

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

İSLAM HUKUKU İSTİNBAT METODOLOJİSİNDE
LÂFIZLARDAKİ KAPALILIĞIN KAYNAKLARI VE TELÂFİ
YOLARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Mehmet ERDEM

HAZIRLAYAN
Emine ERDOĞAN

ELAZIĞ-2013

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

İSLAM HUKUKU İSTİNBAT METODOLOJİSİNDE
LÂFIZLARDAKİ KAPALILIĞIN KAYNAKLARI
VE TELÂFİ YOLARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Doç. Dr. Mehmet ERDEM

HAZIRLAYAN

Emine ERDOĞAN

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek Lisâns / doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Enver ÇAKAR

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Yüksek Lisâns Tezi****İslam Hukuku İstinbat Metodolojisinde
Lâfızlardaki Kapalılığın Kaynakları ve Telâfi Yolları****Emine ERDOĞAN****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı****İslam Hukuku Bilim Dalı****Elazığ – 2013, Sayfa: X + 149**

İslam hukukunda ana hüküm kaynakları Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber (S.A.S.)'in söz ve davranışlarıdır. Müslümanlar Hz. Peygamber (S.A.S.) zamanından itibaren bu iki kaynağı doğru bir şekilde anlayıp yorumlayabilmek için farklı yöntemler kullanmışlardır. Bu yöntemlerden birisi de lâfızlardaki kapalılığın (hafa) giderilmesidir. Bu çalışma lâfızlardaki kapalılığın giderilme yöntemlerini ele almaktadır.

Tez; Giriş, üç ana bölüm, Sonuç ve Bibliyografya'dan oluşmaktadır. Birinci bölüm başlığına "Genel Olarak Delâlet Şekilleri" adı verilmiş ve fıkıh usulünün delâlet şekilleri özetlenmiştir. İkinci bölüm'de "Lâfızlardaki Kapalılığın Kaynakları" incelenmiş ve lâfızların delâletlerindeki kapalılık esas alınarak yapılan, hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kavramları izah edilmiştir. Üçüncü bölüme ise "Lâfızlardaki Kapalılığın Telâfi Yolları" ana başlığı konulmuş ve klasik usul-i fıkhıdaki beyân kavramı temelinde, kapalılığın telâfisi için takip edilecek metot üzerinde durulmuştur.

Tezde klasik kaynaklar esas alınmış ve mevzu hakkında sentez yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usulü, Hafa, Hafî, Müşkil, Mücmel, Müteşâbih, Zâhir, Nass, Müfesser, Muhkem, Beyân, Tercih.

ABSTRACT

Master Thesis

**The Origin of indirection in Judgment Deduction Methodology of Islamic Law
and Measure of Compensation**

Emine ERDOGAN

The University of Fırat

The Institute of Social Sciences

The Department of Basic Islamic Sciences

Islamic Law Sciences

Elazığ-2013, Page: X + 149

The main sources of Islamic law are the Quran and traditions of Prophet's (i.e.words and behaviors). Since the time of the Prophet, Muslims have interpreted using different methods to solve new problems. One of the methods is elimination of hidden words (i.e. hafa)

This thesis consists of an introduction, three main chapters, a conclusion and a bibliography. In the first chapter, a lot of main elements of literal textual implications which are from the perspective of Usul al-fiqh are studied. The second chapter which is entitled “ The origin of the hidden words and their meanings ” deals with hafi, muskil, mucmel, mutesabih. The third chapter which is entitled “ Overcoming methods of the hidden words ” deals with revealing and preference

In this thesis, it has been looked into extend and interpretation of hidden words which is one of the most important subjects of Islamic law methodology by employing the words of the classic period and has been tried to do synthesis about it.

Key Words: Islamic Law, Islamic Law Methodology, Hafa, Hafî, Muskil, Mucmel, Mutesabih, Zâhir, Nass, Mufesser, Muhkem, Revealing, Preference.

İÇİNDEKİLER

| | |
|----------------------------------|------------|
| ÖZET | II |
| ABSTRACT | III |
| İÇİNDEKİLER | IV |
| ÖNSÖZ | IX |
| KISALTMALAR | X |
| GİRİŞ | 1 |
| 1. Araştırmanın Konusu..... | 1 |
| 2. Araştırmanın Amacı | 4 |
| 3. Araştırmanın Kaynakları | 4 |
| 4. Araştırmanın Yöntemi | 4 |

BİRİNCİ BÖLÜM

| | |
|---|----------|
| 1. GENEL OLARAK LÂFZÎ DELÂLET ŞEKİLLERİ | 6 |
| 1.1. Vaz' Olunduğu Anlamın Kapsamı Açısından Lâfızlar | 6 |
| 1.1.1. Hâss | 6 |
| 1.1.1.1. Lügat Anlamı | 6 |
| 1.1.1.2. Terim Anlamı..... | 6 |
| 1.1.2. Âmm..... | 7 |
| 1.1.2.1. Lügat Anlamı | 7 |
| 1.1.2.2. Terim anlamı..... | 7 |
| 1.1.3. Müşterek..... | 9 |
| 1.1.3.1. Lügat Anlamı | 9 |
| 1.1.3.2. Terim Anlamı..... | 10 |
| 1.1.4. Müevvel..... | 12 |
| 1.1.4.1. Lügat Anlamı | 12 |
| 1.1.4.2. Terim Anlamı..... | 12 |
| 1.2. Vaz' Edildiği Mânâda Kullanılması İtibariyle Lâfızlar..... | 15 |
| 1.2.1. Hakikat | 15 |
| 1.2.1.1. Lügat Anlamı | 15 |
| 1.2.1.2. Terim Anlamı..... | 15 |

| | |
|--|----|
| 1.2.2. Meczaz | 18 |
| 1.2.2.1. Lügat Anlamı | 18 |
| 1.2.2.2. Terim Anlamı..... | 18 |
| 1.3. Mânâya Delâletinin Açıklığı ve Kapalılığı Bakımından Lâfızlar | 19 |
| 1.3.1. Mânâsının Açıklığı Bakımından Lâfızlar..... | 19 |
| 1.3.1.1. Zâhir..... | 19 |
| 1.3.1.1.1 Lügat Anlamı..... | 19 |
| 1.3.1.1.2. Terim Anlamı | 20 |
| 1.3.1.2. Nass..... | 24 |
| 1.3.1.2.1. Lügat Anlamı..... | 24 |
| 1.3.1.2.2. Terim Anlamı | 24 |
| 1.3.1.3. Müfesser..... | 32 |
| 1.3.1.3.1. Lügat Anlamı..... | 32 |
| 1.3.1.3.2. Terim Anlamı | 32 |
| 1.3.1.4. Muhkem | 35 |
| 1.3.1.4.1. Lügat Anlamı..... | 35 |
| 1.3.1.4.2. Terim Anlamı | 36 |
| 1.3.2. Mânâsının Kapalılığı Bakımından Lâfızlar..... | 43 |
| 1.3.3. Lafzın Mânâya Delâleti..... | 43 |
| 1.3.3.1. Delâlet..... | 43 |
| 1.3.3.1.1. Lügat Anlamı..... | 43 |
| 1.3.3.1.2. Terim Anlamı | 43 |
| 1.3.4. Lafzın Mânâya Delâlet Yolları..... | 44 |
| 1.3.4.1. İbâretü'n-Nass..... | 44 |
| 1.3.4.1.1. İbâretü'n-Nassın Mutâbıkî Delâleti | 45 |
| 1.3.4.1.2. İbâretü'n-Nassın Tazammunî Delâleti | 46 |
| 1.3.4.1.3. İbâretü'n-Nassın İltizâmî Delâleti | 46 |
| 1.3.4.2. İşâretü'n-Nass | 47 |
| 1.3.4.2.1. İşâretü'n-Nassın Mutâbıkî Delâleti | 50 |
| 1.3.4.2.2. İşâretü'n-Nassın Tazammunî Delâleti | 51 |
| 1.3.4.2.3 İşâretü'n-Nassın İltizâmî Delâleti..... | 51 |
| 1.3.4.3. Delâletü'n-Nass | 54 |

| | |
|--|----|
| 1.3.4.3.1. Fer'in, Asıl ile Eşit Düzeyde (müsâvî) ve Açık (celî) Olması | 56 |
| 1.3.4.3.2. Fer'in, Asıl ile Eşit Düzeyde (müsâvî) ve Kapalı (hafî) Olması | 56 |
| 1.3.4.3.3. Fer'in, Asıldan Daha Üst Seviyede (a'lâ) ve Açık (celî) Olması: | 57 |
| 1.3.4.3.4. Fer'in, Asıldan Daha Üst Seviyede (a'lâ) ve Kapalı (hafî) Olması... | 58 |
| 1.3.4.4. İktizâu'n-Nass | 58 |

İKİNCİ BÖLÜM

| | |
|---|-----------|
| 2. LÂFIZLARDAKİ KAPALILIĞIN KAYNAKLARI | 62 |
| 2.1. Hafî | 62 |
| 2.1.1. Lügat Anlamı | 62 |
| 2.1.2. Terim Anlamı | 62 |
| 2.2. Müşkil | 66 |
| 2.2.1. Lügat Anlamı | 66 |
| 2.2.2. Terim Anlamı | 67 |
| 2.3. Mücmel | 68 |
| 2.3.1. Lügat Anlamı | 68 |
| 2.3.2. Terim Anlamı | 68 |
| 2.4. Müteşâbih | 82 |
| 2.4.1. Lügat Anlamı | 82 |
| 2.4.2. Terim Anlamı | 83 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

| | |
|--|-----------|
| 3. LÂFIZLARDAKİ KAPALILIKLARIN TELÂFİ YOLLARI | 93 |
| 3.1. Beyân | 93 |
| 3.1.1. Lügat Anlamı | 93 |
| 3.1.2. Terim Anlamı | 93 |
| 3.2. Tercih | 95 |
| 3.2.1. Lügat Anlamı | 95 |
| 3.2.2. Terim Anlamı | 95 |
| 3.2.3. Tercihin Rukunları | 96 |
| 3.2.4. Tercihin Mahalli | 98 |
| 3.2.5. Tercihin Şartları | 99 |

| | |
|---|-----|
| 3.2.5.1. Râcih (tercih edilen hadis) ile Mercûh (metruk hadis) Delillerin Şartları | 99 |
| 3.2.5.2. Tercîh Âmilinin (Muraccih) Şartları..... | 101 |
| 3.2.5.3. Tercîh Yapacak Kişide Bulunması Gerekli Olan Şartlar..... | 102 |
| 3.2.6. Tercihin Hükümü | 102 |
| 3.2.7. Hadisler Arasında Tercih Yöntemleri | 104 |
| 3.2.7.1. İsnâd ile İlgili Tercîh Sebepleri | 105 |
| 3.2.7.1.1. Senedin Kuvvetli ve Zayıf Olması Bakımından Tercîh Yöntemleri | 105 |
| 3.2.7.1.1.1. Mütevâtir Hadisin Mütevâtir Olmayana ve Meşhûr Hadisin Âhad Hadise Tercîhi | 105 |
| 3.2.7.1.1.2. Senedin Âlî Olması | 106 |
| 3.2.7.1.1.3. Râvî Adedinin Çokluğu (Kesretu'r-Ruvvât)..... | 106 |
| 3.2.7.1.1.4. Müsned Hadisin Mürsel Hadise Tercîhi | 107 |
| 3.2.7.1.1.5. Râvînin Zâti Vasıfları..... | 108 |
| 3.2.7.1.2. Râvîye Ait Haller..... | 108 |
| 3.2.7.1.2.1. Râvînin Hâfıza Durumu | 108 |
| 3.2.7.1.2.2. Râvînin Yaş Durumu..... | 109 |
| 3.2.7.1.2.3. Râvînin Daha Fakîh Olması | 109 |
| 3.2.7.1.2.4. Râvînin Adâleti ve Güvenirliği | 110 |
| 3.2.7.1.2.5. Râvînin Fazîleti ve Şöhreti..... | 110 |
| 3.2.7.1.2.6. Râvînin Olaya Mübâşir Olması..... | 110 |
| 3.2.7.1.2.7. Râvînin Hz. Peygamber (S. A. S.)'e Yakınlığı | 110 |
| 3.2.7.1.2.8. Râvînin Olayla İlgisi | 111 |
| 3.2.7.1.2.9. Râvînin Hadisi Perde Arkasından Duymaması..... | 111 |
| 3.2.7.1.2.10. Râvînin Şeyhine Mülâzemeti (Devamlılığı) | 112 |
| 3.2.7.1.2.11. Râvînin Hadisi Memleketindeki Hadisçilerden İşitmiş Olması | 112 |
| 3.2.7.1.3. Râvînin Hadisi Tahammül Vakti ve Şekli ile İlgili Sebepler | 112 |
| 3.2.7.2. Metin ile İlgili Tercîh Sebepleri..... | 113 |
| 3.2.7.2.1. Hadisin Mantûku ile Manâya Delâlet Etmesi..... | 113 |
| 3.2.7.2.2. Hadisin Lâfzen Rivâyet Edilmiş Olması | 114 |

| | |
|--|------------|
| 3.2.7.2.3. Hadisin Metninde Izdırabın Bulunmaması..... | 115 |
| 3.2.7.2.4. Delâletin Kuvvetli Olması..... | 115 |
| 3.2.7.2.5. Hadisin Meşhur Bir Olay ile Birlikte Zikredilmesi..... | 116 |
| 3.2.7.2.6. Nehyin Emre Tercîh Edilmesi..... | 116 |
| 3.2.7.2.7. Lafzın Te’kîdli Olması..... | 117 |
| 3.2.7.2.8. Lafzın Müstakil Olması..... | 117 |
| 3.2.7.2.9. Hadis Lafzının Hz. Peygamber (S. A. S.) veya Sahâbenin Şanını Yüceltmesi..... | 118 |
| 3.2.7.3. Hüküm (Medlûl) Yönünden Tercîh Sebepleri..... | 118 |
| 3.2.7.3.1. Ahvat (İhtiyata uygun) Olan Hadisi Tercîh Etmek..... | 118 |
| 3.2.7.3.2. Yeni Bir Hüküm Te’sîs Eden Hadisin Asıl Hükümü İkrâr Eden Hadise Tercîh Edilmesi..... | 122 |
| 3.2.7.3.3. Haddin Düştüğüne Delâlet Eden Hadisin, Haddi Öngören Hadise Tercîh Edilmesi..... | 123 |
| 3.2.7.3.4. Ehaf (Hükümü Hafif) Olan Hadisin Ağır Olan Hadise Tercîh Edilmesi | 124 |
| 3.2.7.3.5. Hüküm Koyan Hadisin Nefy Eden Hadise Tercîh Edilmesi..... | 125 |
| 3.2.7.4. Hâricî Sebeplerle Tercîh..... | 125 |
| 3.2.7.4.1. Kur’ân’ı Kerim’in Zâhirine Uygun Olan Hadisin Tercîh Edilmesi | 126 |
| 3.2.7.4.2. Sünnet’e Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi..... | 127 |
| 3.2.7.4.3. Kıyas’a Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi..... | 128 |
| 3.2.7.4.4. Hulefâ-ı Râşidîn’in Amel Ettiği Hadisin, Bu Niteliği Taşımayan Hadise Tercîh Edilmesi..... | 128 |
| 3.2.7.4.5. Ümmetin Ameline Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi..... | 130 |
| 3.2.7.4.6. Sahâbe Fetvasına Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi..... | 130 |
| 3.2.7.4.7. Buhârî ve Müslim’de Geçen Hadislerin Tercîh Edilmesi..... | 131 |
| 3.2.8. Tercihin Amelî Neticesi..... | 131 |
| SONUÇ..... | 132 |
| BİBLİYOGRAFYA..... | 137 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 149 |

ÖNSÖZ

Allah (C.C.)’in gönderdiği din, mahlukatın hayatına ve davranışlarına yön veren, kişinin diğer insanlarla münasebetini düzenleyen fitrî bir olgudur. İslam, insanlığa sunulmuş son ilahi dindir. Bu dinin genel prensipleri, Kur’ân ile ortaya konmuş, Allah (C.C.) tarafından Kur’ân’ın tebliğ ve tebyini ile görevlendirilmiş olan Hz. Peygamber (S.A.S.) de, bu prensiplerin pratik hayata nasıl aktarılacağını, hem sözlü açıklamalarıyla, hem de fiili uygulamalarıyla göstermiştir. Böylece Kur’ân ve Sünnet, Müslümanlar için iki temel kaynak olarak kabul edilmiştir. İslam’ın ihtiva ettiği mesajın önemli olması, bilhâssa Kur’ân ve sünnetin mesajını tespitinde nasıl bir yöntem takip edileceği problemini gündeme getirmiştir.

Genel olarak İslâm’ın nasıl yaşanacağı problemiyle daha çok fukaha meşgul olmuştur. İlk dönem İslâm hukukçuları, meselenin önemini fark ettiklerinden temel kaynaklardan hüküm çıkarmak için bir takım usul ve yöntemler tespit etmişlerdir. İslam hukukunda teşrî’î kaynakların ilki Kitap ve Sünnet nassları olduğundan bunları, her delilin kaynağı kabul etmişlerdir. Hüküm çıkarmada lâfızları açıklık ve kapalılık bakımından derecelendirmişlerdir. Lafzı, mânâyâ delâletinin kapalılığı bakımından hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih; açıklığı bakımından zâhir, nass, müfesser, muhkem olarak taksim etmişlerdir. Nasslarda bütün lâfızların aynı derecede olamadığını açıklık ve kapalılık bakımından olduğu kadar delâl bakımından da farklılık arz ettiğini belirleyen fukaha ve usulcüler, geliştirdikleri yöntem ve terimlerle ibâreyi doğru anlama, yorumlama ve uygulamanın meşru zeminini hazırlamışlardır.

Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölümde lâfızların delâlet şekilleri, ikinci bölümde kapalılığın kaynakları üçüncü bölümde ise kapalılığın telâfi yolları izah edilmiştir.

Tezin hazırlanmasında yol gösteren danışman hocam Doç. Dr. Mehmet ERDEM’e, teşekkür ederim. Tevfik ve inayet ancak Cenab-ı Vâhibu’l-Atâya’dandır!

KISALTMALAR

| | |
|---------------|---|
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| a.mlf | : Aynı müellif |
| b. | : Bin |
| bk. | : Bakınız |
| C.C. | : Celle Celaluhu |
| h. | : Hicrî |
| hızr. | : Yayına hazırlayan |
| Hz. | : Hazret |
| Ktp. | : Kütüphane |
| No. | : Numara |
| Neşr. | : Neşreden |
| md. | : Madde |
| R.A. | : Radıyallahu Anh; Anha; Anhuma; Anhum; Anhunne |
| S.A.S. | : Sallallahu Aleyhi ve Sellem |
| terc. | : Tercüme eden |
| t. y. | : Basım tarihi yok |
| thk. | : Tahkik eden |
| vb. | : Ve benzeri |
| vs. | : Ve saire |
| vd. | : Ve devamı |
| y. y. | : Yayın yeri yok |

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

İslam Hukuku istinbat metodolojisinin önemli bir kısmını teşkil eden lafzî istinbat metodları, hüküm kaynağı olan lâfızların delâletlerinden hareket eder. Lâfızların tasnifinde onların delâletlerinin açık ve kapalı oluşu hareket noktası olarak kabul edilmektedir.

Lâfız, mânâya delâletinin açıklığı ve kapalılığı bakımından iki guruptur:

1. Mânâya delâleti açık lâfız: Bu gruba giren lâfızlar, bizzat sigasıyla murad edilene delâlet eder ve böyle lâfızlarda kast edilen mânânın anlaşılması için bir açıklamaya veya harici karineye ihtiyaç duyulmaz.

2. Mânâya delâleti kapalı lâfız: Bu gruba giren lâfızlarda, kast edilen mânânın anlaşılması için, bir açıklamaya veya haricî karineye ihtiyaç duyulur.

Gerek delâleti açık lâfızlar gerekse delâleti kapalı lâfızlar, açıklık ve kapalılık bakımından farklı derecelerde bulunur: Delâleti açık lâfızların en alt derecesinde - Hanefîlerin terminolojisine göre- zâhir bulunmaktadır. Zâhir; sadece duymakla mânâsı anlaşılabilir ancak teville tahsise ve nesha ihtimali bulunan lâfızdır. Bu tür şer'î nasslar, ister hâss olsun ister âmm olsun, kesin olarak kapsadığı mânâya göre amel etmenin gerekliliğini ifade eder. Delâleti açık lâfızların ikinci derecesine nass denilmiştir. Nass, mütekellim tarafından lafza konulan bir karine sebebiyle mânâsı, zâhirin mânâsından daha açık olan lâfızdır. Nassın mânâsını zâhirinkinden daha açık yapan unsur karine olduğundan, bir lâfızsiğası itibariyle zâhir, karinesi itibariyle ise nass olur. Delâleti açık lâfızların üçüncü derecesine müfesser denir. Müfesser; mânâsı, te'vil ve tahsise ihtimali kalmayacak şekilde bilinen lâfızdır. Müfesser'de sadece nesih ihtimali vardır ve beyân-ı tefsir veya beyân-ı takrir sebebiyle mânâsı nass'dan daha açıktır. Bu yönüyle hüküm ifade etme bakımından zâhir ve nassın üzerindedir. Müfesser'in hükmü, nesih ihtimali olmakla beraber mânâsıyla amelin vacip olmasıdır. Delâleti açık lâfızların dördüncü derecesine ise muhkem denir. Muhkem, hükme delâleti apaçık olup tevil, tahsis ve nesih ihtimali bulunmayan lâfızdır. Muhkem, mânâya açıkça delâlet etmesinin yanında, kendisinde te'vil ve nesih ihtimali bulunmamasından dolayı, hükme delâleti en kuvvetli olan lâfızdır. Şu halde delâleti açık olan lâfızların mertebeleri dörttür: Zâhir, nass,

müfesser ve muhkem. Muhkem, mânâya delâleti apaçık olan lâfız olup sonra müfesser, sonra nass sonra zâhir gelir.

Delâleti kapalı olan lâfızlar ise -Hanefî terminolojisine göre- dört kısma ayrılır: Hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih. En alt derecedeki hafî, lafzın dışında ârızî bir delil ile nassla bildirilen hükümden fazlasının ya da eksikliğinin bulunması sebebiyle mânâsının gizli kaldığı ve bu geçici vehmin giderilmesi için araştırma metodunun benimsendiği isimdir. Hafînin hükmü, kendisiyle murad edilen mânânın hak olduğuna inanmakla beraber, açıkça anlaşılincaya kadar araştırılmasının gerekmesi ve gizliliğin ziyadedenden mi yoksa noksandan mı kaynaklandığını bilmek için müctehidin ictihat etmesidir. Delâleti kapalı lâfızların ikinci derecesine müşkil denilmiştir. Müşkil, mânânın gizliliği bizzat lâfızın kendisinden kaynaklandığı için, mânâsı “hafî”den daha kapalı olan, diğer benzerlerinden kendisini ayırmak için delile ihtiyaç duyulan isimdir. “Müşkil” in hükmü önce murad edilen mânânın doğruluğuna inanmak, sonra da o mânâ iyice anlaşılincaya kadar araştırmaktır. Delâleti kapalı lâfızların üçüncü derecesine de mücmel adı verilmektedir. Mücmel, lafzın garâbetinden dolayı kendisiyle kastedilen mânâ, ancak Şâri’ tarafından bir açıklama ile anlaşılabilen isim olup “müfesser”in zıddıdır. Mücmelin hükmü, önce kendisiyle kast olunan mânânın doğruluğuna inanmak, sonra da Şâri’ tarafından bir açıklama gelinceye kadar beklemek, daha sonra da Şâri’ den açıklama istemektir. Bu bilgi bekleme işi Hz. Peygamber (S. A. S.) dönemine ait bir keyfiyettir. Hz. Peygamber (S. A. S.) ’den sonrakiler için gerekli açıklama yapıldığı için beklemeye gerek kalmamıştır. Delâleti kapalı lâfızların dördüncü derecesine ise müteşâbih denir. Müteşâbih, mânâsı son derece kapalı olmasının yanında, kendisiyle ilgili Şâri’ tarafından bir açıklama bulunmadığı için, ya hiç kimsenin anlayamayacağı ya da ancak ilimde derinleşmiş kişilerin anlayabileceği lâfızdır. Müteşâbihin hükmü, Şâri’in kast ettiği mânânın doğruluğuna inanmak ve mânâsını araştırmayı terk etmektir. Çünkü bu müteşâbihler bir imtihan için indirilmiş olup kula yakışan teslimiyettir.¹ Müteşâbih, mânâya delâleti en kapalı olan lâfızdır; sonra mücmel, sonra müşkil, sonra hafî gelir.

Zâhir, nass, müfesser ve muhkem; hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih lâfız türlerinin, her birinin kendine özel bir delâlet şekli vardır. İbâretü’n-nass, işâretü’n-

¹ Mehmet Erdem, **Kur’an’a Usuli Yaklaşımlar**, Basılmamış yüksek Lisâns tezi, Kayseri, 1997, s. 66-71.

nass, delâletu'n-nass ve iktizâu'n-nass olarak adlandırılan bu sınıflar, lâfız-mânâ ilişkisi bakımından delâletin kısımları olarak kabul edilmiştir. “Nassın İbaresı”, sözün kendisinden kastedilen mânâyâ delâlet etmesi demektir. Yani ister asıl ister ikinci derecede kastedilmiş olsun kelimededen hemen anlaşılabilir mânâdır. “Nassın İşareti”, sözün esas olarak maksud olmayan ancak sözün bizzat ifade etmek için söylendiği mânânın yani lâfızdan ilk anlaşılabilir mânânın lâzımî olan bir mânâyâ delâlet etmesidir. Ve nassın, sözün siyakından maksud olmayan, doğrudan kastedilmeyen bir mânâyâ delâleti, ibare ile değil işâretle olur. İşte bu mânâ iltizamî yani nassdan ilk bakışta anlaşılabilir aslî hüküm için lâzım olan bir mânâdır. “Nassın Delâleti”, kelamın siyak ve maksudından hareket ederek mantûk olandan meskût olan mânâyı anlamaktır. “Nassın İktizası” ise sözün şer'an muteber olabilmesi için takdir edilmesine ihtiyaç duyulan lâfızdır. Bu dört delâletle hüküm kat'î ve yakîn şekilde sabit olur. Ancak tahsis veya tevil gibi bu delâleti zanna çevirecek bir şey bulunursa zannî olarak sabit olur. Delâlet kuvvetine göre bu delâletlerin mertebeleri şöyledir: İbare işâretten, işâret delâletten, delâlet iktizâdan daha kuvvetlidir.

Lâfızlardaki kapalılığın kaynaklarının tesbiti için mezkur kavramlardan bahsedilmiştir. Şimdi ise kapalılığın giderilmesi için beyân ve tercihin izahına ihtiyaç duyulmaktadır.

Beyân; bir açıklama ile birlikte mücmelliği kalkan ifadeler için kullanılmış olup bu anlamda mübeyyenin bizatihi açık olan birinci anlamının karşıtı olan mücmelin açıklanmış halini ifade eder. Beyân, beş nevidir: Beyân-ı takrir, beyân-ı tefsir, beyân-ı tağyir, beyân-ı zaruret, beyân-ı tebdil. “Beyân-ı takrir”, bir sözü mecaz ve husus ihtimalini ortadan kaldıracak bir şey ile te'kit etmektir. “Beyân-ı tefsir”, kendisinde kapalılık bulunan bir şeyi izah etmektir. Kendilerinde hafâ bulunup mücmel, müşkil, hafî gibi kısımlara ayrılan sözler, bu beyân-ı tefsir sayesinde tebeyyün etmiş olur. “Beyân-ı tağyir”, sözün evvelinin mucibini, bundan kast edilenin ne olduğunu diğer bir lâfız ile izhar ederek değiştirmektir. Tahsis, istisna, sıfat, gaye, bedel denilen şeyler, birer beyân-ı tağyir demektir. “Beyân-ı tebdil”, Fer'î hükümlerden olan ve te'bidi (ebediliği) gösterir bir kayd ile mukayyed bulunmayan bir hükümü şer'in hilâfına ondan müteahhir bir delil-i şer'înin delâlet etmesidir ki, buna nesh de denir. Bu halde muahhar olan delil-i şer'îye nâsih, bununla kaldırılan hükme de mensûh denilir. “Beyân-ı zaruret”, Bir şeyi lâfzen tavziha mevzu olmayan bir şey ile bir nevi izah etmektir. Bu

beyânın bir kısmı mantûk hükmündedir, bir kısmı da vakt-i hacetteki sükûtta ibârettir. Tercih ise, müctehidin söz veya fiil ile muteâriz delillerden birini kendisinde bulunan ve i'mâlini evlâ kılan bir meziyetten dolayı diğer bir delile takdîm etmesidir.

Özetle bu çalışmanın konusunu, lâfızlardaki kapalılıkların kaynaklarının tesbiti ve onları telâfi yollarının ortaya konulması teşkil eder.

2. Araştırmanın Amacı

İslâm hukukunun aslî kaynakları Arapça olduğundan, Arap diline göre lâfızların çeşitlerini ve bu lâfızların mânâ ile ilişki durumlarını iyice tanımadan söz konusu metinleri doğru bir biçimde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak mümkün değildir. Bunun yanı sıra, nassların özüne uygun bir biçimde anlaşılabilmesi için İslâm hukukunun ana gayelerini iyi bilmek gerekir. Zira lâfızların ve bunlardan oluşan ibârelerin mânâyâ delâleti bazen birden fazla ihtimale açık olur ve kast edilen mânâ kapalılaşır. İhtimallerden birini diğerine veya diğerlerine üstün sayarken, Şâri'nin maksudını iyi kavramış olmak önemlidir. Çalışmamızda, Şâri' nin maksudını açığa çıkarmak için İslam hukuku istinbat metodolojisinde lâfızlardaki kapalılığın kaynakları inceleyerek kapalılığı gidermek ve istinbata zemin hazırlamak amaçlanmaktadır.

3. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızda özellikle fıkıh usûlüne dair mezheplerin aslî kaynaklarından, tefsir ve hadis kitaplarından, bilhâssa muhtelifu'l-hadise dair kaynaklardan faydalanılacaktır.

4. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda literatür ve belgesel tarama tekniği kullanılmıştır. Belgesel tarama (döküman toplama) , var olan kayıt veya belgelerin veri kaynağı olarak, sistemli incelenmesi olarak izah edilir. Belgesel tarama belli bir gaye için kaynakları bulma, not alma, okuma ve değerlendirme işlemlerini kapsar.² Bu yöntem ile ele alınan konulara ilişkin görüşlerin incelenmesinde mümkün olduğunca ilk kaynağına ulaşmaya çalışılmış, her ekolün görüşünün kendi kaynaklarına dayandırılmasına özen gösterilmiştir. İncelenen konularda her ekolün görüşü, o ekolü temsil kabiliyeti yüksek

² Niyazi Karasar, **Bilimsel Araştırma Yöntemi**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009, s. 183.

olan bir veya daha fazla kişiye nispet edilmiş, aynı ekol içerisinde farklı anlayışların bulunması halinde bunlara da metinde veya dipnotta işâret edilmiştir. Konunun önemine binaen genelleme yapabilmek amacıyla kimi zaman ileri sürülen görüşlere ilişkin ulaşabildiğimiz kaynakların birçoğuna atıfta bulunulmuştur. Çalışmanın mahiyeti gereği konularla ilgili ileri sürülen görüşlerde usulcülerin değerlendirmeleri esas alınmıştır. Ayrıca tez metnini işgal etmemek amacıyla konulara ilişkin ayrıntılar, misaller, kimi değerlendirmeler ve eleştiriler dipnota kaydırılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. GENEL OLARAK LÂFZÎ DELÂLET ŞEKİLLERİ

1.1. Vaz' Olunduğu Anlamın Kapsamı Açısından Lâfızlar

1.1.1. Hâss

1.1.1.1. Lügat Anlamı

Hâss kelimesi sözlükte "tek kalmak, ayrılmak; temyiz etmek, tahsis etmek, birini diğerinden üstün tutmak" gibi mânalara gelen hâss (husus) kökünden türemiş bir isimdir.³

1.1.1.2. Terim Anlamı

Cessâs **hâss** için özel bir bâb ayırmamıştır. Ancak "âmm" lafzı tartışırken hâss lâfızdan bahseder.⁴ Bunun dışında hâss lâfızdan ne anladığı çeşitli yerlerdeki kullanımlarından anlaşılır. Hâss özel şeyleri ifade edendir, Aişe gibi, der. Özel bir tanımını kitapta göremedik ancak, hâssın kesin bilgi ifade etmesi üzerinde çok durulduğunu gördük. Cessâs hâss yerine **husûs** ifadesine daha çok yer verir.⁵

DEbûsî, hâss lafzı, aslında ve mânâsında tek bir şey için kullanılan lâfizolarak tanımlar.⁶

Pezdevî'ye göre hâss; tek bir mânâyı ifade etmek için konulmuş ve tek bir şeye delâlet eden, ortaklığı kesen, lâfızdır. Tekliği ifade için (ma'lum müsemma) isimlendirilen her isimdir, der. Hâss lâfızortaklığı kabul etmez.⁷ Onun verdiği örneklerden hâss lafzı üçe ayırdığı düşünülebilir.

a. Husûsu'l- Cins: Meselâ "insan" kendi cinsleri içinde hâssdir.

b. Husûsu'n- Nev' : Nev'i belirtilmek istenirse "racül" dersin.

c. Husûsu'l-Ayn: Meselâ Zeyd ve Amr gibi. Bu zikredilenler de beyân ve lügat

³ Fîrûzâbâdî, Ebû't- Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (v. 817/1415), **el – Kâmûsu'l-Muhît**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, "hâss" md.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs,, (v. 370/981), **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1994, I, 127.

⁵ Cessâs, a. g. e. , I, s. 138, 179, 247, 386, 387, 399, 402, 414, 415.

⁶ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (v. 430/1039), **Takvîmu'l Edille fi'l-Usûl**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Daru'l-Kütübi'l 'İlmiyye, Beyrut 2001, s. 100.

⁷ Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar ala Usuli'l-Bezdevi** (v. 730/1330) Dersaadet, ty. , I, 33.

açısındanadır.⁸

Pezdevî, konunun tertip ve hüküm yönünden izahını kitabının sonraki bölümlerinde anlatacaktır. Hâssın tanımının tam mânâsıyla Pezdevî'de olgunlaştığı anlaşılmaktadır. Bu tanımın neredeyse hiç değişmeden bugüne kadar kullanılması da onun bu konudaki yerini göstermesi açısından mühimdir.

Özetle usûl ıstılahında hâss; bilinen tek bir mânâyı ifade etmek üzerine vaz' edilen her bir lâfızdır.⁹ Hâss lâfızda, mânânın bir olması demek o mânânın asla cüzlerinin olmaması demek değildir. Meselâ on, yirmi, yüz gibi sayı isimleri, racül (erkek) gibi tür isimleri ve insan gibi cins isimleri de hâssa dahildir.¹⁰ Bilindiği gibi bu lâfızların mânâları, altlarında bir takım ferdleri barındırmaktadır. Ancak bu fertlerin hepsi birden tek fert gibi kabul edildiği için bunlar da hâssa dahildir. Bunlara vahdet-i hükmiyye denir. Bu anlamda bütün fiiller ve edatlar hâsstur.¹¹ Ayrıca müteahhirun Hanefiler, öncekiler tarafından hâssa dahil edilen müstakil başlıklar altında ele alınan emir, nehiy, mutlak ve mukayyedi hâss başlığının alt bölümleri olarak mütalaa ederler.¹²

1.1.2. Âmm

1.1.2.1. Lügat Anlamı

Âmm, Arapça " a.m.m " kökünden türemiştir. " a.m.m " sözlükte genel/yaygın olmak, uzanmak anlamlarına gelir.¹³

1.1.2.2. Terim anlamı

Cessâs'ın el-Fusûl fi'l Usûl adlı eserinin baş kısmı günümüze ulaşmamıştır. Debûsî; "Cessâs'a göre âmm, isimlerden ve mânâlardan bir topluluğu ifade eden lâfızdır. " der. Debûsî Cessâs'ın bu tarifini aktardıktan sonra şöyle der: "Bu görüşünde Cessâs hata etmiş ve mezhebde olmayan bir şey söylemiştir. " Kendisi bundan sonra

⁸ Hüsâmüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali Sıgnâkî (v. 714/1145), **Kitâbu'l-Vâfi fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, Daru'l-Kahire, Kahire 2003, I, 205.

⁹ Serahsî, **Usul**, I, 124.

¹⁰ Mahmud Esad, **Telhîsu Usûlü'l-Fıkh**, yy. , İzmir 1313, s. 41-42.

¹¹ Mahmud Esad, a. g. e. , s. 43.

¹² Meselâ bk. Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, (v. 885/1480), **Mir'âtu'l-Usûl fi Şerhi Mirkâtu'l-Vusûl**, neşr. Ahmed Hulûsî, Daru'l-Âmire, İstanbul 1308, I, 56-153.

¹³ Ebû Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî İbn Manzûr, (v. 711/1311) , **Lisânu'l-Arab**, Daru's-Sadr, Beyrut 1956, XII, 424.

müşterekin umumu olmadığını da ifade eder.¹⁴

Serahsî de Cessâs'ın bu tarifini aktardıktan sonra o da Cessâs'ın bu konuda yanlış yaptığını söyler. Çünkü mânâların taaddüd etmesi, farklılaşıp ihtilaf etmesinden sonra gerçekleşebilir. Bu şekilde tek bir lâfızbu mânâların tamamını içeremez. Bu mânâların hepsini içerdiğinde de bu âmm olmaz, müşterek olur. Serahsî'ye göre müşterekin umumu yoktur.¹⁵ Cessâs da mezhebe göre müşterekin umumu olmadığını ifade etmiştir.¹⁶ O zaman burada bir gözden kaçma bulunduğunu veya bunun yorumlanması gerektiğini kabul ederiz.

Pezdevî de Cessâs'ın âmm tanımını tenkit eder. Pezdevî'ye göre, "Âmm", mânâda veya lâfızda genellik ifade etmek üzere konulan lâfızdır. Bu konuda bilinenlerin dışında umum lâfız, Mu'tezilenin dediği gibi, ma'dumları kapsamaz notunu düşer.¹⁷

Debûsî, Serahsî, ve Pezdevî'nin, Cessâs'ın âmm tarifini bu şekilde tenkit etmelerinin nedenleri vardır. Hanefilere göre müşterek lâfızmuhtemel olduğu mânâları aynı anda içeremez. Âmm lâfız, içerdiği umumî mânânın birçok fertlerine şamil ise de, bu fertleri tek bir çatı altında toplayan ortak mânâları mevcuttur. Hâlbuki yukarıdaki tarifte, âmm lafzın birden fazla ve ortak noktası olmayan mânâları aynı anda içerdiği belirtilmektedir.

Cessâs, bir lafzın hakikat ve mecaz mânâlarını aynı anda içermeyeceğini, aynı şekilde sarih ve kinaye şeklinde iki mânâyâ ihtimali olan bir lafzın da bu mânâları aynı anda içermeyeceğini belirtir. Bundan da umumu'l-meaniyi kabul etmediği sonucu ortaya çıkar.¹⁸

Debûsî'ye göre âmm: isimlerden bir topluluğu, lâfzen veya mânen ihtiva eden lâfızdır.¹⁹ Bu tanımı Serahsî ve Pezdevî de aynen benimsemişlerdir.²⁰ Pezdevî

¹⁴ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, (v. 430/1039), **Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûl**, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 94.

¹⁵ Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, (v. 490/1097), **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Daru'l-Fikr, Beyrut 2005, s. 99.

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (v. 370/981), **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1994, I, 46-48.

¹⁷ Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar ala Usûli'l-Pezdevî** (v. 730/1330) Dersaadet, t. y. , I, 33.

¹⁸ Cessâs, **el-Fusûl**, I, 46-48.

¹⁹ Debûsî, a.g.e. , s. 94.

²⁰ Serahsî, a.g.e. , s. 99.

isimlerden kastın "müsemma" lar olduğunu ifade eder.²¹ Yani ismin lafzını değil, işaret ettiği varlığı gösterir. Debûsî konuya örnek olarak "şey" sözünü verir ve mevcut her şeyin bunun altına girdiğini ifade eder. Yine "insan" kelimesi kendi cinsi için âmm lâfızdır ve bütün fertlerini kapsar. Debûsî âmm lafzı, mânevî ve lafzî olarak ikiye ayırır. Yukarıda verdiğimiz misaller lafzî olana misaldir. Mânevî âmm ise, lafzın mânâsının birçok mahalle girmesi ile olur. Meselâ yağmur her tarafa yağdığında "matarun âmmun" denir.²²

Pezdevî'nin âmm tanımı şöyledir:

İsimlerden mânâda ve lâfızda bir topluluğu, lâfzen veya mânen, ihtiva etmek üzere kurulan lâfızdır. Pezdevî isimlerden maksadının müsemmayât olduğunu ifade eder. Abdulazîz Buhârî buna şu ayeti delil getirir: "**En güzel isimler Allah'a aittir.**"²³ Hangi isimlendirme (tesmiyyât) ile diyerek "tesmiyyât"ın da aynı şey olduğunu ifade eder.²⁴ Ancak Sıgnâkî tesmiyyâtın burada ihtirâz (ayrıldığını) edildiğini düşünmektedir. Pezdevî'nin isimlerden kastının müsemmayât olduğunu bunun için söylediğini düşünmektedir.²⁵ Tanımda geçen, lâfzen veya mânenden maksat âmm lafzın kapsamına aldığı isimlerin ihtivasının şeklini gösterir. Meselâ "zeydûn" (zeydler) ifadesi lâfzen; "men, mâ vb. " lâfızları da mânen âmmdırlar.²⁶

1.1.3. Müşterek

1.1.3.1. Lügat Anlamı

Müşterek, Arapça "ş.r.k" (IV. bâb) kökünden türer ve sözlükte, benzeme, paylaşma anlamına gelmektedir. Müşterek ise ortaklık yapma, beraber olma anlamına gelen "işteraka" fiilinin ism-i mef'ûlüdür ve ortak, benzer anlamlarına gelir.²⁷

²¹ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 33.

²² Debûsî, a. g. e. , s. 94.

²³ A'raf, 7/180.

²⁴ Buhârî, a.g.e. , I, 54.

²⁵ Hüsâdüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali Sıgnâkî, (v. 714/1315), **Kitâbu'l-Vâfi fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, Daru'l-Kahire, Kahire 2003, I, 206.

²⁶ Cessâs, **el-Fusûl** s. 6-7.

²⁷ Fîrûzâbâdî, **Kamus**, "ş r k" md.

1.1.3.2. Terim Anlamı

Müşterek kelimesinin kökü olan “ ş.r.k ” nin müştakları Kur’ân-ı Kerim’de 141 defa²⁸ zikredilmiştir. Bu kelime if’al vezninde ism-i mef’uldür.

Cessâs'da müşterekin tarifini bulamadık. Ancak müşterek isimlerin mutlak olarak geldiğinde mücmel olduklarını, burada umum mânâsını aramanın doğru olmadığını belirtir.²⁹ Meselâ adam öldürme suçunda maktulün yakınlarına verilen yetki ve haktan bahsedilirken geçen "sultan" kelimesi³⁰, hüccet ve güç sahibi gibi çeşitli mânâlara gelir. Cessâs bu mânâları belirtir ve "sultan mücmel bir lâfızdır, kendi başına muradı ortaya koymada yetersizdir. Çünkü değişik mânâlara gelen müşterek bir lâfızdır" der.³¹ Cessâs mücmel ile müştereki birbirine çok yakın anlamlarda kullanır.

Debûsî müşterek lafzı şu şekilde tarif eder: İsimlerden ve mânâlardan bir topluluğa, düzensiz olarak, bir lafzın ortak olmasıdır.³² Meselâ el-ayn; mal, pınar, göz, altın, casus gibi mânâlara gelir. Yine "el-kur" " ve "el bain" lâfızlarını misal olarak verir. Debûsî, müşterekin umum lâfızolmadığını ifade eder. Müşterekin, Cessâs gibi, mücmel bir lâfızolduğunu beyân eder.³³

Serahsî'ye göre müşterek, ihtimal olduğu bütün mânâlara eşit derecede ihtimali olan lâfızdır. Çünkü "iştirak"te eşitlik vardır. Hükümü, kendisinden muradın ne olduğu anlaşılana kadar tevakkuf etmek onun hak olduğuna inanmaktır.³⁴

Pezdevî'ye göre müşterek; değişik mânâlardan bir mânâya ya da farklı isimlerden bir isme ihtimali olan lâfızdır. Bu mânâlardan veya isimlerden ancak biri kast edilir. Misal olarak o da "el-ayn", "el-mevlâ", 'el-kur' " lâfızlarını verir.³⁵

Umum lâfızolmadığını ve "mücmel"den farklı olduğunu özellikle ifade eder. Çünkü insan, zihnini müşterek lafzın ne anlama geldiğini anlamaya zorlar. İnsan bu mânâlardan birini, lügat mânâsını düşünerek tercih eder. Bu tercihten önceki hale müşterek denir. Mücmel ise lügat mânâsıyla anlaşılabilen lâfızdır. Çünkü Şeriat ona yeni mânâlar kazandırır.³⁶

²⁸ Meselâ A'raf, 7/173, 190; Tevbe, 9/1; Yunus, 10/34 vs.

²⁹ Cessâs, el-Fusûl, I, 76.

³⁰ İsrâ, 17/33.

³¹ Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, III, 260.

³² Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 101.

³³ Debûsî, a. g. e. , s. 101.

³⁴ Serahsî, **Usul**, 100.

³⁵ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 37.

³⁶ Buhârî, a. g. e. , I, 37.

Müşterek³⁷ lafzın umumî mânâ ifade edip etmediği meselesi ihtilafıdır. Şafîiler müşterekle birden fazla mânânın kast edildiğini kabul ederken³⁸ Hanefîler bunu kabul etmezler. ³⁹Bu ihtilafın ardından umum ifade eden müşterek lafzın mânâsının hakikat mi, mecaz mı olduğu tartışması gelmektedir. Şafîî müşterekğin umum ifade ettiğine delil olarak **“Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin.”** ⁴⁰ ayetini ileri sürer. Ayetteki **“es-Salât”** kelimesini müşterek olarak kabul eder. ⁴¹ **“es-Salât”** ın kılınan namaz anlamında olmadığı lafzî karine ile bellidir. Böylece kast edilen lügat mânâsı olmalıdır ki, o da dua etmektir. ⁴²

Basrî’ye göre müşterek sözle, farklı anlamların imkan açısından kast edilmesi caizdir ve bunun sebebi, haddizatında mümkün oluşudur. Çünkü söz, iradeler arasında birbirini nefyetme durumu olmadıkça, haddizatında imkansız olmayan bir şeyi imkansız hale getirmez. Meselâ kasıt sahibi, kur’ ismini söylememiş olsaydı, kadının hayız ve tuhur ile iddet beklemesinin birlikte kastedilmesini engelleyecek bir şey yoktur. Çünkü bu ikisi ile birlikte iddet beklemek haddizatında mümkün bir şeydir. Dolayısıyla bu ismi söylediğinde de iki anlamın birlikte kastedilmesini engelleyecek bir durumun olmaması gerekir. ⁴³ Aklî imkan açısından durum bu olmakla birlikte bir lâfızla iki farklı anlamın kastedilmesi, dil açısından caiz değildir. Meselâ Kur’ lafzı, ayrı ayrı hayız ve temizlik anlamı için konulmuştur. **“İ’teddî bi kur”** denildiğinde bundan biri temizlik diğeri hayız iki kur’ beklenmesinin gerektiği anlaşılır. ⁴⁴

³⁷ Müşterek iki nev’idir:

1. Lâfzî Müşterek: İki veya daha ziyade mânâyâ -birinden diğere nakil suretiyle olmaksızın -başka başka vaz’ edilmiş lâfızdır. Ayn lâfzı gibi ki, hem göz, hem de altın, mahiyet gibi mânâlara mevzudur.
2. Manevî Müşterek: Müteaddit mânâları, müştemil olan bir mânâyı külliye bir vaz’ ile mevzu olan lâfızdır. «Hayvan, ağaç» lâfızları gibi ki, hem zâ-hayata, hem her çeşit ağaca ve hayvana şamildir.

³⁸ Ebû’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî el-Âmidî, (v. 631/1233), **el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm**, neşr. İbrahim el-Acûz, Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1985, II, 352; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî Şîrâzî, (v. 476/1084), **et-Tabsıra fî Usûli’l-Fıkh**, Daru’l-Fıkr, Dimeşk 1980, s. 184

³⁹ Âmidî, a. g. e. , II, 352; Buhârî, **Keşfu’l-Esrar**, I, 40.

⁴⁰ Ahzab, 33/56.

⁴¹ Muhammed Ali Tehânevî, (v. 1158/1745) **Kitabu Keşşafı Istilâhâti’l-Fünûn**, İstanbul 1984, I, 779.

⁴² Subhi Salih, **Mebahis Fi Ulumu’l Kur’an**, Darul İlm Lilmelayin, Yirmi Beşinci Baskı Beyrut 2002, II, 139.

⁴³ Ebû’l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib Basrî, (v. 436/1044), **el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh**, thk. Halil el-Meys, Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1983, I, 301.

⁴⁴ Basrî, a. g. e. , I, 303.

İmam Azam Ebû Hanife bir tek mânâda kullanılacağını, başka mânâda kullanılmayacağını kabul eder. Ebû'l-Hasan el-Kerhî, Gazâlî, İmâmu'l-Harameyn ve Fahreddin Razî gibi alimler de bir lâfızla iki muhtelif anlamın ifadesine yer vermezler.⁴⁵

Kur'ân-ı Kerim'de bazı kelimeler farklı anlamlarda kullanılır. Meselâ secde kelimesi lügatte tevazu ile boyun eğmek anlamına gelir.⁴⁶ Kur'ân-ı Kerimde insanların secdesi⁴⁷, meleklerin secdesi⁴⁸, diğer mahlukatın secdesi⁴⁹ olarak geçmektedir. İnsanların secdesi namaz esnasında başı yere koyma ve boyun eğme⁵⁰ anlamında kullanılır. Bu iki fiil arasında elbette fark vardır; ancak bu fark belirtilmeksizin aynı terim ikisi içinde kullanılır. Ayrıca mahlukatın itaat biçimleri farklı olduğu halde hepsi için "secde" tabiri kullanılmıştır. "Secde" meleklerden ağaçlara, dağlara, gökte ve yerde bulunan tüm varlıkların itaat ve teşbihlerini⁵¹ kapsamına alan ortak anlamlı bir kelimedir.

Müşterek lafzın zâhir mânâsıyla amel etmek mümkün değildir.⁵² Bir beyân ortaya çıkıncaya kadar müşterek lafzın hak olduğuna inanarak tevakkuf etmek gerekir. Maksadın anlaşılması için elden gelenin yapılması, lâfızüzerinde veya bu lafzı açıklayıcı başka bir delil üzerinde düşünmek ve gayret sarf etmek gerekir.⁵³

1.1.4. Müevvel

1.1.4.1. Lügat Anlamı

Sözlükte çevirmek; dönmek anlamlarındaki " e v l " kökünün "tefîl" kalıbından (te'vîl) ism-i mef'ul olarak türetilen müevvel kelimesi "kendisine dönülen, sonunda varılacak olan nokta" demektir.⁵⁴

1.1.4.2. Terim Anlamı

Beyân, bir nevi delildir ve muradı müsbittir. Manâsı kapalı olan lâfızlardan ne

⁴⁵ Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî Şîrâzî, (v. 476/1084), **Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh, thk.** Muhammed Hasan Heyto, Daru'l- Fıkr, Dîmeşk, 1980., s. 184.

⁴⁶ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, III, 206.

⁴⁷ Hacc, 22/77; Al-i İmran, 3/43; Bakara, 2/58.

⁴⁸ Bakara, 2/34; Hicr, 15/30; Sad, 38/73.

⁴⁹ Hacc, 22/18.

⁵⁰ Bakara, 2/58; Nisa, 4/154.

⁵¹ İsrâ, 17/44.

⁵² Serahsî, **Usul**, s. 128.

⁵³ Serahsî, a. g. e. , s. 129. ; Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, II, . 33.

⁵⁴ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XI, 32-34.

kastedildiği başka bir beyâna ihtiyaç gösterir. Bunlardan bir kaç anlama gelebilen ve anlamı ancak zann-ı galip ile tesbit edilene "müevvel" denilir.⁵⁵

Cessâs'da "müevvel" lafzı ile alakalı bir başlık veya içerik göremedik. Debûsî'ye göre müevvel, müşterek lafzın muhtemel anlamlarından birinin, müevveli tasdik etmesi gereken birinin kesin delil yoluyla değil de, galip re'y ve icthad ile açıklanmasıdır. Şâyet muhtemel anlamlarından biri semâ yoluyla açıklanmış olsa, bu takdirde müfesser olur. Gerçek keşfetme re'y ile olmadığından re'y ile açıklanan tefsir olmaz çünkü müfesser aynı zamanda keşiftir. Re'yde müşterek anlamları ortadan kaldıran bir tercih unsuru vardır. Bu nedenle gerçek keşif yapılmadan sözden kastedilen anlam te'vil edilir. Meselâ, hafî lâfızre'y ile açıklandığında müevvel olur. Böylece müevvel, müşterek ve hafînin zıddı olmaktadır.⁵⁶ Debûsî, müevveli de haber-i vâhid ve kıyas gibi ilim ifade etmeyen, fakat amelde esas alınan ve uygulamada kolaylık sağlamasına binaen "müevviz hüccet" olarak anılan deliller arasında sayar; hata ihtimali taşımaya ve Kur'ân-ı Kerim'de de, "**Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme**"⁵⁷ buyrulmasına rağmen müevvele nasıl hüccet denebildiği yönünde gelebilecek itirazları cevaplandırır.⁵⁸

Serahsî'ye göre müevvel ile amel etmek gerekir. Müevvelin hükmü "zâhir" in hükmüne benzer. Zâhirin hükmü kesinken, müevvel hata ve yanılma ihtimaliyle beraber teville ameli vaciptir. Bunun hükmü "haberi vâhid" in hükmü gibidir. Çünkü burada da haber galib-i re'y bir yolla gelmiştir. Meselâ, yağmur suyunu biriktirdiği kaptan abdest alanın hadesinin kalktığı kesindir. Ancak bulunduğu herhangi bir kaptan abdest alanın hadesinin kalktığı söylenemez. Çünkü suyun "ma-i müsta'mel" olma ihtimali vardır. Eğer sonradan o suyun necis olduğu kesinleşirse abdestini namazıyla iade etmesi gerekir.⁵⁹

Pezdevî'ye göre, müevvel, delâlet ettiği çeşitli mânâlardan bazılarının zannî delil ve re'y-i galip ile ağır bastığı müşterek lâfızdır. Kişi lafzın üzerinde iyice düşünüp

⁵⁵ Ömer Nasûhî Bilmen, **Hukûku İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, I, 20.

⁵⁶ Debûsî, **Takvîmul Edille**, s. 95.

⁵⁷ İsrâ, 17/36.

⁵⁸ Debûsî'ye göre mezkûr âyet hiçbir konuda bilgisi olmayanlar hakkında nazil olmuştur. Âyet nekre olarak geldiğini ve ilmin birçok mertebesi olduğu halde alt tabakalarıyla yetinen insan kınandığını bildirir. Hedefi uzak dahi olsa ilim talebinde devam eden kişi, yakînen söz söyleyemeyecek ilmî dereceye ulaşsa dahi çabası övgüye layıktır" **Takvîmü'l-Edille**, s. 168-169.

⁵⁹ Serahsî, **Usul**, s. 128.

muhtemel olduğu mânâlardan birine yöneldiğinde, lafzı o mânâyâ döndürmüş, yani te'vil etmiş olur. Bununla da mücmelden farklı durum ortaya çıkar. Mücmelde sözün sahibine maksadı sorulduğunda ve maksat anlaşıldığında, artık bu delil kesinleşmiş ve müfesser olmuştur.⁶⁰

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî usulcülerî lâfızları vaz' oldukları mânâlar bakımından hâs, âm, müşterek ve müevvel olmak üzere dört kısma ayırırken⁶¹ Sadrüşşerîa⁶² müevvelin vaz' itibariyle değil müctehidin re'y ve ictihadıyla belirli bir mânâ ifade ettiğini, dolayısıyla müşterek lâfızı içerisinde ele alınması gerektiğini söylemiş ve onun yerine, vaz' bakımından müstakil olup diğer delâlet derecelerine girmesinin mümkün olmadığını ileri sürdüğü cem'i münekkeri koymuştur.⁶³ Bazı usul kitaplarında ise lâfızlar vaz' oldukları mânâ bakımından hâs, âm ve müşterek diye üç kısımda incelenmiş; müevvel müstakile, cem'i münekker de amma veya âmda istiğrakı şart koşanlara göre hâssa dahil edilmiştir.⁶⁴

Fıkıh usulü terimi olarak zannî delile dayanılıp muhtemel mânâlarından birinin diğerlerinden üstün olduğu kabul edilen müşterek lafzı ifade eder, Müşterek ise her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla mânâyâ gelen lâfızolan "göz, su pınarı, casus, altın" anlamlarındaki "ayn" kelimesi böyledir. Meselâ boşanmış kadınların yeni bir evlilik yapabilmek için beklemeleri gereken süreyi (iddet) düzenleyen âyette⁶⁵ geçen "kuru" kelimesi "hayız dönemi" ve "temizlik dönemi" mânâlarında müşterek bir lâfızdır; bu mânâlardan hangisine yorulursa o mânâ üzerine te'vil edilmiş olur. Te'vil kelimesi de fikrî çaba ve çıkarımlar neticesinde bir lâfızdan kastedilen mânâyâ ulaşma noktasında müevvelle birleşmekle beraber kapsam bakımından ondan farklı bir terimdir.⁶⁶

⁶⁰ Abdulaziz Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 53.

⁶¹ Debûsî, **Takvimu'l-Edille**, s. 94. ;Serahsî, a. g. e. , 99-128. ; Buhârî, a. g. e. , I, 26, 28.

⁶² Ubeydullah b. Mes'ud b. Ömer el-Buhârî el-Mahbubi el-Ubadi Sadrüşşerîa el-Asgar (es-Sani) el-Hanefî (v. 747/1346) **et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh**, Teftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'inin kenarında, Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t. y. , I, 32, 33.

⁶³ Sadrüşşerîa', a. g. e. , I, 32, 33.

⁶⁴ Serahsî, **Usul**, s. 128; Sadrüş-Şerîa, a. g. e. , I, 32.

⁶⁵ Bakara, 2/228.

⁶⁶ Te'ville ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî el-Cüveynî en-Nisâbü'rî, (v. 478/1085), **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Daru'l-Vefâ, 1997. , I, 336; Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazâlî, (v. 505/1111), **el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl**, Daru'l-Fıkr, Dimeşk ty. , çev. H. Yunus Apaydın, İslam Hukûkunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, II, 35. ; Âmidî, **İhkâm**, II, 49.

Müevvel, bazılarına göre "ictihad ve baskın kanaat"⁶⁷ bazılarına göre ise "kat'i olmayan delil"⁶⁸ yoluyla gerçekleşir. Bununla birlikte bazı usulcüler kapalılığı re'y ile giderilen hafî, müşkil ve mücmel lâfizi için de müevvel tabirini kullanırlar.⁶⁹

Hanefiler müevvelin hükmünü açıklarken hata ve sehiv ihtimali bulunmakla beraber buna göre amel etmenin gerekli olduğunu, ancak müşterek lafzın mânalarından biri tercih edildiğinde diğer mânalarına delâlet ihtimali tamamen ortadan kalkmayacağı için şer'î bir konuda müevvel mânayı inkâr eden kimsenin, küfürle itham edilemeyeceğini belirtirler.⁷⁰

1.2. Vaz' Edildiği Mânâda Kullanılması İtibariyle Lâfızlar

1.2.1. Hakikat

1.2.1.1. Lügat Anlamı

Hakikat Arapça " h k k " (II. bâb) kökünden türemiştir. Hakikat; sabit doğru ve lazım mânâlarına gelmektedir. Sonundaki " ta " harfi, te'nis için değil kelimenin sıfatlıktan isimliğe naklî için getirilmiştir⁷¹. "Hakikat" kelimesinin tef'ül bâbından ism-i mef'ul mânâsına gelen bir kelime olduğu ve "kendi yerinde bırakılmış" anlamına geldiği de söylenmektedir.

1.2.1.2. Terim Anlamı

Usûlü fıkıh ıstılahında hakikat; asıl konuluğu (vaz' edildiği) mânâda kullanılan lâfız⁷² olarak tarif edilmiştir. Bu konuda her iki usûl ekolü görüş birliğine sahiptir.

Kelimelerin hakiki anlamları ancak nakil ile bilinebilir. Bu da ya vâzın bir kelimeyi hangi anlama vaz' ettiğini, muhataba bildirmesiyle (tevkif), ya da vazı hangi anlamı temsil etmek üzere vaz ettiğini bilenden duymakla mümkün olur. Bu yönüyle kelimelerin mânâlarının tespiti nassların tespiti gibi görülmüştür⁷³.

⁶⁷ Debûsî, **Takvîmu'l- Edille**, s. 95. ; Serahsî, **Usul**, s. 128.

⁶⁸ Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed Semerkandî, (v. 540/1146), **Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l- 'Ukûl**, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Vezaratü'l- Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, Medine 1987, 348; Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 44.

⁶⁹ Debûsî, a. g. e. , s. 95, son ikisi için bk. Semerkandî, a. g. e. , s. 348.

⁷⁰ Debûsî, a. g. e. s. 95; Serahsî, a. g. e. , s. 128.

⁷¹ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 61; Ebû'l-Hase Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, (v. 816/1413), **et-Ta'rîfât**, y. y. , t. y. s. 89.

⁷² Buhârî, a.g.e. , I, 61; a. g. e. , Cürcânî, s. 89.

⁷³ Buhârî, a.g.e. , I, 63.

Bir kelimenin “hakikat” adını alması, onun vaz edildiği anlamda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu taksim dilde, anlam daralması anlam genişlemesi ve anlam kayması, gibi semantik prensiplere dayanmaktadır. Arapça’da anlam kayması problemleri fıkıhçıların eskiden beri dikkatini çekmiş ve bu konuya dair bir takım kurallar geliştirmişlerdir. Usûlcüler, kelimelerin anlamlarında ortaya çıkan farklılaşmaları, müstakil birer vaz gibi kabul etmişler ve bu açıdan hakikatin üçe ayrıldığını söylemişlerdir⁷⁴.

Birincisi, hakikat-ı lüğaviyedir. Bu lügat açısından ilk vaz edildiği anlamda kullanılan lâfızdır. Meselâ, insan, racül, mer’e, sema, arz, gibi kelimeler, sözlük anlamlarında kullanılmaları açısından “hakikat-ı lüğaviye” (lügat anlamda hakikat) adını alırlar.

İkincisi, hakikat-ı şer’iye (dini anlamda hakikat) dir. Bu Kur’ân ve Sünnetin, lüğavi anlamın dışında yeni bir anlamla kullandığı kelimelerdir. Meselâ mümin, münafık, kafir, fasık, salat, zekât, hac, savm, imsak, nikah, talak, ila, zıhar vb. kelimeler, Kur’ân ve Sünnette sözlük anlamlarının dışında yeni bir takım anlamlarda kullanılmışlardır⁷⁵.

Zâhirilerin, mecaza bakış açısını şöyle özetlemek mümkündür: Şer’i naslarda “salat, zekât, hac, savm ve riba” gibi, lügat mânâsından alınıp özel bir ibadet şeklini ifade etmek için kullanılan kelimeler, hakikattir. Hatta bu ibadetleri bu isimler ile ifade

⁷⁴ Buhârî, a. g. e. , I, 61. Mantık disiplininde bir lafzın, din, genel örf veya özel örfte, lügat mânâsıyla irtibatlı başka bir mânâya nakledilen kelimelere “menkul” adı verilir. Menkul lâfızlara, iki ayrı bakış açısına (vaz’a) göre hakikat ve mecaz denebilir. Meselâ, “salat” kelimesinin şer’an hakiki mânâsı, belli rukünler ve belli fiillerden müteşekkil ibadet olup, bu mânânın dışındaki mânâlarda (meselâ lügat mânâsı olan dua anlamında) kullanılması mecazdır. Halbuki aynı kelime lügat bakımından, dua mânâsında kullanıldığında hakikat, namaz ibadeti mânâsında kullanıldığında mecaz olur. Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehri İzmîrî(v. 1102/1690), **Haşiyetü’l-Fazıl el-İzmîrî ala Mir’ati’l-Usul fi Şerhi Mirkati’l-Vüsul**, Matbaatü’l-Hac Muharrem efendi el-Bosnevi, İstanbul 1285, I, 418-422.

⁷⁵ Burada şu noktayı hatırlamakta fayda vardır: Bakillani başta olmak üzere bazı Eşari kelamcıları ile bazı Şafii usûlcüler, “hakikat-ı şer’iye”yi reddetmişlerdir. Bunlar Kur’ân ve Sünnetin Arap diliyle teşekkül ettiğinden bahisle, bu kaynaklardaki hiç bir kelimenin, lüğavi anlamının dışında yeni bir anlama vaz’ edilmediğini, aksine bütün kelimelerin lüğavi anlamlarının korunduğunu savunmuşlardır. Bunlara göre; meselâ Kur’ân ve Sünnette geçen “salat” kelimesi lüğavi anlamı olan dua anlamıyla kullanılmıştır. Rukü ve secde ise, “salat” kavramının birer parçası değil, taharet ve niyyet gibi ona eklenen ziyadelerdir. Aynı şekilde, Kur’ân ve Sünnetteki “hacc” kelimesi de, lüğavi anlamı olan “bir şeye kesin karar vermek” anlamındadır. Tavaf ve say gibi hususlar, haccdan başka bir şey olup ona eklenmişlerdir. Dolayısıyla salat denilince dua, hac denilince kasd anlaşılmalıdır. Cumhuriyet, Kur’ân ve Sünnetin bazı kelimeleri yeni anlamlarda kullanmasının, onların Arapça olmasına zarar vermeyeceğini, ayrıca şer’i literatürde bu kelimelerin, lüğavi anlamlarının zihne intikal etmediğini söyleyerek bu görüşü reddetmişlerdir. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Şirazi, Lüma’, s. 6; Semani, Ebû’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbâr (v. 489/1096), **Kavâtrü’l-Edille fi’l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen İsmail, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 271-275.

etmek farzdır. Buna karşılık Allah Kur’ân’da bazı kelimeleri lügat mânâsının dışına aktararak o kelimeler ile bize bazı emirler vermişlerdir, ancak bizim o emre o adı koymamızı farz kılmamıştır, işte buna mecaz denmektedir. Zaten lügatlar tevkifi olduğu için Allah istediği fiile istediği ismi koyabilir. Bir lafzın hangi mânâda kullanılacağı ya nass ile ya da akli zaruretle bilinir ve ona göre hüküm çıkartılır⁷⁶.

Üçüncüsü, hakikat-i örfiyedir. Bunlar vazî anlam galip gelerek yeni bir anlam kazanan kelimelerdir. Bir kelime, söylendiği anda düşünmeye hacet kalmadan, akla tebadür edecek kadar yaygınsa buna “hakikat-ı örfiye” adı verilir⁷⁷. Bu da kendi arasında, “özel örfeye ait hakikat” ve “genel örfeye ait hakikat” olmak üzere ikiye ayrılır: Bir lâfız, lügat mânâsıyla ilgisi olmayan, diğer bir anlamda kullanılırsa “**mürtecel**” adını alır ve yeni bir vazî’ sayıldığı için bu da hakikattir.

Hüküm İstinbatındaki Fonksiyonu

Dini metinleri anlama yorumlama ve onlardan hüküm çıkarma açısından, öncelikle kelimelerin hakiki anlamları esas alınır. Çünkü kelimelerde aslolan, lâfızların hakiki anlamlarında kullanılmış olmalarıdır. Buna göre lâfızne olursa olsun (âmm, hâss, emir, nehiy) mutlak olarak mânâsının sabit olması gerekir.⁷⁸ Meselâ Kur’ân’da şöyle buyrulmaktadır: “**Sakın zinaya yaklaşmayın; doğrusu bu çirkindir ve gerçekten kötü bir yoldur.**”⁷⁹ Bu âyet, zina fiilini yasaklama konusunda “hâss”tır. Yasağa muhatap olan kişiler hakkında “âmm”dır. Bunlar âyetteki ilgili lâfızların hakiki mânâlarıdır. Bu lâfızların kendi mânâlarında kullanılmadığına dair bir karine de bulunmadığı için, bu mânâlara göre amel edilmelidir⁸⁰. Bu konuda, genel anlamda mezhepler arasında her hangi bir ihtilaf yoktur.

Hakikatin istinbat açısından fonksiyonu bağlamında dikkat çekilen hususlardan biri de, kelimelerin, örfî ve şer’î anlamlarının lügavi ve vaz’î anlamlarına galip sayılacağı hususudur. Meselâ salat kelimesi lügatta dua anlamındayken, şeriatta namaz mânâsında kullanılmıştır. Hac kelimesi kâd mânâsına iken belli bir ibadet şekli anlamında da kullanılmıştır.

⁷⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (v. 456/1064), **el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm**, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1985; I, 447-458.

⁷⁷ Şirazi, a. g. e. , s. 6; Semani, **Kavâtî**, I, 275.

⁷⁸ Buhârî, **Keşfu’l-Esrar**, II, 359.

⁷⁹ İsrâ, 17/32.

⁸⁰ İzzüddîn Abdullatif b. Abdülaziz İbn Melek Firişte (v. 821/1418), **Şerhu Menari’l-Envâr**, Basın Ofset, İstanbul 1965, s. 108.

1.2.2. Mecaz

1.2.2.1. Lügat Anlamı

Sözlükte "bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol katetmek" anlamındaki cevz (cevaz) kökünden isim veya masdar olan mecaz kelimesi "asıl mânâsından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânâya nakledilen lâfız" demektir.⁸¹

1.2.2.2. Terim Anlamı

Mecaz usûl ıstılahında, “**kendi mânâsında kullanılmasına engel bir karineden dolayı, aralarında bir alaka sebebiyle diğer bir mânâda kullanılan lâfızdır**”⁸². Tariften de anlaşılacağı üzere; bir kelimenin mecazi mânâda kullanılmış olması için şu şartlar aranmaktadır:

a) Kelime bilinçli olarak, kendi mânâsının dışında kullanılmalıdır.

b) Kendi mânâsında kullanılmasına lafzi ya da akli bir mânâ’ (karine-i mâniya) bulunmalıdır.

c) Asıl mânâ ile mecazî mânâ arasında bir alaka ve münasebet olmalıdır⁸³. Usûlcüler bir kelimenin, hakiki mânâsı ile mecazî mânâsı arasında bulunması gereken alaka ve münasebetin kıyasi mi, yoksa semai mi olduğu konusunda tartışmışlardır. Bu konuda iki görüş vardır:

Birincisi bir kelimenin mecazî mânâda kullanılabilmesi için o kullanımın Araplarca bilinmesi şarttır (alaka semaidir). Yani Araplar, bir kelimeyi mecaz yoluyla diğer bir mânâda kullanmışsa biz de kullanabiliriz, aksi takdirde kullanamayız. Bu görüş belağat alimlerinca kabul edilmez.

İkincisine gelince, belagat ilminin bir alt bölümü olan “Beyân ilmi” alimlerinin tespit ettiği ölçüler çerçevesinde, bir kelimenin mecazî anlamda kullanılması caizdir. Cumhur bu görüşü kabul eder.⁸⁴

⁸¹ Fîrûzâbâdî, **Kâmûsu'l-Muhît**, “c v z” md.

⁸² Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I, 62.

⁸³ Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, (v. 710/1310), **Keşfu'l-Esrâr**, **Menâru'l-Envâr** şerhi, neşr. İhsan Kitabevi, İstanbul 1986, I, 154.

⁸⁴ Ali 'Abdulvâhid Vâfî, Fıkhu'l-Luga, Dâru Nahdati Mısr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1956, s. 230-232. Tafsilat için diğer Belağat kitaplarına müracaat edilmelidir.

Mecazın Hüküm İstinbatındaki Fonksiyonu

Hanefilere göre mecazın hükmü: Mecaz olarak kullanılan bir kelime, hangi kelimenin yerine kullanılıyorsa o kelimenin ahkamına tabi olmalıdır. Yani mecaz bir lâfız, âmm bir kelimenin yerine kullanılıyorsa âmm, hâss bir kelimenin yerine kullanılıyorsa hâss muamelesi görür ve yerine kullanıldığı kelime gibi hüküm ifade eder. Hakiki mânâ ile mecazi mânânın aynı lâfızla beraber kastedilmesi muhaldir. Hakikat ile amel mümkün olunca mecaz sakıt olur⁸⁵. Eğer mecazi anlam galip olursa hakikat ve mecaz eşit olur. Ebû Hanife bu durumda hakikatin tercih edileceğini, Ebû Yusuf ise mecazın tercih edileceğini savunmuştur⁸⁶.

Mecaz çerçevesindeki tartışmalardan biri de mecazi anlamda kullanılan kelime, diğer bir kelimenin halefi mi dir yoksa mecazi anlam hakiki anlamın halefi mi dir. Meselâ “ben yazı yazan bir kurt gördüm deyip de, bununla patrusu kastettiğimiz zaman mecazi anlamdaki kurt kelimesi hain kelimesinin yerine mi kullanılmıştır yoksa kendi anlamı olan o hayvan anlamına halef bir anlam mı ifade etmektedir⁸⁷.

Hakiki anlamlar konusunda teemmüldür. Böylece bir nesnenin kendisine özel, meşhur vasfı ortaya çıkar. Çünkü her vasf mecaz için elverişli değildir. Bu bakımdan kıyasa benzemektedir. Nasıl her vasf kıyas da illet olamazsa, onun gibi her vasf mecazda alaka olamaz.⁸⁸

1.3. Mânâya Delâletinin Açıklığı ve Kapalılığı Bakımından Lâfızlar

1.3.1. Mânâsının Açıklığı Bakımından Lâfızlar

1.3.1.1. Zâhir

1.3.1.1.1 Lügat Anlamı

Zuhûr kökünden sıfat olan zâhir, sözlükte açık olan, açığa çıkan, görünen şey anlamına gelir ve kapalı, gizli olan bâtın'ın zıddıdır.⁸⁹ Usulcüler daha açık olduğunu

⁸⁵ Misaller ve tartışmalar için bk. Neseî, **Keşf**, I, 154 vd.

⁸⁶ Nâsîrüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydavi, (v. 685/1286) **Minhâcu'l-Vusûl fi Ma'rifeti'l-Usûl** (eser, Ğumârî'nin Minhâc'ın hadislerini tahrir için yazdığı el-İbtihâc ile basılmıştır), neşr. Şemîr Taha el-Meczûb, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985. s. 30.

⁸⁷ Abdülhalîd Muhammed b. Nizâmüddîn Ensârî, **Fevâtihu'r-Rahamût** (Gazâlî'nin el-Mustasfâ'sı ile basılı), Daru'l-Fikr, Dimeşk t. y. , s. 213.

⁸⁸ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, s. 360.

⁸⁹ Râzî, **Muhtâru's-Sihâh**, “z h r” md. , s. 171; Fîrûzâbâdî, **Kâmûs**, “z h r” md. , s. 557. Askerî, zuhurdaki açıklığın kasıt ve kasıt olmaksızın iki şekilde olduğunu belirtmiştir. bk. Karafî, **el-Furûk**, s. 321.

düşündükleri için zuhûr'u vuzûh ve inkişâf kelimeleri ile açıklamışlardır.⁹⁰ İşiten açısından lafzın anlamının açık olması sebebiyle zâhir, nass ve müfesser sözlük anlamı açısından eşittir.⁹¹ Bunun yanında zâhir, tersi imkan dahilinde olan şeyler için de kullanılır. Meselâ "Zâhiru haze'l-merîd ennehû lâ yebrau ve lâ yencû minhu" sözünde hastanın yakalandığı hastalıktan ölme ihtimali, iyileşme ihtimaline göre daha yüksektir. Bununla birlikte iyileşme ihtimali tamamen ortadan kalkmış değildir.⁹²

1.3.1.1.2. Terim Anlamı

"z h r" kökünün müştakları, Kur'ân-ı Kerim'de 21 defa⁹³ zikredilmiştir.

Cessâs, zâhir hakkında tarif ve açıklama yapmamıştır. Debûsî'ye göre zâhir; sırf işitmekle işiten açısından açık olan lâfızdır. Allah Teâlâ'nın şu sözünde olduğu gibi, **"Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının"**⁹⁴ Zâhiri işitenin, âmm olsun hâss olsun, kesin bir şekilde onunla amel etmesi gerekir.⁹⁵

Serahsî'ye göre zâhir düşünmeksizin sırf işitmekle kastedilenin bilindiği lâfızdır.⁹⁶ Pezdevî'de bunlara yakın bir tarifile zâhir için, sıygası sebebiyle işiten için kastedilenin açık olduğu kelimedir der. Meselâ **"Size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder alın"**⁹⁷ ayeti nikahın helâlloluşu konusunda zâhirdir.⁹⁸ İlk dönem âlimlerin tarifine daha sonra zâhir için '... kendisinden çıkarılan hüküm sözün asıl sevk sebebi olmayan lâfızdır' şartı getirilmiştir. Meselâ ribânın haram kılındığı **"Halbuki, Allah Teâlâ ticâreti helâl, ribâyı ise haram kılmıştır."**⁹⁹ ayetinin asıl sevk sebebi alış-

⁹⁰ Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus İbnü'l-Hâcib, (v. 646/1249), **Münteha'l-Vusûl ve'l-Emel fi 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel**, Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985. s. 145; a. mlf. , Muhtasaru'l-Müntehâ, II, 168.

⁹¹ Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd Lâmişî, (v. Hicri altıncı asrın ilk yarısı), **Kitâbun fi Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdülmecid Türkî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, s. 77.

⁹² Cüveynî, **el-Kâfiye fi'l-Cedel**, thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd, Matbaatu İsa el-Bâbî el- Halebî, Kahire 1979, s. 49

⁹³ Bakara 2/271, 284; Âli İmran 3/ 5, 29, 118, 154; Nisa 4/108 , 149; Mâide 5/15; En'âm 6/28 ,63, 91; A'raf ,7/55; Hüd 11/5; Ra'd 13/10; İbrâhim 14/38; Meryem 19/3; Tâhâ 20/7, 15; Nûr 24/31; Neml 27/25; Secde 32/17; Ahzâb33/37, 54; Mü'min 40/16, 19; Fussilet 41/40; Şûrâ 42/45; Mümtehine 60/1; Hâkka,69/ 18; A'lâ 87/7

⁹⁴ Lokman, 31/33.

⁹⁵ Debûsî, **Takvimu'l-Edille**, s. 116.

⁹⁶ Serahsî, **Usul**, s. 129.

⁹⁷ Nisa, 4/3.

⁹⁸ Buhârî, **Keşfu'l- Esrar**, s. 72

⁹⁹ Bakara, 2/275.

veriŖle ribânın farkını vurgulamaktır.¹⁰⁰ Aynı nazmı Ŗerif, bey'in helâl olmasını ifade hususunda zâhirdir. Zâhire misal olarak ribadan¹⁰¹ yetim kızlardan¹⁰² ve kıssadan¹⁰³ bahseden ayetler verilir.

Hanefilerin çoğunluğuna göre zâhir, lafzî delâlet olup kasdî delâlet değildir.¹⁰⁴ Kasdî delâletin anlaşılması için esbâbî'n-nuzûlün dikkate alınması gerekir.¹⁰⁵

Hanefî, Mutezilî ve Ŗîî usulcülerin tercih ettiği kullanıma göre başka anlama ihtimali Ŗart olmaksızın anlamını açık olarak ifade eden lafza zâhir denir. Lafzın ifade ettiği açık anlamının dıŖında başka bir anlama ihtimalinin olması Ŗart değildir. Buna göre de zâhir nassı kapsayan daha genel bir terimdir. Meselâ Basrî, zâhiri Ŗu Ŗekilde tarif eder: “Zâhir, zâhir olduğu anlamı ifade etmede başkasına ihtiyaç duymayan lâfızdır.”¹⁰⁶ Basrî, kelam Ŗartının gerekliliği ve anlamının açık olması noktalarında zâhirin nass ile müŖterek olduğunu, zâhir olduğu anlamı ifade etme konusunda nastan ayrıldığını belirtir.¹⁰⁷ Ardından Basrî, zâhirin “kendisiyle kastedilen anlamın ve kastedilmeyen anlamın açık olduğu fakat kastedilen anlamın daha açık olduğu” Ŗeklindeki tanıma yer vererek kendi yaptığı tanımın daha doğru olduğunu belirtir. Çünkü ona göre, ister başka bir anlama ihtimali olsun ister olmasın kelamın zâhir olarak isimlendirilmesinin sebebi, kastedilenin açık olmasıdır.¹⁰⁸ Aynı Ŗekilde Ŗerif Murtazâ da başka anlama ihtimali olmaksızın da zâhirin kullanıldığını ifade ederek ihtimalin Ŗart koŖulmasının bir anlamının bulunmadığını belirtir.¹⁰⁹ Nass ile karŖılaŖtırıldıđında bu tanımın yeterince açık bir tanım olmadığı söylenebilir. Zira zâhir, zâhir denildiği anlamı ifade etmede nastan ayrılır’ Ŗeklinde ifade edilebilecek bir ayırım oldukça muğlak bir ayırımdır ve bir Ŗeyi kendisi ile tanımlamaktır.¹¹⁰ Bu sebeple olsa gerek

¹⁰⁰ Zekiyüddîn Ŗa'ban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDVY, Ankara 1990. , s. 314; Ebû Zehra, Muhâmmed, **İslâm Hukûku Metodolojisi**, (çev. Abdulkadir Ŗener), Fecr Yayınevi, Ankara 1997, s. 111

¹⁰¹ Bakara, 2/275.

¹⁰² Nisa, 4/3.

¹⁰³ Maide, 5/45.

¹⁰⁴ Ebû Zehra, a.g.e. , s. 105.

¹⁰⁵ Edib Salih, **Tefsîru'n-Nusus**, I, 144.

¹⁰⁶ Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (v. 436/1044), **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halil el-Meys, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 295.

¹⁰⁷ Basrî, a. g. e. , I, 195.

¹⁰⁸ Basrî, a. g. e. , s. 295.

¹⁰⁹ Ŗerif Murtazâ, (v. 436/1044), **ez-Zerî'a ila usuli'Ŗ-Ŗeria** (Ebû'l-Kasım Gürçi), Tahran 1363, I, 329.

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Ŗemsüddin Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Abbâd el-İclî İsfehânî (v. 688/1289), **el-KâŖif ani'l-Mahsûl fî 'İlmi'l-Usûl**, thk. Âdil Ahmed el-Mevcud-Ali Muhammed Muavvaz', Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, V, 36.

Esmendî zâhir için Basrî'nin tanımını vermekle birlikte tanımın ardından zâhirin tevile ihtimali olduğu için nastan ayrıldığını belirtir. ¹¹¹

Râzî, hem nass hem zâhir için el-Mahsûl'de iki ayrı tanım vererek, bu iki farklı tanım arasında bir zıtlığın söz konusu olmadığını ifade eder. ¹¹² Birinci tanıma göre zâhir, “iki anlamından birini ifade etmesi, diğerini ifade etmesinden daha kuvvetli, daha üstün (racih) olan lâfızdır. ” Bu yüzden racih olduğu anlamın dışındaki anlamı ifade etmesine bütünüyle engel teşkil etmez (râcihun gayru mâniin mine'n-nakîz). ¹¹³ Bu tanıma göre zâhiri nastan ayıran özellik lafzın ikinci anlama delâletine engel teşkil etmemesidir. Nass ise ikinci bir anlama delâlete engeldir. Râzî'nin Basrî'den aldığı ikinci tanıma göre ise zâhir, “ister sadece anlamını ifade etsin ister başka bir anlamla birlikte ifade etsin anlamını ifadede başkasına ihtiyaç duymayan lâfızdır. ” Râzî, “ister başka bir anlamla birlikte ifade etsin” kaydı ile tıpkı âmmin hâstan ayrılması gibi zâhirin nastan ayrıldığını belirtir. ¹¹⁴

Önceki Hanefî usulcülere göre zâhir ve nass mahiyet olarak aynı olup, nassı zâhirden ayıran nokta konuşandan kaynaklanan ilave karinedir. Hanefîlerde hakim olan görüşe göre, çatışma halinde nassın tercih edilmesi dışında ikisi arasında hüküm (bilgi ve amel) bakımından bir farklılığın bulunmadığının vurgulanması, nassın zâhirle aynı mahiyete sahip olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zâhir ve nassın mahiyet olarak ayrı olduğu daha sonraki bazı Hanefî usulcülerin gündeme getirdiği bir tartışmadır. ¹¹⁵ Nastaki açıklığın konuşandan kaynaklanan bir karineye dayanmasına karşılık zâhirdeki açıklık, sıygadan kaynaklanmakta olup, bu da lafzın dilde konulduğu

¹¹¹ Esmendî, **Bezlü'n-Nazar**, s. 271-272.

¹¹² Râzî, **el-Mahsûl**, I, 152.

¹¹³ Râzî, a. g. e. , I, 230-231

¹¹⁴ Râzî, a. g. e. , III, s. 152.

¹¹⁵ Abdülaziz Buhârî'ye göre sonraki Hanefî usulcülerle önceki Hanefî usulcüler arasındaki bu yaklaşım farklılığı büyük ölçüde, Pezdevî'nin nassın tanımına ilişkin olarak şarihlerin yaptığı yorumdan kaynaklanmaktadır. Nasda belirtildiği gibi Abdülaziz Buhârî, söyleniş sebebi olmamasını zâhiri nastan ayıran bir özellik olarak görmemiştir ve sözün söyleniş sebebi olmasını nassı zâhirden ayıran bir özellik olarak görenlerin bu yaklaşımının önceki Hanefî usulcülerin genelinin açıklamalarına aykırı olduğunu belirtmiştir. **Keşfu'l-Esrâr**, I, 124-125. Aynı şekilde Molla Husrev'de sözün söyleniş sebebi olmamasının zâhir için ayırıcı özellik olduğu, dolayısıyla zâhir ve nassın birbirine zıt olduğu şeklindeki görüşün sonraki Hanefî usulcüler arasında meşhur olan görüş olduğunu, önceki Hanefî usulcülere göre ise bunların birbiri ile örtüştüğü, mefhum ve haysiyet açısından birbirinden ayrıldıkları görüşünde olduklarını belirtir. Molla Husrev, **Mir'âtu'l-Usûl**, s. 102. Zâhir ve nass konusundaki bu yaklaşım farklılığı hakkında daha geniş bilgi için bk. Fadime Sarıbaş, *Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lâfız-Anlam İlişkisi Bakımından Zâhir ve Nass*, yayınlanmamış yüksek Lisâns tezi, EÜSBE, Kayseri 2004.

anlamı ifade etmesidir. Bu yüzden zâhîrle kastedilen anlam, dili bilen herkes açık ve anlaşılır bir anlamdır.

Hanefî, Mutezilî ve Şîî usulcülerin dışındaki çoğunluğun tercih ettiği kullanıma göre tevile ihtimali olan lâfızanlamında zâhîr, tevile ihtimali olmayan nâstân mahiyet olarak ayrı bir terimdir. Bu kullanıma göre zâhîr, bazen “muhtemel olduğu iki anlamdan birini ifade etmede diğerine göre daha baskın, daha açık olan lâfız” bazen de “tevil ihtimali bulunan lâfız” şeklinde tanımlanır.¹¹⁶ Zâhîrin bu kullanım çerçevesinde değerlendirilebilecek “zannî bir delâletle bir mânâyâ delâlet eden lâfız” şeklinde bilgi değeri esas alınarak yapılan bir tanım daha vardır. Bu tanım görebildiğimiz kadarıyla ilk defa İbnü'l-Hâcib tarafından yapılmıştır.¹¹⁷ Ancak el-Îcî, zâhîrin bu tanımını esas alarak nassı da “kat'î bir delâletle bir mânâyâ delâlet eden lâfız” olarak tanımlayarak bu tanımlara göre zâhîr ve nassın birbirinden farklı iki kısım olduğunu söylemiştir.¹¹⁸

Bâkılânî zâhiri, muhtemel ve mücmel lâfızanlamında kullanır. Her ne kadar bazı kaynaklarda Bâkılânî'nin zâhiri “Hakikat ve mecazı olup, mânâsı anlaşılabilir lâfızdır. Hakikat anlamında alındığında zâhîr olur, mecaza gidildiğinde ise müevvel olur” şeklinde tanımladığı belirtilir.¹¹⁹ Bâkılânî'nin zâhire yaklaşımını problemlili kılan şey, zâhiri tevile ihtimali taşıyan lâfız şeklinde değerlendiren usulcülerin zâhîr kapsamında değerlendirdikleri emir, nehiy ve umum sıygalarının delâletlerinde kararsızlığı tercih ederek bunları iki anlama ihtimali olan müşterek lâfız gibi değerlendirmiş olmasıdır. Hitabın anlamını ifade etmesi bakımından yaptığı taksimin ikinci kısmında diğer usulcüler tarafından mücmel örnek verilen ifadeleri ve âmm lâfızları örnek vererek bunları muhtemel diye nitelenmesi,¹²⁰ başka bir taksimde muhtemel ve mücmeli aynı grupta değerlendirmesi¹²¹ ve zâhiri ayrı bir kategori olarak zikretmemesi esasen onun zâhiri mücmel gibi değerlendirdiğini gösterir.

¹¹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. İbn Fûrek el-Hasen el-İsfehânî en-Nisâbûrî (v. 406/1015), **Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl: el-Hudûd ve'l-Muvâdaât**, neşr. Muhammed es-Süleyman, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999. s. 142; a. mlf, **el-Muhtasar**, s. 248; Ferrâ, **el-'Udde**, I, 140; Şîrâzî, **Şerhu'l Lüma'**, I, 449; Bâcî, **İhkâmü'l-Fusûl**, s. 73; Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdadî (v. 510/1116), **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim, Daru'l-Medeni, Cidde 1985, I, 7.

¹¹⁷ İbnü'l-Hâcib, **Münteha'l-Vusûl**, s. 145; a. mlf. , **Muhtasaru'l-Müntehâ** (Îcî şerhi ile), II, 168.

¹¹⁸ Adudüddîn el-Îcî, Şerhu **Muhtasari'l-Müntehâ**, II, 168.

¹¹⁹ Cüveynî, **el-Burhân**, I, 279.

¹²⁰ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 349.

¹²¹ Bâkılânî, a. g. e. I, 434.

Zâhirin hükmü, yakinen malûm olan mânâsıyla amelin vücubudur. Vakıa zâhir bir lâfız, mânâya vaz'ı bakımından hâss ve âmm olabilir. Bu yönüyle te'vile, tahsise ihtimali vardır. Fakat mücerret bu ihtimâl, zâhirin yakinen bilinen mânâsıyla amelin vücubuna mâni değildir.¹²²

Gazâlî, akılla bilinmesi gereken alemin hâdis olması gibi meselelerin zâhir üzerine bina edilmesini uygun görmez. Çünkü zâhirde muhtemel durumlar söz konusudur. Halbuki aklî meseleler en küçük bir ihtimal dahi kabul etmezler.¹²³

1.3.1.2. Nass

1.3.1.2.1. Lügat Anlamı

Nass, Arapça “n s s ” (I. bâb) kökünden türemiştir. Nass sözlükte haberi kaynağına ulaştırmak, bir şeyi ortaya çıkarmak, göstermek, hayvanı hızlı sürmek, izhar etmek¹²⁴ anlamlarına gelir. (küllu ma uzhira fekad nussa). Meselâ ceylan başını kaldırıp gösterdiği zaman “nassat ez-zabiyyetü ciydeha” ifadesi kullanılmaktadır. Gelinin herkesin görmesi için üzerine oturtulduğu kürsüye de “minassa” denir.¹²⁵ Usulcüler genellikle nassın bir şeyi açığa çıkarmada ve ortaya koymada mübalağa etme anlamını vurgulamak için aynı kökten türeyen “mınassa” kelimesini misal verirler. Tuktau'l-harku bi seyrin nassin' sözü, çölün hızlı yürüyüşle katedileceği anlamında olup, âdî yürüyüşün karşıtı olarak kullanılır. Yine Hz. Peygamberin Arafat'tan inerkenki yürüyüşünü tasvir eden “Fe izâ vecede fecveten/furceten nassa” rivayeti, Hz. Peygamber (S. A. S.)'in seri yürüdüğünü, bir boşluk bulur bulmaz da hızlandığını ifade eder.

1.3.1.2.2. Terim Anlamı

Fıkıh usulü terimi olarak nass, iki farklı anlamda kullanılır. Birincisi, fıkıh usulünde Allah (C. C.)'ın ve Hz. Peygamber (S. A. S.)'in sözünü ifade etmek için kullanılır. İkincisi ise lafzın hükme delâletinin açıklık derecesini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Fıkıh usulünde ekoller ve aynı ekole mensup usulcüler arasında tartışmalara neden olan terim anlamı da esasen ikinci anlamıdır. Bu anlamda nass,

¹²² Bilmen, **Hukûku İslamiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye**, I, 21,75.

¹²³ Gazâlî, **el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1980, s. 167.

¹²⁴ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, VII, 97-98.

¹²⁵ İbn Manzûr, a. g. e. VII, 97.

anlamı ancak bir beyânla anlaşılabilir mücmel hitap da dahil her türlü anlamlı hitaptan, içerdiği kelimelerin anlamı da dahil hiçbir yönden ihtimal taşımayan hitaba kadar değişik açıklık düzeylerini ifade eden bir terim olarak farklı şekillerde tanımlanır.

Cessâs nassı şöyle tarif eder: Nass muradın arasından mânânın zâhiri hükmü ile mahsus bir 'aynı içine alan bütün lâfızlardır. Âmm lafzı içine alanlar da nassdır. Çünkü bunda bizzat kendisine işâret edildiği ve hükmü açıklandığı zaman muayyen bir şahıs ile âmm lâfızarasında bir fark yoktur. Çünkü âmm, içerdiği ve altına aldığı her şey için verilen isimdir.¹²⁶ Cessâs konusunu şu şekilde delillendirir. Müslümanlardan biri, "annelerinize size haram kılındı"¹²⁷ ayetini, nass yoluyla annelerin haram kılınmış olduğunu söylemekten çekinmez. Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerinin kesilmesi¹²⁸, zina edene celde vurulmasını¹²⁹, âmden öldürenin kısas edilmesi¹³⁰ de bu şekilde mansus hükümlerdir. Cessâs, nassın tahsisinin ve istisna getirilmesinin caiz olduğunu belirtir. Yine kendisine işâret edilene şart gelmesi veya başka bir hale ta'lik edilmesini mümkün görür ve bunları lafzın nass olmasına mani görmez.¹³¹

Debûsî'den itibâren Hanefilerde ağırlıklı olarak kabul gören kullanıma göre nass, konuşandan kaynaklanan bir karine sebebiyle zâhirden daha açık olan lâfızanlamındadır. Lafzın delâletinin açıklığı bakımından nass, açıktan en açığa doğru yapılan zâhir, nass, müfesser ve muhkem sıralamasında ikinci sırada yer alan bir açıklıktır. Debûsî zâhiri tanımladıktan sonra buna göre nassı da "Zâhirle karşılaştırıldığında, lafzın delâletinden sonra zâhirde bulunmayan özel bir delâlet türü sebebiyle beyân yönünden ondan daha açık olandır" şeklinde tanımlar.¹³²

Serahsî¹³³ ve Pezdevî¹³⁴'nin tanımından zâhirde bulunmayan bu özel delâletin konuşandan kaynaklanan bir karine olduğu anlaşılmaktadır. Nassın zâhirden daha açık oluşunu sağlayan karinenin sözün söyleniş sebebi olup olmadığı ve buna bağlı olarak nass ve zâhirin mahiyet olarak birbirinden tamamen ayrı mı yoksa mahiyet olarak aynı

¹²⁶ Cessâs'dan sonra nassı bu şekilde tanımlayan olmaz. Cessâs, **el-Fusûl**, I, 59–60.

¹²⁷ Nisa, 4/23.

¹²⁸ Maide, 5/38.

¹²⁹ Nur, 24/2.

¹³⁰ Bakara, 2/178–179.

¹³¹ Cessâs, **el-Fusûl**, I, 60.

¹³² Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 116.

¹³³ Serahsî, **Usul**, s. 129.

¹³⁴ Pezdevî'ye göre nass, zâhire göre daha açık olan lâfızdır. Bu açıklık lafzın kendisinden değil, sözü söyleyenden kaynaklanmaktadır. Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I, 46.

olup bir açıdan nassın zâhirden ayrıldığı konusunda sonraki Hanefî usulcüler arasında farklı yaklaşımlar söz konusudur.¹³⁵

Hanefîlerin dışındaki usulcülerin çoğunluğu-başta İbn Fûrek- tarafından tercih edilen kullanıma göre nass, sadece bir yönden tevile ihtimali olmayacak şekilde anlamını açık ve kesin olarak ifade eden hitap, anlamındadır.¹³⁶

İbn Fûrek, nassı, “nass olduğu anlam açısından sadece tek anlama ihtimali olan lâfız” şeklinde tanımlar.¹³⁷ Benzer şekilde el-Muhtasar’da “Nass olduğu şeyde tevile ihtimali olmayan lâfız” şeklinde tanımlar.¹³⁸ Ferrâ, Cüveynî, Şîrâzî, Bâcî, Sem‘ânî, Gazâlî ve Kelvezânî gibi usulcülerin nass tanımları da mahiyet olarak İbn Fûrek’in tanımını ile aynıdır.¹³⁹

Bu kullanıma göre, hiçbir açıdan ihtimalin bulunmaması nass için gerekli bir şart olmayıp, bir anlamı, tevile ihtimali olmayacak şekilde kesin olarak ifade etmesi yeterlidir. Aynı sözün başka açılardan zâhir ya da mücmel olması, açık ve kesin olarak ifade ettiği bu anlama nispetle lafzı nass olmaktan çıkarmaz. **“Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz sopa vurun”**¹⁴⁰ ayeti, zina edene haddin vacipliği hususunda nass olup, zina edenin niteliği yani bekar veya evli olması hususunda nass değildir.¹⁴¹ **“Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur beklerler”**¹⁴² ayeti, iddetin vacipliği konusunda nass olup, kur’un temizlik mi yoksa hayız mı olduğu konusunda nass değildir.¹⁴³

¹³⁵ Buhârî, a. g. e. , I, 124-125; İbn Melek, Şerhu Menâri’l-Envâr, s. 98-99. Kısaca belirtmek gerekirse Abdülaziz Buhârî, sözün söyleniş sebebi olmasının nass için şart olmadığını, aynı şeyin zâhir için de geçerli olabileceğini, İbn Melek ise nassı zâhirden ayıran özelliğin sözün söyleniş sebebinin teşkil etmesi olduğunu savunur.

¹³⁶ Nitekim Gazâlî, nassın usulcüler tarafından üç anlamda kullanıldığını belirterek, kendisine uzaktan yakından kesinlikle ihtimal ilişmeyen lâfız anlamındaki kullanımının yaygın ve meşhur olan ve zâhir ile karışmaktan daha uzak olan bir kullanım olduğunu belirtir. Bu ve diğer iki kullanım için bk. **İslam Hukûkunda Deliller**, II, 34-35.

¹³⁷ İbn Fûrek, **Kitâbu’l-Hudûd**, s. 140.

¹³⁸ İbn Fûrek, **el-Muhtasar**, s. 230.

¹³⁹ Ferrâ, **el-‘Udde**, I, 138; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 336; Şîrâzî, **Şerhu’l-Lüma‘**, I, 449; Bâcî, **Kitâbu’l-Hudûd**, s. 42- 43. a. mlf. **İhkâmu’l-Fusûl**, s. 71; Sem‘ânî, **Kavâtı’u’l-Edille**, I, 259; Kelvezânî, **et-Temhîd**, I, 7.

¹⁴⁰ Nur, 24/2.

¹⁴¹ Kelvezânî, **et-Temhîd**, I, 7.

¹⁴² Bakara, 2/228.

¹⁴³ Kelvezânî, a. g. e. , I, 7.

Hız. Peygamber (S. A. S.)'in “Kırk koyunda bir koyun zekât vardır” sözünde “kırk” lafzının, kırk koyunun dışındakine ihtimali olmadığı için bu söz kırk koyun hakkında nastır.¹⁴⁴

Nassı, sadece bir yönden tevile ihtimali olmayacak şekilde anlamını açık ve kesin olarak ifade eden hitap anlamında benimseyen bu usulcüler, tevile ihtimali olmayan lafzın nass olduğunda hemfikirdirler. Ancak tevile ihtimali olmaması yönüyle fahvânın (mefhûmu'l-muvafaka yoluyla sabit olan anlamın) da nass olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Cüveynî, fahvânın da nass olarak vaki olduğu gerekçesiyle bazı kelamcılarının nassın ‘tevile ihtimali olmayan lâfız’ şeklindeki tanımında yer alan “lâfız” kaydına itiraz ettiklerini belirtir. Cüveynî'ye göre bu itiraz geçersizdir. Çünkü fahvânın lâfızdan ve lafzın mantûku ile ifade ettiği anlamdan bağımsız bir varlığı yoktur. Meselâ “**Onlara öf deme! Ve onları azarlama!**”¹⁴⁵ ayetinde sözün siyakından hareketle ana-bâbayı sert bir şekilde dövmenin nassan haram kılınmış olması, özel bir nazımdan anlaşılan bir hükümdür. Sonuç olarak fahva, lafzın anlamından kaynaklanır.¹⁴⁶ Dolayısıyla Cüveynî'nin mefhûmu'l-muvafaka ile sabit olan anlamın çoğunlukla te'vili kabul etmeyen nass olarak gerçekleştiği şeklindeki ifadesini¹⁴⁷ bu doğrultuda anlamak gerekir. Her ne kadar usulcüler fahvâyı nass olarak isimlendirmeseler de nass konumunda olduğu konusunda hem fikirdirler.¹⁴⁸ Bununla birlikte nassı, sıyga açısından nass ve mefhûm açısından nass olmak üzere ikiye ayırarak fahvâyı mefhûm açısından nass olarak isimlendiren İbn Rüşd gibi usulcüler mevcuttur.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Şîrâzî, a. g. e. , I, 449.

¹⁴⁵ İsrâ, 17/23.

¹⁴⁶ Cüveynî, **el-Burhân**, I, 277. Gazâlî de kat'î olsa da fahvanın nassın mefhûmu olduğunu, dolayısıyla nass olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir. bk. el-Menhûl, s. 165. Aynı şekilde Sem'ânî, nassın tanımındaki “lâfız” kaydına yönelik Cüveynî'nin dile getirdiği itiraza değinerek, fahvânın nass değil, nassın muktezası olduğunu ve nass olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir. bk. Sem'ânî, Kavâtı'u'l-Edille, I, 260.

¹⁴⁷ Cüveynî, **el-Burhân**, I, . 312-313.

¹⁴⁸ Meselâ Şîrâzî, mefhûmu'l-muvafaka ile sabit olan anlamı nassın delâleti olarak isimlendirmemekle birlikte bu tür yolla sabit olan hükümün nass ile sabit olan hüküm gibi olduğunu, bu yüzden de hakimın hükümünün nass ile sabit olan hükümle bozulduğu gibi bu yolla sabit olan bir hükümle de bozulacağını ifade eder. Şîrâzî, **Şerhu'l-Lüma'**, I, 424.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, açıklığı bakımından mantûkun nass, zâhir, mücmel ve müevvel olmak üzere dörde ayrıldığını, aynı şekilde mefhûmun da böyle bir taksime tabi tutulabileceğini belirterek birincisini sıyga açısından nass, zâhir, mücmel ve müevvel olarak; ikincisini mefhûm açısından nass, zâhir, mücmel ve müevvel olarak nitelemiştir. ed-Daruri fi's- Siyâse: : **Muhtasaru'l-Mustasfâ**, thk. Cemâlüddin el- Alevî , Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, s. 102-103.

Şâfiî'nin hitabın delâletini esas itibariyle nass ve istidlal olarak ikiye ayırması¹⁵⁰ sebebiyle onun nassı, kastedilenin bilinmesi mümkün olan hitap anlamında kullandığı ifade edilmektedir. Bu kullanıma göre kastedilen ister hitaptan müstakil olarak anlaşılın, isterse mücmelde olduğu gibi bir beyânla anlaşılın sonuç itibariyle kastedilenin bilindiği hitap nass olarak isimlendirilir. Esasen hitabın kendisinin nass olarak isimlendirildiği bu kullanıma göre, başka bir anlama ihtimalinin olup olmaması hitabı nass olmaktan çıkarmaz.¹⁵¹ Beyân ile birlikte mücmel hitabın nass olarak isimlendirileceği Şâfiî'nin yanı sıra Kerhî ve Ebû Abdillâh el-Basrî'ye de nispet edilmiştir.¹⁵²

Nassı, hitabın kendisi olarak tanımlayan diğer önemli bir isim de İbn Hazm'dır. İbn Hazm'ın, "Kitab ve sünnette bulunan, kendisiyle eşyanın hükmüne istidlalde bulunulan lâfızdır"¹⁵³ şeklindeki nass tanımında lafzın ifade ettiği anlamın açıklığı ve kesinliği söz konusu edilmemiş, anlamı bünyesinde taşıyan lafzın kendisi nass olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan lâfız, ister anlamını ihtimale yer vermeyecek biçimde açık bir şekilde, ister ihtimalli bir şekilde ifade etsin nassır. İbn Hazm'a göre bu anlamda nass, sadece Kur'an ve sünnet için değil, insanların sözleri için de kullanılır. Nitekim onun, "Konuşan kişinin söz söylemesinde olduğu gibi bazen söylenen her kelam için de nass denilir" ifadesi¹⁵⁴ Kitab ve sünnet lâfızlarının dışında, insanlar tarafından dile getirilen sözler içinde bu kelimenin bir kullanım alanına sahip olduğunu göstermektedir. Kitab ve sünnette yer alan lâfızların nass olduğunu belirten İbn Hazm, bunun aynı zamanda zâhirin kendisi olduğunu ifade eder. Bu nedenle olsa gerek, zâhir için ayrıca bir tanım yapmaz. İbn Hazm, isimlerin vaz' olunduğu, diğer bir deyişle zâhir anlamlarından naklin mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte bu naklin bir delille olması gerektiğini belirtir.

Nass bazen, anlamını ifade etmede hiçbir yönden ihtimal taşımayan hitap anlamında kullanılır. Nass teriminin bu anlamda kullanımı Eş'arî usulcülerden Bâkılânî'ye aittir. Bâkılânî, anlamını kendi başına ifade edip etmemesi ve ihtimal taşıyıp taşıyamaması açısından üç kısma ayırdığı hitabın birinci kısmını nass diye

¹⁵⁰ Şâfiî, **er-Risâle**, s. 19.

¹⁵¹ Basrî, **el-Mu'temed**, I, 294-295; Tûsî, **el-'Udde**, I, 407; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 279; Gazâlî, **İslam Hukûkunda Deliller**, II, 34.

¹⁵² Bu görüşün Kerhî'ye nispeti için bk. Basrî, a. g. e. , I, 295, Ebû Abdillâh Basrî'ye nispeti için bk. Tûsî, **el-'Udde**, I, 407.

¹⁵³ İbn Hazm, **İhkâm**, I, 42.

¹⁵⁴ İbn Hazm, a. g. e. , I, 42.

nitelemiştir. Buna göre nass, “içerdiği bütün anlamları açıkça ifade etmede kendi başına yeterli ve bu anlamlarından hiçbirinde ihtimal söz konusu olmayan hitaptır.”¹⁵⁵ Bâkılânî yaptığı tanım çerçevesinde nass için şu misalleri verir: “**Muhammed Allah’ın Rasulüdür**”¹⁵⁶, “**Zinaya yaklaşmayın!**”¹⁵⁷, “**Nefislerinizi öldürmeyin!**”¹⁵⁸, “**Açlık korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin!**”¹⁵⁹ Bâkılânî’ye göre bu tür hitabın nass diye nitelendirilmesinin sebebi, ihtimale yer vermeyecek şekilde anlamının açık olması, hitapta zikredilen şeyin kendisi için konulmuş ismi ile söylenmiş olması ve ızmar ve kinaye yoluyla değil açıkça söylenmiş olmasıdır.¹⁶⁰ Bu kayıtlar dikkate alındığında başka bir anlama ihtimali bulunan hitap nass diye isimlendirilmez. Yine konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanılan mecaz da nass kapsamına girmez. Aynı şekilde ifade ettiği anlamı ızmar yoluyla ifade eden (lafzan mevcut olmayan fakat anlam olarak mevcut olan) hitaplar da nass olarak değerlendirilmez. Buna göre Bâkılânî’nin kullanımında nass muhtemel, mücmel, mecaz ve ızmar bulunan hitabın karşıtıdır. Bunlara ek olarak anlamını ihtimale yer vermeyecek şekilde ifade etse bile mefhûm yoluyla ifade eden hitap da bu açıdan nass olarak isimlendirilmez. Çünkü ifade ettiği anlamı mantûku ile değil, mantûka bağlı olarak ifade etmektedir. Bu son nokta dikkate alındığında ise nass mefhûmun karşıtı olmaktadır. Nassın kapsamını daralttığı içindir ki, pek çok usulcû tarafından bir yönden ihtimal taşıyan fakat başka bir yönden anlamını açıkça ifade ettiği için nass olarak kabul edilen hitaplar, Bâkılânî tarafından bir açıdan müstakil diğer açıdan müstakil olmayan hitap kapsamında ele alınmış ve nass olarak değil, muhtemel olarak isimlendirilmiştir.¹⁶¹ Bâkılânî’nin bu kısım için verdiği misasllerden ikisi şudur: “**Hasat günü hakkını verin!**”¹⁶², “**Müşrikleri öldürün!**”¹⁶³ Birinci ayette gün, hasat ve hakkın verilmesinin anlamı belli olmakla birlikte verilmesi gereken hakkın miktarı belli değildir. Aynı şekilde ikinci ayette müşriklerin kimler olduğu ve öldürmenin ne olduğu belli olmakla birlikte müşriklerin tamamının mı yoksa bir kısmının mı öldürüleceği belli değildir. Bu belirsizlikler ise hitabı nass olmaktan

¹⁵⁵ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 340.

¹⁵⁶ Feth, 48/29.

¹⁵⁷ İsrâ, 17/32.

¹⁵⁸ Nisâ, 4/29.

¹⁵⁹ İsrâ, 17/31.

¹⁶⁰ Bâkılânî, a.g.e. , I, 34.

¹⁶¹ Bâkılânî, , a.g.e. , I, 340.

¹⁶² En’âm, 6/141.

¹⁶³ Tevbe, 9/5.

çıkartıp muhtemel hale getirmektedir. Bâkılânî'nin ikinci ayeti örnek olarak seçmesinin özel bir anlamı vardır. Bu örnekte ayetin muhtemel oluşu umumî bir lâfızolan “el-müşrikîn” lafzını içermesidir. Bâkılânî, umumu kabul edenlere göre bu tür hitapların nass kısmına gireceğini, kendisine göre ise bu ve benzeri umumu iddiâ edilen tüm hitapların muhtemel kısmına gireceğini ifade eder.¹⁶⁴

Nassı bu derece dar kapsamda alan sadece Bâkılânî değildir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Şafiî fakih Ebû Ali et-Taberî “**Ey Peygamber! ...**”¹⁶⁵, “**De ki, O, Allah birdir**”¹⁶⁶ ayetlerinde olduğu gibi nass türünden hitabın yok denecek kadar az olduğunu ifade eder. Bâkılânî'nin ders halkasında yer alan ve ondan fıkıh usulü tahsil eden Ebû Muhammed b. el-Lebbân el-Esbahânî ise daha ileri giderek nass türünden kesinlikle bir hitap bulunmadığını ileri sürmüştür.¹⁶⁷

Bâcî'nin belirttiğine göre, bu kişilere göre nassın mevcut olmaması ya da yok denecek kadar az olmasının nedeni, nassı, hiçbir yönden tevile ihtimali olmayan hitap olarak tanımlamalarından kaynaklanmaktadır.¹⁶⁸

Bâcî, nassın yok denecek kadar az olduğunu ileri süren usulcülerin bu anlayışının doğru olmadığını belirtirek, hiçbir yönden tevile ihtimali olmamanın nassın şartı olmadığını ve bu anlamda da usulcülerin cumhuruna göre çok sayıda nass bulunduğunu ifade eder.¹⁶⁹

Aynı şekilde Ferrâ böyle bir anlayışın kabul edilmesi halinde sadece “**Ey Peygamber!...**”¹⁷⁰, “**De ki, O, Allah birdir**”¹⁷¹ ayetleri gibi hitapların nass olarak isimlendirileceğini ve bunun da nass türünden hitabın sayısını gerçekten çok aza indireceğini ifade ederek bu anlayışa karşı çıkmıştır.¹⁷²

Cüveynî de benzer şekilde usulle uğraşan pek çok kişinin “**De ki, O, Allah birdir**”¹⁷³ “**Muhammed Allah'ın Rasulüdür**”¹⁷⁴ ayetleri ve bunların derecesinde açık olan hitaplar gibi çok az sayıda nass türünden hitap bulunduğuna inandıklarını ifade

¹⁶⁴ Bâkılânî, a. g. e. , I, 349-350.

¹⁶⁵ Enfâl, 10/64.

¹⁶⁶ İhlâs, 112/1.

¹⁶⁷ Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl**, s. 72.

¹⁶⁸ Bâcî, a. g. e. , s. 72.

¹⁶⁹ Bâcî, a. g. e. , s. 72.

¹⁷⁰ Enfâl, 10/64.

¹⁷¹ İhlâs, 112/1.

¹⁷² Ferrâ, **el-Udde**, I, 138.

¹⁷³ İhlâs, 112/1.

¹⁷⁴ Feth, 48/29.

eder. Cüveynî bu kişilerin neredeyse şer'î bir hükümle ilgili nass türünden bir hitap bulunmadığını, Sünnette ise sınırlı sayıda nass bulunduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Cüveynî, tevil ve ihtimale yer vermeyecek şekilde anlamını kesin bir şekilde ifade etme konusunda kendi başına yeterli olan lâfızanlamında nassın, sadece dile dayanılması halinde az sayıda olduğunu kabul etmekle birlikte, sözel ve halî karineler dikkate alındığında nass türünden hitapların sayısının oldukça fazla olduğunu belirtir. Yine ona göre insanların tevile açık olduğu gerekçesiyle zâhir olduğunu zannettikleri pek çok hitap aslında nasstır.¹⁷⁵

Bazen de kastedileni açıkça ifade eden hitap anlamında nass terimi kullanılır. Nassın bu kullanımında mücmel dışarıda bırakılır. Bu kullanımı benimseyen Basrî, nassı “Mânâsını açık bir şekilde ifade eden ve “nass denildiği” şeyden fazlasını içermeyen kelimedir” şeklinde tanımlayarak bir sözün nass diye isimlendirilebilmesi için üç şartı taşıması gerektiğini belirtir.¹⁷⁶ Birincisi kelam olması, ikincisi sadece nass olduğu şeyi içine alması, üçüncüsü, ifade ettiğini mücmel olarak değil, zâhir olarak ifade etmesidir. Kelam ya da ibâre şartı, aklî delilleri ve fiilleri dışarıda bırakmak içindir. Çünkü bunlar nass diye isimlendirilmez. Delâletinin açık olması şartının gerekçesi de şudur: “İnne'l ibarate nassun fi haze'l-hukm” sözünün anlamı, ibârenin bu hükmü açık bir şekilde ifade ettiğidir. Çünkü nass kelimesinin sözlük anlamı “zuhur”dur. Sadece nass olduğu şeyi ifade etmesinin şart koşulmasının anlamı ise kelamın nass olduğu şey belirli tek şey ise bunun dışındakileri, birçok şeyde nass ise bunların dışındakileri içermemesidir. Basrî bu kaydın amacının âmm lafzın, kapsamına dahil olan şeylerden biri için kullanılmasının nass olmadığına yönelik olduğunu belirtmiştir. Meselâ, birisi “Kölelerimi döv!” dese, bu söz, kölelerinden biri olan Zeyd'in dövülmesinde nass denilemez. Çünkü bu söz hem Zeyd'i, hem de diğerlerinin dövülmesini ifade etmektedir. Bu yüzden bu söz, kölelerin tamamının dövülmesinde

¹⁷⁵ Cüveynî, **el-Burhân**, I, 278.

¹⁷⁶ Basrî, **el-Mu'temed**, I, 295. Edib Salih, Basrî'nin nass için ileri sürdüğü bu üç şartın, Kadı Abdulcebbar tarafından ileri sürüldüğünü, Basrî'nin ise bunu ondan naklettiğini ve bu şartlar doğrultusunda Kadı Abdulcebbar'a göre nasda ihtimalin bulunmadığını ifade etmiştir. **Tefsiru'n-Nusûs**. I, 203-204; Oysa el-Mu'temed'e bakıldığında bu üç şartın bizzat Basrî tarafından ileri sürüldüğü görülmektedir. Basrî sadece Kadı Abdulcebbar'ın tanımını vermekle yetinmiştir ve bu tanım da nassın ihtimal taşıyıp taşımadığı noktasında yeterince açık değildir. Dolayısıyla nass için ileri sürülen bu üç şart Kadı Abdulcebbar tarafından değil, Basrî tarafından ileri sürülmüştür. Müellifi bu hataya sürükleyen şey bu bilgiyi el-Mu'temed'den değil de Zerkeşî'nin el-Bahru'l-muhît'inden alıntılanmış olmasıdır. Çünkü bu üç şartı ileri sürdüğüne ilişkin Kadı Abdulcebbar'a yapılan nispet Zerkeşî tarafından yapılmıştır. **Bahru'l-Muhît**, I, 463.

nastır denilir. ¹⁷⁷ Bu açıklamasından hareketle Basrî'nin sadece hâssı değil âmmı da nass kapsamında değerlendirdiği söylenebilir. Nassın bu kullanımına göre, beyânla birlikte ne kastedildiği bilinmiş olsa da mücmel hitap nass olarak isimlendirilmez. Çünkü nass sözü tek bir hitaptan ibârettir, ona bitişik olanı içermez. Zira beyân, lafzın dışında bir şey ile de mümkündür. Nass tabiri ise sadece sözlerle ilgilidir. ¹⁷⁸ Bununla birlikte Basrî, bir sözün bir açıdan nass, başka bir açıdan mücmel olabileceğini ifade eder. Örneğin “Ekîmu’s-salâte” ayetinde “salat” sözcüğünün mücmel olması, ayetin, salatın vucubiyeti hakkında nass olmasına engel teşkil etmez. ¹⁷⁹

Hanefî usulcülerden Esmendî¹⁸⁰, Eş‘arilerden Râzî¹⁸¹ ve Şii usulcülerden Muhakkik Hillî'nin¹⁸² de benimsediği bu kullanımda nass bir açıdan zâhirden ayrı görülmekle birlikte Basrî'nin zâhir tanımında ele alınacağı üzere ikisi arasında yapılan bu ayırım yeterince açık değildir. Çünkü tanımda da açıkça görüldüğü üzere nassın tanımı ve zâhirden ayrıldığı nokta “nass denildiği şeyden fazlasını içermeyen” gibi bir kayda bağlanmıştır. Bu da sonuç itibariyle ‘nass, nass denilen şeydir’ gibi bir şeyi kendisiyle tanımlama anlamına gelir.

1.3.1.3. Müfesser

1.3.1.3.1. Lügat Anlamı

Müfesser, Arapça “ f s r ” kökünden türemiştir. “ f s r ” sözlükte bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak ve üzeri örtülü bir şeyi açmak gibi mânâlara gelir. İfade ettiği bu mânâlardan dolayı herhangi bir hastalığı teşhis için herhangi bir hastalığı teşhisi için yapılan tahlile de “ f s r ” denmektedir. ¹⁸³Müfesser “ tefsir ” mastarından *ism-i mef'ul* olup açıklanmış, ortaya konmuş anlamlarına gelir.

1.3.1.3.2. Terim Anlamı

Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde geçmemekle birlikte bir âyette ¹⁸⁴ ve birçok hadiste¹⁸⁵ tefsir kelimesine rastlanır. İki hadisin rivayetinde biri râvi Ya'lâ b.

¹⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, III, 151.

¹⁷⁸ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 295.

¹⁷⁹ Basrî, a. g. e. , I, 295.

¹⁸⁰ Esmendî, *Bezlü'n-Nazar*, s. 270-271.

¹⁸¹ Râzî, *el-Mahsûl*, III, 151-152; Kârâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, V, 2277.

¹⁸² Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 105

¹⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 369.

¹⁸⁴ Furkân, 25/33.

Memlek'in¹⁸⁶ diğeri Buhârî'nin¹⁸⁷ değerlendirme ifadesi içinde olmak üzere müfesser kelimesi geçmekle beraber bunların sözlük anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Cessâs'a ait özel bir müfesser tanımı yoktur; ancak o, mücmeli tarif ederken müfesser lafzını kullanır.¹⁸⁸

Debûsî müfesseri, kendisinde hiç şüphe olmaksızın ortaya konulan mânânın mekşûf olmasıdır, şeklinde tanımlar. Bu keşf ister tek mânâyaya vechi olan nass olsun, isterse ince istiareli (benzetme sanatı) mânânın delâletle açıklığa kavuşturulması olsun bu konuda eşittir.¹⁸⁹

Serahsî müfesserin hükmünün zâhir ve nassdan daha kuvvetli olduğunu belirtir. Ona göre müfessein te'vile ihtimali yoktur; ancak neshe ihtimali vardır.¹⁹⁰

Pezdevî'ye göre müfesser, nassa göre mânâsı daha açık olan lâfızdır. Bu açıklık metnin kendisinden ya da başka nedenden olabilir. Meselâ mücmele kesin bir beyân eklenip de te'vil ihtimali kalkıp müfesser olacağı gibi, âmm bir lafzın tahsise ihtimalini kaldıracak bir ifade eklenirse yine müfesser olur.¹⁹¹ Meselâ “**Meleklerin hepsi birlikte secde ettiler.**”¹⁹² ayetindeki “**el-melâike**” kelimesi âmm ve cem' bir kelimedir, tahsise ihtimali vardır. Ancak “**küllühüm**” lafzı ile bu ihtimal ortadan kaldırır. Ama yine de lafzın te'vile ihtimali vardır. Meleklerin ayrı ayrı mı, yoksa topluca mı secde ettikleri kesin değildir. Ayetteki “**ecmeun**” lafzı ile bu te'vil ihtimali de ortadan kaldırılır ve müfesser olur.

Hanefîlerdeki hakim anlayışa göre müfesser, tevil ve tahsis ihtimalinin bulunmadığı bir açıklığı; muhkem ise nesih ihtimalinin bulunmadığı bir açıklığı ifade eder.¹⁹³

Alâeddin es-Semerkindî müfesseri tanımlarken sözü söyleyenin amacı hakkında kat'i delil bulunduğu için başka bir mânaya gelme ihtimalinin ortadan kalkmış olması unsuruna ağırlık verir ve bu sebeple ona "mübeyyen" ve "mufassal" adlarının da

¹⁸⁵ Meselâ bk. Tirmizi, Sevabu'l-Kur'an, 23.

¹⁸⁶ Tirmizî, Sevabu'l-Kur'an, 23; Nesâî, İftitâhu's-Salât, 83, Kıyâmü'l-Leyl, 13.

¹⁸⁷ Buhârî, Zekât, 55.

¹⁸⁸ Cessâs, **el-Fusûl**, I, 320-321.

¹⁸⁹ Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 117.

¹⁹⁰ Serahsî, **Usul**, s. 130.

¹⁹¹ Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I, 49.

¹⁹² Hicr, 15/30.

¹⁹³ Misal olarak bk. Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 117; Serahsî, **Usûl**, s. 130; Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 49-51.

verildiğini belirtir. ¹⁹⁴ Bir lâfızkendi sîgasın-daki açıklık düzeyi sebebiyle müfesser sayılabileceği gibi, başlangıçta te'vile açık olduğu veya sözün sahibinden izah gelmeden anlaşılamayacak durumda bulunduğu halde daha sonra hiçbir kapalılık taşımayacak şekilde açıklanmış olan lâfızlar da müfesser kapsamına girer. Bazı ahkâm âyetlerindeki "semânîn" (seksen) ve "selâse" (üç) gibi sayı bildiren lâfızlarla müşriklerle savaş hakkındaki âyette¹⁹⁵ tahsis ihtimalini ortadan kaldıran "kâffeten" lafzı müfesserin birinci türü için verilen misaller arasında yer alır. Müfesserin ikinci türü için "salât" gibi dinî terime dönüştürülen ve içeriği başka açıklama gerektirmeyecek ölçüde açık hale getirilen lâfızlar misal verilebilir. ¹⁹⁶ Öte yandan müşterek, müşkil ve mücmel lâfızlar da kati delille ihtimal veya işkâlî ortadan kaldıracak şekilde açık hale getirildiğinde müfessere dönüşür. ¹⁹⁷ İkisinin de beyâna konu olması yönünden müfesser ile müevvel terimleri arasında benzerlik bulunmakla birlikte müfesserde açıklamayı yapan bizzat Şâri'dir ve lâfızkesin bir biçimde açıklandığı için artık başka mânaya gelme ihtimali yoktur; müevvel-de ise lafzın mânası müctehidin zann-ı galibi ve icthadı ile ortaya çıkarılır ve bu mânâ kesin olmadığı için başka bir mânanın kastedilmiş olma ihtimali varlığını korur. ¹⁹⁸

Müfesserin hükmü, neshi hakkında delil bulunmadığı takdirde delâlet ettiği mânaya uygun olarak amel etmenin gerekli olmasıdır. Te'vil ve tahsis ihtimaline kapalı olmakla birlikte müfesser neshi kabil amelî bir hükümlerle ilgiliyse nesh ihtimaline açıktır ¹⁹⁹ ancak bu ihtimal Hz. Peygamber (S. A. S.)'in hayatta bulunduğu süre ile sınırlıdır. Onun vefatından sonra sadece müfesser lâfızlar değil bütün naslar nesh açısından muhkem niteliğinde olup nesh ve iptale kapalıdır. Lâfızların açıklık düzeyi bakımından bu şekilde sıralamaya tâbi tutulmasının pratik sonucu aynı konuda iki farklı seviyede lâfızbulunması halinde ortaya çıkar. Böyle bir durumda müfesser zâhir ve nassa, muhkem de müfessere tercih edilir. ²⁰⁰

¹⁹⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, I, 351.

¹⁹⁵ Tevbe, 9/ 36.

¹⁹⁶ ayrıca bk. DİA, Mücmel md.

¹⁹⁷ Semerkandî, a. g. e. , s. 351.

¹⁹⁸ ayrıca bk. DİA Müevvel md.

¹⁹⁹ Serahsî, *Usul*, s. 130

²⁰⁰ Edîb Salih, *Tefsîru'n-Nüsûs fî Fıkhi'l-İslâmi* I, 187-196; Şa'bân, *Usul*, s. 374-375

Ezcümle Hanefî usulcüler müfesseri, zâhir ve nassdan daha açık tahsis ve te'vil ihtimali olmayan bir ibâre olarak tanımlar.²⁰¹ Müfesser de diğer iki terim gibi Hz. Peygamber (S.A.S.) devrinde neshe ihtimali olan ancak sonraki dönemlerde bu ihtimalin kalktığı bir terimdir.

Hanefiler dışındaki usul çevrelerinde müfesser için yapılmış tanımlara rastlanmakla beraber²⁰² mütakellimîn metodunu benimseyen usulcülerin eserlerinde müfesser Hanefiler'deki gibi yaygın bir kullanıma konu olmamış ve yerleşik bir terim haline gelmemiştir. Onlardan bazıları müfesseri "tefsire ihtiyacı bulunmayan" ve "tefsire muhtaç olup da hakkında tefsir varit olmuş lâfız" anlamında kullanırlar. Mütakellimîn metoduna göre yazılmış usul eserlerinde genellikle yer alan ve lâfızların mânaya delâletinin açıklık derecesini gösteren zâhir ve nas şeklindeki ayırımında nas Hanefiler'in terminolojisindeki müfesser karşılığı olup "mânasına kat'i olarak delâlet eden ve başka ihtimale açık bulunmayan lâfız" demektir.²⁰³

Kelamcı usulcülerdeki genel eğilim müfesser teriminin mübeyyen gibi anlamı açık olan lâfız anlamında kullanılmasıdır. Bu anlamda müfesser nass ve zâhiri kapsayan bir terimdir.

Hanbeli usulcülerden Ferrâ ise müfesseri “kastedileni bizatihi haber veren ya da açıklayıcı bir karineye ihtiyaç duymaksızın mânâsı lafızdan anlaşılabilir lâfız” şeklinde tanımlayarak bunun nassın özelliği olduğunu açıkça belirtir.²⁰⁴

1.3.1.4. Muhkem

1.3.1.4.1. Lügat Anlamı

Muhkem Arapça “ h k m ” (I. bâb) kökünden türemiş olup farklı kalıplara göre, korumak, ıslah etmek, geri çevirmek, yasaklamak ve sağlam yapmak mânâlarına gelir.²⁰⁵ Muhkem ise ihtilaf ve karışıklık olmayan mesele demektir.²⁰⁶ Sağlam yapı binalara da sarsıntılara dayanıklı olduğu için muhkem yapı denir.²⁰⁷ Muhkem, ism-i mef'uldür.

²⁰¹ Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, (v. 816/1413), **Kitabu't-Ta'rifât**, by, ts. , s. 224; Ebû'l-Berekât Nesefî, **el-Menâr fi Usuli'l-Fıkh** (İbn Melek Şerhi ile) s. 353; Edib Salih, a. g. e. , I, 165; Zeydân, **el-Veciz**, s. 290.

²⁰² İbn Fûrek, **el-Hudud fi'l-Usûl**, s. 147; İbn Hazm, **el-İhkâm**, I, 43; Bâcî, **İhkâmü'l-Fuhul**, s. 48

²⁰³ Edib Salih, a. g. e. , I, 222-224; Şa'bân, **Usul**, s. 376.

²⁰⁴ Ferrâ, **el-'Udde**, I, 151. Aynı şekilde Bâcî de müfesseri “mânâsı lafızdan anlaşılabilir ve açıklığı konusunda başkasına ihtiyaç duymayan” hitap olarak tanımlamıştır. **İhkâmü'l-fusûl**, s. 48.

²⁰⁵ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XII, 141-143.

²⁰⁶ İbn Manzûr, a. g. e. , XII, 141.

²⁰⁷ Cürçânî, **Tarifât**, s. 206

1.3.1.4.2. Terim Anlamı

Muhkem kelimesinin kökü olan “ h k m ” nin müştakları Kur’ân-ı Kerim’de 96 defa²⁰⁸ zikredilmiştir.

Muhkem kelimesinin tefsir ve hadis ilimlerindeki terim anlamı hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte genel kabule göre başka bir ihtimal taşımayan açık mânâlı âyet ve hadisleri ifade eder; fıkıh usulü terminolojisinde ise açıklık bakımından yapılan sıralamada en üst düzeye yerleştirilen lâfıztürünün adıdır. Kur’ân-ı Kerimde muhkem bir sûrenin indirilmesine temas eden âyet²⁰⁹ yanında, bu kelimenin masdarı olan ihkâmîdan türetilmiş fiillerle kitabın âyetlerinin muhkem kılınmasından²¹⁰ ve Allah (C.C.)’ın kendi âyetlerini sağlam biçimde –Peygamber(S. A. S.)’in kalbine yerleştirmesinden²¹¹ söz eden iki âyet bulunmakla birlikte, kitabın âyetlerini muhkemât ve müteşâbihât şeklinde bir ayırma tâbi tutan Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin yorumu, bu terimin ve karşıtı olan müteşâbihin anlam ve kapsamını belirlemede en önemli rolü oynar. Zikredilen âyetteki ayırımın sözün sahibi açısından ve nefsü'l-emrde değil sadece muhatap açısından olduğu ve "**ümmü'l-kitab**" olarak nitelenen muhkemlerin müteşâbihat için asıl teşkil ettiği genel kabul görmekle beraber buradaki muhkemden ne kastedildiği hususunda çeşitli açıklamalar yapılır. Bunların başlıcaları şunlardır:

Muhkem;

1. Mânaya delâleti başka beyâna ihtiyaç duyurmayacak ölçüde açık olan,
2. Tek mânâlı olup te'vile ihtiyaç duyurmayan,
3. Kendisiyle ne kastedildiği delâletinin açıklığı sebebiyle veya te'vil yoluyla anlaşılabilen,
4. Farzları, helâl ve haramları, va'd ve vaîdi bildiren,
5. Hem iman edilen hem kendisiyle amel olunan,
6. Muhkem mensuh olmayan veya kendisi neshetme konumunda bulunan,
7. Muhkem illeti akılla idrak edilebilen, Tek başına muhkem için yapılan bazı açıklamalar da vardır.²¹²

Günümüze ulaşan fıkıh usulü eserleri içinde ilk muhkem tarifi Cessâs'a ait olup

²⁰⁸ Bakara, 2/25, 70,118; Al-i İmrân, 3/7; Nisa, 4/157; En'am, 6/99, 141; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/23.

²⁰⁹ Muhammed, 47/20.

²¹⁰ Hûd, 11/1.

²¹¹ Hacc, 22/52.

²¹² Ebû Cafer Muhammed b. Cerir Taberi, **Camîu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an**, Kahire1945, III, 170-175.

"birden fazla mânaya ihtimalli olmayan" şeklindedir ve konu müteşâbihin karşıtı olarak Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin yorumu çerçevesinde ele alınmıştır. Cessâs Ahkâmü'l-Kur'ân'da konuyla alakalı şunları ifade ediyor:

Muhkem ve müteşâbih ikiye kısıma ayrılır. Birincisi ile tüm Kur'ân-ı Kerîm'i nitelenmek mümkündür, ikincisi ile bir kısmı vasıflanabilir. Şu ayetlere bakalım. **“Elif lam ra, kitabun uhkimet”**²¹³, **“Elif lam ra, tilke ayatul kitabil hakîm”**²¹⁴ Bu ayetlerde Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı muhkemlikle vasıflandırılmıştır.

“Huvellezi enzele aleykel kitabe minhu ayatum muhkematun hunne ummul kitabi ve uharu muteşabihat” bu ayette de bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğu ifade edilir ki Cessâs bu ayetleri şu şekilde izah eder: Kur'ân-ı Kerîm'in hepsinin muhkem oluşu Kur'ân-ı Kerîm'in bütün sözlere olan üstünlüğünü, doğruluk ve sağlamlığını ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'in bir kısmının muhkem olması, kendisinde müştereklik bulunmayan ve dinleyene göre sadece tek mânâsı bulunan vasıftır.²¹⁵

İbn Abbas bu konuda “muhkem nâsih; müteşâbih mensuh olandır” der. Bu Cessâs'a göre muhkem ve müteşâbihin bir kısmını ifade eder. İbn Abbas'ın bu anlayışı başka vecihlerin bulunmasına mâni değildir.²¹⁶

Debûsî, zuhur bakımından dörde ayırdığı lâfızlardan biri olan muhkemi "değişme ihtimali taşımayan bir hüccetle kendisiyle kastedilenin sağlamaştırıldığı (söz)" şeklinde tarif eder ve bu delil dolayısıyla nesih ihtimaline kapalı hale geldiğini belirtir.²¹⁷

Serahsî'nin muhkem tanımı Cessâs'ın tanımına benzer. Neshe ve te'vile ihtimali olmadığını o da beyân eder. ”Binâun muhkemun” sözünden de evin sağlamlığı ve bozulmaktan emin olması anlaşılır.²¹⁸

Debûsî, Pezdevî ve sonraki Hanefî usûlcülerinin anlayışına göre, muhkem; tebdile, neshe, tahsise ve te'vile ihtimali olmayan en açık ve anlamlı sözdür.²¹⁹

²¹³ Hud, 11/1.

²¹⁴ Yunus, 10/1.

²¹⁵ Kerhî ve Cessâs'a göre tek bir veche ihtimali olan muhkem, birden fazla ise müteşâbihtir. Cessâs, **el-Fusûl**, I, 374-376; a. mlf. , Ahkâmü'l-Kur'ân, II, 434.

²¹⁶ Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, II, 3-5.

²¹⁷ Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 126.

²¹⁸ Serahsî, **Usul**, s. 130.

²¹⁹ Sığnâkî, **Kitâbu'l-Vâfi**, I, 228-229.

Gerek muhkem hakkında yapılan açıklamalarda gerekse bu terimin değişik ilim dallarındaki kullanımlarında, lafzın mânaya delâleti, nesih, lâfızla bildirilen mânanın subutu, lafzın muhberi olmak üzere dört bakış açısı bulunduğu görülür. Bunlardan ilk ikisinin esas alınması daha yaygındır.

Muhkemi birinci açıdan inceleyen Gazâlî, muhkem müteşâbihden maksadın ne olduğu hakkında naklî delil bulunmadığına göre ulvî vaz'a başvurmak gerekeceğini, bu çerçevede muhkemin "işkâl ve ihtimal söz konusu olmayacak derecede mânası açık" "zâhirine yahut çelişki izafe edilemeyen bir te'vile göre düzgün bir mâna ifade eden söz" şeklinde iki anlamı bulunduğunu, ancak bunlardan ikincisinin müteşâbih için olmadığını, dolayısıyla muhkeme sadece ilk anlamın verilebileceğini ileri sürer. Dolayısıyla önemli bir husus terimin ne derece müfred lâfız için kullanılıp kullanılmadığıdır. Yine bir âyetin sırf muhberi, mübhemlik bulunmasının o âyetin muhkem olmasına engel teşkil etmeyeceğine dikkat edilmelidir. Meselâ kıyametin kopacağını bildiren âyetler mânaya delâleti itibarıyla muhkemdir, fakat haber verilen olayın zamanı ve keyfiyeti bakımın mübhemlikler söz konusudur.²²⁰

Fürûda muhkem daha çok müteşâbihin karşıtını ifade eder; ancak bu hususta ilk dönem âlimlerince nesih kavramının bazı yorum çeşitlerini de kapsayacak şekilde kullanıldığı dikkatten kaçmamalıdır. Muhkemin sübutu bağlamında ele alınışı daha çok kelâm tartışmalarında, ayrıca terimi özel bir taksimi içinde inceleyen Hanefî usulünde görülür. Muhkemi lafzın muhberi ile incelemeye çalışan ve bir kısmına yukarıda temas edilen görüşler arasında, el-İhkâm'da muhkem ve müteşâbihleri naslarda bildirilen konulardan hareketle istikra (tümevarım) yoluyla tesbite çalışan İbn Hazm'in yaklaşımı dikkat çekici bir misal teşkil eder.²²¹

Hadislerdeki bazı ifadelerin yorumunda da muhkem-müteşâbih ayırımı yapılmış, bilhâssa helâl ve haramın apaçık olduğunu ve bunun dışında şüpheli durumlar bulunduğunu bildiren hadis²²² bu anlayışı destekleyen bir delil olarak görülmüştür. Ayrıca hadis rivayetinde muhkem olma kriterinden yararlanılmış, hadis muhkem ise dili bilen kişinin mânâ ile rivayet edebileceği, buna karşılık tahsise açık veya mecaz olması muhtemel bir lâfız söz konusu ise dili bilme yanında fıkhîta ehliyet şartını taşıyanların

²²⁰ Gazâlî, **İslam Hukûkunda Deliller**, II, 106.

²²¹ İbn Hazm, **İhkâm**, 5, 520 vd

²²² Buhârî, İmân, 37, Büyü', 2.

bu yolla rivayette bulunabileceği söylenir.²²³ Öte yandan hadis usulü terimi olarak muhkem zâhiren de olsa muârazadan salim olan (aynı nitelikteki başka haberle çatışmayan) “makbul haber” anlamında kullanılmaktadır. Eğer iki makbul haber tearuz halindeyse ve cem' yoluyla ikisiyle amel mümkünse her ikisine muhkem denilip denilmeyeceği hususu tartışmalıdır.

Muhkem ve müteşâbih konusunda ortaya konan görüş ve yorumların kelâm ve fıkıh çevrelerinde gelişen tartışmalardan ve dille ilgili tahlillerden kaynaklanan yoğun bir arka planı bulunmaktadır; bunların sağlıklı bir değerlendirmeye tâbi tutulması ancak o bağlam içerisinde incelenmesiyle mümkün olabilir. Konunun kelâm ilmindeki önemi, özellikle ilâhî sıfatlar ve müteşâbih âyetlerin te'viliyle ilgili tartışmalarda ortaya çıkar. Dilin nakli meselesini gündeme getiren ve bir ölçüde fıkıh usulüne de yansıyan bu tartışmalar sırasında bir bütün olarak dilin nakil ve delâlet itibariyle kesinlik taşıyıp taşımadığı, dolayısıyla bunun nasların muhkemliği ve aklî mukaddimelerle ilişkisi ele alınır. Bir taraf -tevâtüren nakledilmemesi ve farklı ihtimallere açık kullanımlarının bulunması gibi sebeplerle-dilin kendinde muhkemlik taşımadığını ve lâfızların delâlet ettiği mânaların muhkemliklerini aklî mukaddimelerden aldığını, dolayısıyla müteşâbihatın bu mukaddimelere binaen te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürerken diğer taraf dilin bütünüyle olmasa da kısmen mütevâtir olduğunu ileri sürmüş ve te'l'vilde bizzat lügata ve nassın zâhirine bağlı kalınması gerektiğini savunmuştur.²²⁴

Cessâs'tan sonraki Hanefî usulcülere, bu terimi mânaya delâletindeki açıklık ve kapalılık açısından yaptıkları dörderli lâfıztasnifi içerisinde zâhir, nas, müfesser, muhkem ve hafî, müşkil, mücmel, müteşâbihi inceler. Açıklık bakımından lâfızayırımında en üst sıraya yerleştirilen muhkem için "mânaya delâleti açık ve kesin olan, tevil, tahsis ve Hz. Peygamber (S. A. S.)'in hayatında dahi nesih ihtimali taşımayan lâfız" diye bir tanım verilir. Söz konusu tasnif günümüze ulaşan eserler içinde ilk olarak Takvîmü'l-Edille'de görülür. Daha sonraki Hanefî usulcülere bu dördümlü ayırımı muhafaza etmiş olsalar da mütekaddimînin tasnifinde bu lâfızların birbirine tedahülü mümkün iken müteahhirîn tarafından yapılan ayırımında her bir terimin sınırları daha açık biçimde belirlenmiştir. Başta muhkem olmak üzere bu dört terimin misallendirilmesinde ihtilâf vardır. Genel kabul gören görüşe göre muhkemi diğerlerinden ayıran temel ölçü onun mânâ bakımından neshe ihtimalinin bulunmamasıdır. Buradaki "mânâ bakımından"

²²³ Serahsî, **Usul**, s. 130.

²²⁴ Kâdî Abdülcebbar, **Muğnî**, s. 1-39.

kaydıyla bir hükmün, lafzı neshedildiği halde kendisinin baki kalabilmesi durumuna işâret edilmiş olmaktadır. Öte yandan bazı usulcülerin belirttiği gibi muhkem müfesserden vuzuh bakımından değil kuvvet yönünden üstündür.

Anılan dörtlü taksim içinde açıklık bakımından en üst düzeye yerleştirilen muhkem, li-aynihî muhkem olarak anılır. Zira bu kapsamdaki lâfızların neshedilemezliği bizatihi nassın içeriğinden kaynaklanan bir özelliktir, dolayısıyla bunların delâlet ettiği hükümlerin Hz. Peygamber (S.A.S.)'in sağlığında dahi neshi düşünülemez. Bunlar da iki grupta toplanabilir. Birinci grupta Allah'ın varlığına ve birliğine, meleklerle iman gibi dinin inanç esasları ile zaman ve mekâna göre değişiklik arzetmeyen adalet, ana bâbaya saygı, ahde vefa gibi temel ahlâk ilkeleri yer alır. İkinci gruptakiler ise amelî konulardaki bazı ayrıntılarla ilgili olmakla birlikte değişmeyeceğine dair kayıt taşıyan hükümlerdir. Meselâ iffetli kadınlara iftira ettiği sabit olanların şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini²²⁵ Rasûlullah (S.A.S.)'in vefatından sonra onun eşleriyle evlenilemeyeceğini²²⁶ bildiren âyetlerde "**asla**" anlamındaki te'bîd kaydı bu hükümlerin muhkem olarak nitelenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu tür muhkemin hükmü inanılması ve amel edilmesinin kesin biçimde gerekli olması, zâhirinden başka mânaya çekilememesi ve anlamının iptal edilememesidir. Bununla birlikte muhkemle diğer vazih lâfızlar arasında tearuz bulunduğu kanaatine varılırsa muhkemin tercih edilmesi gerekir. Muhkem li-gayrihî neshedilemezliğin nassın içeriğinden değil nass dışındaki bir sebepten, yani vahyin kesilmesinden kaynaklanan durumları ifade eder. Buna göre Hz. Peygamber (S.A.S.)'in vefatından sonra nesih meydana gelmesi ihtimali bulunmadığından delâleti açık olan bütün lâfızlar artık muhkem kabul edilir. Diğer bir ifadeyle mezkur ayırımında zâhir, nass müfesser, muhkem terimleriyle belirtilen lâfızlar muhkem li-gayrihî kapsamında sayılır. Nitekim bazı âlimler, fıkıh usulü terminolojisiyle tefsirlerde geçen muhkem ve müteşâbih karşıtlığı arasında ilişki kurarken muhkem li-gayrihî türünü esas alırlar. Kâfiyeci de "ibâresi ihtimal ve iştibahtan korunmuş olup mânası vazih olan lâfızlar" şeklinde tanımladığı muhkemin fıkıh usulündeki delâleti açık lâfızların dördünü de kapsadığını bildirir.²²⁷

Muhkem li-gayrihî kapsamındaki dört türün bilgi ve bağlayıcılık değeri ele alı-

²²⁵ Nûr, 24/4.

²²⁶ Ahzâb, 33/53.

²²⁷ Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammede b. Süleyman, **Kitabu'l- Teysir fi Kavaidi İlmi't- Teysir** (nşr. Nasır b. Muhammed el-Matrûdî], Dimaşk 1990, s. 184-187.

nırken hepsinin amel bakımından kesin olduğu, ancak farklı derecelerde bulunduğu²²⁸ kesinlikten yakîn ve tume'nîne olmak üzere iki farklı bilgi düzeyinin kastedildiği ve dar anlamda muhkemin yakın bildirdiği ifade edilir. Bir başka husus da dar anlamda muhkem lafzın esasen sübut ve delâlet açısından kesin olması gerektiğidir. Çünkü Hanefiler'in çoğunluğuna göre vuzuh bakımından muhkem veya müfesser olan bir lâfizeğەر âhâd haberde yer almışsa mütevâtiren nakledilen ve vuzuhca daha aşağı derecede olan bir lâfizona tercih edilir. Bu bakış açısı esas alındığında muhkem "mütevâtir veya icmâ ile sabit olan hüküm" anlamına gelecektir. Esasen bu tasnif ve tarifler şâriin kelâmı hakkında yapılmış olmakla birlikte mükelleflerin irade beyânları hakkında da kullanılır.

Kelamcı usulcülere göre muhkem de müfesser gibi anlamını açık olarak ifade eden hitap anlamında kullanılan bir terimdir. Ancak muhkemdeki açıklığın ihtimal taşımayan nass anlamında mı, yoksa nassın yanı sıra zâhiri de kapsayan bir açıklık mı olduğu konusunda bazı usulcülerin tanımlarında bir belirsizlik söz konusudur. Öte yandan genel eğilimin, bu açıklığın zâhiri de kapsayan bir açıklık şeklinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira kelamcı usulcülerde hakim olan eğilim muhkemin mübeyyen, müteşâbihin de mücmel olarak değerlendirilmesi şeklindedir. Bâkılânî'ye göre muhkem, "anlamını işkal ve ihtimal yönlerini ortadan kaldıracak şekilde açık bir şekilde ifade eden hitaptır."²²⁹ Zâhirde ihtimal bulunduğu düşünülürse, Bâkılânî'ye göre muhkemin nass ile aynı anlamda olduğunu söylemek mümkündür. Ferrâ hitabın açıklığı anlamında muhkemin "kastedileni bizatihi haber veren veya mânâsı lafzından anlaşılan" anlamında olduğunu, bunun da müfesser ile aynı anlamda kullanıldığını belirtir.²³⁰ Maliki usulcülerden İbn Reşik ise muhkem hakkında ileri sürülen görüşler içerisinde ikisinin diğerlerine göre doğruya daha yakın olduğunu belirtir. Buna göre "muhkem ya anlamını ihtimale yer vermeyecek açıklıkta ifade eden hitaptır ya da iki ihtimalden birinde zâhir olup tevile ihtimali olacak şekilde anlamını ifade eden hitaptır."²³¹ Bu açıklamaya göre muhkem nass veya zâhir ile eş anlamlı kullanılan bir terimdir.

²²⁸ Hanefî-Mâturîdiler'e göre sadece muhkem ve müfesserin kesin olduğu

²²⁹ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 329.

²³⁰ Ferrâ, **el-'Udde**, I, 152. Ferrâ'ya göre muhkemin hükmü neshedilmeyen, ebediyen geçerli olan hitap anlamında başka bir kullanımı daha bulunmaktadır. Aynı şekilde Bâcî de muhkemin biri müfesser, diğeri neshedilmeyen anlamında olmak üzere iki kullanımının bulunduğunu belirtir. **İhkâmu'l-fusûl**, 48.

²³¹ İbn Reşik, **Lübâbü'l-Mahsûl**, I, 285.

Kadı Abdulcebbar ve Tûsî gibi usulcülere göre muhkem, “sadece tek anlama ihtimali olan hitaptır.”²³² Her ne kadar Kadı Abdulcebbar’ın bu tanımı zâhirin muhkem kapsamında değerlendirilmediği izlenimini verse de Kadı Abdulcebbar’ın nass tanımında geçtiği üzere nass ile zâhir arasında belirgin bir ayırım yapmaması, bu izlenimin doğru olmadığını gösterir. Nitekim tanımın ardından dili bilen kişinin muhkemin delâlet ettiği anlam ile istidlalde bulunabileceğini ifade etmesi, başka bir yerde de muhkemi “kastedilenin hitabın zâhiriyle sağlamaştırıldığı (ihkâm) hitap” olduğu şeklinde açıklaması²³³ bunu destekler niteliktedir. Kadı Abdulcebbar’ın muhkemi sadece tek anlama ihtimali olan hitap olarak açıklaması muhtemelen ihtimalin söz konusu olduğu müteşâbihi dışarıda tutma amacına yöneliktir. Zâhirdeki ihtimal ise delilden kaynaklanmadığı sürece dikkate alınmayan bir ihtimaldir.

Cüveynî, Kelvezânî ve İbnü’l-Hâcib gibi usulcüler ise zâhiri kapsayıp kapsamadığına değinmeksizin genel olarak muhkemi “anlamı bilinen”²³⁴, “anlamını beyân ve karineye ihtiyaç duymaksızın kendi başına ifade eden”²³⁵ ve “anlamı açık olan”²³⁶ hitap şeklinde tanımlamışlardır. Beyân ve karineye ihtiyaç duymama, hitabın anlama delâletinin açıklığının ölçüsü olarak kabul edilecek olursa bu usulcülere göre zâhirin de muhkem kapsamına girdiğini söylemek mümkündür.

Râzî ise muhkemi nass ve zâhirin ikisini de içine alan daha kapsamlı bir terim olarak kullanılmıştır. Ona göre nass ve zâhir anlamlarını baskın (râcih) olarak ifade etmede müşterek olmaları sebebiyle muhkem olarak isimlendirilir.²³⁷ Nass ve zâhiri muhkemin kısımları olarak gören bu yaklaşım içlerinde Beyzâvî, Allâme Hillî gibi usulcülerin bulunduğu birçok usulcü tarafından benimsenir.²³⁸

Hanefîler dışındaki usulcüler muhkemi fıkıh usulüne has bir terim olarak ele alır ve daha çok ilgili âyetin²³⁹ tefsiri çerçevesinde inceler.²⁴⁰ Bununla birlikte özellikle Fahreddin er-Râzîden itibaren bir kısım usulcüler tarafından muhkemin nas ve zâhiri

²³² Kadı Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'an**, I, 6; Tûsî, **el-'Udde**, I, 408. Muhkemin “sadece tek anlama ihtimali olan” şeklindeki bu tanımı esasen Kerhî'ye aittir. Cessâs, **el-Fusûl**, I, 73.

²³³ Kadı Abdulcebbar, **Şerhu Usuli'l-Hamse**, s. 600.

²³⁴ Cüveynî, **el-Burhân**, I, 284.

²³⁵ Kelvezânî, **et-Temhîd**, II, 27.

²³⁶ İbnü'l-Hâcib, **Muntehe'l-Vusûl**, 47.

²³⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, I, 231.

²³⁸ Beyzâvî, **Minhâc** (el-İbhâc şerhi ile), III, 552; Allâme Hillî, **Mebâdiu'l-Vusûl**, s. 65.

²³⁹ Âi-i İmrân, 3/7.

²⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kur'an**, s. 1-39; Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâi en-Nisâbü'rî İmâmu'l-Harameyn Cüveynî, (v. 478/1085), **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh**, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Daru'l-Vefâ, 1997/1418 Mansûre, I, 283-285.

kapsadığı söylenir.²⁴¹ Umumi hatlarıyla cumhurun terminolojisinde zâhirin Hanefiler'deki zâhir ve nassa, nassın da Hanefiler'deki müfessere tekabül ettiği dikkate alınırsa cumhurun müteahhirînine göre muhkemin Hanefiler'deki zâhir, nass ve müfesseri içine alan geniş kapsamlı bir terim olduğu söylenebilir.

1.3.2. Mânâsının Kapalılığı Bakımından Lâfızlar

Mânâsının kapalılığı bâbımından lâfızlar; hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih olarak tasnif edilir ve bunlar tezin ikinci bölümünde ayrıntılarıyla izah edilecektir.

1.3.3. Lafzın Mânâyâ Delâleti

1.3.3.1. Delâlet

1.3.3.1.1. Lügat Anlamı

Delâlet, Arapça “d l l” (I. bâb) kökünden türemiştir. Delâlet sözlükte "yol gösterme, kılavuzluk etme" anlamına gelir. Dil, fıkıh ve edebiyat, mantık, cedel usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır, gibi mânalara gelir.²⁴²

1.3.3.1.2. Terim Anlamı

Delâlet kelimesinin kökü olan “ d l l ” nin müştakları Kur’ân-ı Kerim’de 8 defa²⁴³ zikredilmiştir.

Delâlet, söylenilen bir sözün -nasıl bir mânâyâ mevzu olduğuna muttali olanlarca anlaşılmasıdır. Delâlet lâfzı, alâmet ve birşeyin varlığına veya yokluğuna nişane mânâsında da kullanılır.

Delâleti mutabikiyye: Bir lâfzın vaz olunduğu mânânın tamamına olan delâletidir. İnsan lâfzının tam mahiyeti olan hayvanı nâtika delâleti gibi.

Delâleti tazammuniyye: Bir lâfzın vaz’ olunduğu mânânın bir cüz’üne delâletidir. İnsan lâfzının yalnız hayvana, yalnız nâtika delâleti gibi.

Delâleti iltizamiyye: Bir lâfzın vaz’ olunduğu mânânın lâzımına delâletidir. İnsan lâfzının, ilim ile kitabete kabiliyetli bulunmaya delâleti gibi ki, bu kabiliyet,

²⁴¹ Fahreddin Râzî, a.g.e. , nşr. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 230-231.

²⁴² İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, IV, 393.

²⁴³ A’raf, 7/22; Taha, 20/40, 120; Furkan, 25/45; Kasas, 28/12, Sebe’, 34/7, 14; Saff, 61/10.

insanın mânâsının tamamı veya cüz'ü değil, belki mahiyetinin lâzımıdır.²⁴⁴

1.3.4. Lafzın Mânâya Delâlet Yolları

1.3.4.1. İbâretü'n-Nass

Debûsî ibâretü'n-nass yerine, 'aynü'n-nass tabiri ile bu konuyu izah eder ve der ki 'Aynü'n-nass sözün kendisinden veya siyakından anlaşılardır, şeklinde ifade eder.²⁴⁵ Debûsî konuya misal olarak şu ayeti gösterir. **"Taşınması ile süttten kesilmesi otuz ay sürer."**²⁴⁶ Bu ayetten anneye minnet duyulması gerektiği açıkça anlaşılmalıdır.²⁴⁷ Debûsî bir başka misal olarak şu ayeti verir: **"Onların uygun biçimde yiyeceğini ve giyeceğini sağlamak, çocuğun bâbasına aittir."**²⁴⁸ Bu ayetten anlaşılın çocuklarının geçimi bâba üzerine vaciptir. Lâm harfi cerri ile bâbaya temlik edilmesinin de işâreten nesebin bâbalardan devam ettiğini gösterir.²⁴⁹

Serahsî'ye göre nassın ibâresi siyakından, düşünmeden anlaşılın delâlettir.²⁵⁰

Pezdevî'ye göre, ibâretü'n-nass ile istidlal etmek, kelâmın kendisi için sevk edilmiş olduğu açık mânâ ile amel etmektir.²⁵¹ "İbâre"nin lügat mânâsı rüyayı yorumlama mânâsındadır. "Falanın konuşmasını yorumladı" demekte onun konuşmasını tefsir etti mânâsındadır. Meselâ **"Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, şüphesiz bir hayasızlıktır ve kötü bir yoldur."**²⁵² ayeti zinanın haramlığını ifade eder. Burada nazmın zâhiri ile amel etmek ibârenin istidlâli ile olur.

Pezdevî'nin tanımda kullandığı "amel etme" hususu, müçtehidin amelidir. Zinanın haramlığını hükmetme müçtehidin amelidir.²⁵³

Dâl bi'l-ibâre, Delâleti mutabikiyye veya tazammuniyye ile veya iltizamiyye ile sevk edildiği mânâya ibâresiyle delâlet eden lâfızdır. Meselâ, Zekât müslümanlann fakirlerine verilir, hiç bir zengine verilemez. İbâresi, zekâtın yalnız müslüman fakirlere verileceğine delâleti mutabikiyye ile delâlet eder, zengin olan Zeyd'e, Amr'e verilemeyeceğine de delâleti tazammuniyye ile delâlet eder, zekât hususunda fakirler ile

²⁴⁴ Bilmen, a. g. e. , I, 22.

²⁴⁵ Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 139.

²⁴⁶ Ahkaf, 26/15.

²⁴⁷ Debûsî, a.g.e. , s. 140.

²⁴⁸ Bakara, 2/233.

²⁴⁹ Debûsî, a. g. e. , s. 140.

²⁵⁰ Serahsî, **Usul**, s. 184.

²⁵¹ Sıgnâkî, **Kitabu'l-Vafi**, I, 258.

²⁵² İsra, 17/32.

²⁵³ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 106.

zenginler arasında fark bulunduğuna da delâleti iltizamiyye ile delâlet eder.²⁵⁴

İbâretu'n-nass üçe ayrılmaktadır: Lafzın, söylenmesinde esas olarak kastedilen mânâyâ mutâbıkî ve tazammunî delâleti ibâretu'n-nasstır. Bunlardan başka ibâretu'n-nass, iltizâmî delâlet ile de gerçekleşebilmektedir; ancak iltizâmî delâletin, lüzûm-ı zâtî ile olması şarttır.

1.3.4.1.1. İbâretu'n-Nassın Mutâbıkî Delâleti

Lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilen mânâ, lafzın vaz edildiği mânânın aynısı olursa burada ibâretu'n-nass söz konusudur. Molla Hüsrev, ibâretu'n-nassın bu kısmına şu ayeti örnek göstermektedir²⁵⁵:**“(Allah’ın Rasulüne verdiği fey’in bir kısmı da) fakir muhacirler içindir.”**²⁵⁶ Bu ayet, savaşta müslümanlara kalan gayr-i müslimlere ait malların taksimi hakkındadır. Bu ayete göre fakir muhacirler de fey’den²⁵⁷ pay alacaklar arasındadır. Ayette geçen “fakir muhacirler içindir” ifadesi, bu lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilen mânâyâ mutâbakat ile delâlet etmektedir. Zira bu ifade, lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilen ganimetlerin taksimine delâlet ettiği gibi, kendisine delâlet edilen mânâ da (fakir muhacirlere ganimetten pay verilmesi) lafzın vaz’ edildiği mânânın aynısıdır yani sözün sevk edilmiş amacı, zâhiri mânâ ile aynıdır.²⁵⁸ İbâretu'n-nassın bu kısmına misal olarak gösterebileceğimiz ayetlerden bazıları şunlardır:

“Annenin çocuğuna hamileliği ve ondan sütünü kesmesi 30 ay sürer.”²⁵⁹ Bu ayet, annenin hamilelik ve emzirme süresini açıklamak üzere indirilmiştir. Hamileliğin emzirme ile birlikte 30 ay sürmesine delâlet eden ayetin bu mânâyâ delâleti, ibâretu'n-nasstır. Zira ayetteki lâfızların söylenme amacı bu mânâyı dile getirmektir. Kastedilen bu mânâ da, ayetteki lâfızların vaz’ edildiği mânânın tamamını karşılamaktadır.

“Çocuklarını emziren annelerin örfü uygun olarak yiyecek ve giyecek ihtiyaçları, bâbanın sorumluluğundadır.”²⁶⁰ Bu ayet, çocuklarını emziren annelerin yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını örfü uygun bir şekilde karşılamak konusunda bâbaları

²⁵⁴ Bilmen, **Hukûku İslamiyye Istilâhâtı Fıkhiyye**, I, 22, 86, 87.

²⁵⁵ Muhammed b. Ferâmurzi b. ‘Alî Molla Hüsrev (v. 885/1480), **Mir’âtu’l-Usûl fi Şerhi Mirkâtî’l-Vusûl**, Dâru’t-Tıbbâ’ati’l-‘Âmira, İstanbul, 1272, s. 161.

²⁵⁶ Haşr, 59/8.

²⁵⁷ Fey’, savaşta müslümanlara kalan gayr-i müslimlere ait mallara verilen isimdir.

²⁵⁸ Molla Hüsrev, **Mir’ât**, s. 161.

²⁵⁹ Ahkâf, 46/15.

²⁶⁰ Bakara, 2/ 233.

görevlendirir. Bâbaların, bu sorumluluğu yerine getirmelerinin farz hükmünde olması ayetin ibâresiyle sabit olan bir mânâdır. Zira ayette geçen “alâ” harf-i cerri, burada sorumluluk bildirmek amacıyla kullanılmaktadır.²⁶¹ Ayetin delâlet ettiği bu mânâ, ayette geçen lâfızların vaz’ edildiği mânâ olduğu gibi aynı zamanda ayetin söylenmesinde esas olarak kastedilen mânâdır.

1.3.4.1.2. İbâretu’n-Nassın Tazammunî Delâleti

Lafzın vaz’ edildiği anlamın sadece bir bölümü, lafzın söylenmesinde esas olarak kast edilen mânâ ise burada ibâretu’n-nassın tazammunî delâleti söz konusudur. Sadru’ş-Şerî’a bu kısım için, farazî bir örnek verir: İkinci evliliğini yapmış bir adamın ilk karısı, kocasına: “Benim üzerime bir kadınla daha evlendin. O kadını boşa!” derse ve adam karısının bu isteğine razı olarak “bütün eşlerim böyle olsun” diye cevap verirse bu söz, boşanması istenen kadın için ibâretu’n-nasstır.²⁶² Zira adam bu sözü, ilk karısının isteğine rıza göstererek ikinci karısını boşamak amacıyla söylemiştir. Dolayısıyla lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilen mânâ ikinci karısının boşanmasıdır. Öte yandan ifade edilen lafzın vaz’ edildiği anlam eşlerin tamamını kapsamaktadır. Kastedilen eş ise, lafzın vaz’ edildiği mânânın (bütün eşler) bir parçası olmaktadır. Sonuç olarak zikredilen lafzın, ikinci eşin boşanmasına delâleti, ibâretu’n-nassın tazammunî delâleti olmaktadır.

1.3.4.1.3. İbâretu’n-Nassın İltizâmî Delâleti

Lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilen mânâ, lafzın kendi anlamı dışında zorunlu olarak delâlet ettiği bir mânâ (lâzım) olursa lafzın bu mânâyâ delâleti, ibâretu’n-nassın iltizâmî delâletidir.²⁶³ İbâretu’n-nassın iltizâmî delâletine, alış verişi helal; ribâyı haram kılan şu ayet misal olarak verilmektedir:

“Allah alış verişi helal, ribâyı haram kıldı.”²⁶⁴ Bu ayet, alış verişin de ribâ gibi olduğunu iddia eden kafirlere cevap olarak, bu ikisinin farklı şeyler olduğunu açıklamak için indirilmiştir. O halde bu ayetteki lafzın söylenmesinde esas olarak

²⁶¹ “Alâ” harf-i cerrinin anlamı için bakınız: el-Ferrâ’, **el-‘Udde fi Usûli’l-Fıkh**, y. y. , Riyâd 1993, I, 203.

²⁶² Sadru’ş-Şerî’a, **et-Tavdîh**, I, 244; ‘Abdullah b. Mes’ûd el-Buhârî (v. 747/1346), **et- Tavdîh li Metni’t-Tenkîh** (et-Telvîh ile birlikte), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût (birinci baskı), t. y.

²⁶³ İbâretu’n-nassın iltizâmî delâletinde lâfız(melzûm), lâzım-ı zâtî üzerine delâlet eder. : Molla Hüsrev, **Mir’ât**, s. 163.

²⁶⁴ Bakara, 2 /275.

kastedilen mânâ, alış veriş ve ribânın farklı olmasıdır. Oysa bu anlam, ayette geçen lâfızların vaz' edildiği anlamlar arasında değildir. Bununla birlikte lâfızların vaz' edildiği anlamlar, bu mânâyı gerektirmektedir. Nitekim alış verişin helal, ribânın haram kılınması, onların farklı şeyler olduğuna açıkça delâlet etmektedir. Bu durumda alış veriş ve ribâ arasındaki farklılık, ayette geçen lâfızların kendi anlamları değil, bu anlamların gerektirdiği bir başka anlam olmaktadır. Böylece ayette geçen lâfızların alış veriş ve ribâ arasındaki bu farklılığa delâleti ibâretü'n-nassın iltizâmî delâleti olmaktadır.²⁶⁵

İbâretü'n-nass, işâretü'n-nasstan da üstündür çünkü her ne kadar işâretü'n-nass, hükümün hem lâfızhem de mânâ ile sabit olma noktasında ibâretü'n-nass ile ortaksa da, ibâretü'n-nass lâfızdan esas kastedilene (aslî maksûd) delâlet ederken; işâretü'n-nass, genel olarak kastedilene (maksûd fi'l-cümle) delâlet etmektedir. Bu bakımdan ifade ettikleri hükümlerde ibâretü'n-nass ile işâretü'n-nass çatışırsa Molla Hüsrev'e göre ibâretü'n-nass tercih edilmektedir.²⁶⁶

1.3.4.2. İşâretü'n-Nass

Debûsî, ibâretü'n-nass ile ortak tanımlar işâretü'n-nassı ve o ikisi için de, sözün kendisinden veya siyakından anlaşılandır, der. Ancak farklarını örneklerde ortaya koyar.²⁶⁷

Serahsî'ye göre işâret ile sabit olan nass, lafzın zâhiri için sevk edilmemiştir; ancak düşünmekle lafzın kastı bulunacaktır. Bununla anlamında artma ve eksiltme olmaz, ancak belağat tamamlanır ve i'caz ortaya çıkar. Serahsî bu konuyu "**Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak bâbaya aittir. Hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez. -Hiçbir anne ve hiçbir bâba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın- (Bâba ölmüşse) mirasçı da aynı şeyle sorumludur. Eğer (anne ve bâba) kendi aralarında danışıp anlaşarak (iki yıl**

²⁶⁵ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 161. İbâretü'n-nassın bu şekilde sınıflandırılmasını, ilk defa Sadru's-Şerî'a yapmaktadır. Sadru's-Şerî'a, **et-Tavdîh**, I, 246. Ancak Molla Hüsrev bu sınıflandırmayı daha sistemli hale getirmiştir. Sadru's-Şerî'a'nın et-Tavdîh adlı eserini şerh eden Tefâtânî'nin, bu sınıflandırmanın Molla Hüsrev'e intikalinde aracı olduğu düşünülebilir. Zira Molla Hüsrev'in hocası Burhâneddîn Haydar el-Herevî, Tefâtânî'nin önemli talebelerinden biridir. Sadru's-Şerî'a, a. g. e. , I, 243; Tefâtânî, **et-Telvîh**, I, 242.

²⁶⁶ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 162.

²⁶⁷ Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 139-141.

dolmadan) çocuğu sütten kesmek isterlerse, onlara günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (bir sütanneye) emzirtmek isterseniz, örfe uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde size bir günah yoktur. Allah'a karşı gelmekten sakının ve bilin ki, Allah, yapmakta olduklarınızı hakkıyla görendir. ”²⁶⁸ bu ayet çerçevesinde izah eder. İbârenin delâlet ettiği şey çocukların nafakalarının bâba üzerine farz olduğudur. Bu ayette çocuk bâbasına “**lam**”²⁶⁹ harfiyle izâfe edilmiştir. Kölenin efendisine izafesi gibidir. Ayetten işâreten anlaşılan, bâbanın çocuğunun malında da kendisinde de söz sahibi olduğudur. Söylediklerine hadisten de delil getirir. ²⁷⁰ Rasulullah (S.A.S.) "**Sen ve malın bâbana aitsiniz**" buyurmuştur. ²⁷¹

Pezdevî'de işâretü'n-nass ile istidlal etmek, dil bakımından nassın nazmı ile sabit olan ancak sözün sevk ediliş gayesinin dışında kalan ve sözün kendisi için sevk edilmemiş olduğu mânâsı ile amel etmektir. Bu delâlet her yönüyle tam açık olmadığından "işâret" diye isimlendirilmektedir. Meselâ bir adam belirli bir nesneye bakarken, baktığı şeyin yanında başka şeyler de görür. İşâretü'n-nass da bu şekildedir. Meselâ “**(O mal) Muhacirler olan fakirlere de aittir ki, onlar kendi yurtlarından ve mallarından çıkarıldılar, Allah'tan bir fazl ve rıdvan ararlar ve Allah'a ve Peygamberine hizmet ederler. İşte sâdıklar olanlar onlardır.** ”,**Onların uygun biçimde yiyeceğini ve giyeceğini sağlamak, çocuğun bâbasına aittir.**”²⁷² Ayetinde ise kelâmın asıl sevk ediliş amacı, muhacirlerin fakirlere ganimet hissesinin düşeceği. Bu kişilere fakir denmesi onların geride, dâru'l-harb (Mekke)de bıraktıkları malların ellerinden çıkmış olduğunu işâret yoluyla gösterir. ²⁷³Pezdevî başka bir misal olarak da Serahsî'nin verdiği ayeti²⁷⁴ verir. Ona göre bu ayetin sevk ediliş amacı nafakanın gerekliliğidir. İşâret yoluyla nesebin bâbaya ait olduğu anlaşılır. Pezdevî bir başka misal olarak da şu ayeti gösterir. **Taşınması ile sütten kesilmesi otuz ay sürdü.** ²⁷⁵ayetin iniş maksadı annenin çocuk üzerindeki hakkını ve minnetini ifade içindir.

²⁶⁸ Bakara, 2/233.

²⁶⁹ Arap dilinde lâm harfi aidiyet ve mülkiyet ifade eder.

²⁷⁰ Serahsî, **Usul**, s. 185.

²⁷¹ Serahsî, a. g. e. , s. 185.

²⁷² Haşr, 59/8.

²⁷³ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 108-109.

²⁷⁴ Bakara, 2/233.

²⁷⁵ Ahkaf, 46/15.

Emzirme süresi düşüldüğünde hamileliğin en az süresinin altı ay olduğu anlaşılır. Bu misallerin sonunda şöyle der: Bu kısım, bizzat nassın kendisiyle sabit olur.²⁷⁶

Dâl bi'l-işâre üç nev'i delâletten biriyle sevk edildiği mânânın gayrisine, yani: söylenince maksudu aslî olmayan bir mânâyâ delâlet eden lâfızdır Meselâ: **“Allahu Tealâ, bey'i halâl, ribayı haram kılmıştır”** ibâresi, bey ile riba arasında fark bulunduğunu beyân için sevk olunmuştur, bundan asıl murad budur. O halde bu ibâre, bey' ile riba arasında fark bulunduğuna delâlet mutabıkiyye ile delâlet ettiği gibi bey'in helâl, ribanın haram olduğuna da yine delâleti mutabıkiyye ile bi'l-işâre, delâlet etmiş olur.

Bir malın Zeyd'e verilmesini veya verilmemesini isteyen bir kimseye karşı: Bu malı hiç bir şahsa vermem sözü de bu malın Zeyd'e de verilmeyeceğine delâleti tazammuniyye ile bi'l-işâreye delâlet eder.

Evlâdın nafakaları mevludün leh üzerinedir ibaresi de çocukların neseblerinin babalarından sabit olacağına delâleti iltizamiyye ile bi'l-işâre delâlet eder. Çünkü bâbanın mevludün leh olması, nesebin kendisinden sübutunu müstelzimdir.²⁷⁷

İşâretu'n-nass, lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilmeyen bir mânâyâ bu lafzın, mutâbakat, tazammun ve iltizâm yoluyla delâlet etmesi şeklinde tanımlanır.²⁷⁸ Dolayısıyla ibâretu'n-nass ile işâretu'n-nass arasındaki temel fark, delâlet edilen mânânın kastedilip, kastedilmemiş olma durumudur. Lafzın, söylenmesinde esas kastedilen mânâyâ delâleti ibâretu'n-nass; esas olarak kastedilmeyen mânâyâ delâleti ise işâretu'n-nass olarak isimlendirilmektedir.

“Annenin çocuğuna hamileliği ve ondan sütünü kesmesi 30 ay sürer”²⁷⁹ Bu ayet, hamileliğin en az 6 ay sürebileceğine işâretu'n-nass ile delâlet etmektedir. Çünkü bu anlam, ayetteki lâfızların söylenmesinde esas kastedilen mânâ değildir. Esas kastedilen mânâ, 30 aylık sürenin hamilelik ve emzirmenin toplam süresi olmasıdır. Ayette yer alan lâfızlar, bunun dışındaki mânâlara ancak işâretu'n-nass ile delâlet edebilmektedir. Hamileliğin en az 6 ay olması da işâret edilen mânâlardan birisidir. Zira bir başka ayette çocuğun süten kesilmesi için iki yıllık bir süre tayin edilmiştir.²⁸⁰

²⁷⁶ Buhârî, a. g. e. , I, 110-112.

²⁷⁷ Bilmen, **Hukûku İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye**, I, 23,87.

²⁷⁸ Molla Hüsrev, **Mir'ât**, s. 161.

²⁷⁹ Ahkâf, 46/15.

²⁸⁰ Lokmân, 31/14.

Dolayısıyla hamilelik ve emzirmenin toplam süresi olan 30 aydan iki yıl çıkarıldığında geriye kalan 6 aylık süre, hamileliğin asgari müddetini göstermektedir.

İşâretu'n-nass dört kısma ayrılır ve biz bunları misalleriyle izah etmeye çalışalım:

1.3.4.2.1. İşâretu'n-Nassın Mutâbıkî Delâleti

Lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilmeyen mânâ, lafzın vaz' edildiği mânânın aynısı ise bu durumda işâretu'n-nassın mutâbıkî delâleti söz konusudur.²⁸¹

Daha önce zikredilen ribânın haram kılındığı ayet, bu kısma misal olarak gösterilebilir:

“Allah alış verişi helal, ribâyı haram kıldı.”²⁸² Bu ayet, daha önce de ifade edildiği gibi alış veriş ve ribânın farklı şeyler olduğunu açıklamak üzere indirilmiştir. Bu durumda alış verişin helal; ribânın haram olması ise ayetteki lâfızların işâretu'n-nass ile delâlet ettiği bir mânâ olmaktadır. Bu mânâ da, ayetteki lâfızların vaz edildiği anlamın aynısı olduğu için burada işâretu'n-nassın mutâbıkî delâleti söz konusudur.

Ebû'l-Yusr Pezdevî'den alıntı yapılarak ilgili ayette hem alış veriş ile ribânın farklı şeyler olmasının, hem de alış verişin helal; ribânın ise haram olmasının ayetin ibâretu'n-nassı ile sabit olduğunu söylenir.²⁸³ Bu konuda Pezdevî ile aynı görüşü paylaşan Abdulazîz el-Buhârî ile Bâbertî, “sevk” kavramını “esas olarak kastedilmiş” olmak ile sınırlamamakta ve genel olarak kastedilen mânâları da “sevk” kavramına dahil ederler.²⁸⁴

Sadru'ş-Şerî'a ve Molla Hüsrev'in “sevk” kavramına dair yaptığı açıklamalar, delâlet çeşitleri arasındaki ilişkinin tutarlılığı açısından, diğerlerinin görüşlerine nazaran daha kabul edilebilir görünmektedir. Çünkü “sevk” kavramının “esas olarak kastedilme” şeklinde açıklandığı bu anlayışta, daha detaylı değerlendirmeler yer almaktadır. Öte yandan bu yaklaşımın, işâretu'n-nass ile delâlet edilen mânâyı “genel

²⁸¹ Molla Hüsrev, **Mir'ât**, s. 161.

²⁸² Bakara, 2/275.

²⁸³ Teftâzânî, **et-Telvîh**, I, 244; Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I, 107; Bâbertî Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd (v. 786/1384), **et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî**, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 2005, I, 244.

²⁸⁴ Buhârî, a. g. e. , I, 107; Bâbertî, a. g. e. , I, 244; İbn Melek, **Şerhu Menaru'l-Envar**, s. 170.

olarak kastedilmiş olma” kapsamına aldığı için, onu kastedilmiş olmaktan tamamen çıkararak diğer yaklaşıma göre daha uygun olduğu söylenebilir.²⁸⁵

1.3.4.2.2. İşâretu’n-Nassın Tazammunî Delâleti

Lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilmeyen mânâ, lafzın vaz’ edildiği anlamın bir parçası olursa lafzın, bu mânâyâ delâleti işâretu’n-nassın tazammunî delâleti olarak isimlendirilir.²⁸⁶ Molla Hüsrev’in, ibâretu’n-nassın tazammunî delâletine örnek olarak kurguladığı olay, bu kısma da misal oluşturmaktadır. Şöyle ki, ikinci evliliğini yapmış bir adamın ilk karısı kocasına: “Benim üzerime bir kadınla daha evlendin. O kadını boşa!” derse ve adam karısının bu isteğine rıza göstererek “bütün eşlerim böyle olsun” diye cevap verirse bu söz, ilk karısının da boş olmasına işâretu’n-nass ile delâlet etmektedir.²⁸⁷ Zira ilk karısının boş olması, sözü söyleyen adamın esas olarak kastettiği mânâ değildir. Buna rağmen ilk karısının boş olması, adamın söylediği sözün bir parçası olduğundan burada işâretu’n-nassın tazammunî delâleti bulunmaktadır.

1.3.4.2.3 İşâretu’n-Nassın İltizâmî Delâleti

Lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilmeyen mânâ, lafzın vaz’ edildiği anlamın lâzımı olursa lafzın bu mânâyâ delâleti işâretu’n-nassın iltizâmî delâleti olur. Ancak üzerine delâlet edilen mânânın, ya lâzım-ı zâtî ya da lâzım-ı mütekaddimin dördüncü kısmı olan, bir kavramın kullanılmasına imkan veren mânâ olması gerekmektedir.

a. İşâretu’n-Nassın Lâzım-ı Zâtîye Delâleti

İltizâmî delâleti, lâzım-ı mütekaddim ve lâzım-ı müteahhire yapılan delâlet olmak üzere ikiye ayrılır. Lâzım-ı müteahhir ise kendi içinde lâzım-ı zâtî ve lâzım-ı gayr-ı zâtî şeklinde sınıflandırılır. İşâretu’n-nassın iltizâmî delâletinin ilk kısmı, lâzım-ı

²⁸⁵ Bahsedilen ihtilaf, zâhir ve nass özelliklerini taşıyan lâfızların ilişkisinde de karşımıza çıkmaktadır. Mütekaddim’in usûlcüler ile müteahhir’in usûlcüler arasında bu noktada önemli bir fark vardır. Müteahhir’in usûlcüler zâhir ve nassı birbirine zıt şekilde ele almışlardır. Çünkü “sevk” kavramını nass olan lafza mahsus kılıp, zâhir olan lafzı bundan mahrum etmişlerdir. Mütekaddim’in usûlcüler nezdinde ise zâhir ile nass arasında umûm-husûs ilişkisi vardır. Her nass olan lâfızaynı zamanda zâhirdir; ama her zâhir olan lâfıznass değildir. Zira zâhir lâfızın “sevk” kavramının geçerli olması mümkündür; ama nass lâfızın “sevk” kavramı daima geçerlidir ve “sevk”in olmadığı yerde nass lâfızıyoktur. bz. Teftâzânî, **et-Telvîh**, I, 232.

²⁸⁶ Molla Hüsrev, **Mir’ât**, s. 161.

²⁸⁷ Sadru’ş-Şerî’a, **et-Tavdîh**, I, 244.

zâtîye delâlet eden kısımdır.²⁸⁸ Şöyle ki bir lâfız, vaz' edildiği anlamın kapsamına dahil olmayan; ama vaz' edildiği anlamın, varlığını doğrudan (dolaylı değil, zira dolaylı olsaydı lâzım-ı gayrı zâtî olurdu) gerekli kıldığı bir başka anlama delâlet ediyorsa ve bu anlam, lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilmeyen mânâ ise burada işâretu'n-nassın iltizâmî delâleti söz konusudur.

“Çocuklarını emziren annelerin örfe uygun olarak yiyecek ve giyecek ihtiyaçları bâbanın sorumluluğundadır.”²⁸⁹ Bu ayet, çocuklarını emziren annelerin yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarının bâbanın sorumluluğunda olduğuna ibâretu'n-nass ile delâlet etmektedir. Ayette bâbaya delâlet eden lâfız“el-mevlûd leh” lafzıdır. Bu lafzın mânâsı “çocuğun kendisi için doğrulduğu”dur. Dolayısıyla ayet, çocuğun bâbaya ait olduğunu “lâm” harf-i cerri ile belirtmiştir. Bu da nesebin bâbaya ait olduğunu göstermektedir. Ayetin, nesebin bâbaya ait olmasına delâleti, işâretu'n-nassın delâletidir. Zira ayetten esas olarak kastedilen mânâ bu değil, yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarının bâbanın sorumluluğuna bırakılmasıdır. Öte yandan bu delâlet, iltizâmî delâletin lâzım-ı zâtî kısmına girmektedir. Doğum (melzûm) ile neseb (lâzım-ı müteahhir) arasında delâlet bakımından vasıta olmadığı için söz konusu delâlet işâretu'n-nassın lâzım-ı zâtîye delâletidir.²⁹⁰

b. İşâretu'n-Nassın Lâzım-ı Mütakaddime Delâleti

Molla Hüsrev'e göre, lâzım-ı mütakaddime yapılan delâletin bir bölümünü işâretu'n-nass oluşturmaktadır. Usûlcüler, hukukun gerektirdiği lâzım-ı mütakaddim üzerine yapılan delâletin iktizâu'n-nass kapsamına girdiğinde ittifak ederler. Lâzım-ı mütakaddimin diğer kısımları hakkında ihtilaf olmakla birlikte ilk kez Molla Hüsrev, lâzım-ı mütakaddimin bir kısmını işâretu'n-nass kapsamına alır. Ona göre lafzın, vaz edildiği mânâyâ delâleti için önceden gerçekleşmesi şart olan bir başka mânâyâ delâleti işâretu'n-nassın iltizâmî delâletidir.²⁹¹

Meselâ **“Allah'ın Rasulüne verdiği fey'in bir kısmı da fakir muhacirler içindir.”**²⁹² Ayette muhacirler için “fukarâ” lafzı kullanılmıştır. Bu lafzın, vaz' edildiği mânâyâ delâlet etmesi için muhâcirlerin Mekke'de bıraktıkları malların ellerinden

²⁸⁸ Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 161.

²⁸⁹ Bakara, 2/233.

²⁹⁰ Sadru'ş-Şerî'a, *et-Tavdîh*, I, 244.

²⁹¹ Molla Hüsrev, s. 161,162.

²⁹² Haşr, 59/8.

çıkması gerekmektedir. Zira fakir kelimesi, mal varlığından uzağa düşen için değil, mal varlığı elinden çıkan kişi için kullanılmaktadır. Dolayısıyla muhacirlerin, mal varlıkları ellerinden çıktığından dolayı ayette fakir kelimesi onlar hakkında kullanılmıştır.²⁹³ “Fukarâ” lafzının bu mânâyâ delâleti, işâretu’n-nassın lâzım-ı mütekaddime delâletidir. Sadru’ş-Şerî’a bu durumu, işâretu’n-nassın tazammunî delâleti olarak açıklar. Ona göre muhâcirlerin Mekke’deki mallarına sahip olamamaları, hiçbir mallarının olmaması anlamının bir parçasıdır. Dolayısıyla “fukarâ” lafzının bu mânâyâ delâleti lâzım-ı müteahhire yapılan bir delâlet olup, işâretu’n-nassın tazammunî delâletidir.²⁹⁴

“Fukarâ” lafzının işâret ettiği mânâ konusunda Şâfi’îler farklı bir görüşe sahiptir. İmâm Şâfi’î “fukarâ” lafzının, Mekke’de kalan malların müslümanların elinden çıkıp müşriklerin eline geçtiğine delâlet ettiğini söylemez.²⁹⁵ Bu noktada Hanefiler ile Şâfi’îler arasında “istîlâ”nın²⁹⁶ mülkiyet sebebi olması hakkında görüş ayrılığı meydana gelir. Hanefiler “fukarâ” lafzının hakikat olarak kullanıldığını düşündüğünden, işâret ettiği mânâyı delil göstererek muhacirlerin mallarının ellerinden gittiğini ve malların kâfirlerin eline geçtiğini söylemektedirler. Dolayısıyla Hanefilere göre “ istîlâ ” mülkiyeti elde etme sebeplerinden birisidir.²⁹⁷ Şâfi’îler ise “fukarâ” lafzının Hanefilerin iddia ettiği gibi “malların elden çıktığına” işâret etmediğini söylemektedirler. Zira Allah bir başka ayette şöyle buyurmaktadır:

“Allah kâfirler için müminler aleyhine hiçbir yol vermeyecektir.”²⁹⁸

Şâfi’îlere göre ayetteki “yol”dan maksat şer’î tasarruftur. Dolayısıyla onlara göre bu ayet kâfirlerin, müminlerin mallarını istîlâ edemeyeceğine delildir. O halde Şâfi’îlere göre Hanefilerin delil olarak gösterdiği lâfızhakikat değil; mecaz olarak kullanılır.

²⁹³ Teftâzânî, **et-Telvîh**, I, 247; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el-İskenderî İbnu’l-Humâm (v. 861/1457), **et-Tahrîr fi ‘İlmi’l-Usûl** (bk. İbn Emiru’l-Hâcc ve Emir Padişah şerhi ile), Matba’atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1351, s. 28.

²⁹⁴ Sadru’ş-Şerî’a, a. g. e. , I, 243.

²⁹⁵ Molla Hüsrev, s. 162,163. Molla Hüsrev, İmâm Şâfi’î’nin ayetteki “fukarâ” lafzının mecaz olarak kullanıldığı görüşünü naklediyor olsa da görebildiğimiz kadarıyla İmâm Şâfi’î, konuyu başka bir şekilde açıklamaktadır. İmâm Şâfi’î, ilgili ayette malların müslümanlara izafe edilmiş olmasından ötürü kâfirlerin, malları ele geçirmemiş olduklarını söylemektedir. bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfi’î (v. 204/819), **el-Umm**, Dâru’l-Vefâ, el-Mansûra 2005, V, 656.

²⁹⁶ İslam Hukûku terimi olarak istîlâ, bir topluluğun mallarının ya da yaşadığı yerlerin bir başka topluluk tarafından ele geçirilmesi anlamına gelmektedir. Bilmen, Hukukî İslamiye ve Istîlâhâtı Fikhiyye Kamusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1976, III, 341.

²⁹⁷ Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el- Aynî (v. 855/1451), **el-Binâye Şerhu’l-Hidâye**, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2000, VII, 187.

²⁹⁸ Nisâ, 4/141

Muhâcirler, ihtiyaç sahibi olmalarından ötürü fakirlere benzetilirler.²⁹⁹ Hanefîler ise, Şâfi'îlerin delil olarak gösterdiği bu ayeti malların değil; nefislerin üzerinde tasarrufun olamayacağı şeklinde yorumlarlar.

Hanefîler ve Şâfi'îler arasında işâretu'n-nassın delâletinden kaynaklanan bu görüş ayrılığı, Serahsî'nin şu sözünü kanıtlar niteliktedir: "İşâretu'n-nass teemmül (derin düşünce) ile anlaşılabilirdiğinden, teemmülde ihtilaf eden alimler işâretu'n-nassa da ihtilaf etmişlerdir."³⁰⁰

İşâretu'n-nassın kat'î ya da zannî hüküm ifade etmesi usulcüler arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur. Bir kısmı işâretu'n-nassın bazen kat'î bazen zannî hüküm ifade ettiğini söylerken; diğerleri ise zâtı itibariyle kat'î hüküm ifade ettiğini belirtmişlerdir.³⁰¹ İşâretu'n-nassın bazen kesin bilgiyi gerektirmeyeceğini ifade eden Debûsî, ibâretu'n-nass ile işâretu'n-nassı karşılaştırırken, bunlar arasındaki ilişkiyi sarîh ve kinâye ilişkisine benzetmekte ve işâretu'n-nassın delâletinde, kastedilen mânânın ancak teemmül ile anlaşılabilirdiğini söylemektedir.³⁰² Bu görüşüyle ibâretu'n-nass ile işâretu'n-nassı birbirinden ayıran Debûsî, kat'îlik özelliğini ibâretu'n-nassa verdiğinden, işâretu'n-nassın bazen kat'î bazen de zannî hüküm ifade ettiğini söylemektedir.

1.3.4.3. Delâletü'n-Nass

Debûsî'ye göre delâletü'n-nass, mansus isimle sabit olmuş hükmün aynısının veya mânâsının eksiksiz kendisinde de sabit olmasıdır. Lügat itibarı ile bu mânâyı eksiksiz içermektedir. Çünkü bu herkesin bilebileceği şeydir. Serahsî'nin verdiği aynı misal vererek konuyu izah eder.³⁰³

Serahsî'ye göre delâletü'n-nass, nazmın lügat mânâsıyla sabit olmayıp, fikir yürütmekle anlaşılan mânâdır. Nazm sureten vardır ancak maksut olan mânâdır. Bu mânânın anlaşılmasının çok kolay olduğu, kıyasta olan zorluğun olmadığını belirtir.³⁰⁴ Kendisinde ribânın gerçekleştiği altı maddenin, diğer maddelere kıyasındaki zorlukla, bu konuyu izah eder. Delâletin vasıta ile gerçekleşmesi, delâletü'n-nassı kıyas ile bir araya getirmektedir. Ancak delâletü'n-nassa illeti anlamak için dili bilmek yeterlidir.

²⁹⁹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Mâverdi (v. 450/1058), **el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, XIV, 216.

³⁰⁰ Serahsî, **Usûl**, s. 184; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 142; Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, II, 314.

³⁰¹ Neseffî, **Keşf**, I, 381; Sadru'sh-Şerî'a, **et-Tavdîh**, I, 255.

³⁰² Debûsî, a. g. e. , s. 142.

³⁰³ Debûsî, a. g. e. , s. 142.

³⁰⁴ Serahsî, a. g. e. , s. 188.

Kıyâsta ise illetin anlaşılması için icthad gerektiğinden kıyâs, delâletu'n-nassın tarifinden çıkmaktadır.³⁰⁵ Açıklık ve kapalılık derecesine göre bazen delâletu'n-nass, kıyâstan önce anlaşılabilirdiği gibi, aynı şekilde kıyâs da bazen, delâletu'n-nasstan önce anlaşılabilir. ³⁰⁶

Serahsî nassın delâletine “**Sakın onlara üff deme ve onları azarlama!**”³⁰⁷ ayetini misal verir. Üff demek haram kılınmışsa söz ile yapılan eziyetler ve fiili eziyetler öncelikli olarak haramdır. ³⁰⁸ Dolayısıyla ayet, ibâresiyle “öf” demenin haramlığını; delâletiyle ise diğerlerinin haramlığını ifade etmektedir. ³⁰⁹

Pezdevî'ye göre icthad ve istinbat yoluyla değil, lügat mânâsı ile sabit olan delâlet şeklidir. Yukarıda geçen ayeti³¹⁰ Pezdevî de misal olarak verir. Ayetin zâhir mânâsı bellidir. O da eziyet vermemektir. Bu mânâda re'y ve icthad ehli olmayanlar dahi ittifak etmişlerdir. Daha sonra hüküm; dövmek ve sövmek mânâlarına intikal eder. Bu mânâ doğrudan ibâre yoluyla anlaşılmadığından buna nass denmemiştir. Ancak onunla nass ile amel edildiği gibi amel edilmiştir. İstinbat ile değil de lügat yoluyla sabit olduğu için "delâlet" denmiştir. ³¹¹

Asıl vaz'olunduğu mânânın lâzımına aralarındaki müşterek ve lûgaten münfahim bir illet vasıtasıyla delâlet eden lâfızdır. ³¹²

Delâletu'n-nass, bir lafzın kendi hükmünün dil bakımından anlaşılabilir illeti vasıtasıyla lâzım-ı müteahhirine delâletidir.³¹³ Delâletu'n-nass için yapılan bu tarifi incelediğimizde ilk dikkat çeken nokta kendisine delâlet edilen mânânın, lâzım-ı müteahhir olmakla sınırlandırılmasıdır. Bu bakımdan delâletu'n-nass, ibâretu'n-nasstan ve işâretu'n-nasstan ayrılmaktadır. Delâletu'n-nassın lâzım-ı müteahhir ile sınırlandırılmasının sebebi, delâletin bir vasıta sebebiyle olmasıdır. Vasıta ile gerçekleşen her şey zâtı bakımından sonralık ifade edeceği için delâletu'n-nass, lâzım-ı müteahhirle sınırlandırılmıştır.

³⁰⁵ Molla Hüsrev, **Mir'ât**, s. 164.

³⁰⁶ Misaller için bk. Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 165.

³⁰⁷ İsrâ, 17/23.

³⁰⁸ Serahsî, **Usul**, s. 188.

³⁰⁹ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 164.

³¹⁰ İsrâ, 17/23.

³¹¹ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 115-116.

³¹² Bilmen, **Hukûku İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu**, s. 22, 88-89.

³¹³ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 163.

Molla Hüsrev'e göre delâletu'n-nass, asıl ile fer'in illet ile ilişkisi bakımından öncelikle ikiye ayrılmaktadır.³¹⁴ Molla Hüsrev bu iki kısımdan her birini, müctehidlerin illet noktasındaki fikir birliği ve görüş ayrılıklarına göre açık (celî) ve kapalı (hafî) olmak üzere ikiye ayırır. Böylece delâletu'n-nass Molla Hüsrev'e göre dört kısımdan oluşmaktadır:

1.3.4.3.1. Fer'in, Asıl ile Eşit Düzeyde (müsâvî) ve Açık (celî) Olması

Bazen nassta zikredilen lâfız(asıl), illetiyle ilişkisi bağlamında fer'iyile aynı konumda olmaktadır. Eğer illetin tespiti noktasında müctehidler de fikir birliğinde iseler Molla Hüsrev'e göre aslın, fer'in hükmüne delâleti delâletu'n-nassın birinci kısmına girmektedir.³¹⁵ Molla Hüsrev bu kısma, ramazan ayında oruçluyken ailevî münasebette bulunmasından ötürü keffâretle cezalandırılan bedevînin durumunu misal olarak zikreder.³¹⁶ Hz. Peygamber (S.A.S.), bedevîye işlediği fiilden dolayı keffâret cezasını verirken, o kişi arap, bedevî ya da sahâbî olduğu için değil, ramazan orucuna karşı saygısızlıkta bulunduğu için keffârete hükmetmiştir. İlgili hadis bu durumda, ramazan ayında aynı suçu işleyen başka bir kimseye de (meselâ bedevî olmayan) keffâretin gerekeceğine delâlet etmektedir. Bedevî olmayan kişi (fer'), ramazan orucuna karşı saygısızlıkta bulunmak (illet) konusunda bedevî olandan (asıl) daha üst ya da daha aşağı bir seviyede değildir. Asıl ve fer'in illet ile ilişkileri noktasında da müctehidlerin görüş ayrılığı bulunmadığı için bu misal, delâletu'n-nassın birinci kısmına girmektedir.³¹⁷

1.3.4.3.2. Fer'in, Asıl ile Eşit Düzeyde (müsâvî) ve Kapalı (hafî) Olması

Fer' ve asıl arasındaki ilişkinin birinci kısımına aynı olması, ancak müctehidlerin illetin tespiti noktasında görüş ayrılığında bulunmaları, Molla Hüsrev'e göre delâletu'n-nassın ikinci kısmını oluşturmaktadır.³¹⁸ Yukarıda zikredilen örnekte keffâret bedevî için sabit olmuştur. Bu hadisin, kadının keffâret ile cezalandırılmasına delâleti müctehidler arasında görüş ayrılığına sebep olur. Kadın hadiste zikredilmediği için fer'

³¹⁴ Molla Hüsrev, **Mir'at**, s. 165.

³¹⁵ Molla Hüsrev, **Mir'at**, s. 165.

³¹⁶ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 165. İlgili rivayet için bakınız: Cemâluddîn Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf Zeyla'î (v. 762/1360), **Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye**, İdâratu'l-Meclisi'l-İlmî, Haydarâbâd 1938, II, 451.

³¹⁷ Molla Hüsrev, a.g.e. , s. 165.

³¹⁸ Molla Hüsrev, a.g.e, s. 165.

konumundadır ancak kadın da erkek gibi aynı fiili işlemiştir. Bununla birlikte olayın illetinin ne olduğu konusunda müctehidler görüş ayrılığı olduğundan kadına keffâretin gerekip gerekmediği tartışılmıştır. Hanefiler, keffâretin sebebi olarak cinsler arasında müşterek olan fiili (ramazan orucuna karşı saygısızlık) gösterirler ve kadına da keffâretin gerektiği hükmüne varırlar.³¹⁹ Şâfi'îler ise mezkur hadisede fail konumunda olmayı illet olarak gördüklerinden kadına keffâretin gerekmeyeceğini düşünürler.³²⁰ Bu sebeple ilgili hadisin kadına da delâlet etmesi Molla Hüsrev tarafından hafî sayılır.³²¹ Buradaki kapalılık, bahse konu asıl ve fer' ilişkisinin de farklı yorumlanmasına neden olmuştur. İletinin, "ramazan orucuna karşı saygısızlık" olduğunu kabul eden Hanefiler, kadın (fer') ve erkeği (asıl) bu noktada eşit düzeyde görürler. İletinin, "münasebetteki faillik" olduğunu düşünen Şâfi'îler ise kadın (fer') ve erkeğin (asıl) bu noktada eşit düzeyde olduğunu kabul ederler. Üstelik erkeğin bu bakımdan kadından daha üst bir seviyede olduğunu düşünürler. Bu nedenle Hanefilerin bu misalde var olduğunu kabul ettikleri delâletü'n-nassın, aslında Şâfi'îler tarafından kıyâs olarak nitelendirildiği söylenebilir. Zira fer'in, illet ile ilişkisi bakımından asıldan daha aşağı seviyede olduğu durumlar delâletü'n-nassta değil; kıyâsta söz konusu olmaktadır.³²²

1.3.4.3.3. Fer'in, Asıldan Daha Üst Seviyede (a'lâ) ve Açık (celî) Olması:

Fer', illet ile ilişkisi bakımından asıldan daha üst bir seviyede ve müctehitler, illetin tespiti noktasında fikir birliğine varmışlar ise aslın, fer'in hükmüne delâleti Molla Hüsrev'e göre delâletü'n-nassın üçüncü kısmını oluşturur.³²³ Delâletü'n-nass için konunun başında verilen misal bu kısım için geçerlidir. Anne ve bâbaya "üff" demenin yasaklandığı ayet, sövme ya da dövmenin de haram olduğuna delâlet etmektedir. Zira sövme ve dövme fiilleri, illet ile ilişkileri bakımından "üff" demekten daha üst bir seviyededir. Sövmenin ya da dövmenin anne-bâbaya vereceği eziyet "üff" demenin

³¹⁹ Sadru's-Şerîa, **Şerhu'l-Vikâye**, Müessesetu'l-Verâk, Amman 2006, II, 239; İbnu'l-Humâm, **Şerhu Fethu'l-Kadir ale'l-Hidâye**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, II, 340; Muhammed Emin İbn 'Âbidîn (v. 1252/1836), **Reddu'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr**, Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, II, 386.

³²⁰ Şâfi'î, **el-Umm**, II, 251.

³²¹ Anlam bakımından hafâ, kat'îlik ile çelişmez. . Bu bakımdan delâletü'n-nasstaki herhangi bir delâletin hafî olması, delâletü'n-nassın kesin hüküm ifade etmesine (kat'îliğine) zarar vermemektedir. Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 160.

³²² Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 165.

³²³ Molla Hüsrev, **Mir'ât**, s. 165.

vereceği eziyetten çok daha fazladır. Öte yandan bu misalde illetin tespiti noktasında müctehitlerin de fikir birliğinde bulunmaları ilgili delâletin celî olduğunu gösterir.³²⁴

1.3.4.3.4. Fer'in, Asıldan Daha Üst Seviyede (a'lâ) ve Kapalı (hafî) Olması

Molla Hüsrev'e göre fer'in, illet ile ilişkisi bakımından asıldan daha üst seviyede bulunması, öte yandan müctehitlerin illetin tespiti noktasında ihtilaf etmeleri, delâletu'n-nassın dördüncü kısmını oluşturur.³²⁵

Molla Hüsrev'e göre delâletu'n-nass, tıpkı ibâretu'n-nass ve işâretu'n-nass gibi kesin hüküm kat'îlik ifade etmektedir.³²⁶ Zira delâletu'n-nass ile sabit olan hüküm, dil bakımından lâfızdan anlaşılan mânâyâ dayanmaktadır. Sîga ile sabit olan hükümler kat'î olduğuna göre delâletu'n-nassın ifade ettiği hüküm de kat'î olmaktadır. Bu bakımdan delâletu'n-nass, zannî hüküm ifade eden haber-i vâhid ve kıyâstan daha önceliklidir.³²⁷

1.3.4.4. İktizâu'n-Nass

Debûsî'ye göre, burada nassın kendisinde bulunmayan ziyade anlam yüklenir. Meselâ, "**Ameller niyetlere göredir...**"³²⁸ hadisinde kast olunan niyet değil, amellerin hükümleridir. Hanefîlerin bu hadisi şu şekilde takdirle yorumladığını belirtir: "**Amellerin sevabı niyetlere göredir.**"³²⁹

³²⁴ Tefâtânî, **et-Telvîh**, I, 250.

³²⁵ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 165. Molla Hüsrev, oruçlu iken bilerek yeme-içmenin keffâreti gerektirmesi bakımından vat' gibi kabul edilmesini buna örnek vermektedir. Yukarıda geçen hadiste, keffâret vat'dan ötürü gerekli olmuştur. Hanefîler, keffâret illetinin "ramazan orucuna karşı saygısızlık" olduğunu düşündüklerinden, yeme ve içmenin cezayı gerektirme konusunda cinsel ilişkiden daha üst seviyede olduğunu ileri sürerler. Molla Hüsrev'e göre yeme ve içme konusunda kişinin sabrı daha az; meylî ise daha çoktur. Bu bakımdan yeme ve içme yasağının ihlal edilmesi, ilgili cezayı öncelikli olarak gerektirecektir. Şâfi'îler ise keffâretin vat'sebebiyle sabit olduğunu düşündüklerinden yeme ve içmeyi, delâletu'n-nass olarak ona benzetmemişlerdir. Üstelik onlar ceza gerektirmesi bakımından yeme ve içmenin, münasebetin daha aşağı seviyede olduğunu düşünürler. Bu nedenle Şâfi'îlere göre Hanefîler bu konuda kıyâs ile amel ederler. Bu bakımdan Molla Hüsrev'in delâletu'n-nass sınıflandırması sistemli olduğu kadar, önemli bazı görüş ayrılıklarına da yol açabilecek niteliktedir.

³²⁶ Molla Fenârî'dir. Molla Fenârî, delâletu'n-nassın bir kısmının zannî olduğunu söylemektedir. Ona göre delâletu'n-nassın zannîliğine yol açan ise müctehidlerin, illetin tayini ile ilgili farklı görüşlere sahip olmalarıdır. Molla Fenârî, **el-Fusûl**, II, 179.

³²⁷ Molla Hüsrev, Mir'ât, s. 165.

³²⁸ Buhârî, Bed'ül-Vahy, 1; İman, 41; Nikah, 5; Talak, 11; Menâkıbu'l-Ensâr, 45; Eyman, 23; Müslim, İmara, 155

³²⁹ Debûsî, **Takvimu'l-Edille**, s. 146-148.

Serahsî'ye göre iktizâ, kendisi olmadan nassla amele imkan bulunmayan, nassın hüküm ifade eder olması için nassda takdir olunması şart olan bir fazlalıktan ibârettir. ³³⁰ Meselâ ayette "**Köye sor!**"³³¹ buyrulurken köydeki halk kastedilmiştir. Hz. Peygamber (S.A.S.)'in, "**Ümmetinden hata, unutma ve zorlandıkları söz ve fiilleri kaldırılmıştır**"³³² hadisini misal olarak verir. Lafzın kendisi kastedilmiş olsa Peygamberimiz (S.A.S.)'e yalan isnad edilmiş olur ki o ma'sumdur. Biz anlarız ki, bunların neticesi olan hükümleri yani günahları kaldırılmıştır. ³³³

Pezdevî'ye göre iktizâü'n-nass ile amel edebilmek için daha önceden nassın onu içermesi gerekir. Mukteza vasıtasıyla nassa izâfe edilmiş olur. Nassın doğru ve sıhhatli sonuç verebilmesi için nassda bu mânânın önceden mevcut olması gerekir. Böylece nass ile sabit olmuş gibi olur. Yukarıda da geçen "**Köye sor!**" ayetini misal verir. ³³⁴

Şer'an muhtacün ileyh olan bir lâzime delâlet eden lâfızdır. Başka bir tâbir ise: vaz' olunduğu mânâdan mukaddem isbatına şer'an lüzum ve ihtiyaç mevcut olan bir medlûle delâlet eden ibâredir. ³³⁵

İktizasıyla delâlet eden lâfız, hukukî açıdan kendisinin gerektirdiği mânâyâ delâlet eden lâfız olmaktadır. ³³⁶ Bir şeyin, geçerlilik kazanması için muhtaç olduğu unsur, zatı bakımından o şeyden önceliklidir. Meselâ gündüzün meydana gelmesi, güneşin doğmasına bağlıdır. Bu nedenle güneşin doğması, zatı bakımından gündüzün meydana gelmesinden öncedir. Bu bağlamda "gündüzün meydana gelmesi" melzûm kavramıyla, "güneşin doğması" lâzım-ı mütekaddim kavramıyla ifade edilebilir. "İktizâ"nın tarifine giren "lâzım" kavramı, mutâbıkî ve tazammunî delâleti kapsam dışında bırakmaktadır. "Lâzım"ın, "kendisine ihtiyaç duyulan" olmasının dile getirilmesi ise lâzım-ı müteahhiri kapsam dışı bırakmaktadır. Dolayısıyla bu kayıtlar sayesinde iktizâü'n-nass, lâzım-ı mütekaddim üzerine yapılan delâlet ile sınırlandırılır.

Molla Hüsrev, iktizâü'n-nass için bir alamet ve iki şart zikreder. Ona göre iktizâü'n-nassın alameti, telaffuz edilen sözün hukuki geçerliliğinin takdir edilecek mânâyâ bağlı olmasıdır. Bu durumda Molla Hüsrev'e göre iktizâü'n-nass, lafzın hukuki

³³⁰ Serahsî, **Usul**, s. 195.

³³¹ Yusuf, 12/82.

³³² İbn Mâce, Talak, 16.

³³³ Serahsî, a. g. e. , s. 196.

³³⁴ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 118-121.

³³⁵ Bilmen, **Hukûku İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu**, s. 23, 90,91.

³³⁶ Molla Hüsrev, **Mir'ât**, s. 167.

geçerliliğiyle ilgilidir.³³⁷ Molla Hüsrev'e göre iktizâu'n-nassın şartları ise iki tanedir. Bunlardan birincisi iktizâ edilen anlam zikredildiğinde, bu anlamı gerektiren sözün yapısında bir değişikliğin olmamasıdır. Aksi takdirde sözün yapısında, anlam ve i'râb bakımından değişiklik olabilmektedir. İkinci şart ise iktizâ edilen anlamın, bu anlamı gerektiren lafza tabi olabilmesidir. Meselâ boşamaya niyet ederek karısına “elin boştur” diyen bir kimsenin bu ifadesi, boşanmaya delâlet etmez. Çünkü sözün gerektirdiği mânâ, “kadının boşanması”dır. “Kadın” ise “el” tabirine tabi olamaz çünkü el onun bir parçasıdır. Dolayısıyla iktizâ edilen anlamın, bu anlamı gerektiren lâfızla bir asıl-fer' ilişkisi varsa bu durumda fer', iktizâ edilen anlam olmalıdır.³³⁸

Usûlcülerin çoğuna göre iktizâu'n-nass ya hukukun, ya aklın ya da tecrübenin gerektirdiği bir şarta bağlı olarak gerçekleşir.³³⁹ Oysa iktizâu'n-nass tarifinde geçen “hukukî açıdan” ifadesi bize gösteriyor ki Molla Hüsrev'e göre sadece hukukun gerektirdiği şart üzerine yapılan delâlet iktizâu'n-nass kapsamına girer. Ona göre aklın ve tecrübenin gerektirdiği şart üzerine yapılan delâlet, iktizâu'n-nass olarak nitelendirilemez. Molla Hüsrev, aklın ve tecrübenin gerektirdiği şarta “muktezâ” değil; “mahzûf/muzmar” (gizlenen) denileceğini belirtmiştir.³⁴⁰ Molla Hüsrev, bu kanaatinde Fahru'l-İslâm el- Pezdevî, İmâm Serahsî, Sadru'l-İslâm el-Pezdevî ve Alâuddîn es-Semerkandî'yi takip ettiğini özellikle belirtir. Zira birçok usûlcü, “mahzûf/muzmar”ın da muktezâ olduğunu söylemiştir.³⁴¹ Buna karşın, iki kavram arasında fark olduğunu düşünenler, haklı olarak şunu söylerler: Mahzûf/muzmar, lâfızla ilgili bir şarttır, muktezâ ise hukukî bir şarttır. İlkinde lafzın sıhhati için sadece lâfızta takdir edilirken, ikincisinde hukukî bir hüküm takdir edilmektedir. Bu bakımdan muktezâ ve mahzûf/muzmar kavramları farklı içeriklere sahiptir.³⁴²

İktizâu'n-nassın delâleti konusunda, köle azadı ile ilgili bir misal verilir. İslâm Hukukuna göre, hata ile bir müslümanı öldüren kişinin mümin bir köleyi azat etmesi

³³⁷ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 172.

³³⁸ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 173.

³³⁹ Âmidî, **İhkam**, II, 61; Takiyyüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi b. Temâm el-Ensârî Sübkî el-Hazrecî (v. 756/1356), **el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc**, th. Ahmed Cemâl Zemzemî-Nureddin Abdulcebbar Sağırı, Daru'l-Buhûs, Dubai 2004, III, 937.

³⁴⁰ Molla Hüsrev, **Mir'ât**, s. 160.

³⁴¹ İbn Kudâme Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî (v. 620/1223), **Ravdatu'n-Nâzir ve Cunnetu'l-Munâzir**, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2004, II, 770; Subkî Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî (v. 771/1396), **Raf'u'l-Hâcib 'an Muhtasar İbni'l-Hâcib**, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1999, III, 488; Teftâzânî, **et-Telvîh**, I, 257.

³⁴² Molla Fenârî, Şemsuddîn Muhammed b. Hamza (v. 834/1430), **Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli's-Serâi'**, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1872, II, 183.

gerekmektedir. Bu kişinin, köle sahibi olan bir başka kişiye şöyle dediğini düşünelim: “Bin dirhem karşılığında, köleni benim yerime azat et. ” Bu cümlede dile getirilen hüküm kölenin azat edilmesidir. Katil tarafından gerçekleştirilecek köle azadının hukuken geçerli olması için önce kölenin, katilin mülkiyetine geçmesi gerekmektedir. Bu nedenle naklettiğimiz sözün geçerliliği, daha önce gerçekleştirilmesi gereken satış akdine bağlıdır. Dolayısıyla bu durumda önce katil, köleyi mal sahibinden bin dirheme almış, sonra eski mal sahibini kendine vekil tayin ederek köleyi azat ettirmiş sayılmaktadır. Bu misalde köle azadı muktezî (satış akdini gerektiren), satış akdi ise muktezâ (köle azadı tarafından gerektirilen) olmaktadır. Köle azadının satış akdine delâleti ise iktizâu'n-nasstır.³⁴³

Mezkur misalde de anlaşılacağı gibi iktizâu'n-nass, aslında zorunlu olarak sabit olan bir delâlettir. Köle azadının geçerli olması, satış akdinin takdir edilmesini zorunlu kılar. Bu bakımdan iktizâu'n-nassın hükmü, zarûretin gerektirdiği hükümler çerçevesindedir. Zarûret sebebiyle var olan, zaruret olduğu ölçüde varlığını devam ettirebilmektedir. Zarûret kalktığı anda, zarûret sebebiyle var olanın da varlığı sona ermektedir.³⁴⁴

³⁴³ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 168.

³⁴⁴ Molla Hüsrev, a. g. e. , s. 168.

İKİNCİ BÖLÜM

2. LÂFIZLARDAKİ KAPALILIĞIN KAYNAKLARI

2.1. Hafî

2.1.1. Lügat Anlamı

Hafî, Arapça “ h f y ” (II. ve IV. bâb) kökünden türemiştir. Hafî, sözlükte “ gizli, saklı olan şey; hem açıklık hem de kapalılığı yani iki zıt mânâyı ihtiva eden” anlamlarına gelir.³⁴⁵

2.1.2. Terim Anlamı

“ h f y ” kökünün müştakları Kur’ân-ı Kerim’de 31 defa³⁴⁶ zikredilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’de hafnin mükabili olarak bedâ³⁴⁷,cehr³⁴⁸,tebyîn³⁴⁹, i’lân³⁵⁰ kavramları kullanılmıştır.

Pezdevî’ye göre usul terimi olarak hafî, şehirde gizlenen, kendi benliğini değiştirmeden bir hileye başvurup kayıplara karışan ve sadece aramakla bulunabilen bir şahsın durumunu ifade etmek için Araplar arasında kullanılan “ falanca gizlendi” sözünden alınmıştır.³⁵¹

Tespit edilebildiği kadarıyla hafnin ilk yazılı tarifini yapan Ebû’l-Hasan Ubeydullah el-Kerhî’nin talebesi Ebû Ali eş-Şâşî’dir. Şâşî hafiyi “Sigası dışındaki bir engel sebebiyle maksadı gizli kalan lâfızdır. ” şeklinde tarif etmiştir.³⁵²

Sırasıyla Kerhî, Cessas, Debûsî ve Serahsî arasında hoca talebe ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilk dönem Hanefî usulcülerin hafî için kullandıkları ıstılahî tanımlar şöyledir:

³⁴⁵ İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, . XVIII, 256; Ebil Kasım el-Huseyn b. Muhammed Râğıb el İsfehânî(v. 502/1108), **el-Müfredat Fi Ğaribi’l Kur’an**, Beyrut 2001, s. 153; Firûzâbâdî, **el Lüma’ fi Usuli’l-Fıkh**, Mısır 1957,Hafî md.

³⁴⁶ Bakara 2/271,284; Âli İmran 3/5, 29,118, 154; Nisa 4/108, 149; Mâide 5/15; En’am 6/28, 63, 91; A’raf 7/55; Hûd 11/5; Ra’d 13/10; İbrâhim 14/38; Meryem 19/3; Tâhâ 20/7, 15; Nûr 24/31; Neml 27/25; Secde 32/17; Ahzâb33/37,54; Mü’min 40/16, 19; Fussilet 41/40; Şûrâ 42/45; Mümtehine 60/1; Hâkka 69/18; A’lâ 87/7

³⁴⁷ Ali İmran, 3/29.

³⁴⁸ A’lâ, 87/7.

³⁴⁹ Mâide, 5/15.

³⁵⁰ Mümtehine, 60/1.

³⁵¹ Buhârî, **Keşfü’l-Esrar**, I, 82.

³⁵² Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâşî (v. 344/956) , **Usûlu’s -Şâşî**, Daru’l-Kitabi’l- Arabî, 1982, s. 80.

Cessâs'ın eserinde hafî ile alakalı bir başlık bulamadık. Kapalı lâfızlardan yalnızca mücmel ve müteşâbih lâfızlarını konu edinmiştir.³⁵³

Debûsî'ye göre hafî, lafzın dışında ârizî bir delil ile mânâsının gizli kaldığı ve bu geçici vehmin giderilmesi için araştırma metodunun benimsendiği isimdir. Hırsızlık hakkındaki ayetin hükmü hırsız için açıktır. Hâss isimlerle anılan tarrâr (yankesici) ve nebbâş (kefen soyucu) için bu hüküm hafîdir.³⁵⁴

Şemsu'l-Eimme Serahsî hafî'yi zâhirin zıddı olarak konumlandırır. Serahsî'ye göre hafî kendisiyle kastedilen ifadenin, anlaşılmasını engelleyen siga harici ârizî bir sebeple mânâsı karışan ve gizli olan isimdir. Bu kapalılık ancak taleple giderilir.³⁵⁵

Fahru'l-İslâm Pezdevî bunu şöyle tarif eder: "Sigası dışındaki bir ânz sebebiyle mânâsı iyi anlaşılmayan, sözden kast edilen anlamın kapalılaştığı isimdir. bunun anlamına ulaşmak, ancak 'taleb(araştırma)'le mümkündür."³⁵⁶

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî, hafîyi, hemen hemen aynı ifadelerle izah ederler. Kerhî'nin talebesi eş-Şâşî'nin tanımını kapalı bulurlar ve bu tanıma "iyi anlaşılmayan ve sadece araştırma ile kavranabilen" ifadelerini ekleyerek³⁵⁷ lafzın mânâyâ delâletinin kapalılık bakımından dereceli olduğuna ve hafî'nin derecesine dikkat çekmişlerdir.

Hafî lâfız, mânâsına delâleti zâhir olmakla beraber mânâsının bazı ferdlerine tatbik olunmasında kapalılık olan, bu ferdler hakkındaki kapalılığın izalesi için tedkîk ve teemmüle ihtiyâç hissedilen lâfızdır.³⁵⁸ Meselâ; "**Hırsızlık yapan erkeklerle hırsızlık yapan kadının ellerini kesiniz.**"³⁵⁹ ayetinde tabiri böyledir. Hırsız (sârık), başkasının malını, emsalinin muhafaza olduğu yerden gizlice alandır. Hırsız kelimesinden açık ve zâhiren anlaşılın bütün ferdlerine şâmil olduğu, hatta bir nevî maharetle, el çabukluğuyla insanlar uyanırken insanlardan bir şeyler çalan şahsa yani yankesiciye (tarrar) de şâmil olduğudur. Keza hırsız kelimesi, açık ve zâhirî mânâsına bakılırsa, kabirlerden ölülerin kefenlerini çalanlara ve kefen soyucularına (nebbâş) da şâmil görünmektedir. Fakat (lafzının şumulünde imiş gibi görünen iki kişinin) birine sadece tarrar isminin verilmesi, diğerine de nebbâş denmesi, yankesici ve kefen soyucularına

³⁵³ Cessâs, **el-Fusûl**, I, 63.

³⁵⁴ Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 117.

³⁵⁵ Serahsî, **Usûl**, s. 131.

³⁵⁶ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, I, 82.

³⁵⁷ Buhârî, a. g. e. , I, 52.

³⁵⁸ Abdu'l-Kerim Zeydan, **el-Veciz fi'-Usulü'l-Fıkıh**, Müessesetü'r-Risale Yayınları, Beyrut 2006, s. 348.

³⁵⁹ Maide, 5/38.

nisbetle hırsız kelimesini, mânâsı hafî bir kelime haline getirmiştir. Çünkü yankesici ve kefen soyucusuna, hırsız kelimesinin mânâsının mutabık geldiği, hırsız kelimesinin kendisinden anlaşılmamaktadır; bunun için hârici bir unsur lazımdır.

Kapalılık şuradadır: Kefen soyucusu ve yankesici olan şahıslara sadece kefen soyucusu ve yankesici denildiğinden ötürü zihne, yankesici ile kefen soyucusunun hırsız kelimesinin ferdlerinden olmadıkları düşüncesi geliyor. Fakat tedkîk ve düşünme ile anlaşılıyor ki yankesiciye sadece yankesici isminin verilmesinin sebebi, yankesicinin yaptığı hırsızlıkta bir mahiyet fazlalığının bulunuşundandır. Çünkü tarrâr, malını çaldığı şahsın gafletini fırsat bilerek, uyumayan uyanık gözlere hırsızlığı hissettirmeyip maharet, el çabukluğu ve ustalık icra etmektedir.

Tarrârın çalması daha çok tehlike arz etmektedir ve suçu daha kerihlidir. Bu itibarla hırsız kelimesi yankesiciye de şâmil olmaktadır; hırsız gibi yankesici de şer'i hırsızlık cezasıyla tecziye olunur.³⁶⁰ Müctehidler tarrârın durumunu inceleyerek sârik hakkında uygulanacak el kesme cezasının ona da uygun düştüğünde ittifak etmişlerdir. Ancak usûlcüler, yankesici hakkında el kesme cezasının nassın ibâresi ile mi yoksa delâleti ile mi sabit olduğu hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bazılarına göre, hırsızlık hükmünün illeti bunda evleviyetle mevcut olduğundan, nassın delâleti ile sabittir. Doğrusu, bu hükmün yankesici hakkında nassın ibâresi ile sabit kabul edilmesidir. Zira "sârik" (hırsız), dil bakımından "tarrâr"ı (yankesiciyi) kapsar; esasen tarrâr, usta bir hırsız demektir.³⁶¹

Nebbâş'a gelince kefen soyma fiilinde, hırsızlığa nisbetle bir noksanlık bulunduğundan sadece kefen soyucusu denmiştir. Çünkü kefen soyucusu malın muhafaza olduğu mahalden yahut malı muhafaza eden şahıstan, insanların rağbet gösterdikleri bir malı almamıştır. Zira mezar muhafaza mahalli olamayacağı gibi, ölü de malı muhafaza eden şahıs durumunda kabul edilemez. Bu itibarla kefen soyucusuna hırsız kelimesi şâmil olamayacağından, kefen soyucusuna hırsızlık haddi tatbik olunmaz; fakat ta'zîr cezası verilir.³⁶² Bu görüş, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşüdür.³⁶³ Ebû Yusuf ve Eimme-i Selase (Malik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel) 'ye göre hırsız kelimesi, kefen soyucusuna da şâmindir. Çünkü kendisine

³⁶⁰ Zeydan, a. g. e. , 348.

³⁶¹ Şaban, **Usul**, s. 383.

³⁶² Serahsî, **Mebûsût**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989, IX, 133-135.

³⁶³ Şaban, a. g. e. , s. 383.

sadece kefen soyucusu isminin verilmesi, hırsız mânâsının kendisine mutabık olmasına engel teşkil etmez. Kefen soyucuya, kefen soyucu isminin has oluşu, cinsin nevelerinden muayyen bir nev'e hususi bir ismin verilmesi, yine o muayyen nev'in bu cinsin şumulünde kalması gibidir. Burada kefen soyucusu, hırsız cinsinin nevelerinden bir nevî olur; ve kefen soyucusuna hırsız isminin verilmesi (yani kefen soyucusuna hırsız denmesi) doğrudur. Mezarın malı muhafaza mahalli olmayışı fikri kabul edilemez. Çünkü kefene nisbetle mezar, muhafaza mahalli olabilir. Zira her şeyin muhafaza olduğu mahal, kendisine münasib tarzdadır. Kefenin arzu olunan, insanların rağbet ettikleri şeylerden olmayışı, mal oluşuna ve mütekavvimliğine (intifanın mübahlığına ve muhrezliğine yani muhafaza altına alınmışlığına) mani değildir. Buna göre de hırsızın çaldığı şeyde aranan "mütekavvim mal oluş" şartı kefende tahakkuk eder; ve kefen soyucusuna hırsızlık cezası (haddi) tatbik olunur.³⁶⁴

Rasûlullah (S.A.S.) "**Katil miras alamaz**"³⁶⁵ hadisindeki katil lafzı da böyledir. Bu kelime "âmm bir lâfızdır; açık ve zâhirî mânâsına bakılırsa hem kasden insan öldüren katile ve hem de hatâen insan öldüren katile şâmil görünmektedir. Kelimenin kasden katile delâleti açık ve zâhirdir. Fakat kelimenin mânâsının hatâen katile mutabık oluşunda bir kapalılık vardır, bu kapalılığın sebebi, öldürmenin hatâ ile tavsif olunmasıdır. Çünkü mirastan mahrumiyet bir cezadır. Cezayı hak etmekte âdeten hatâ ve yanlışlık, kasıttan ve bilerek bir şeyi yapmaktan farklı muamele görür.³⁶⁶ Burada hata, kasdî harekete müsâvî kılınarak mirastan mahrumiyetin sebebi olacak ve kendisine hadisin mânâsı tatbik edilecek midir, yoksa edilmeyecek midir? Hanefî fakihlere göre cezada, hatâ da kasdî harekete müsavidir. Bu görüşe göre hadisdeki katil lafzı, kasden insan öldüren katile şâmil olduğu gibi hatâen insan öldüren insana da şâmindir; bile bile katil olanla, hatâen katil olanın her birisi mirastan mahrum edilir.³⁶⁷ Bu görüşün dayandığı delili şudur: Hatâen insan öldürene katil isminin verilmesi doğrudur. Ayrıca hatâen katil, titizlik ve ihtiyatlı davranma hususunda kusurlu olduğundan, ceza olarak mirastan mahrum bırakılır. Mirastan mahrumiyet aslı³⁶⁸ ve tam ceza değildir; fer'î

³⁶⁴ Şaban, a. g. e. , s. 384.

³⁶⁵ Dârimî, Ferâiz, 41.

³⁶⁶ Zeydan, **el-Veciz**, s. 348.

³⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Vehbe Zuhayli, **el-Fıkhu'l-İslamiyye**, X, 156.

³⁶⁸ Ey mü'minler! Maktuller hakkında sizin üzerinize kısas farz olmuştur. Hür ile hür, köle ile köle, kadın ile kadın kısas edilir. Fakat hangi bir katil için kardeşi tarafından bir şey affedilirse ma'ruf olan emre ittiba etmeli ve ona da (diyeti) güzellekle edada bulunmalıdır. Bu Rabbiniz tarafından bir hafifletme ve bir rahmetir. Artık kim bundan sonra tecavüzde bulunursa onun için elîm bir azap

cezadır. Onun için hatâen katilin, bilerek insan öldüren katilden, kısas cezasında farklı oluşu, mirasdan mahrumiyette müsâvî olmalarına manî değildir. Diğer taraftan hatâen katil, bu fer'î cezayla cezalandırılmazsa bu durum, mirasçılar arasında öldürme hâdisesinin yaygınlaşmasına ve öldürmenin hatâen vuku bulduğu iddiasının intişârına sebep olur. İşte bu kapıyı kapamak, suça giden yolu yok etmek, zamanı gelmeden önce bir şey hususunda aceleciliği önlemek bakımından, hatâen insan öldürenin de mirasdan mahrum bırakılması icabeder.³⁶⁹

Hanbeli ve Malikî fakihlere göre ise hadisteki (katil) kelimesi, hatâen katile şâmil değildir. Çünkü hatâen katilin fena bir maksadı yoktur. Onun için aslî ceza olan kısasla ve fer'î ceza olan mirastan mahrumiyetle cezalandırılmaz.³⁷⁰

Kendi mânâsına delâletinde zâhir ve açık olan, fakat bu mânânın bazı ferdlerine tatbik olunmasında ve mutabık düşmesinde bir hafâ' bulunan her lâfızböyledir: Bu ferdlerden bazısına nisbetle o lâfızhafîdir. O lafzın mânâsı ya düşünme ve tedkîkten sonra bu bazı ferdlere mutabık düşer ve o lafzın hükmü bu bazı ferdlerde de carî olur; ya da düşünme ve tedkîkten sonra mutabık düşmez ve -yukarıda da misallerini verdiğimiz gibi- o lafzın hükmü bu bazı ferdlerde carî olmaz. Fukahanın görüşleri bu sahada farklı olabilmektedir.³⁷¹

Mütekellimun metodunda hafî lafzı müstakil olarak tanımlanmaz, mücmel ve müteşâbih tanımları içerisinde zikredilir.

2.2. Müşkil

2.2.1. Lügat Anlamı

Müşkil, Arapça “ ş k l ” (I. bâb) kökünden türemiş ve if'al vezni ism-i fail sigasında kullanılmıştır. “ ş k l ” sözlükte, “;şebeh, misl, cins, anlamına gelmektedir.³⁷² Müşkil ise zor olan, iki işin ya da iki şeyin birbirine çok benzeşmesinden ötürü karışık olan özellikle iki rengin birbirine karıştığı nesne anlamlarına gelir. Bu sebeple her karışık şeye müşkil denir.³⁷³

vardır. Bakara 2/178-179 ayeti kasten adam öldürmenin cezasını beyân etmektedir. Dolayısıyla katil mirasçı hakkındaki kısas, asli ceza menzilesine tenzil edilir.

³⁶⁹ Zeydan, *el-Veciz*, s. 349.

³⁷⁰ Zuhayli, a. g. e. , 10, 156.

³⁷¹ Zeydan, *el-Veciz*, s. 349.

³⁷² İsfehânî, *Müfredât*, s. 269.

³⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 358.

2.2.2. Terim Anlamı

“ ş k l ” kökünün müştakları Kur’ân-ı Kerim’de 2 defa³⁷⁴ zikredilmiştir. Sa’d Suresi 58. ayette “**O azaba benzer çeşit çeşit başka azaplar da vardır.**” buyurulmuştur. Şeklden maksat misil yani benzerliktir. Bu terimin problem anlamını ifade etmesinin anlamı da benzer olmasıdır.

Şâşî müşkilin lügat mânâsını dikkate alarak “Benzerleri arasına karışan şey.” olarak tarif eder.³⁷⁵

Müşkil mânâsındaki derinlikten veya istiare-i bedi’adan dolayı maksada delâleti çok kapalı olan lâfızdır.³⁷⁶

Debûsî kapalılıkta müşkili hafînin üzerinde konumlandırır. Müşkil dinleyene mânâsı karışık gelen, birden fazla mânâ için vaz’olunmuş yada mecaz yoluyla başka mânâda kullanılan lâfızdır. Debûsî müşkildeki karışıklığı, insan dikkat etmediği zaman evin yolunu kaybedip karıştırmasına benzetir. Kapalılığı neredeyse mücmel kadardır. Ona göre pek çok âlim de ikisinin arasındaki farkı görememektedir.³⁷⁷

Serahsî’ye göre müşkil ancak kendisini, şekline büründüğü benzerlerinden ayırd edecek bir delille anlaşılabilir derecede, maksadın karışık olduğu lafzın adıdır. Bu kelime "eşkele"den gelmektedir. "if’âl" vezninin duhûl mânâsı da vardır. Eşkele ifadesi “eşkâlinin ve emsâlinin arasına girdi” anlamındadır.³⁷⁸ “Müşkil maksadı ancak araştırmayla anlaşılabilir derecede kapalı olan lâfızdır.” şeklindeki tanımda Serahsî’nin müşkil tanımlamasında onun kapalılık derecesi vurgulanmaktadır.³⁷⁹

Pezdevî’ye göre müşkil, kendisine benzeyen lâfızlar arasına karışan ve bu nedenle maksadın anlaşılması güçleşen lâfızdır. Müşkilin mânâsına ulaşmak için hafî’de bulunanı sadece araştırma yeterli gelmez. Mânâdaki kapalılığın giderilmesi için talepten (araştırmadan) sonra ayrıca teemmüle (değerlendirme)³⁸⁰ de ihtiyaç vardır.

³⁷⁴ Sa’d, 38/58; İsrâ 17/84.

³⁷⁵ Şâşî, **Usûlu’s-Şâşî**, s. 81.

³⁷⁶ Bilmen, **Hukûku İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye Kamusu**, I, 21, 78, 79.

³⁷⁷ Debûsî, **Takvîmu’l-Edille**, s. 118.

³⁷⁸ Serahsî, **Usul**, s. 132.

³⁷⁹ Serahsî, a. g. e. , s. 132.

³⁸⁰ Pezdevî’nin hafî, müşkil ve mücmel tariflerinde geçen ‘taleb’ ve ‘teemmül’ kavramları hakkında Abdülaziz Buhârî şu açıklamayı yapar: “Taleb ve teemmülün mânâsı, öncelikle lafzın topluca mefhûmlarına [lafzın muhtemel olduğu mânâlara] bakıp bunları zabt etmek, sonra bunlardan muradı çıkarmak için iyice düşünmektir. Meselâ ‘ennâ’ kelimesine bakıldığı zaman bunun iki mânâ arasında müşterek olduğu, üçüncü bir anlamının bulunmadığı görülür. İşte bu talebdir. Daha sonra bu iki mânâ üzerinde iyice düşünüldüğü zaman bu kelimenin [ilgili ayette] mekânı değil, keyfiyeti ifade ettiği anlaşılır.” Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 143; Sadruşşerîa, **et-Tavzîh**, I, 126.

Müşkildeki kapalılık, mânâsından dolayı olabileceği gibi bedî bir istiâreden dolayı da kaynaklanabilir.³⁸¹

Hanefî fakihler kapalılığın mahalline vurgu yaparak “Müşkilin sigasında bulunan bir sebepten dolayı kapalı olan ifadedir.” şeklinde tanımlamışlardır.

2.3. Mücmel

2.3.1. Lügat Anlamı

Mücmel, Arapça “ c m l ” (I. bâb) kökünden türemiş ve if’al vezni ism-i mef’ul sigasında kullanılmıştır. Mücmel sözlükte, toplanan, bir araya getirilen, kapalı³⁸², ayrıntılı olanın karşıtı olarak bir şeyin toplamını ve genelini ifade eden, bir şeyden oluşan topluluk anlamında kullanılır.³⁸³

Mücmel, genel olanın, ayrıntısına nispetle gizli ve karışık olması sebebiyle kapalılık anlamında kullanılmaktadır.³⁸⁴

2.3.2. Terim Anlamı

“ c m l ” kökünün müştakları Kur’ân-ı Kerim’de 2 defa³⁸⁵ zikredilmiştir. Mücmel kelimesi if’al vezninde ism-i mef’uldür.

Mücmelin, erken dönem usulcüler tarafından âmm anlamında kullanıldığından bahsedilmektedir.³⁸⁶

³⁸¹ Buhârî, a.g.e. , I, 83.

³⁸² İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, I, 503.

³⁸³ Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu’l-Muhît**, “cml” md. , s. 1266; Râzî Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, **Muhtâru’s-Sıhah**, “cml” md. , Mektebetü Lübnân, Beyrut 1988. s. 47; İsfehânî, **el-Müfredât**, “cml” md.

³⁸⁴ Karâfî, Ebû’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî (v. 684/1285), **Nefâisu’l-Usûl fî Şerhi’l-Mahsûl**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz’, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1999, V, . 2270; a. mlf **Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl**, Matbaatu’l-Hayriyye, 1306, s. 18

³⁸⁵ A’raf, 7/40; Furkan. 25/32.

³⁸⁶ Genellik anlamı sebebiyle kapsamına giren fertleri toplu olarak ifade ettiği için âmm anlamında kullanılmaktadır. Mücmelin, genellik ve kapalılık şeklindeki iki farklı anlamda kullanımını Cessas’ta görmek mümkündür. Cessâs, âmmın şumul anlamı içermesi ve mücmelde de çoğulluk anlamının bulunması yönüyle ikisinin aynı mânâda kullanılmasına bir engel olmadığını belirtmektedir. Ancak umum anlamı taşımayan, meçhul bir lâfızdaki kapalılığı ifade etmek için de “mücmel”i kullanılmaktadır. "Mallarında isteyenlerin ve yoksulların hakkını ayırırlardı. " Zariyat, 51/19 ayetinde hakkın miktarı belli olmadığından dolayı mücmellik vardır. Burada âmm mânâsı yoktur. bk Cessâs. **El-Fusûl**, c. I, s. 63-64; İlk dönem mütekellimun usulcülerini de mücmeli iki farklı anlamda kullanılmaktadırlar. bk. Ebû’l- Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib Basrî (v. 436/1044), **el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh**, thk. Halil el-Meys, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 293. Daha sonraki dönemlerde mücmelin kapalılık anlamındaki kullanımını ağırlık kazanır.

Cessâs, kapalılık anlamındaki mücmeli ikiye ayırır:

1-Mücmelliğinin ve mübhemliğinin lafzın kendisinden kaynaklandığı ve muhataplarca maksadın anlaşılmadığı lâfızdır. Meselâ Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan “kelâle³⁸⁷, cizye³⁸⁸, sultan³⁸⁹” lâfızları mücmeldir.³⁹⁰

2-Lâfız, müstakil olarak incelendiğinde mânâ kapalı değildir. Lafzın zâhirine göre amel etmek ve hükmetmek mümkündür. Fakat bu ifadeye rabıt başka bir lâfızveya delâlet sebebiyle lâfızmücmelleşir. Meselâ Kur'ân-ı Kerimde kullanılan bazı istisnalar mücmeldir.³⁹¹

Cessâs, lügat mânâlarından farklı bir mânâda kullanılan , “esmâu't- teşerru” diye isimlendirdiği lâfızları da mücmelin kapsamına dahil eder. Meselâ salat, zekât, savm, ribâ gibi lâfızlarının önce lügat mânâlarını zikreder. Daha sonra bu lâfızlara İslam dini ile yeni mânâlar yüklendiğini izah eder.³⁹²

Mânâsı malum, umum ifade etmekle birlikte, içerdiği âmm mânânın tamamını kapsadığı konusunda inanmanın mümkün olmadığı, ifade ettiği mânânın belirli olmayan bir kısmının kastedildiğinin bilindiği lâfızlar mücmeldir ve açıklanmaya ihtiyaç duyarlar.³⁹³

Debûsî mücmeli, ilk mânâsında kullanılmadığından anlamı yabancılaşan ya da istiareli kullanımından dolayı anlamı kapalılaşan ve anlaşılmayan lâfızolarak tarif eder. Ayrıca kapalılık açısından mücmeli, müşkilin fevkinde mütâlâa eder.³⁹⁴

Lisân ehli mücmele "el-garîb" der. Genelde bulunduğu yeri kaybedene garîb denir. Meselâ ribâ sözlükte fazlalık demektir. Kur'ân-ı Kerim'de ise “ **Allah ribayı haram kıldı.** ”³⁹⁵ buyrulur. Bu ayette, helâl kazançtaki fazlalık değil; şer'i olarak haram kılınan fazlalık sebebiyle yapılan bir alışveriş kastedilir. Dolayısıyla burada

³⁸⁷ “De ki Allah size kelâle (bâbası ve çocuğu olmayan) hakkında şöyle fetvâ veriyor . ” Nisa, 4/176.

³⁸⁸ “Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Rasûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın. ” Tevbe, 9/29.

³⁸⁹ “Allah'ın haram kıldığı kimseyi —haklı bir sebep dışında— öldürmeyin. Kim haksız yere öldürürse, onun velisine bir tasallut (selâhiyet) vermişizdir; artık o da öldürme hususunda aşırı gitmesin; çünkü o yardıma erişirilmiştir. ” İsra, 17/33.

³⁹⁰ Cessâs, **el-Fusûl I**, 64.

³⁹¹ “Haramlığı size bildirilenlerin dışında bütün hayvanlar size helâl kılındı. ” Hacc,22/30. Bu ayetteki istisna mücmeldir. Ayetten şimdiye kadar haram kılınanlar anlaşıldığı gibi, bundan sonra haram kılınanların da dâhil olma ihtimali vardır. bk. Cessâs, a.g.e., I, 69-70.

³⁹² Cessâs, a.g.e ,I, 65-69.

³⁹³ Cessâs, a. g. e. , I, 70-71.

³⁹⁴ Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 126.

³⁹⁵ Bakara, 2/275.

“riba” ile lügat mânâsından başka bir mânâ kastedildiği için kelime, garib olmuştur. Böyle lâfızlarla -açıklama olmadan- kast edilen mânâ anlaşılmamaktadır.³⁹⁶

Serahsî, mücmeli müfesserin mukabili olarak nitelendirir. Mücmel "cümle"den gelmektedir. Sözü, mücmil açıklayana kadar bu lâfız, kapalı bir lâfızdır. Debûsî'nin yukarıda derlediğimiz ifadelerinin neredeyse aynısıyla mücmeli izaha eder.³⁹⁷

Pezdevî'ye göre mücmel, kendisinde muhtelif mânâların yığıldığı ve maksadın belirsizleştiği lâfızdır. Kastedilen mânâ ancak istifsar (beyân), talep ve teemmülle anlaşılır. Beyân-ın yeterli olmadığı durumlarda mücmel müşkile dönüşür. Dolayısıyla bu müşkili ortadan kaldırmak için talep ve teemmüle ihtiyaç duyulur.³⁹⁸ Pezdevî; riba, salat, zekât kavramları lügatle mânâları bilinemeyecek şeylerdir, der³⁹⁹. Salat, zekât gibi şer'î isimlerdeki mücmellik tam bir beyân ile ortadan kalkar ve tefsirden sonra talep ve teemmüle ihtiyaç duyulmaz. Debûsî ile Serahsî'nin belirttikleri tevahhuş ve istiareli kullanımlara tarifinde yer vermeyerek mücmeli izah eder.

Anlaşılacağı üzere Hanefî usulcülerin kullandığı hâfî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde lafzın kapalılık bakımından yapılan sınıflamasında mücmel, dar anlamda⁴⁰⁰ kullanılan bir terimdir. Oysa kelamcı usulcüler mücmeli daha kapsamlı bir terim olarak kullanır.⁴⁰¹

Kelamcı usulcüler, lafzın mânâya delâletindeki kapalılık derecelerini mücmel ve müteşâbih terimlerini kullanarak beyân ederler. Hatta bazen bu iki terimi aynileştirirler. Lafzın delâletindeki kapalılığı ifade etmek için kelamcı usulcüler tarafından muhtemel, mübhem, müteşâbih, müşkil gibi farklı terimler kullanılmakla birlikte mücmel teriminin bu terimler arasında en yaygın kullanıma sahip terim olduğu söylenebilir. Kullanımlarından hareketle muhtemel lafzı, özellikle Bâkılânî tarafından mücmel

³⁹⁶ Debûsî, a. g. e. , s. 126.

³⁹⁷ Serahsî, **Usul**, s. 132.

³⁹⁸ Teftâzânî, **Şerhu't-telvîh ale't- Tavzîh**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 127; İbn Melek, **Şerhu'l-Menâr**, s. 105.

³⁹⁹ Buhârî, **Keşfu'l-Esrar**, s. 86.

⁴⁰⁰ Ahsiketî, **el-Müntehab**, s. 236; Neseî, **el-Menar** (müellif şerhiyle), I, 150; Mücmel için yapılan daha kapsayıcı tanımlar için bk. Cessas, **el-Fusûl**, I, 63; Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 118; Serahsî, **Usul**, s. 132; Semerkandî, **Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl**, thk. Abdümelik Abdurrahman es-Sa'dî, **Vezeratü'l-Evkâfve's-Şuûni'd-Diniyye**, Medine 1987, I, 511; Lâmişî Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (v. Hicri altıncı asrın ilk yarısı), **Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdülmecid Türkî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 77; Molla Husrev, **Mir'ât**, s. 107.

⁴⁰¹ İbnü'l-Hümâm, **et-Tahrîr fî 'İlmi'l-Usûl**, I, 163.

anlamında kullanılan bir terimdir.⁴⁰² Cüveynî ise kelamcı usulcülerin mübhem lafzı ile mücmeli kast ettiklerini bildirir.⁴⁰³

Ebû İshak Şîrazî mücmeli, lafzından mânâsına aklî bir yol bulunamayan maksadının anlaşılması için başka bir şeye ihtiyaç duyulan nass olarak tarif eder.⁴⁰⁴ Seyfuddin el-Âmidî mücmeli iki şeye eşit olarak delâlet eden lâfızolarak tanımlar.⁴⁰⁵ Bu tanımla mücmel, müşterek lafza bürünür. İbn Hâcib ise delâleti açık olmayan lâfızşeklinde tanımlayarak mücmelin sınırlarını genişletir.⁴⁰⁶

Birçok kelamcı usulcü mücmeli, “mânâsı(kast edilen), lafzından anlaşılmayan”⁴⁰⁷ şeklinde tanımlayarak kastedilenin bilinmesinin haricî bir beyâna ihtiyaç duyduğunu belirtir. Kastedilen kaydı, mücmelin delâlet ettiği bir anlam bulunduğunu ifade eder. Bu yönüyle mücmeli, bir delâleti bulunmayan mühmel lâfızdan farklılığı vurgulanır. Şafiilerden Tâcüddîn es-Sübkî mücmel için “delâleti açık olmayan” ifadesini kullanarak mühmel lâfızdan farklılığına işâret eder.⁴⁰⁸ Kelamcı usulcüler mücmeli kast edilen mânâyâ açıkça delâlet etmeyen lâfızşeklinde tanımlayıp Hanefî usulcülerle bir noktada birleşirler.

Sem’ânî “ Kendisiyle kast edilenin anlaşılmadığı şeye mücmel denir. ” ifadesiyle lâfızkaydına yer vermez. Bu kullanım mücmelliğin sadece lâfızlar için değil, fiiller için de geçerli olduğunu vurgulamaya yöneliktir.⁴⁰⁹

Mücmeli, zâhiri esas alarak tanımlayan usulcülerin başında Gazâlî gelmektedir. Gazâlî mücmelin, tercih söz konusu olmaksızın lafzın iki veya daha fazla anlam arasında gidip geldiği şeklinde bir kapalılık içerdiğini belirterek mücmeli, “anlamı, ne dilin vaz’ı ne de kullanım örfü sebebiyle belirginleşmeyen iki anlamdan biri için elverişli lâfızdır. ”⁴¹⁰ şeklinde tanımlar. Mücmelde vaz’ ya da örfî kullanım sebebiyle baskın bir mânâ mevcut değildir. Oysa Gazâlî’ye göre zâhir, bu muhtemel anlamlardan

⁴⁰² Basrî, **et- Takrîb ve'l-İrşâd**, I, 349, 371, 432, 433; II, 27.

⁴⁰³ Cüveynî, **Burhân**, I, 281.

⁴⁰⁴ Fîrûzâbâdî, **Şerhu'l-Lüma'**, I, s. 454.

⁴⁰⁵ Âmidî, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, III, 9.

⁴⁰⁶ Edip Salih, **Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhî'l-İslamî**, I, 328.

⁴⁰⁷ Cüveynî, **Burhân**, I, 281; Şîrazî, **Şerhu'l-Lüma'**, c. I, s. 454; İbn Fûrek, **Kitâbu'l-Hudûd fî'l-Usûl: el-Hudûd ve'l-Muvâdaât**, neşr. Muhammed es-Süleyman, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1999, s. 147; İbn Hazm, **el-İhkâm**, I, 43; Ferrâ, **el-'Udde**, I, 142-143; Bâcî, **İhkâmu'l-Fusûl**, s. 195; **Kitâbu'l-hudûd**, thk. Nezih Hammâd, Beyrut 1973, s. 4.

⁴⁰⁸ Sübkî, **Cem'u'l-Cevâmi'**, I, 413-414, İbn. Müflih, III, 999'da bu tanımlı kullanır.

⁴⁰⁹ Sem'ânî, **Kavâtru'l-Edille fî'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen İsmail, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 263.

⁴¹⁰ Gazâlî, **İslam Hukûkunda Deliller**, II, 81.

birinde vaz‘ ya da örfî kullanım sebebiyle daha baskın olması yönüyle mücmelden ayrılır.⁴¹¹

Âmidî mücmeli, ikisinden birinin diğerine nispetle bir üstünlüğü olmayacak şekilde ikisinden birine delâleti olan şeydir” diye tanımlayarak lâfızkaydına yer vermeksizin mücmelin, delâleti olan” kaydı ile sözler, fiiller ve bunların dışındaki diğer mücmel delillerin tanıma dahil edildiğini belirtir. “İkisinden birine” kaydı tek mânâya delâleti olan şeyleri, mücmele dahil etmeme amacına yöneliktir. “Üstünlüğü olmayacak şekilde” ibâresi ile hakikat ve mecaz; açıklık ve kapalılık ihtimali bulunan lâfızları hariç tutma amacı güdülmüştür.⁴¹² Ayrıca Âmidî, lâfızkaydının fiilleri dışarıda bıraktığı gerekçesiyle Gazâlî’nin tanımını eleştirir ve mezkur tanımın lafzî mücmel için uygun olduğunu ifade eder.⁴¹³

Basrî’nin “toplularak birtakım şeyleri (anlamları) ifade eden, haddizatında belli olan fakat lafzın kendisinin bunu belirlemediği (lafız)”⁴¹⁴ şeklindeki mücmel tanımını da muhtemel anlamlardan hangisi için kullanıldığı konusunda lâfızda bir açıklığın bulunmadığını ifade eder. Meselâ müşterek bir isim olan kur’ kelimesi böyledir. Kur’ kelimesinin temizlik ya da hayız anlamını ifade ettiği bilinmekle birlikte lâfız, bunlardan hangisinin kastedildiğini belirlememektedir.⁴¹⁵

Hanefî usulcülerden Esmendî’nin “kendisiyle belirli bir anlam kastedilen fakat lafzın bunu belirlemediği şeydir” şeklindeki mücmel tanımında Basrî’nin tanımını esas aldığı görülmektedir.⁴¹⁶

⁴¹¹ Gazâlî, a. g. e. , III, 85.

⁴¹² Âmidî, **el-İhkâm**, II, 10. Lâfızkaydının bulunmadığı diğer tanımlar için bk. İbn Reşîk Ebû Ali el-Huseyn b. Ebi’l-Fedail Atîk b. el-Huseyn b. el-Huseyn b. Adillah er-Rab’î el-Cemâl (v. 632/1234), **Lübâbü’l-mahsûl fî ‘ilmi’l-usûl**, thk. Muhammed Gazali Ömer Câbî, Daru’l-Buhûs li’ d-Diraseti’l-İslamiyye, Dubai 2001, II, 472; Kârâfî **Şerhu Tenkîhi’l-fusûl**, 18, 120; Beydâvî Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed (v. 685/1286) **Minhâcu’l-Vusûl fî Ma’rifeti’l-Usûl** (eser, Ğumâri’nin Minhâc’ın hadislerini tahrir için yazdığı el-İbtihâc ile basılmıştır), neşr. Şemîr Taha el-Meczûb, Âlemü’l- Kütüb, Beyrut 1985, III, 549; İbnü’l-Lehhâm, **el-Muhtasar**, s. 159; Merdâvî Alaüddîn Ebi’l-Hasen Ali b. Süleyman Ahmed b. Muhammed (v. 885/1480), **et-Tahbîr Şerhu’t-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkh**, thk. Abdurrahman b. Abdullah-Avd b. Muhammed-Ahmed b. Muhammed, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 2000, VI, 27.

⁴¹³ Âmidî, a. g. e. , II, 10.

⁴¹⁴ Basrî, **el-Mu’temed fî Usûli’l- Fıkh**, thk. Halil el-Meys, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 293.

⁴¹⁵ Basrî, a. g. e. , I, 293 .

⁴¹⁶ Esmendî, (İsmendî), Alâüddîn Muhammed b. Abdülhamîd (v. 552/1158), **Bezlü’n-Nazar fî’l-Usûl**, thk. Muhammed Zeki Abdülberr, Mektebetü Dari’t-Türâs, Kahire 1992, s. 269

Râzî mücmel için iki tanıma yer vermiştir. Birinde Basrî'nin tanımını esas alır. ⁴¹⁷ Diğerinde ise “lafzın konulduğu iki anlama delâletinin eşit şekilde olması” şeklinde tanımlar. ⁴¹⁸

Mücmelliği Gerektiren Sebepler

Mücmelliği gerektiren sebepler usul eserlerinde mücmelin çeşitleri başlığı altında mütalaa edilir. Mücmelin çeşitlerine dair ilk sınıflamanın Cessas'a ait olduğunu söyleyebilir. Cessas'ın sınıflamasına göre mücmel, ikiye ayrılır. Esas itibariyle birincisi, dilin vaz'ından kaynaklan; ikincisi esasında mücmel olmayıp kendisine mücmelliği gerektirecek bir şeyin eklenmesiyle mücmel hale gelen yani kullanımdan kaynaklanan mücmeldir. Cessas, mücmelliği gerektiren tüm durumları yakınlıklarına göre bu iki kısım içerisinde ele almıştır. ⁴¹⁹

a. Vaz'dan Kaynaklanan Mücmellik: Vaz'dan kaynaklanan mücmellik iki kısımdır. Birincisi kapalılığın lafzın aslına yönelik olmayıp sıfatına yönelik olması, ikincisi kapalılığın asla ve sıfata yönelik olmasıdır. Bu tür mücmellik aslında lafzın birden fazla anlama delâlet etmesi için konulmuş olmasından kaynaklanır. Ancak lafzın farklı cinslerde birden fazla anlama nispetle iki durumu söz konusudur. Birincisi farklı cinslerde birden fazla anlama ortak olan bir anlama tek bir anlam olarak delâlet etmesidir. Bu tür lâfızlar mutavatı lâfızlar olarak isimlendirilir. İkincisi farklı cinslerdeki birden fazla anlama farklı anlama delâlet etmesidir. Bu tür lâfızlar da müşterek lâfızlar olarak isimlendirilir.

a. a. Mutavatı Lâfızdaki Mücmellik: Mücmelin bu kısmı usulcüler tarafından sıfattaki mücmellik⁴²⁰, müfred meçhul bir lâfızdaki mücmellik⁴²¹, bir açıdan anlamını ifade etmede yeterli olup diğer açıdan yeterli olmadığından muhtemel⁴²², hakkında dilde bir örfün oluşmadığı lâfız⁴²³, lafzın, belirli bir anlam için konulmaması⁴²⁴, mahallin

⁴¹⁷ Râzî, **el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992, III, 153.

⁴¹⁸ Râzî, a. g. e. ,I, 230.

⁴¹⁹ Basrî, Semerkandî, Esmendî, Râzî, Bâkılânî, Cüveynî, Şîrâzî, Gazâlî ve Âmidî; Cessas'ın sınıflamasını dikkate alarak benzer tasnifler yaparlar.

⁴²⁰ Basrî, **el-Mu'temed**, I, 298; Semerkandî, **Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl**, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Vezaratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, Medine 1987, I, 511.

⁴²¹ Cessas, **el-Fusûl**, I, 63.

⁴²² Bâkılânî, **et- Takrîb ve'l-İrşâd**, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1998, I, 349-350.

⁴²³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, **el-İsfehânî en-Nîsâbü'rî** (ö. 406/1015) **el-Muhtasar**. Eser Muhammed Hâssan İbrahim Avd'ın “İbn Fûrek ve Asaruhu'l-Usuliyye” isimli doktora tezinin bir parçası olarak neşredilmiştir. Mektebetü Daru'l-Ğavsânî, Dimeşk 2002, s. 397.

(konunun) malum, hükmün ise meçhul olduğu mücmel⁴²⁵, lâfızmuhtemel olduğu mânâların tamamını ortak tek bir anlam olarak içermesi sebebiyle mutavâtî lâfızlar⁴²⁶, şer‘de ve dilde bir örfün bulunmadığı mücmel⁴²⁷ gibi farklı şekillerde ifade edilir.

Basrî, bu tür kapalılığı sözün, bir anlamı ifade etmesi, ancak bu şeyin sıfatını ifade etmemesi şeklinde açıklar. Bu tür lâfızlar genel bir anlam için konulmuş lâfızlardır. Ancak bu genelin kapsamına giren muayyen bir anlam için kullanıldığında özel olarak bu anlam sebebiyle konulmadığı için bu belirli anlam açısından mücmel hale gelir. Kısaca lâfızbizzat bir şeyin kendisine delâlet etmez. Meselâ **“Hasat günü hakkını verin”**⁴²⁸ ayeti ile **“İnsanlar ile Lâ ilahe illallah Muhammedun Rasulallah demelerine namaz kılıp zekât verir hale gelmelerine kadar savaşmakla emrolundum. Ancak İslam Hakkı bundan hariçtir. Hesapları da Allah(c. c.)’a aittir.”**⁴²⁹ hadisinde geçen ‘hakk’ lafzı bu anlamda mücmeldir. Hakk kelimesi az ya da çok şey için konulmuş genel bir lâfızdır. Ancak özel olarak bunlardan biri için konulmaması yönüyle ne tür bir miktarı ifade ettiği bilinmemektedir. Dolayısıyla söz sahibinin beyân-ına ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber (S.A.S.)’in mahsuldeki hakkın sulamanın niteliğine göre onda bir veya yirmide bir olduğu şeklindeki beyân-ı ile bu mücmellik giderilir.⁴³⁰

Usulcülerin çoğunluğuna göre âmm ve mutlak lâfızlarda mücmellik söz konusu değildir. Çünkü âmm lâfız, dilde kapsamına giren bütün fertleri ifade etmesi için konulmuştur. Genel bir anlam için konulan fakat belirli bir anlam kastedilmeyen mutlak lâfızların ise mutlak olmaları yönünden anlamları açıktır. Ancak mücmellik, mutlak lafzın özel bir anlama nispetle kullanılmasından kaynaklanır.

Söz konusu mücmelliğin vaz‘ dan mı kaynaklandığı , kullanımdan mı kaynaklandığı meselesi ihtilafıdır. Nitekim Karâfî ve İsfahânî, kural olarak mutavâtî lâfızların vaz‘ açısından mücmel olmayacağını belirtir. Çünkü mutavâtî lâfızlar küllî bir anlam için konulmuştur ve bu küllî anlamdan daha özel bir anlamda kullanıldığına dair

⁴²⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma‘*, I, 454.

⁴²⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 281.

⁴²⁶ Râzî, *Mahsul*, III, 155-156.

⁴²⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe- Muhammed b. Ali b. İbrahim, Daru’l-Medeni, Cidde 1985, I, 10.

⁴²⁸ En’âm, 6/141.

⁴²⁹ Buhârî, İman 17.

⁴³⁰ “Yağmur, pınar ve nehirlere sulanan bitkide öşür 1/10, kova ve dolaplarla sulanan da ise 1/20 vardır.” Buhârî, Zekât 55.

bir karine bulunmadığında küllî anlamına hamledilmesi gerekir. Özel bir anlamda kullanıldığına ilişkin bir karine varsa konulduğu küllî anlamda kullanılmaz, ancak bu taktirde de konulduğu anlamda kullanılmış olmaktan çıkar. Bu açıdan bakıldığında da özel bir anlamda kullanılan mutavâtî lâfızdaki mücmellik, vaz‘dan kaynaklanan bir mücmellik değil, kullanımdan kaynaklanan mücmellik olur.⁴³¹

a. b. Müşterek Lâfızdaki Mücmellik: Lafzın konuluşundan kaynaklanan esas mücmellik müşterek lâfızdaki mücmelliktir. Müşterek lâfızlar farklı cinslerde farklı anlamlar için ayrı konuluşlarla konulur. Müşterek lâfızlar konuldukları farklı anlamlar açısından iki kısma ayrılır. Bu anlamlar ya birbirine zıttır ve birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir ya da birbirine zıt değildir ve birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmez.⁴³²

Birbirine zıt olan anlamların, irade açısından imkansızlığı gerektirmesi nedeniyle aynı anda aynı kişi tarafından bir lâfızla kastedilmesi mümkün değildir. Bu konuda usulcüler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Meselâ, ‘yap’ sözü ile hem bir şeyin emredilmesi hem de yasaklanması mümkün değildir. Usulcüler arasında esas tartışılan konu lafzın, kur’ kelimesinin temizlik ve hayız anlamında olduğu gibi iki hakikat için kullanılması veya nikah lafzının ilişki ve akit anlamında olduğu gibi biri hakikat diğeri mecaz anlamda kullanılması durumunda bir lâfızla iki anlamın birden kastedilmesinin mümkün olup olmadığıdır. Bu konuda usulcüler ikiye ayrılır. Cübbât ve Kadı Abdulcebbar gibi Mutezili usulcüler, Şîrâzî ve Sem‘ânî gibi Şafii usulcüler ve Ferrâ gibi Hanbeli usulcüler bu şekilde bir lâfızla iki farklı anlamın kastedileceği görüşünü benimsemiştir. Ebû Hâşim, Ebû Abdillâh el-Basrî ve Ebû’l- Huseyn el-Basrî gibi Mutezili usulcüler, Bâkılânî, Cüveynî, Gazâlî ve Râzî gibi Eş‘ari usulcüler ve Hanefîlerin geneli bunun caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁴³³

Cevaz görüşünü savunanların temel gerekçesi, birbirini nefyetsen bu iki anlamın bir lâfızla kastedilmesinin irade açısından imkansızlığı gerektirmemesidir.

⁴³¹ Karafî, *Nefâisü’l-Usûl*, V, 2285-2286; İsfahânî, *el-Kâşif*, V, 50.

⁴³² Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 422-424; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma‘*, I, 176-177.

⁴³³ Bâkılânî, a.g.e. „I, 425; Basrî, *el-Mu‘temed*, c. I, s. 300, 301; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 235, 236; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma‘*, I, 177; Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-Edille*, I, 277; Gazâlî, *İslam Hukûkunda Deliller*, II, 120; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 268, 269; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 452.

Şayet bu durum imkansız olsaydı, bu ya konuşana ya da sözün kendisine bağlı bir sebepten dolayı imkansız olurdu.⁴³⁴

Bir lâfızla iki farklı hakikatin ya da biri hakikat diğeri mecaz iki farklı anlamın kastedilemeyeceğini savunan usulcülerini de iki gruba ayırmak mümkündür. Birincisi bu durumu akıl açısından mümkün gören fakat dil açısından mümkün görmeyen Basrî, Cüveynî, Gazâlî ve Râzî gibi usulcülerin yer aldığı grup; ikincisi bunu hem akıl hem de dil açısından mümkün görmeyen Hanefî usulcülerin yer aldığı gruptur. Basrî konuya ilişkin görüşünü şu şekilde ortaya koyar. “Bize göre, iki hakikat veya iki mecaz ya da biri hakikat diğeri mecaz olmak üzere iki anlam ifade eden müşterek isimle bu iki anlamın imkan açısından kastedilmesi caiz, dil açısından ise caiz değildir.”⁴³⁵

Basrî; Kerhî ve Ebû Abdillâh Basrî'nin ya ikisi de hakikat ya da biri hakikat diğeri mecaz olsun bir lâfızla iki farklı anlamın kastedilmesinin caiz olmadığı görüşünde olduğunu bildirerek Ebû Abdillâh Basrî'nin bunun için dört şart ileri sürdüğünü belirtir. 1) Konuşanın bir kişi olması, 2) Lafzın tek olması, 3) Vaktin aynı olması, 4) Kişinin kast ettiği iki farklı anlamın tek bir anlama indirgenememesi. Bu şartlardan biri ortadan kalktığında iki farklı anlamın kastedilmesi caizdir. Buna göre birinci şart ortadan kalktığında iki kişinin aynı sözle farklı anlamları kastetmesi mümkündür. İkinci şart ortadan kalktığında kişinin iki farklı sözle kelimenin iki farklı

⁴³⁴ Konuşana bağlı bir sebepten dolayı imkansız olamaz, çünkü bir kimsenin, “Bâbanın nikahladığı kadını nikahlama” sözü ile “nikah”ın hakiki ve mecaz anlamlarını kastetmesi mümkündür. Sözün kendisine bağlı bir sebepten dolayı bunun imkansız olduğu da ileri sürülemez, çünkü söz bu iki anlamı da ifade etmek için konulmuştur. Burada birlikte kastedilen iki anlamın ikisinin de hakikat veya birinin hakikat diğeri mecaz olması ya da birinin sarih diğeri mecaz kinaye olması arasında bir fark yoktur. Bu yüzden iki anlamdan birinin kastedildiğine ya da kastedilmediğine ilişkin bir karine ya da delil bulunmadığı sürece bir lâfızla kastedilmesi mümkündür ve mücmel değildir. Mücmellik bu anlamların birbirini nefyetmesi durumunda ya da bu iki anlam birbirini nefyetmemekle birlikte ikisinden birinin kastedildiğine ilişkin bir delil olması durumunda söz konusudur. ((Basrî, **el-Mu'temed**, I, 301; Şîrâzî, **Şerhu'l-Lüma'**, I, 177-179; Sem'ânî, **Kavâtı'u'l-Edille**, I, 278-280; Şîrâzî ister ikisi de hakikat ister biri hakikat diğeri mecaz olsun bir lâfızla iki farklı anlamın kastedilmesi konusunda üç durum söz konusu olacağını belirtir. 1) Eğer ikisinden birinin belirsiz olarak kastedildiğine ilişkin bir delil varsa mücmeldir, beklemek gerekir. 2) Eğer iki anlamın birlikte kastedildiğine ilişkin bir delil varsa iki anlama birden hamletmek gerekir ve mücmellik söz konusu olmaz. 3) Eğer ikisinden birinin kastedildiğine ilişkin bir delil yoksa ikisine birden hamledilir mi yoksa mücmel olarak mı kabul edilir. Şerhu'l-Lüma'da (I, 177) el-Lüma'daki (s. 42) ifade esas alınmıştır.) Şîrâzî müşterek isimlerde ihtilafı olan noktanın bu olduğunu belirterek ikisine birlikte hamledileceği görüşünü tercih eder.)) Bu görüşü savunanlar açısından müşterek lafzın birbirini nefyetsen iki anlamına birden hamledilmesi konusunda bir problem bulunmamakla birlikte biri hakikat diğeri mecaz iki anlama birden hamledilmesi problemlidir. Çünkü kendilerinin de benimsediği genel kural gereğince hakikat anlamını engelleyecek bir karine ya da delil bulunmadığı sürece lafzın hakikat anlamına hamledilmesi gerekir. Şîrâzî, **Şerhu'l-Lüma'**, I, 175; Sem'ânî, **Kavâtı'u'l-Edille**, I, 271.

⁴³⁵ Basrî, **el-Mu'temed**, I, 301.

anlamını kastetmesi mümkündür. Üçüncü şart ortadan kalktığına bir kişinin farklı zamanlarda aynı sözle farklı anlamlar kast etmesi mümkündür. Dördüncü şart ortadan kalktığına tek anlama indirgenebilen bir kelime ile iki farklı anlamın kastedilmesi mümkündür.⁴³⁶

Müşterek isimler karine olmadığına mücmeldir. Nitekim Cüveynî'nin müşterek lafzın mutlak olması durumunda bu lafzın konulduğu anlamları bedel yoluyla ifade etmeye elverişli olduğu ve konulduğu bütün anlamları birlikte içermek için konulmadığına gerekçesinden hareketle konulduğu bütün anlamlara hamledilemeyeceğini söyleyerek, müşterek lafzın konulduğu bütün anlamları aynı anda ifade ettiğini ileri sürmenin bir anlamı olmadığını belirtir. Aynı şey, lafzın biri hakikat ve diğeri mecaz olarak iki anlam ifade etmesi halinde de geçerlidir. Bununla birlikte Cüveynî, kendisine bitişen bir karine ile birlikte müşterek lâfızla konulduğu bütün anlamların kastedilmesinin mümkün olduğunu söyler. Aynı şekilde karine bulunduğu takdirde hakikat ve mecaza hamledilmesine de mümkün gözüyle bakmaktadır.⁴³⁷ Gazâlî, bu mevzuyu imkan ve dilin vaz'ı açısından ele alarak, lafzın bir kere söylenip bununla her iki anlama birden delâletin kastedilmesinin mümkün olduğunu ancak bunun dilin vaz'ına aykırı bir durum olduğunu söyler. Çünkü müşterek isim cem' yoluyla değil, bedel yoluyla konulmuştur.⁴³⁸ Râzî de müşterekin umumunun kasda ilişkin bir durumdan dolayı değil, dilin vaz'ı açısından kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Lafzın iki farklı anlam için bedel yoluyla konulmuş olması, ikisi için birden konulduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla lafzın iki anlamı birden ifade edeceğinin söylenmesi, lafzı vaz' olunmadığı bir anlamda kullanmak demektir. İki anlamda birden kullanılamayacağı için de mücmeldir.⁴³⁹ Âmidî ise her iki tarafın görüş ve gerekçelerini ele alıp eleştirmekle yetinmiş kendisi ise bir tercihte bulunmamıştır.⁴⁴⁰ Mücmelin çeşitlerini sayarken de tekil müşterek lafzın, müşterekin umumunu kabul etmeyenlere göre mücmel olduğuna dikkat çekmiştir.

Cessas'ın, mücmel lâfızlar içerisinde ele aldığı müşterek isim hakkındaki "Müşterek isimler, mutlak olarak kullanıldığında mücmeldir, umum anlamında alınması doğru değildir" ifadesi Hanefilerin görüşünü ortaya koyar. Bir lâfızla ismin kapsadığı

⁴³⁶ Basrî, **el-Mu'temed**, I, 300.

⁴³⁷ Cüveynî, **el-Burhân**, I, 236,282.

⁴³⁸ Gazâlî, **İslam Hukûkunda Deliller**, II, 120-121.

⁴³⁹ Râzî, **el-Mahsûl**, I, 269-270; III, 156.

⁴⁴⁰ Âmidî, **el-İhkâm**, I, 452-457; II, 10.

bütün anlamların kastedilmesi caiz olmadığı için mücmeldir ve kastedilenin bilinmesi beyâna bağlıdır. ⁴⁴¹Bu tür mücmellerde hüküm bellidir; ancak hükümden etkilenen mücmeldir. ⁴⁴²Meselâ malının üçte birini mevlalarına vasiyet eden kişinin üst ve alt mevlası bulunması halinde, vasiyet edenin kimi kastettiğini açıklamadığında vasiyetin batıl olduğu kabul edilir. İki hakikat için geçerli olan bu kural ve misal, bir lafzın hakikat ve mecaz yoluyla veya sarih ve kinaye yoluyla iki anlam ifade etmesi durumunda da geçerli olup umuma hamledilmez. Ancak öncekinden farklı olarak bu durumlarda mücmellik söz konusu değildir. Çünkü karine bulunmadığında hakikat ve sarih anlam, mecaz ve kinayeden önceliklidir. ⁴⁴³

Cessâs, hakikat ve mecazın birlikte kullanılması konusunda Ebû Hanife ile Ebû Yusuf ve Muhammed arasında bir farklılığın olduğuna dikkat çeker. Kerhî'nin belirttiğine göre Ebû Hanife, bir lâfızla hakikat ve mecazın aynı anda kastedilmesinin caiz olmadığı görüşündedir. Bir kişi "Fırat'tan içersem kölem hürdür" dese, bu sözü nehirden eğilerek direk içmeye hamledilir, çünkü sözün hakikat anlamı budur. Testi ve benzeri bir şey ile suyu alıp içmesi halinde sözüne aykırı davranmış olmaz. Aynı şekilde kişi "Şu buğdaydan yemeyeceğim" diye yemin etse, bu yemini buğdayın tane hali için geçerlidir, çünkü sözün hakikat anlamı budur. Buğdaydan yapılan ekmeği yemekle yeminini bozmuş olmaz. Buna karşılık Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre, birinci meselede testi ile içmesi halinde, ikinci meselede o buğdaydan yapılan ekmeği yemesi halinde de sözünden/yemininden dönmüş olur. Bu durumda onlara göre, bir lâfızla aynı anda hakikat ve mecazın kastedilmesi mümkündür. ⁴⁴⁴ Serahsî ve Pezdevî, bu misallerde lafzın iki anlamı kapsamasının İmam Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre, lafzın hakikat ve mecazı birlikte ifade etmesi yoluyla değil, mecazın umumu yoluyla olduğunu belirtir. Çünkü mecaz umumu açısından, hüküm bakımından hakikate bağlı olduğu için hakikati de kapsar. ⁴⁴⁵

Cessâs'ın benimsediği görüşleri için temel aldığı iki gerekçe söz konusudur. Birincisi, hakikat ve mecaz anlamın ya da sarih ve kinaye anlamın aynı anda ikisinin birden kastedildiğini söylemenin iki zıddı bir araya getirmek türünden imkansız bir şey olduğudur. Bu zıtlığı gerektiren şey ise lafzın aynı anda hem vaz' edildiği anlamda hem

⁴⁴¹ Cessâs, **el-Fusûl**, I, 76-77.

⁴⁴² Şirâzî, **Şerhu'l-Lüma'**, I, 445.

⁴⁴³ Cessâs, a. g. e. , I, 77.

⁴⁴⁴ Cessâs, a. g. e. , I, 78-79.

⁴⁴⁵ Serahsî, **Usûl**, s. 138, 139

de vaz' edildiği anlamın dışında kullanılıyor olmasıdır. Bu ise birbirine zıt iki durumdur. İkincisi, sahabenin bu konudaki tutumlarıdır. Yine bilinmektedir ki, onlar bazı lâfızların kast edildiği mânâ hususunda ihtilaf etmişlerdir. Anlamaların ikisinden hangisi olursa olsun, birini kabul eden diğerini reddetmiştir. Bu açıdan bakıldığında bir lâfızla iki anlamın birden kastedilmeyeceği konusunda ittifakları söz konusudur.⁴⁴⁶ Debûsî de müşterekin umumunun olmadığını belirterek hakikat ve mecazın bir lâfızla kastedilmesinin daha uzak olduğunu ifade eder ve buna ilginç bir misal verir. Lâfızanlama nispetle bedendeki elbise konumundadır. Bir elbisenin aynı anda hem sahibi tarafından giyilmesi hem de başkasına ariyet olarak verilmesi mümkün değildir.⁴⁴⁷

b. Kullanımdan Kaynaklanan Mücmellik: Kullanımdan kaynaklanan mücmellik, esasen dilde konulduğu bir anlam olan ve mücmel olmayan bir ifadeye mücmelliği gerektiren bir durumun duhuliyetinden kaynaklanan mücmelliktir. Kullanımdan kaynaklanan mücmelliği şöyle tasnif edebiliriz:

b. a. Malum Lafza Meçhul Bir İstisnânın Bitişmesinden Kaynaklanan Mücmellik: Usulcülerin çoğunluğuna göre âmm lafzın istiğraka delâleti hakikattir. Ancak kendisine meçhul bir istisna ya da şart eklendiğinde mücmel hale gelir. **”Haramlığı size bildirilenlerin dışında bütün hayvanlar size helâl kılındı.”**⁴⁴⁸ ayetinde **“size bildirilenlerin dışında”** kısmı olmasaydı lafzın zâhirinin gerektirdiği anlamda kullanılması mümkündür. Bu kısım eklendiğinde **“bildirilecek hayvanlar”**ın hangi hayvanlar olduğu belli olmadığı için meçhullük sözün başına da sirayet eder ve mücmel hale gelir.⁴⁴⁹

Umumî lafzın mücmelliği konusundaki görüşlere de yer vermek gerekir. Bâkılânî'ye göre, umumu iddia edilen lâfızlar esas itibariyle muhtemel/mücmel lâfızlardır. Bunlarla lafzın kapsamına girenlerin tamamının mı, yoksa bir kısmının mı kastedildiği belli değildir. **“Müşrikleri öldürün”**⁴⁵⁰ hitabı her ne kadar müşrikler ve

⁴⁴⁶ Cessâs, **el-Fusûl**, c. I, s. 48-50.

⁴⁴⁷ Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 104.

⁴⁴⁸ Hacc, 22/30.

⁴⁴⁹ Cessâs, **el-Fusûl**, I, 69-70; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 282; Şîrâzî, **Şerhu'l- Lüma'**, I, 455; Semerkandî, **Mîzânu'l-Usûl**, I, 512-513; Râzî, **el-Mahsûl**, III, 156-157. Cessâs'a göre birinci örnekte **“illâ mâ yutlâ aleykum”** kısmı eklendiğinde iki farklı anlam kastedilmiş olabilir. Birincisi, **“şu an haram olduğu sabit olup da size açıklayacaklarım hariç”** anlamı; ikincisi ise **“daha sonra size haram kılacaklarım hariç”** anlamıdır. Cessâs bu anlamlardan birincisi kastedildiğinde sözün mücmel olacağını belirtir.

⁴⁵⁰ Tevbe 9/5.

öldürme açısından biliniyor olsa da kastedilenin müşriklerin tamamı mı, bir kısmı mı olduğu belli değildir. Her iki anlama ihtimali olmasından dolayı bu ve benzeri harfi tarifli olsun olmasın umumu iddia edilen lâfızlar muhtemel lâfızlardır ve beyâna ihtiyaç duyarlar.⁴⁵¹

Basrî, meçhul muhâssısın bazen hitaba bitişik, bazen de ayrı olduğunu belirtir. Bitişik olması durumunda meçhul bir sıfat olur ya da meçhul bir istisna olur. Her iki durum da mücmelliği gerektirir. Muhâssısın ayrı olması ise Hz. Peygamber (S.A.S.)’in **“Müşrikleri öldürün”**⁴⁵² ayetinin tahsis edilmiş olduğunu, müşriklerin tamamının değil, bazılarının kastedildiğini söylemesi gibidir. Bu durumda ayetin geneli içerisinde kastedilen müşriklerin kimler olduğu konusunda beyâna ihtiyaç duyulur.⁴⁵³

Semerkandî umum lâfızdaki mücmellik konusunda Basrî’nin yaptığı taksimden hemen hemen aynısını yapmıştır. O da Basrî gibi meçhul muhâssısın âm lafza bitişik ve ondan ayrı olmak üzere ikiye ayrıldığını, bitişik olan meçhul muhâssısın sıfat, istisna ve şart olmak üzere üç tür olduğunu belirtir. Basrî de olmayan kısım şart kısmıdır. Bunun dışındaki kısım ve örnekleri aynıdır. Semerkandî buna örnek olarak “Allah dilerse, kölelerim hürdür” sözünü vermiştir. Eğer “Allah dilerse” kısmı olmasaydı, söz umumu üzere alınacak ve köleler hürriyetine kavuşacaktı. Bu kısım eklendiğinde kölelerin hürriyetine kavuşması, Allah’ın dilemesi şartına bağlandığı ve bu da bilinmediği için sözün tamamı mücmel hale gelmiştir.

Cüveynî ise bunun yanında umum lafzın mücmelliği ile ilgili başka bir duruma da dikkat çekmiştir. Bu da dilde umum için konulmuş bir lafzın bulunup aklın, bu lafzın umum hükmünün alınmasının aykırılığına hükmetmesidir. Kişi, aklî incelemesini bitirinceye kadar bu lafzın muktezası/gereği mücmelliktir.

b. b. Lafzın Vaz’ Dışında Kullanılmasından Kaynaklanan Mücmellik: Bu tür mücmeli şöyle tasnif etmek mümkündür:

b. b. a. Mecaz anlamda kullanılan ve kastedilenin açık olmadığı kısımdır. Bu kısım aslında akâidle alakalı olan haberi sıfatlarla ilgilidir. Bu tür ifadelerin zâhir anlamının kastedilmediği kesin olarak bilinmektedir. Kastedilenin bilinmesi bunların tevil edilip edilmeyeceği tartışmasına bağlıdır. Kelamcı usulcülerin mücmel başlığı altında bu bölümde mütalaa ettiği görüşleri, Hanefî usulcüler tarafından “müteşâbih”

⁴⁵¹ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 349-350.

⁴⁵² Tevbe, 9/5.

⁴⁵³ Basrî, **el-Mu‘temed**, I, 298-299

adıyla müstakil bir başlık altında incelendiğinden, Hanefî terminolojisi esas alınarak açıklanacaktır.

b. b. b. Hüküm ve lehine hüküm verilen meçhul ancak aleyhine hüküm verilen malumdur. “**Haksız yere öldürülenin velisine bir yetki tanımışızdır.**”⁴⁵⁴ ayetinden anlaşılacağı üzere maktulün velisinin ve verilecek yetkinin ne olduğunun bilinmemesi sebebiyle mücmellik oluşur.⁴⁵⁵

b. b. c. Lâfızlugat anlamı ile malum, şer‘î anlamı ile meçhuldür. Lafzın lugavî anlamının dışında şer‘ tarafından farklı bir anlamda kullanıldığı şer‘î isimlerdir. Salât, zekât, savm, ribâ gibi şer‘î isimlerde mücmelliği gerektiren durum lugavî anlamı ile şer‘î anlamı arasında gidip gelmesidir. Şer‘î isimlerin mücmelliği konusunda lugavî anlamdan nakil olup olmadığı tartışmasına bağlı olarak usulcüler esas itibariyle ikiye ayrılmıştır. Şer‘î isimlerin mücmel olduğunu ileri sürenler genelde lugavî anlamdan naklin bulunduğu görüşünü benimseyenlerdir. Nakil olmadığı görüşünü benimseyenlere göre ise mücmel değildir.

Şer‘î isimlerin nakil yoluyla olduğunu benimseyen Hanefî ve Mutezili usulcüler ise lafzın lugavî ve şer‘î anlam arasında gidip gelmesi halinde mücmel olduğu görüşünü benimserler.⁴⁵⁶ Ancak şer‘î anlam ile lugavî anlamın bir araya gelmesi halinde Hanefî usulcülerin geneli mücmel olduğunu ifade ederken İbnü’l-Hümâm gibi bazı Hanefî usulcülerin bu tür isimler konusunda bir mücmelliğin bulunmadığını, şer‘î anlamda zâhir olduğunu ileri sürmesi⁴⁵⁷ problemleri gibi gözükmektedir. Ancak Cessâs’ın bu tür isimlerin şer‘î anlamlarının yerleşmesinden sonra mücmel olmaktan çıkıp şer‘e yerleşen anlamlarına hamledilmesi gerektiği şeklindeki açıklaması⁴⁵⁸ şer‘î isimlerdeki mücmelliğin şer‘î kullanımın olduğu ilk dönem için geçerli olduğunu gösterir. Bu konuda benzer bir açıklama Semerkandî tarafından yapılmıştır. Semerkandî’nin açıklamasına göre, dilde bir anlamı olan lâfızşer‘î anlama nakledildiğinde zamanın geçmesiyle şer‘î anlamdaki kullanımı gittikçe yaygınlık kazanır. Bu süre zarfında

⁴⁵⁴ İsra, 17/33.

⁴⁵⁵ Ebû Mansur Abdu’l-Kâhir Bağdâdî (v. 429/1037), **Usulu’d-Din**, İstanbul 1928, s. 220, 221.

⁴⁵⁶ Cessâs, el-Fusûl, I, 65-68; Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 118; Nesefî Ebû’l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310), **Menâru’l-envâr**, müellifin Keşfu’l-esrâr şerhi ile basılı, neşr. İhsan Kitabevi, İstanbul 1986, c. I, s. 150-151; Basrî **el-Mu‘temed**, I, 299. Râzî, **el-Mahsûl**, III, 157; Esmendî, **Bezlü’n-Nazar**, s. 275. Ferrâ, **El-‘Udde**, I, 143-144.

⁴⁵⁷ İbnü’l-Hümâm, **et-Tahrîr fi ‘ilmi’l-usûl** I, 172; İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah el-Bihârî (v. 1119/1707), **Müsellemü’s-Sübût** (Ensârî’nin Fevâtihu’r-rahâmût şerhiyle, el-Mustasfâ ile birlikte basılmıştır), Daru’l-Fikr, Dımeşk, ty, II, 41.

⁴⁵⁸ Cessâs, **el-Fusûl**, I, 334.

lugavî anlamdaki kullanımı devam ettiği sürece lâfız, lugavî anlam ile şer'î anlam arasında müşterek bir isim olur. Lafzın şer'î anlamı lugavî anlamını bastırarak şekilde yaygınlık kazanıp, söylendiğinde ilk hatıra gelen şer'î anlamı ise şer'î hakikat haline gelir.⁴⁵⁹

Gazâlî ve Âmidî gibi kimi usulcüler ise bu isimlerin kullanıldığı olumlu ifade ile olumsuz ifadeler arasında ayırım yaparlar. İfadenin olumlu olması halinde her ikisi de şer'î anlama hamledileceğini benimserken, Gazâlî olumsuz ifadelerde kullanılması halinde mücmel olduğunu, Âmidî ise lugavî anlama hamledilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁴⁶⁰

İbnü'l-Hâcib, İbnü'l-Hümâm, Tâcüddîn es-Sübki, İbn Müflih, İbnü'l-Lehâm, Merdâvî gibi sonraki usulcülerin hemen hepsi, şer'in hükümleri bildirmek için geldiği gerekçesinden hareketle ister olumlu ister olumsuz ifadelerde kullanılsın şer'î isimlerin mücmel olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁶¹

2.4. Müteşâbih

2.4.1. Lügat Anlamı

Müteşâbih, Arapça “ ş b h ” kökünden türemiş ve tefâul vezni ism-i fail sigasında kullanılmıştır. “ ş b h ” sözlükte, benzeme anlamına gelmektedir. Benzerlik; renk, tat adalet, zulüm gibi nicelik benzerliğinde vaki olur. Müteşâbih ise zor olan, iki benzer şeyin seçilmemesinden meydana gelen problemdir.⁴⁶²

Elmalılı Hamdi Yazır, “teşâbüh”, “teşbih” ve “müşâbehet” kelimeleri arasında anlam bakımından bir farklılık olduğuna işâret ederek şunları söylemektedir: Teşbih ve müşâbehet birbirine benzeyen iki şeyden birinin fer' ve nâkıs, diğerinin ise asıl ve mânâ yönünden mükemmel olduğunu gösterir. Halbuki “ teşâbüh ” iki taraf arasındaki benzemenin eşit seviyede olduğunu ifade eder. Yani “teşâbüh” de söz konusu olan benzerlik, her iki taraf arasında asıl ve mânâ yönüyle eş değerdedir. Tabiatıyla bu benzerlik de, ortaya çıkan mânâlardan birinin diğerine tercihini zorlaştırmakta, hatta bazen imkansız hale getirmektedir. Bu sebeptendir ki, iki şeyin birbirine eşit bir şekilde

⁴⁵⁹ Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl*, I, 538.

⁴⁶⁰ Gazâlî, *İslam Hukûkunda Deliller*, II, 22; Âmidî, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam*, II, 23.

⁴⁶¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ* (Tuhfetü'l-mes'ûl şerhi ile) III, 279-282; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* I, 172; İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (v. 763/1362), *Usûlü'l-Fıkh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, *Mektebetü'l-Abîkân*, Riyad, 1999, III, 1014; İbnü'l- Lehâm, *el-Muhtasar*, s. 165.

⁴⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 373.

benzemesine “teşâbih”, birbirine benzeyen iki şeyden her birine de, “mütesâbih” denilmektedir.⁴⁶³

2.4.2. Terim Anlamı

“ ş b h ” kökünün müştakı olan mütesâbih lafzı Kur’ân-ı Kerim’de 9 defa⁴⁶⁴ zikredilmiştir. Bu kelime if’al vezninde ism-i mef’uldür.

Hanefilerde hakim olan anlayışa göre, muhkem açıklıkta, mütesâbih ise kapalılıkta son noktayı ifade eden birbirinin mukabili iki terimdir. Kelamcı usulcülerin kullanımında mücmel ile aynı anlamda olup olmaması yönüyle mütesâbihde görece bir belirsizlik olsa da yukarıda belirtildiği gibi muhkemi nass veya nass ile birlikte zâhiri de kapsayacak şekilde mübeyyen anlamında kullandıklarından hareketle genel olarak mütesâbihi mübeyyenin karşıtı olan mücmel anlamında kullandıkları söylenebilir.

Kerhî⁴⁶⁵ ve Cessâs gibi Debûsî’den önceki Hanefî usulcüler istisna edilirse Hanefilerin Debûsî ile birlikte kapalılık bakımından yaptıkları dörtlü taksimde mütesâbihi mücmelden ayrı olarak kalamî bir terim olarak kullandıkları söylenebilir.⁴⁶⁶ Çünkü mütesâbih için verilen örneklerin tamamı tevil edilip edilmeyeceği tartışmalı kalamî konulardır.⁴⁶⁷ Bu yüzden kapalılık açısından yapılan taksimde yer almış olsa da mütesâbih teriminin Debûsî ve sonraki Hanefîler tarafından bir usul terimi olarak kullanılmadığı söylenebilir.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, İstanbul, 1979. I, 1037.

⁴⁶⁴ Bakara, 2/25, 70, 118; Al-i İmran, 3/7; Nisa, 4/157; En’am, 6/99, 141; Ra’d, 13/16; Zümer, 39/23.

⁴⁶⁵ Cessâs, Kerhî’nin muhkemi “ancak tek anlama (vech) ihtimali olan”, mütesâbihi de “iki veya daha fazla anlama ihtimali olan” söz olarak tarif ettiğini belirterek, mütesâbihin muhkem esas alınarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. **el-Fusûl**, I, 373-374; **Ahkâmu’l-Kur’an**, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî, Daru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1985, II, 281.

⁴⁶⁶ Nitekim İbnü’l-Hümâm, Hanefîlerle Şafiiler arasında bu kullanım farkına dikkat çekerek Şafiilerden muhakkik olanlara göre mücmel ile mütesâbihin aynı olduğunu belirtir. bk. **et-Tahrîr** (Emir Padişah şerhi ile), I, 161.

⁴⁶⁷ Serahsî, **Usûl**, s. 133-134; Ahsiketî, (Ahsikesî), Ebû Abdillah Hüsameddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer (v. 644/1246-47), **el-Müntehab fî Usûli’l-Mezheb**, thk. Ahmed Muhammed Nâsir Abbâs el-Avdî, Daru’l-Medâri’l-İslâmî, Beyrut 2005, s. 237; Habbâzî Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî (v. 691/1292), **el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkh**, thk. Muhammed Mazhar Beka, Daru’l-Besâir, Mekke, 1403, s. 129; Neseî, **Menâru’l-Envâr** (muellif şerhi ile), I, 152; Sadruşşerîa (v. 747/1346), **et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi’t-Tenkîh**, Teftâzânî’nin Şerhu’t-telvîh’inin kenarında, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ty. , I, 127-128; İbnü’l-Hümâm, **et-Tahrîr**, I, 160.

⁴⁶⁸ Nitekim Büyük Haydar Efendi, lâfızların yapılan taksiminin şer’î hüküm istinbatı açısından olması gerektiği ve mütesâbihin de kapalılığın idrak ihtimali olmayacak şekilde son noktasında olması yönüyle mütesâbihin esasen taksimde yeri olmadığını belirterek, muhkemin mukabili olarak taksim zorunluluğundan kaynaklandığını ifade eder. **Usûl-i Fıkh Dersleri**, Matbaa-i Âmire, 1326, s. 197.

Cessâs'a göre müteşâbih, iki ya da daha fazla veche ihtimali olandır. O, bu kavramı daha çok kıraat farklılıkları üzerinden yorumlar.⁴⁶⁹ Cessas müteşâbihin fıkıhta olduğu gibi Allah (C. C.)'ın sıfatları ve fiilleri gibi usulü'd-dîne ilişkin konularda da söz konusu olduğunu ifade eder. Burada da iki ihtimal taşıyan müteşâbihin ihtimal taşımayan muhkem esas alınarak anlaşılması gerekir. Aynı şekilde bu tür konularda lafzın iki ihtimal taşıması halinde akıl, bu ihtimallerden birini tecviz ediyor, diğerini tecviz etmiyorsa aklın caiz gördüğü anlamın esas alınması gerekir. Çünkü akıl, bir asıl olup, caiz olanı caiz olmayandan ayırmaya yarayan Allah (C. C.)'ın bir hucetidir.⁴⁷⁰

Debûsî'ye göre müteşâbih kapalılıkta son noktayı ifade eder. Hafî, müşkil ve mücmelin fevkindedir. Müteşâbihte, nassın gerektirdiği anlam, aklın gerektirdiğine kesin olarak aykırı olup, bu aykırılığın beyân ile giderilmesi dahi söz konusu değildir. Çünkü, aklın kesin olarak gerektirdiği şeyin değişmeye ihtimali olmadığı gibi, nassın gerektirdiği anlamın da Hz. Peygamber (S. A. S.)'den sonra değişme ihtimali yoktur. Bu yüzden müteşâbih söz konusu olduğunda ebedî olarak tevakkuf etmek ve kastedilen ne ise onun hak olduğuna inanmak gerekir. Kul, bu noktada sadece inanmakla yükümlüdür, başka bir şey ile mükellef değildir.⁴⁷¹

Serahsî'ye göre müteşâbih, kendisinden kastedilen muradın anlaşılma ümidi olmayan isimdir. "Tefsircilerin zannettiği gibi surelerin başındaki huruf-u mukattaalar müteşâbih değildir. Buradaki müteşâbihlikten kasıt huruf-u mukatta lâfızlarının birbirine benzemesidir. Serahsî müteşâbihe misal olarak "Ru'yetullah" ı verir. Ru'yetullah nass ile sabittir ancak keyfiyeti bilinmez. Çünkü Allah için cihet söz konusu değildir. Bunun da müteşâbih olduğunu söyler. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "yed", "vech" gibi kelimelerin, Allah (C. C.) için varlığının inkâr edilemeyeceğini; ancak keyfiyetlerindeki kapalılık sebebiyle müteşâbih olduklarını belirtir.⁴⁷²

Önceleri Kerhi ve Cessas ile iki veche ihtimali olan, anlaşılan müteşâbih; Debûsî'den sonra anlaşılmaz olur ve daha sonraları da anlaşılmasından ümit kesilir.

⁴⁶⁹ Meselâ Mâide suresinde (5/89) geçen "akkattum" kelimesi şeddesiz okunduğu zaman bir mânâya, şeddeli okunduğu zaman iki mânâya hamledilir. Bakara suresinde (2/222) geçen "yethurn" kelimesi şeddeli okunduğunda, iki mânâya delâleti mümkün olur ve vaz'' edilen mânâda meydana gelen kapalılık sebebiyle müteşâbih muhkeme takdim edilir. Ancak şeddesiz muhkem olan kıraat diğerine tercih edilir. Cessâs, **el-Fusûl**, I, 374-376; **Ahkâmu'l-Kur'ân**, I, 422-425.

⁴⁷⁰ Cessâs, a. g. e. , I, 377.

⁴⁷¹ Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 118.

⁴⁷² Serahsî, **Usûl**, s. 133,134.

Böylece müteşâbih ile, anlaşılması hiçbir şekilde mümkün olmayan en kapalı, imtihan için indirilmiş lâfızkast edilir.⁴⁷³

Kelamcı usulcülerin kullanımında mücmel ile aynı anlamda olup olmaması yönüyle müteşâbihde görece bir belirsizlik söz konusudur; ancak müteşâbihi: mübeyyenin karşıtı olan mücmel anlamında kullandıkları söylenebilir.⁴⁷⁴ Kelamcı usulcülerin terminolojisindeki bu belirsizliğin müteşâbih teriminin daha ziyade Allah hakkında zâhiri teşbih ve tecsim ifade eden vech, yed, nüzûl gibi ifadeler için kullanılan kelami bir terim olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Gazâlî ; “Araplar **“O, kullarının üzerinde tam hâkimdir”**⁴⁷⁵ ve **“Rahmân arş üzerine istivâ etti”**⁴⁷⁶ âyetlerinden cihet ve yerleşmeyi anlıyor. Halbuki bununla kast edilen bunlar değildir. Öyleyse bu âyetler müteşâbihtir. ” iddiasına şöyle cevap vermektedir: “Bunlar, inanan ve Allah’ın “Leyse kemislihî şey” olduğunu tasdik eden Arapların anlayacağı kinâyeler ve istiârelerdir. Bunlar, Arabın anlayışına uygun düşecek te’villerle te’vil edilmişlerdir.”⁴⁷⁷

Şafî’lerden Sem’ânî gibi bazı usulcülerin mücmel ile müteşâbihi birbirinden farklı iki terim olarak ele aldıkları da görülür. Sem’ânî, müteşâbih ile ilgili olarak Allah’ın ilmini kendisine seçtiği, mahlukatından hiçbirini buna muttali kılmadığı, onları sadece imanla yükümlü tuttuğu şeklindeki görüşün ileri sürülen görüşler içinde en güzeli olduğunu ifade eder.⁴⁷⁸

Hanbeli usulcülerden İbn Kudâme de müteşâbihin sadece Allah’ın sıfatları konusunda gelen ifadelerde bulunduğunu, bunlara iman etmenin vacip olduğunu, tevilin ise haram olduğunu belirtir.⁴⁷⁹

Müteşâbih ile mücmelin aynı ya da farklı anlamlarda kullanımı müteşâbihin bilinip bilinmeyeceği konusundaki ihtilafın sonucudur. Bu ihtilaf Âl-i İmrân Suresinin yedinci ayetine verilen farklı anlamdan kaynaklanır. Ayet, iki şekilde anlaşılır:

⁴⁷³ Sıgnâkî, **Kitabu'l-Vafi**, I, 237-244.

⁴⁷⁴ Aynı anlamdaki kullanımlar için bk. Cüveynî, **el-Burhân**, I, 284; Gazâlî, . **İslam Hukûkunda Deliller**, I, 156; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 142; İbnü'l-Hâcib, **Muhtasaru'l-Müntehâ** (Tuhfetü'l-mes'ûl şerhi ile), II, 163; Şîrâzî, **Şerhu'l-Lüma'**, I, 464; Ferrâ, **el-'Udde**, II, 684-685.

⁴⁷⁵ En'âm, 6/18.

⁴⁷⁶ Tâhâ, 20/5.

⁴⁷⁷ Gazâlî, **İslam Hukûkunda Deliller**, I, 180.

⁴⁷⁸ Sem'ânî, **Kavâtr'u'l-Edille**, I, 265.

⁴⁷⁹ İbn Kudâme, **Ravdatü'n-Nâzir**, thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994, I, 279.

Birincisi, “**Müteşâbihatın tevilini ancak Allah bilir. Dinde derin bilgi sahibi olanlar ise ona inandık, hepsi Rabbimizin katından gelmiştir derler**” şeklinde olup vakıf yeri lafza-i celaldır.⁴⁸⁰

İkincisi “**Müteşâbihatın tevilini ancak Allah ve dinde derin bilgi sahibi olanlar bilir**” şeklindedir. İstisnaları bulunmakla birlikte genelde müteşâbihi mücmelden ayrı değerlendiren usulcüler birinci anlamı tercih ederken, müteşâbihi mücmel ile aynı veya mücmeli müteşâbih kapsamında değerlendiren usulcüler ikinci anlamı tercih ederler.⁴⁸¹

Eş’arî ve Mutezili olan; başta Bâkılânî ve Kadı Abdulcebbar gibi kelamcı usulcüler ikinci mânâyı tercih ederek müteşâbihlerin bilinebileceği görüşünü benimserler. Bu anlayışa göre müteşâbihlerin tevilini bilme ilim sahiplerinin bir meziyeti olup ayette özellikle zikredilmelerinin sebebi budur. Yoksa müteşâbihlere iman konusunda ilim sahipleri ile avâm arasında bir fark yoktur. Eş’ari usulcüler bu görüşü, ‘imkansız teklifin caiz olmaması’ prensibi ile Mutezile ise ‘Allah’ın aslah olana riayetinin vacipliği prensibi’ ile temellendirir.⁴⁸²

Gazâlî, müteşâbihin anlaşılmasında önceliği Hz. Peygamber’e (S.A.S.) verir. Şâyet Peygamber (S.A.S.) tarafından bir açıklama yapılmamışsa dil ehlinin bilgisine göre ve lafzın yapısına uygun düşecek bir tarzda açıklanması gerektiğini söyler.⁴⁸³

Gazâlî’ye göre, müteşâbih sözü, Allah’ın sıfatları hakkında vârid olup, zâhiri itibarıyla cihet ve teşbih izlenimi uyandıran ve te’vîline gerek duyulan sözcükler için de kullanılır. Âyette nerede durulacağı konusunda da Gazâlî, iki ihtimalinde mümkün olabileceğini söylemektedir. Bunu yanı sıra Gazâlî Allah (C.C.)’in hiç kimsenin bilemeyeceği bir hitapta bulunmasının O’nun hikmetine ve nassın gayesine uygun olamayacağı gerçeğinden hareketle müteşâbih olanın ilim sahiplerince bilinebileceğini

⁴⁸⁰ Haneî usulcülerde Debûsî’den itibâren hakim olan anlayış budur. Bu görüşün izahı için bk. Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 118; Serahsî, **Usûl**, s. 134; Nesefî, **Menâru’l-Envâr**, I, 152; Sadruşşerîa, **et-Tavzîh**, I, 127-128; İbnü’l-Hümâm, **et-Tahrîr** I, 163-164.

⁴⁸¹ Kelamcı usulcülerden Eş’arîlerin görüşü için bk. Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 332-333. Gazâlî, İslam Hukûkunda Deliller, I, 156- 157; Râzî, **el-Mahsûl**, I, 388; Âmidî, **el-İhkâm**, I, 143-144; İbnü’l-Hâcib, **Muhtasarü’l-Müntehâ**, II, 164; Mutezilenin görüşü için bk. Kadı Abdulcabbâr, **Müteşâbihü’l-Kur’ân**, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Mektebetü Dari’t-Türâs, Kahire 1969, I, 15-16; a. mlf. , **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl**, Matbaatu Dari’l-Kütüb, 1963. , XVII, 39; Zemahşerî , Ebû’l-Kasım Cârûllah Mahmud bin Ömer bin Ahmed el-Zemahşerî (v. 538/1143), **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl**, tashih Mustafa Hüseyin Ahmed, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1987, I, 338; Buhârî, **Keşfu’l-Esrâr**, I, 150.

⁴⁸² Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 332-333; Kadı Abdulcabbâr, **Müteşâbihü’l-Kur’ân**, I, 15-16; a. mlf. , **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 603; a. mlf. , el-Muğnî, XVII, 39.

⁴⁸³ Gazâlî, **İslam Hukûkunda Deliller**, I, 179.

söylemektedir. “Eğer bununla -yani te’vîl konusu olanla- kast edilen kıyametin kopma zamanı ise” bunun te’vîlini sadece Allah bilir” kısmında durmak⁴⁸⁴ daha uygun olur. Eğer bununla kast edilen kıyametin kopma zamanı değilse, “Allah ve dinde rûsûh sahibi olanlar bilir” şeklinde okunması daha doğrudur. Çünkü Allahu Teala Araplara, hiç kimsenin anlamayacağı bir şeyle hitap etmez.”⁴⁸⁵

Âmidî de ‘imkansız teklifi’ caiz görmeyenler açısından Allah (C.C.)’in kelamında anlaşılmayan bir hitabın olamayacağını söyler. Öte yandan içinde anlaşılmayan bir hitabın bulunması, Kur’an’ı insanlar için beyân olmaktan çıkarır ki, bu

⁴⁸⁴ Ayrıca Al-i İmran suresinin 7. ci ayetinde vakf- ı mutlağın yeri konusunda müfessirlerin değerlendirmeleri de mevcuttur. Taberî “vakf-ı lâzım”ın Allah lafzı üzerinde olması gerektiğini söyler. Buna göre rasihun başlangıç kelimesi olup “...derler” fiili, haber mevkiindedir. Delili ise Ubey İbn Ka’b, İbn Abbâs ve İbn Mesûd’un okuyuş şekilleridir. bk. Taberî, **Câmiu’l- Beyân**, Kahire 1945, III, 184. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman da vakfı Allah kelimesi üzerinde yapar ve “Râsîhûn” kelimesinin başlangıç cümlesi olduğunu söyler. bk. Mukâtil b. Süleyman, **Tefsîru Mukâtil b. Süleyman**, Beyrut 2002, I, 264. ; İbn Abbâs Kur’ân’ın dört vecih üzerine indirildiğini söylemiştir: Bunlardan birincisi herkesin bildiği helâlve haram gibi konulardır; ikincisi tefsirini alimlerin bildiği konular; üçüncüsü Arabin konuştuğu dil ve kültürel ortam sebebiyle bildiği konular: dördüncüsü ise te’vîlini Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği şeyler. Dolayısıyla İbn Abbâsın da Âl-i İmrân Sûresinin 7. âyetinde vakfı Allah lafzı üzerinde yaptığı rivâyet edilmiştir. bk. Hâris el-Muhâsibî (v. 243/858), **Fehmü’l-Kur’an**, Kahire 1978, s. 329; Zemahşerî (v. 538/1144) nin hükmü ise, gâyet nettir: “Müteşâbihin kendisine hamledilmesi gereken gerçek te’vîli Allah bilir ve bir de ilimde rûsûh kesbetmiş olanlar, yani ilimde güçlenmiş, kudret sahibi olmuş ve tuttuğunu koparan kimseler” bk. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Beyrut 1987, I, 338 ; Vakf-ı lâzımın yeri konusundaki görüşleri naklettikten sonra Fahrüddin Râzi de tercihini yapar ve birinci görüşü benimser: “Müteşâbihî ancak Allah bilir. Bu İbn Abbâs, Hz. Âişe, Mâlik b. Enes, Kisâi ve Ferrâ’nın görüşüdür ki, bize göre de muhtar görüş budur” bk. Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, **et-Tefsîru’l-Kebîr** (Mefâtilu’l-Gayb), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiye, Tahran, ts. VI, 176; Rasihun kelimesinde vakıf yapılması durumunda peşinden gelen “.. yekûlûne âmennâ bih. .” cümlesinin mübteda olarak kabul etmenin fesahat zevkinden uzak olduğunu ve öyle olsaydı “...ve hüm yekûlûne âmennâ bih...” veya “. . ve yekûlûne âmennâ bih..” denmesi gerekeceğini, ayrıca Allah’ın rasih olanları medh ettiğini ve eğer onlar müteşâbihlerin te’vîlini bilseydi, buna iman etmelerinin medh edilmeyi gerektirmeyeceğini söylemiştir. Râzi, a. g. e. , II, 603-604; Bu görüşün tam tersi müteahhirun olarak isimlendirilen halef alimlerinin çoğu tarafından dile getirilmiştir; yani müteşâbihlerin te’vîlini hem Allah hem de ilimde derinleşmiş olan ilim sahipleri de bilir. Bu yüzden Allah onları “ilimde rûsuh sahipleri” olarak nitelendirmiştir. Şâyet müteşâbihleri bilmeyecek olsalardı, Allah onları “ilimde rûsûh sahipleri” olarak isimlendirmezdi diyerek vakfın “...verrâsîhûne fi’l-ilmî” cümlesinin sonuna konulması gerektiğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla âyetin anlamı “müteşâbihin te’vîlini ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir” şeklinde olmaktadır. Mekkî b. Ebî Tâlib, Kitâbu **Müşkili’l-İ’rabi’l-Kur’an**, (Tahkîk, Yasin Muhammed es-Sevvâs) Şam, ts. I, 126; Selefîn yolunu izleyerek Lafza-i Celâl üzerinde vakfın lüzumunu tercih eden, bununla birlikte atf halinde çıkarılabilecek mânâlara da işârette bulunan Elmalılı Hamdi Yazır aynı zamanda şöyle bir ikazda bulunmaktadır: “Şu da var ki, atf ihtimalini tercih etmek Kuran’da rasih ulemanın kesinlikle anlayamayacağı ve bu sebeple de, ilahi ilme havale etmeye mecbur olacağı hiçbir şeyin bulunmayacağı şeklinde bir kanaata müncer olabilir. Böyle bir ihtimali düşünenler olmuşsa da, bu doğru değildir. Şu gerçektir ki, müteşâbihattan olup da tek bir mânâ üzere terk olunan hiç bir lâfzyoktur...” Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, İstanbul, 1979, II, 1047.

⁴⁸⁵ Gazâlî, **İslam Hukûkunda Deliller**, I, 179.

da “**Bu insanlar için bir beyândır**”⁴⁸⁶ ayetine aykırıdır. Böyle bir anlayış, Allah (C. C.) ve Rasulü’nün (S. A. S.) haberine güvensizliğe yol açar. Bu ise şeriatın ibtali anlamına gelir.⁴⁸⁷

Hem Eş’ariler hem de Mutezile, surelerin başında bulunan hurûf-i mukatta’aların anlamlarının bilineceği görüşündedirler. Bâkılânî bu konuda yapılan tevillerden kabul edilebilecek olanları şu şekilde sıralar:

1- Bunlar başında buldukları surelerin isimleridir.

2-Allah bu harfleri dili oluşturan harflerden kinaye olarak zikretmiş ve bu şekilde onlara kendi dilleri ile hitap ettiğini bildirmek istemiştir.

3-Dikkatlerini çekmek için bu harflerle hitapta bulunmuştur.⁴⁸⁸

Geneli itibarı ile Hanefî usulcüler birinci anlamı, Kelamcı usulcüler ikinci anlamı tercih etmekle birlikte bir kısmı da kendi usul sistematığının dışına taşarak farklı kanaatlerini beyân eder ya da sukut ederler.⁴⁸⁹

Bazı alimler müteşâbihliğin sebebini ihtimal, iştirak ve atfa bağlarlar.⁴⁹⁰ Müteşâbih ayetin mânâsının kapalı olması bazen de ortak anlamdan veya anlam yoğunluğundan olur. Müteşâbih, bu nevi kapalı anlamların ortak adıdır.⁴⁹¹ Bundan hareketle her gizli ve anlaşılmayan meseleye müteşâbih adı verilir.⁴⁹²

Müteşâbih lafzı kelam, tefsir ve tasavvuf ilimlerinde de kullanılmaktadır. Kelamcılarının çoğuna göre müteşâbih, mânâsı açık olmayan lâfızdır. Böylece onlar mücmel ile müteşâbihi aynı kabul ederler. Mutasavvıflar müteşâbihi hak ve batılın

⁴⁸⁶ Âl-i İmran, 3/138. Ayrıca Al-i İmran suresinin 7. ci ayetinde vakf- ı mutlağın yeri konusunda müfessirlerin değerlendirmeleri de mevcuttur.

⁴⁸⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, I, 144.

⁴⁸⁸ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 332; Gazâlî, a. g. e. , I, 157; Kadı Abdulcebbar, **Müteşâbihü’l- Kur’ân**, I, 16,17.

⁴⁸⁹ Cessas ise söz konusu ayete ilişkin ‘Müteşâbihatın tevili ancak Allah ve dinde derin bilgi sahibi olanlar bilir’ şeklindeki anlamı tercih etmiştir. Çünkü ayetteki “ve” bağlacının hakikat anlamı cem’ olup bu şekilde anlaşılması gerekir. Başlangıç anlamında alınması ise ancak bir delâlet ile mümkündür ki, burada bu anlamı vermeye uygun bir delâlet söz konusu değildir. bk. **Ahkâmü’l-Kur’ân**, II, 283-284; Semerkandî bir tercihte bulunmayarak her iki anlayışı vermekle yetinmiştir. bk. **Mizânü’l-Usûl**, I, 518-519; Şâfîilerden Sem’ânî de birinci anlamı tercih ederek, bunu Ehl-i Sünnetin görüşü olarak vermiştir. bk. **Kavâtrü’l-Edille**, I, 265.

⁴⁹⁰ Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahman ed-Dehlevi (v. 1176/1764), **el-Feyzu’l-Kebir fi Usulî’t-Tefsir** (çev: Mehmet Sofuoğlu), İstanbul 1980, s. 80.

⁴⁹¹ Ebû’s Sena Şihabuddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseyni el-Âlûsî (v. 1270/185), **Ruhu’l Meani fi Tefsiri’l-Kurani’l Azim ve’s-Seb’i’l-Mesani**, Beyrut, ts. III, 80.

⁴⁹² Abdullah b. Müslim b. İbn Kuteybe, ed-Deynuri (v. 276/890), **Te’vilü Müşkili’l-Kur’an**, Daru’l-İhya Mısır 1955, s. 102; Razi, **Esasü’t-Takdis Fi İlmi’l-Kelam**, Müesssetü’l Kütübü’s-Sekafiye, Beyrut 1995, s. 232.

karışması şeklinde anlamışlardır.⁴⁹³ Problemlerin asıl kaynağı benzeşmeden kaynaklandığı halde, daha sonraları aklın çözemediği her meseleye müteşâbih denilir. Bu yüzden müteşâbih terimi çoğu kere kendi anlamının dışında, bazen mecaz, bazen de kinaye olarak kullanılır.⁴⁹⁴ Bu itibarla, anlamında kapalılık bulunan lâfızların tamamını müteşâbih terimi kapsamına dahil ederler.⁴⁹⁵ Müteşâbihin ifade ettiği diğer bir anlam da gelecekle ilgili haberlerdir. Ezheri'ye göre, çoğu bilginin görüşü budur.⁴⁹⁶ Gerçek müteşâbih Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ayetlerdir ki, bunlar da ahiretle ilgili haberlerdir. Dünyanın geleceği ile ilgili fiziki müteşâbihler de vardır.⁴⁹⁷ Fiziki dünya ile ilgili olan kapalı ayetler bilimsel gelişmelere bağlı olarak zamanla anlaşılır.

Rivayet tefsirinin en önemli temsilcilerinden olan Taberî, müteşâbih lafzının mânâsını beş farklı görüş etrafında toplamaktadır:

a. İbn Abbâs'a (v. 87/688) göre müteşâbih âyetler kendileriyle amel edilmeyen mensûh âyetlerdir. Bu görüş aynı zamanda İbn Mes'ûd (v. 32/652), Dahhâk (v. 106/723), Katâde (v. 118/644) ve Rebi'nin (v. 140/757) de görüşüdür.

b. Câbir b. Abdullah'a (v. 74/693) göre bazı sûre başlarında bulunan hurûfu mukattaa ve kıyametin ne zaman kopacağı gibi sadece Allah (C.C.) tarafından bilinebilen âyetler ise müteşâbihtir.

c. Mücâhid b. Cebr'e (v. 104/722) göre, helâl ve haramı ihtiva eden âyetler muhkem, bunların dışında kalıp birbirlerini tasdik eden âyetler ise müteşâbihtir.

d. Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr'e (v. 161/778) göre farklı şekillerde tefsîr edilebilen âyetler müteşâbihtir.

e. İbn Zeyd'e (v. 182/798) göre birbirine benzeyen ifadelerle çeşitli sûrelerde tekrarlanan kıssaların anlatıldığı âyetler, müteşâbihtir. Bu kıssalardaki müteşâbihlerin ya lâfızları aynı mânâları farklı ya da lâfızları farklı mânâları aynıdır.⁴⁹⁸

Rağıp el-İsfehanî müteşâbih ayetleri üç kısma ayırır. Bunlar, lâfizyönüyle müteşâbih, mânâ yönüyle müteşâbih, hem lâfız, hem de mânâ yönüyle müteşâbih olan ayetlerdir.⁴⁹⁹

⁴⁹³ Kemalettin, el-Kaşani (v. 730/1329), *et-Te'vil fi Rakayiki't –Tenzil* (Hazin ile), İstanbul, 1317, I, 223.

⁴⁹⁴ Âlûsî, *Ruhu'l Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, III, 81.

⁴⁹⁵ Subhi Salih, *Mebahis Fi Ulumu'l Kur'an*, s. 282.

⁴⁹⁶ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezheri (v. 70/980), *Tehzibu'l-Luğa*, th. Muhammed Abdulmun'im Hafeci-Muhammed Ferecu'l-'Ukde, Daru'l Mısıriyye, Mısır, 1967, VI, 91-92.

⁴⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1039.

⁴⁹⁸ Taberî, *Camiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, III, 170-175.

a. Lâfız Yönüyle Müteşâbih Olanlar

Bu tür lâfızlar kendi içerisinde ikiye ayrılır:

a. a. Müfred kelimelerdeki müteşâbihliktir. ve kelimelerinde olduğu gibi garâbete örnektir. ve kelimelerinde olduğu gibi lâfızda ortaklığı bulunan müfred kelimelerdir.

a. b. Cümledeki müteşâbihliktir ki bu da üç kısımdır:

Birincisi; “Şayet, yetim (kadınlarla evlendiğiniz takdirde on)lar hakkında adaleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, size helâlolan (başka) kadınlar. . . nikahlayınız.”⁵⁰⁰ ayetinde olduğu gibi, sözü kısaltmak içindir. Böylece kısa bir ayette çok geniş hukuki ve ailevi konular anlatılmış olur.

İkincisi; “zatına benzer hiçbir şey yoktur.”⁵⁰¹ ayetinde olduğu gibi sözün uzatılmasından meydana gelen müteşâbihliktir. Şayet şeklinde kullanılsaydı, daha kolay anlaşılırdı ancak ayetin ifade ettiği mânâ enginliğine ulaşamazdı.

Üçüncüsü; “O Allah’a hamdolsun ki, kuluna kitabı indirdi ve ona hiçbir eğrilik koymadı. (Onu) dosdoğru (bir kitap) olarak . . .”⁵⁰² ayetinde olduğu gibi cümlelerin dizilişindeki üslubuna uymak içindir. Bu ayetin takdiri: “O Allah’a hamdolsun ki, kuluna dosdoğru olan ve içinde hiçbir eğrilik olmayan kitabı indirdi.” şeklindedir.

b. Mânâ Yönünden Müteşâbih Olanlar

Allah’ın Kur’an’da geçen sıfatları, kıyametin durumunu anlatan naslar ve cennet nimetleri ile cehennem ehlinin azabını anlatan ayetler mânâ yönünden müteşâbihler. Bu özellikler duyularımızla kendimizde oluşturamadığımız ve onları hissetmediğimiz veya hissedilir cinsten olmadıkları için, bizce tasavvuru mümkün olmayan vasıflardır.

c. Hem Lâfız Hem de Mânâ Yönüyle Müteşâbih Olan Ayetler

Bu kısım da kendi arasında beşe ayrılır:

⁴⁹⁹ Isfehâni, Müfredât, s. 257-258.

⁵⁰⁰ Nisa, 4/3.

⁵⁰¹ Şura, 42/11.

⁵⁰² Kehf, 18/12.

c. a. Umum ve hususlukta olduğu gibi, kemiyet(sayı) yönüyle müteşâbihliktir. “. . **müşrikleri öldürün.** . ”⁵⁰³ ayeti buna misaldir. Bu ayette belli bir taife kastedilirken, sanki tüm müşrikler kastedilmiş gibi anlaşılabilir.

c. b. Vacip ve menduplukta olduğu gibi, keyfiyet yönüyle müteşâbihliktir. “ **Sizin için helâlolan kadınlardan... evlenin**”⁵⁰⁴ ayeti buna misaldir. Nikahlama emri vücub mu yoksa mubahlık mı ifade etmektedir, bu husus net bir şekilde belirtilmemiştir. Ayrıca kadınların ilgi çeken yönü de mânâsı itibariyle kapalıdır.

c. c. Nasih ve mensuhta olduğu gibi, zaman yönüyle müteşâbihliktir. “. . **Allah’tan sakınılması gerektiği gibi sakının.** . ”⁵⁰⁵ ayeti “ **Gücünüz yettiğince Allah’a karşı gelmekten, haramlara girmekten sakının**”⁵⁰⁶ ayetiyle mensuh olup olmadığı belli değildir.

c. d. Cahiliye devri Arap adetlerini bilmeden, nazil olan bazı ayetleri bilmek mümkün değildir. Meselâ; “**Evlere arkasından girmek iyilik değildir.** ”⁵⁰⁷ İhramda iken Arapların evlerinin kapılarından girmeyip evin arkasından girmelerinin iyilik olmadığını bildiren ayeti, bu geleneği bilmeden anlamak mümkün değildir. “**Hürmetli ayların yerlerini değiştirip ertelemek, sadece kâfirlikte ileri gitmektir. Öyle yapmakla, kâfirler büsbütün şaşırtilrlar. Allah’ın hürmetli kıldığı sayıya denk getirmek üzere onu bir yıl helâl, bir yıl haram sayarlar ve böylece Allah’ın haram kıldığını helâl kabul ederler.** ”⁵⁰⁸ Arapların haram ayların yerlerini istedikleri gibi değiştirmelerini ifade eden ayetin de bu yapıları bilmeden anlamak mümkün değildir.

c. e. Namaz ve nikahın şartları gibi, yapılan fiilin doğru veya yanlışlığını gösteren şartlar yönüyle müteşâbihliktir.

Rağıb el-İsfehânî özetle şöyle der: Yukarıdan beri açıkladığımız hususlar göz önüne alındığında, müfessirlerin müteşâbih ayetlerde zikrettiği, bu taksimin dışına çıkmadığı görülür. Bütün bu müteşâbih çeşitleri, üç kısımda toplanır: Birincisi, kıyametın vukuu, Dabbetü’l-arz’ın çıkışı ve benzeri hususlar gibi vukufu mümkün olmayan müteşâbih; ikincisi, garip kelimeler ve kapalı hükümler gibi, insan tarafından öğrenilmesi mümkün olan müteşâbih; üçüncüsü; muhkem ve müteşâbih olma yönüyle,

⁵⁰³ Tevbe, 9/5.

⁵⁰⁴ Nisa, 3/4.

⁵⁰⁵ Ali-İmran, 3/102.

⁵⁰⁶ Teğâbun, 64/16.

⁵⁰⁷ Bakara, 2/189.

⁵⁰⁸ Tevbe, 9/37.

tereddüd edilen müteşâbihtir. Bu çeşit müteşâbihin mânâsını, ancak ilimde rasih olanlar bilir. Bunların dışındakilere kapalı kalmıştır. Rasulullah'ın (S. A. S.) İbnu Abbas'a söylediği **“Ya Rabbi! Bu genci dinde derin anlayış sahibi yap ve ona te'vili öğret”**⁵⁰⁹ sözü buna işâret etmektedir. Muhkem ve müteşâbihle ilgili bu bilgiler ışığında ayetindeki vakfe ile ayetinin, bir öncekine vaslının caiz olduğunu ortaya çıkarır.⁵¹⁰

Bi'l-cümle Rağıb el-Isfehânî, bazı müteşâbihlerin mânâlarındaki kapalılığın geçici olduğunu, zaman içerisinde anlamlarındaki kapalılığın giderildiğini ve vuzuha kavuştuktan sonra müteşâbih olmaktan çıktıklarını; bazılarının da sürekli müteşâbih olduklarını açıklar.

Seleften rivayet edilen görüşler ve Rağıb el-Isfehânî'nin açıklamaları müteşâbihle ilgili bilgi vermesine rağmen, bu izahların hiçbiri konuyu tek başına açıklayacak nitelikte gözükmemektedir. Bu sebeple usul-ü fıkıh ilminin beyân-ına ihtiyaç duyulur.

Bazı âlimlerin de ifade ettiği üzere bu konu daha çok kelim âlimlerinin sahasına girmektedir.

⁵⁰⁹ İbn Hanbel, I, 266, 314.

⁵¹⁰ Isfehânî, **Müfredât**, s. 257-258.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. LÂFIZLARDAKİ KAPALILIKLARIN TELÂFİ YOLLARI

3.1. Beyân

3.1.1. Lügat Anlamı

Beyân (II. bab) , sözlükte, i'lâm, izhar, tebyin (ortaya çıkmak, açık seçik olmak; açıklamak, anlaşılır hale getirmek) gibi mânalara gelir.⁵¹¹

3.1.2. Terim Anlamı

Kök olarak “ b y n” nin müştakları Kur’ân-ı Kerim’de birçok yerde⁵¹² zikredilmiştir. Kaynaklar incelendiğinde “beyân” ile “mübeyyen” kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığı görülür.⁵¹³ Usulü fıkıh kaynaklarında “beyân” tabiri⁵¹⁴, usulü tefsir kaynaklarında ise daha ziyade “mübeyyen” tabiri kullanılmaktadır.⁵¹⁵ Bu kelime ism-i mef’uldür. Beyân, bir nevi delildir ve muradı müsbittir.⁵¹⁶

⁵¹¹ Isfehâni, **Müfredât**, “Bâne” md. ; Fîrûzâbâdi, **Kamus**, “Bâne” md.

⁵¹² Meselâ bk.Al-i İmran, 3/138; Nahl, 16/89; Rahman 55/4; Kıyamet, 75/19.

⁵¹³ Zerkeşî, **Burhân**, II, 215; Şevkânî, **İrşad**, s. 167.

⁵¹⁴ Bâcî, **İhkam**, s. 216; İbn Hazm, **İhkam**, I, 77.

⁵¹⁵ Suyuti, **İtkan**, II, 694.

⁵¹⁶ Beyân, beş nevidir:

1. Beyân-ı takrir: Bir sözü mecaz ve husus ihtimalini ortadan kaldıracak bir şey ile te’kit etmektir. Meselâ: “Kanatlarıyla uçan kuşlar da sizin gibi birer ümmettir” sözündeki “kanatlarıyla uçan” vasfı, bir te’kittir ki, bu kuşlardan mecazî bir mânâ kastedilmediğini gösterir.
2. Beyân-ı tefsir: Kendisinde kapalılık bulunan bir şeyi izah etmektir. Kendilerinde hafâ bulunup mücmel, müşkil, hafî gibi kısımlara ayrılan sözler, bu beyân-ı tefsir sayesinde tebyyün etmiş olur. Meselâ: “**Zekâtınızı veriniz**” mealindeki bir emir, mücmeldir, miktarı muayyen değildir. Rasûl-i Ekrem Efendimiz (S.A.S.)’in: Mallarınızın, kırkta birini zekât olarak getirip veriniz. mealindeki emirleri ise zekâtın miktarını tâyin ettiğinden bu hususta bir beyân-ı tefsirdir.
3. Beyân-ı tağyir: Sözü evvelinin mucebini, bundan kastedilenin ne olduğunu diğer bir lâfız ile izhar ederek değiştirmektir. Tahsis, istisna, sıfat, gaye, bedel denilen şeyler, birer beyân-ı tağyir demektir. Meselâ: “Şu paranın beş yüzü müstesna olmak üzere hepsi Zeyd’e aittir” sözünde de istisna, bir beyân-ı tağyirdir. “Şu paranın hepsi Zeyd’e aittir.” ibâresinin mucebini değiştirmiştir.
4. Beyân-ı tebdil: Fer’î hükümlerden olan ve te’bidi (ebediliği) gösterir bir kayd ile mukayyed bulunmayan bir hükmü şer’in hilâfına ondan müteahhir bir delil-i şer’inin delâlet etmesidir ki, buna nesh de denir. Bu halde muahhar olan delili şer’îye nâsih, bununla kaldırılan hükme de mensûh denilir. Meselâ: Önceleri ebeveyn vasiyet yapılması farzdı; ancak bu farziyet, bir delil-i şer’î ile nesh edilmiştir.
5. Beyân-ı zaruret: Bir şeyi lâfzen tavziha mevzu olmayan bir şey ile bir nevi izah etmektir. Bu beyân-ın bir kısmı mantûk hükmündedir, bir kısmı da vakti hacetteki sükûtta ibârettir. Meselâ: “Yalnız validesile bâbası bulunan bir müteveffânın terekesinin üçte biri validesinindir” denilse bu terekenin mütebakisi de bâbasınıdır, denilmiş olur ki bu son söz, meskûtün anhtir. Fakat siyak-ı kelâm

Mübeyyen, kelamcı usulcülerin terminolojisinde, birincisi anlamı açık olan, ikincisi kapalı iken açıklanmış hitap olmak üzere iki anlama gelir. Bu iki anlama uygun olarak birincisi ister nass ister zâhir olarak anlamını açıkça ifade etsin ek bir açıklamaya gerek duymayacak şekilde kendi başına anlamını/hükmünü ifade eden hitap; ikincisi ise ancak ek bir açıklama ile birlikte anlamını ifade eden hitap için kullanılan bir terimdir.⁵¹⁷ İkinci anlamda mübeyyen, bir açıklama ile birlikte mücmelliği kalkan ifadeler için kullanılmış olup bu anlamda mübeyyenin bizatihi açık olan birinci anlamının karşıtı olan mücmelin açıklanmış halini ifade eder.⁵¹⁸

Mücmel, mübeyyenin mukabili olarak ayrı bir kısım olarak değerlendirildiğinde, mantûk ve mefhûmu mübeyyenin kısımları olarak da değerlendirmek mümkündür.⁵¹⁹ Bu nokta dikkate alındığında kelamcı usulcülere göre, hitabın hükme delâleti bakımından mübeyyen ve mücmel şeklindeki ayrımın esas ayrım olduğu söylenebilir. Hitabın mefhûmu ile delâletinin ancak mantûkunun delâleti ile birlikte mümkün olduğu göz önünde bulundurulursa kabul edilen türleri ile birlikte mefhûmun mantûk ile birlikte mübeyyenin bizatihi delâleti açık olan kısmı içerisinde yer alması gerektiği netlik kazanır.

Kelamcı usulcüler, açıklık ve kapalılık bakımından mantûkun delâletini mübeyyen ve mücmel başlıkları altında ele almakla birlikte mübeyyenin, mücmel olmayan nass ve zâhiri kapsayan daha genel bir terim mi yoksa nass ile eş anlamlı olarak kullanılan bir terim mi olduğu konusunda iki farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Gazâlî'nin açıkça dile getirdiği birinci yaklaşıma göre, mübeyyen, nass ile eş anlamlı olup zâhiri kapsamaz.⁵²⁰ Bu yaklaşıma göre zâhiri, mücmel ve mübeyyen dışında ara bir kategori olarak değerlendirmek gerekir. Kelamcı usulcülerden Bâkılânî, Cüveynî, Gazâlî ve bu geleneği izleyenlerin, zâhiri, mübeyyenden ayrı olarak değerlendirme temayüllerinde beyân-ı, bilgi ifade eden delille eş anlamlı olarak

itibarıyla örfen mantûk hükmünde bir beyân-ı zaruretten ibârettir. Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukûku İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye**

⁵¹⁷ Basrî, **el-Mu'temed**, I, 294; Râzî, **el-Mahsûl**, III, 150; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 25.

⁵¹⁸ Mübeyyenin bu iki anlamını ifade eden diğeri bir terim ise müfesserdir. Ancak kelamcı usulcülerin terminolojisinde müfesser, mübeyyen kadar yaygın bir kullanıma sahip değildir. Basrî, a. g. e. , I, 294; Şerif Murtazâ, **ez-Zerî'a**, I, 323; İbn Hazm, **el-İhkâm**, I, 43; Râzî, a. g. e. , III, 150. Kimileri mübeyyen anlamında "mufassal" terimini kullanır. Ferrâ, **el-'Udde**, I, 72; Bâcî, **İhkâmü'l-Fusûl**, s. 71.

⁵¹⁹ Bâkılânî, **et-Takrîb**, III, 379; Şîrâzî, **Şerhu'l-Lüma'**, I, 448.

⁵²⁰ Gazâlî, **İslam Hukûkunda Deliller**, II, 15,34.

kullanmalarının etkili olduğu söylenebilir. Çünkü zâhir ifadeler, bu usulcüler tarafından umumiyetle zann-ı galip ifade eden emareler kapsamında değerlendirilmektedir.

Bâkılânî'nin mutlak emir, nehiy ve umum sıygalarını mücmel olarak değerlendirdiği göz önüne alınırsa kendisini izleyen usulcülerin, zâhiri, mübeyyen kapsamına dahil etmeme temayüllerinin nedeni daha iyi anlaşılır. Nitekim Cüveynî, bazı usulcülerin yaptığı nass, zâhir, ve mücmel şeklindeki beyân mertebelerini değerlendirirken, mücmel bir yana ihtimal taşıyan zâhirin de beyân sayılamayacağını, şayet kendisiyle amelin gerekliliği konusunda kat'î bir delil bulunmasaydı, zâhirin bizatihi ameli dahi gerektirmeyeceğini ifade etmektedir.⁵²¹ Gazâlî de kendisiyle beyân-ın yapıldığı şeyleri sıralarken bunlardan bazılarının zann-ı galip ifade etse de amelin vücubunu kesin olarak ifade etmesi bakımından beyân olduğunu ve nass gibi olduğunu belirtir.⁵²² Bu yaklaşımın aksine hitabın delâletini asıl ve ma'kul-i asl şeklinde tasnif eden İbn Fûrek, Ferrâ, Bağdâdî, Şîrâzî ve Bâcî, İbn Akîl gibi usulcüler, mübeyyeni nass, zâhir ve umumu da kapsayan daha genel bir terim olarak kullanırlar.⁵²³

3.2. Tercih

3.2.1. Lügat Anlamı

Tercih, Arapça “ r c h ” (II. ve IV. bâb) kökünden türer. “ r c h ”, bir şeyin ağırlığını anlamak için el ile kaldırmak, birinden daha ağırbaşlı olmak anlamlarına gelir. Tercîh kelimesi ise, “tef'îl” kalıbında olup “terazinin bir kefesini ağır çektirmek, tercih etmek, galip getirmek ve takviye etmek” anlamlarını ifade etmektedir.⁵²⁴

3.2.2. Terim Anlamı

Birbiriyle teâruz eden deliller, cem' yollarından herhangi biri ile te'lif edilememiş ise, yapılacak şey tercihe başvurmaktır. Tercîh kavramı İslâm hukukunda çeşitli şekillerde tarif edilmektedir.

⁵²¹ Cüveynî'nin zâhirin “ameli gerektirmesini sağlayan...” diye ifade ettiği kat'î delil, sahabenin icmâ'idir. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 126,338.

⁵²² Gazâlî, a. g. e. , II, 26.

⁵²³ İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, s. 248, 324. ; Ferrâ, *el-'Udde*, I, 140-141; Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I, 74; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 449; Bâcî, *İhkâm*, s. 71, 73.

⁵²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 445-446; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 141.

Cüveynî onu, “bazı zannî delilleri diğer bazıları üzerine tahminen galip kılmak”⁵²⁵, Gazâlî “ tahminen zannî bir delili başka zannî bir delile tercih etmek”⁵²⁶, Âmidî ve Arûsî “matlûba delâlet etmesi için muteâruz delillerden birinin i’ mâlini, diğerinin ihmâlini gerektiren bir meziyetle birlikte bir delili zikretmek”⁵²⁷, Urmevî (682/1293) ve Karâfî “bir delili diğer bir delile üstün kılmak ve kuvvetli olan ile amel etmek, diğerini de terk etmek”⁵²⁸, İsnevî ve İbnü’s-Sübki “iki zannî delilden birini kendisiyle amel etmek için öteki üzerine üstün kılmak”⁵²⁹, Zerkeşî “zâhir olmayan bir meziyet ile zannî delillerden birini diğeri üzerine üstün kılmaktır”⁵³⁰ şeklinde tarif ederler.

Berzencî’nin “müctehidin söz veya fiil ile muteâruz delillerden birini kendisinde bulunan ve i’ mâlini evlâ kılan bir meziyetten dolayı diğer bir delile takdîm etmesi”⁵³¹ şeklinde tanımladığı tercihin, bir konuda birbiriyle teâruz halindeki delillerden birinin bir meziyetten dolayı öteki delile üstün kılınarak kuvvetli delil ile amel edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Tercih edilen delile “râcih”, terk edilene ise “mercûh” denir. Tercihde bulunabilmek için tercih için bir takım rukun ve şartlar gerekmektedir. Bunun yanında bir de tercihin hükmü ve tercih mahalli de bulunmaktadır. Bunlarla ilgili alimlerin görüşlerine yer verilecektir.

3.2.3. Tercihin Rukunları

a. İki veya Daha Fazla Delilin Bulunması.

Tercihde bulunabilmek için ilk olarak iki veya daha fazla delilin birbiriyle teâruz etmesi gerekir. Çünkü iki veya daha fazla delilin bulunmaması durumunda teâruz vâki olmaz. Dolayısıyla muteâruz deliller arasında tercih de yapılamaz.⁵³²

b. Delillerden Birinde Bir Meziyetin (üstülük bildiren nitelik) Bulunması.

⁵²⁵ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 741.

⁵²⁶ Gazâlî, **el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl** s. 426.

⁵²⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 460; Arûsî, Muhammed Abdülkadir, **Ef’âlü’r-Resûl ve Dilâletuhâ ala’l-Ahkâm**, Dâru’l- Müctemi’, Cidde 1984, s. 269.

⁵²⁸ Urmevî, Siraceddîn Mahmud b. Ebibekir (v. 682/1293), **et-Tahsîl mine’l-Mahsûl** (thk, Abdülhamit Ali Ebû Züneyd), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1988, II, 257; Karâfî, **Nefâisü’l-Usûl**, VIII, 3831.

⁵²⁹ İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdürrahim b. Hasan (v. 772 /1370), **Nihâyetü’s- Sûl fi Şerhi Minhâci’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl** (thk. Şa’bân Muhammed İsmail), Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1999, II, 971; İbnü’s-Sübki, **Ref’u’l-Hâcib**, IV, 608.

⁵³⁰ Zerkeşî, **Bahru’l-Muhît**, IV, 425.

⁵³¹ Abdullatîf Abdullah Azîz Berzencî, **et-Teâruz ve’t-Tercih Beyne’l-Edilleti’s-Şer’iyye**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 89.

⁵³² Berzencî, a.g.e. , II, 124.

Tercîhte bulunabilmek için birbiriyle teâruz halindeki şer'î delillerin birisinde bir üstünlüğün bulunması gerekir.⁵³³ Bu üstünlük bazen muâriz naslardan birinin kıyas gibi müstakil bir delile uygunluğundan kaynaklanır. Meselâ, kûsûf namazıyla ilgili olan hadislerin bir rivayetine göre Hz. Peygamber (S. A. S.), kûsuf namazını bir rûkû ve iki secde şeklinde bir rek'ât, başka bir rivayetinde ise dört rûkû ve dört secde ile ve iki rekât halinde kılmıştır. Kûsuf namazının diğer namazlara kıyas edilmesi birinci rivayetin tercihinin gerektirmektedir. Bazen de söz konusu üstünlük birbirine muâriz olan naslardan birinin olayla ilgisi olan râvî (sâhibu'l-kıssa) tarafından rivâyet edilmiş olması gibi şer'î bir delil olmayan bir husustan kaynaklanmaktadır.⁵³⁴

c. Tercîhte Bulunacak Müctehidin Bulunması

Birbiriyle teâruz halindeki delillerden birini diğerine tercîh eden müctehidin, tercîhin rukun ve şartlarının yanı sıra daima göz önünde tutması başka bir husus vardır ki onu da şöyle izah edelim:

Müctehid, teâruz eden deliller arasında tercîh yoluna giderken asla İslâm hukukunun genel prensipleri dışına çıkmamalı ve nasların ruhu ile bağdaşmayan bir sonuca varmamalıdır. Deliller arasındaki mukayeseyi Şâri'in ana gayeleri ve genel prensipleri ışığında yapmalıdır.⁵³⁵

d. Tercîh

Müctehidin teâruz halindeki delillerden birinin diğeri üzerine üstün olduğunu beyân etmesi gerekir. Müctehid ya teâruz halindeki kuvvetli olan delil ile amel ederek tercîhi fiili ile beyânda bulunur ya da kavî olarak (sözlü) bir delilin diğerine üstün olduğunu beyân eder. Zaten tercîh en çok söz ile beyân edilir. Meselâ, Câbir b. Abdullah (R.A.)'ın rivayet ettiği **“Taksim edilmeyen malda şüf'a hakkı vardır. Eğer (taşınmaz mal taksim edilip) sınırlar belli olursa artık şüf'a hakkı yoktur”**⁵³⁶ hadisinin, **“komşu, yakın olan eve daha ziyade hak sahibidir”**⁵³⁷ hadisine göre isnad bakımından daha kuvvetli olduğundan tercîh edilmesi söz ile ifade edilmiştir.⁵³⁸

⁵³³ Muhammed Ebû Zehrâ, **el-İmâm es-Sâdık Hayâtuhû ve Asruhu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kuveyt ts. 420.

⁵³⁴ Berzencî, a. g. e. , II, 125.

⁵³⁵ Berzencî, a. g. e. II, 125.

⁵³⁶ Buhârî, Şirket, 470.

⁵³⁷ Şâfiî, Müsned, 182; İbn Mâce, Şuf'a, 2.

⁵³⁸ Berzencî, a. g. e. , II, 126.

3.2.4. Tercîhin Mahalli

Tercîhin mahallinden maksat, tercîhin yapıldığı delillerdir. Hangi delillerde tercîhin vâki olduğu hususunda bilginler arasında ihtilâf meydana gelmiştir:

a. Muhaddislerle Usûl ulemâsına göre, ister aklî, ister naklî olsun kat'î delillerde tercîh söz konusu değildir. Çünkü delillerin kat'îliği ile aralarında tercîh yapılması arasında tezat vardır.⁵³⁹ Zira tercih, delillerden birini diğeri üzerine üstün kılmaktır; ancak mütevâtir haberler kat'î olduğundan takviyeye gerek duymazlar.⁵⁴⁰

Gazâlî zannî deliller arasında kuvvet farkı bulunduğundan tercîhin sadece zannî delillerde câri olduğunu, ilim ifade eden kat'î delillerde ise kuvvet farkı bulunmadığından onlarda tercîhin söz konusu olmadığını söyler.⁵⁴¹ İsnevî, Beydâvî'nin "kat'î delillerde tercîh yoktur" sözünü açıklarken, tercîhin zannî delillere hâss olduğunu buna karşılık kat'î delillerde tercîhin vâki olmadığını söyler.⁵⁴² İbnü's-Sübki ile Zerkeşi kat'î delillerde tercîhin söz konusu olmadığı konusunda aynı gerekçelere dayanırlar.⁵⁴³

b. Hanefîlerden İbn Emîr el-Hac⁵⁴⁴ ve Şâfiîlerden de İsnevî ister aklî ister naklî olsun kat'î delillerde tercîhin câiz olduğu görüşündedirler.⁵⁴⁵ Çünkü bunlara göre, kat'î delillerde teâruz câizdir. Teâruzun bir uzantısı olarak da tercîhin de câiz olması gerekir. Abbâdî'nin sözlerinden de onun bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴⁶ Kat'î delillerde tercîhin câiz olduğunu kabul eden bilginler, bir takım delilleri ileri sürmektedirler. En önemlisi ise, kat'î delillerin ifade ettiği ilimler arasında da farklılıkların söz konusu olabilmesidir. Çünkü her ne kadar kat'î delillerin ifade ettikleri ilim ise de, malûmların bir kısmı çok açık, bazıları da biraz kapalı bir şekilde anlaşılabilir. Dolayısıyla ilim ifade eden kat'î deliller arasında da kuvvet farkı bulunabilir.⁵⁴⁷ Bu ikinci grup alimlere göre kat'î deliller arasında vukuu teâruz, delilin sıhhatibakımından olamayıp lafzın mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak deliller arasında tercîhin câiz olduğu anlaşılmaktadır.

⁵³⁹ Berzencî, a. g. e. , I, 101.

⁵⁴⁰ Zerkeşi, **Bahru'l-Muhît**, IV, 426.

⁵⁴¹ Gazâlî, **Mustasfâ**, II, 206.

⁵⁴² İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, II, 972.

⁵⁴³ İbnü's-Sübki, **Ref'u'l-Hâcib**, IV, 609; Zerkeşi, **Bahru'l-Muhît**, IV, 426.

⁵⁴⁴ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, I, 104.

⁵⁴⁵ İsnevî, a. g. e. , II, 973.

⁵⁴⁶ Bk. Abbâdî, **el-Âyâtu'l-Beyyinât**, IV, 287-288.

⁵⁴⁷ Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, s. 65,70.

Alimlerin büyük çoğunluğuna göre kat'î delillerde tercih söz konusu değildir. Ancak Hanefî ve Şafîîlerden bazısı rey ile hükmün çıkarılması demek olan te'vili tercih kabul ettiklerinden genel itibariyle kat'î delillerde de tercihin mümkün olabileceği sonucuna varırlar. Gerçek anlamda bir ihtilafın olmadığı, mezkur çeşitliliğin kavramlara yüklenen farklı anlamlardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

3.2.5. Tercihin Şartları

Tercîhin yapılabilmesi için bir takım şartlar gerekmektedir. Bu şartlardan bir tanesi mevcut olmazsa yapılacak olan tercîh geçerli olmaz. Bu kadar önemli olan tercih şartları aşağıda maddeler halinde verilecektir:

3.2.5.1. Râcih (tercih edilen hadis) ile Mercûh (metruk hadis) Delillerin Şartları

Daha öncede ifade edildiği gibi tercîh edilen delile râcih, terk edilen delile de mercûh denir. Yani kuvvetli delile râcih, zayıf delile de mercûh denilmektedir. Râcih delilin şartları ile mercûh delilde bulunması gerekli olan şartlar:

a. Delil olma özelliği bakımında her iki delilin eşit olması

Tercîh, ancak iki delil arasında söz konusu olmaktadır. Delillerden biri diğer delil karşısında delil olma özelliğine sahip değilse aralarında yapılacak tercîh de geçersiz olur. Meselâ, delillerden biri sahih, diğeri ise zayıf hadis olursa aralarında tercîh yapılamaz. Çünkü sahih hadis kuvvet itibariyle zayıf hadise takdim olunur.⁵⁴⁸

b. Teâruz halindeki deliller arasında cem'in mümkün olmaması gerekir.

Delillerden birini ihmâle sebep olan tercîh, cem' ve te'lîf imkanı bulunan yerde düşünülemez. Çünkü cumhura göre cem', tercîhten önce gelir. Ancak Hanefîlere göre zayıf olan mercûh delil, râcih delil karşısında delil sayılmadığından önce tercîhe sonra cem'e başvurulur. Dolayısıyla onlara göre tercîhte bulunabilmek için böyle bir şart gerekmemektedir.⁵⁴⁹

c. Aralarında Tercîh Yapılacak Olan Delillerin Kat'î Olmaması

Muhaddisler ile Usûl bilginlerine göre hem teâruz hem de teâruza bağlı olan tercîh kat'î delillerde vâki olmaz.⁵⁵⁰ Ancak bazı bilginlere göre böyle bir şart

⁵⁴⁸ Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl*, VIII, 3817; Berzencî, a. g. e. , II, 129.

⁵⁴⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 427; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 892.

⁵⁵⁰ Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 427; Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 462.

gerekmemektedir. Çünkü sahih görüşe göre teâruz, hakiki olmayıp müctehidin zannına göre olan bir çelişkidir.⁵⁵¹ Dolayısıyla kat'î delillerde teâruz vâki olabildiği gibi aralarında tercih de yapılabilmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi “tercihin mahalli” bahsinde verildi.

d. Delillerden Birinin Kat'î, Diğerinin Zannî Olmaması

Aralarında tercih yapılacak olan delillerden birinin kat'î diğerinin zannî olmaması gerekir. Aksi takdirde herhangi bir tercih sebebi aranmadan kat'î delil zannî delile takdim olunur. Dolayısıyla ilim ile zan arasında tercih tasavvur edilemez.⁵⁵² Ancak delillerden birinin kat'î olması da tercih sebepleri arasında kabul edilmektedir. Zaten tercih için yapılan tanımlardan da “tercihin” herhangi bir meziyetten ötürü delillerden birinin diğer delile takdim edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Kat'î delilin zannî delile takdim edilmesi de tercihin kapsamı içinde tasavvur edilebilir.⁵⁵³

e. Teâruzun deliller arasında vâki olması

Zerkeşî konuyla ilgili olarak şöyle söyler: Terci h ancak deliller arasında yapılabilir. Davalar arasında tercihe başvurulmaz. Çünkü terci h, delillerden birinde bulunan bir meziyetten dolayı meziyetli delili diğer delile üstün kılmaktır.⁵⁵⁴

f. Delillerden Birinin Diğerinden Tarih Bakımından Sonra Olmaması

Aralarında terci h yapılacak olan delillerden birinin diğer delili neshetmemesi gerekir. Çünkü nesh durumunda tercihe gerek kalmadan mensûh terk edilir ve nâsih delil ile amel edilir. Tarih bakımından delillerden birinin diğer delilden sonra olduğu bilinirse aralarında terci h câiz değildir. Usûl bilginlerinin dediği gibi tarihi sonra alan delil ile amel etmek kesinleşir.⁵⁵⁵

Cüveynî, iki nass birbiriyle teâruz edip aralarında tarih bakımından nüzûl ve vürûd farkı varsa, tarihi sonra olan nass tarihi önce olan nassı nesh eder ve bu durumda tercihe başvurulmayacağını söyler.⁵⁵⁶

⁵⁵¹ Zerkeşî, a. g. e. , IV, 426.

⁵⁵² İbnü's-Sübkî, **Ref'u'l-Hâcib**, IV, 609.

⁵⁵³ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 130.

⁵⁵⁴ Zerkeşî, **Bahru'l-Muhîd**, IV, 426.

⁵⁵⁵ Bâkillanî, **et-Takrîb**, I, 263-264; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille**, s. 217; Dihlevî, **Huccetullâhi'l-Bâhğa**, II, 294.

⁵⁵⁶ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 752.

İbn Kudâme (v. 620/1223) de Ravdâ adlı eserinde konuyla ilgili olarak şöyle söyler: “Teâruz halindeki delillerin cem’i mümkün olmayıp nesh de bilinmezse tercihte bulunur ve kuvvetli olan delil ile hükmederiz.”⁵⁵⁷

Berzencî mutlak olarak delillerden birinin diğerinden sonra gelmemesini şart koşulmasına karşı çıkararak şöyle söyler: Muâriz nasslardan birinin nüzûl veya vürûd tarihi diğer nassın nüzûl veya vürûd tarihinden önce olduğu kesin bilirse, tarihi sonra olan nass tarihi önce olan nassı kesin olarak nesh ettiğini kabul ederiz ve nâsîh olan nass ile hükmederiz. Çünkü mensûh edilen nass artık delil olma özelliğini kaybetmiştir. Dolayısıyla tercih de söz konusu olmaktan çıkar. Ancak neshin olup olmaması şüpheliyse -teâruz halindeki hadislerden birinin râvîsinin diğer hadisın râvîsinden sonra Müslüman olması veya hadislerden birinin Mekkî diğerinin de Medenî olması gibi kesin olarak deliller arasında tercihe gidilir.⁵⁵⁸ Teâruz veya muhalefetin imkan şartlarından birisinin de “şer’î deliller arasında” olmasıdır. Aklî deliller arasındaki teâruz konumuza dahil değildir.

3.2.5.2. Tercîh Âmilinin (Muraccih) Şartları

Tercîhin yapılabilmesi için delillerden birinde bir meziyetin bulunması gerektiği daha önce zikredildi. Ayrıca tercih ile delillerden birinin terk edilmesi söz konusu olduğundan tercih için bir sebebin olması gerekir ki, ona dayanarak Müctehid tercihte bulunabilsin. Dolayısıyla “muraccih” denen tercih sebebinin de bazı şartları taşıması gerekir. Bunları kısaca sıralamak istiyoruz:

a. Kuvvet ifade etmesi gerekir

Muraccih denen tercih âmilinin, birbiriyle teâruz halinde olan delillerden birini diğer delilden daha kuvvetli kılması gerekir ki söz konusu kuvvetten dolayı kuvvetli delil zayıf delile tercih edilebilsin.⁵⁵⁹ Meselâ, râvînin fakîh olması, nahiv ve lügat bilmesi, ezberi yerinde olması (ahfaz ve etkan) gibi bu üç konuda üstünlük sahibi olanın rivâyeti, bu vasıfları taşımayanın rivâyetine tercih edilir.

b. Tercîh Âmilinin Râcih Olan Delilin Bir Özelliği Olması

⁵⁵⁷ İbn Kudâme, **Ravda**, III, 1030.

⁵⁵⁸ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, II, 131.

⁵⁵⁹ Berzencî, a. g. e. , II, 134.

Hanefîler, muraccihin (tercîh sebebinin) râcihe (tercîh edilene) tâbi' bir özellik olmasını ve müstakil bir şey olmamasını şart koşarlar.⁵⁶⁰ Cumhura göre ise, böyle bir şart gerekmemektedir. Onlara göre Muraccih, râvîye ait haller ve senedin kuvvetli olması gibi râcihe bağlı bir sıfat olabildiği gibi, başlı başına bir hüküm ispat edebilecek müstakil bir delil de olabilir. Meselâ, iki hadisin çatışması durumunda kıyasa uygun olan hadis, bu özelliği taşımayan diğer hadise tercih edilir.⁵⁶¹

3.2.5.3. Tercîh Yapacak Kişide Bulunması Gerekli Olan Şartlar

Teâruz halindeki deliller arasında tercîhte bulunacak şahısta derecesine göre kendisinde bir takım şartların mevcut olması gerekir. Meselâ, mutlak Müctehid ile mukayyed Müctehid birisi, deliller arasında tercîhte bulunacaklarsa durumlarına göre taşımaları gerekli olan şartlar vardır:

Mutlak müctehidin şartları, Kur'ân'ı Kerim'i, Hz. Peygamber (S.A.S.)'in Sünnet'ini, Kitap ve Sünnet'in nâsîh ve mensûhunu bilmesi, Arap diline tam vâkıf olması, fıkıh usûlü ile İslâm hukukunun ana gayelerini bilmesi bilmesidir. Mukayyed müctehidin ise, sadece ictihadda bulunduğu hükümle ilgili hususları bilmesi yeterlidir.⁵⁶²

3.2.6. Tercihin Hükümü

Cumhura göre hem tercîhte bulunmak hem de râcih (kuvvetli) olan delil ile amel etmek vâciptir. Cumhur bu görüşünü birçok delil ile ispata çalışmıştır. En önemli olanları:

1. Tercîhte bulunmak ve kuvvetli olan delil ile amel etmek üzerine bütün ümmet icmâ' etmiştir.⁵⁶³

2. Sahâbe ve Selef ulemâsı da böyle hareket etmişlerdir.⁵⁶⁴ Bunun için birkaç misal vermek yerinde olacaktır:

a. Hz. Peygamber (S.A.S.) , Mu'âz b. Cebel (R.A.)'i Yemen'e, oranın halkına Kur'ân'ı ve dini hükümleri öğretmek ve aralarında yargı görevini ifa etmek üzere gönderirken, kendisine sormuştu:

⁵⁶⁰ Zuhaylî, *Usûl*, II, 1185-1186.

⁵⁶¹ Berzencî, a. g. e. , II, 135.

⁵⁶² Geniş bilgi için bk. Şa'bân, *Usûl*, s. 438-442.

⁵⁶³ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 135.

⁵⁶⁴ Gazâlî, *el-Menhûl*, 426; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 884.

- Sana bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?
- Allah'ın Kitab'ındakine göre.
- Allah'ın Kitab'ında yoksa?
- Allah Resûlü'nün Sünnet'ine göre.
- Allah Resûlü'nün Sünnet'inde de bulamazsan?
- Re'yimle ictihad ederim ve vazgeçmem.

Bu konuşmayı naklettikten sonra Muâz şöyle demiştir: bunun üzerine Hz. Peygamber (S.A.S.) eliyle göğsüme vurdu ve “Allah Resûlü'nün elçisini, Allah'ın ve Resûlü'nün hoşnut olduğu (cevaba) muvaffak kılan Allah'a hamdolsun” dedi.⁵⁶⁵ Bu hadiste Muâz (R.A.) deliller arasında bir hiyerarşi ile hareket edeceğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber (S.A.S.) bu durumu takdir etmiştir. Bu da kuvvetli olan delil ile amel edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer (R.A.)'de bu sıralamayı takip ederek hüküm vermişlerdir. Ebû'l-Kâsım el-Beğavî, Meymûn b. Mihrân'ın şöyle dediğini nakletmiştir: Hz. Ebû Bekir (R.A.)'in önüne hasımlar geldiğinde, o Allah'ın Kitab'ına bakar, aralarındaki uyuşmazlığa çözüm getiren bir hüküm bulduğunda onunla hükmederdi. Allah'ın Kitab'ında bulamazsa Resûlullah'ın Sünnet'ine bakar, eğer orada uyuşmazlığa çözüm getiren hüküm bulabilirse kararını ona göre verirdi. Resûlullah'ın Sünnet'inde de çözüm bulamazsa toplumun ileri gelenlerini ve seçkinlerini toplar, onlarla istişâre ederdi. Onların görüşü bir noktada birleşince, bu görüşe göre hükmederdi. Hz. Ömer (R.A.)'de aynı şekilde davranıyordu: Şayet Kur'ân ve Sünnet'te çözüm bulamazsa, Hz. Ebû Bekir (R.A.)'in de bu konuda bir hükmü var mı diye araştırırdı. Ona ait bir hüküm bulursa buna göre hükmeder, bulamazsa, toplumun ileri gelenlerini toplardı. Bir noktada birleşirlerse ona göre hüküm verirdi.⁵⁶⁶

b. Hz. Ebû Bekir (R.A.), Muğire b. Şu'be (v. 50/670)'nin “**Hz. Peygamber (S.A.S.) ceddeye (neneye) altında bir verdi**”⁵⁶⁷ hadisini Muhammed b. Mesleme (v. 72/691)'nin bunu Hz. Peygamber'den duymuş olduğuna dair şahitliği üzerine kabul etmiş ve ona göre uygulama yapmıştır.⁵⁶⁸ Hz. Ebûbekir (R.A.) bu uygulamasıyla Hz.

⁵⁶⁵ Tirmizî, Ahkâm, 3.

⁵⁶⁶ Suyûtî, **Târihu'l-Hulefâ**, Eser yayımları, İstanbul, 1952, s. 42.

⁵⁶⁷ Ebû Dâvûd, Ferâiz, 5.

⁵⁶⁸ Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl**, 885.

Peygamber (S.A.S.)’den yapılacak hadis rivâyetleri konusunda ihtiyatlı davranmayı ve haber kuvvet bulduktan sonra haber ile amel edileceğini göstermiştir.

c. Hz. Ömer (R.A.) Ebû Musa el-Eş’ârî’nin “**Sizden biriniz üç defa müsaade isteyip kendisine müsaade verilmezse geri dönsün**”⁵⁶⁹ hadisini Ebû Saîd el-Hudrî’nin aynı şeyi Resûlullah (S.A.S.)’dan kendisinin işitmiş olduğunu belirtmesi üzerine kabul etmiştir.⁵⁷⁰

Bazı Şi’a usulcöleri ile Bâkillânî, tercihte bulunmanın vâcip olmadığı görüşündedir. Onlar teâruz halinde delillerden birinde herhangi bir meziyet (üstünlük sağlayan özellik) varsa onlar tercih yerine ya tahyîr ya tesâkut cihetine gider ya da ihtiyatlı olanıyla amel ederler.⁵⁷¹ Gazâlî, Bâkillânî’nin tercihin câiz olmadığı görüşünü Mutezile alimlerinden olan Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’ye nispet ettiğini söyler.⁵⁷²

3.2.7. Hadisler Arasında Tercih Yöntemleri

Teâruzun tabii bir uzantısı ve çözüm yollarından biri olan tercih, takviye imkanı bulunan deliller arasında uygulanabilmektedir. Kur’ân’ı Kerim senet bakımından kat’î olduğundan bir âyetin başka bir âyete tercihi söz konusu olamaz. Hadisler ise her ne kadar tâbi’ olmamız bakımından Kitap gibi ise de, ancak hadislerin râvî, metin (medlûl), hüküm ve hâricî sebeplerden ötürü tamamı kat’î değildir. Bunun için hadislerin teâruzu halinde çözüm yollarından biri olan tercih ile de aralarındaki teâruz giderilir. Hadislerde geçerli olan tercih, Kitap’ta söz konusu değildir.⁵⁷³ Çünkü iki âyetten birinin ötekine üstün kılınması diye bir şey olmaz. Âyetlerin birbiriyle teâruzu halinde, aralarındaki teâruz ya cem’ ya da nesh ile giderilir.

Hadisler arasındaki teâruzu gidermede baş vurulan tercih esasları ve sebepleri denen hususlar dörtlü grup olarak meseleye daha derli toplu bakış imkanı getirmesi bakımından dört ana başlık olarak ele alınacaktır:

1. İsnâd ile İlgili Tercih Sebepleri
2. Metin ile İlgili Tercih Sebepleri
3. Hüküm (medlûl) Yönünden Tercih Sebepleri
4. Hâricî Sebepler.

⁵⁶⁹ Ebû Dâvûd, Edeb, 127, 128.

⁵⁷⁰ Zuhaylî, **Usûl**, II, 1187.

⁵⁷¹ Urmevî, **et-Tahsil**, II, 257; Berzencî, **et-Teâruz ve’t-Tercih**, II, 144.

⁵⁷² Gazâlî, **el-Menhûl**, s. 426.

⁵⁷³ Berzencî, a. g. e. , II, 151.

Bu dört ana başlık altında alt başlıklar da mevcuttur. Dolayısıyla birçok tercih sebebi bulunmaktadır. Tercih'in bir çözüm yolu olduğunu göstermekle birlikte her bir sebep için birer misal verilmeye çalışılacaktır.

3.2.7.1. İsnâd ile İlgili Tercih Sebepleri

İsnâd ile ilgili tercih sebepleri senedin kuvvetli ve zayıf olması, râvîye ait haller ve râvînin hadisi tahammül vakti ve şekli ile ilgili sebepler olmak üzere üç başlık altında işlenecektir:

3.2.7.1.1. Senedin Kuvvetli ve Zayıf Olması Bakımından Tercih Yöntemleri

Senedin kuvvetli ve zayıf olması bakımından tercih yöntemleri, Mütevâtir hadisin mütevâtir olmayana ve meşhûr hadisin âhad hadise tercihi, senedin âlî olması, râvî adedinin çokluğu, müsned hadisin mürsel hadise tercihi, râvînin zâti vasıfları olmak üzere beş başlık altında incelenecektir.

3.2.7.1.1.1. Mütevâtir Hadisin Mütevâtir Olmayana ve Meşhûr Hadisin Âhad Hadise Tercihi

Mütevâtir hadisin âhâd hadise tercihi için misal, **“Hacamat yapan (kan aldırın) da yaptırın da orucunu bozmuş olur”**⁵⁷⁴ hadisi ile **“Hz. Peygamber oruçlu olduğu halde kan aldırdı”**⁵⁷⁵ hadisi, kan aldırarak orucun bozulup bozulmaması hususunda birbiriyle teâruz etmektedir. Evzâî (v.157/774), Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Dâvûd ez-Zâhirî (v. 270/883) birinci hadisin mütevâtir ikinci hadisin de âhâd olduğunu ileri sürerek birinci hadisi ikinci hadise tercih etmişlerdir. Çünkü birinci hadisi, aralarında Ebû Hüreyre, Hz. Aişe, Enes (R. A.) gibi sahâbelerin de bulunduğu on beş sahâbe rivâyet etmiştir. İkinci hadis ise İbn Abbâs (R.A.)’ın rivâyet etmiş olduğu âhâd bir hadistir.

Cumhur ise ikinci hadisi birinci hadise takdim etmiştir. Şâfiî şöyle der: İkinci hadis tarih bakımından birinci hadisten sonra olduğundan birinci hadisi nesh etmiştir.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Şâfiî, Müsned, 179; Dârimî, Savm, 26.

⁵⁷⁵ Buhârî, Tıp, 373; Ebû Dâvûd, Savm, 30.

⁵⁷⁶ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, (v. 595/1198) **Bidâyetü'l-Müctehid**, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 268.

Meşhûr hadisin âhâd hadise tercîhi için de şu iki hadis misal gösterilebilir: **“Beyyine davacıya, yemin ise davalıya düşer”**⁵⁷⁷ hadisi ile **“Hz. Rasûlullah (S.A.S.) şahid ve yemin ile hükmetti”**⁵⁷⁸ hadisi teâruz halindedir. Hanefîler birinci hadisin meşhûr, ikinci hadisin de âhâd olmasından dolayı birinci hadisi ikinci hadise tercîh ederek bunu fıkıhta genel bir kural olarak kabul etmişlerdir.⁵⁷⁹

3.2.7.1.1.2. Senedin Âlî Olması

Senedi en az râvî zinciriyle ilk kaynağa ulaşan hadis, bu vasfı taşımayan; “nâzil isnâd”lı hadise tercîh edilir. Çünkü kısa yoldan ilk kaynağına ulaşan hadiste yanılğı ve yanlışlık ihtimali daha azdır. Rivâyet zinciri uzun olan nâzil isnâdlı hadiste ise yanılğı ihtimali daha fazladır.⁵⁸⁰ Bu durum için şu iki hadis misal gösterilebilir: **“Hz. Peygamber (S. A. S.), Bilal’a ezanı çift, kâmeti ise tek tek okumasını emretti”**⁵⁸¹ hadisi bulunmakla birlikte ezanın kâmet gibi lâfızlarının da tek tek söylenmesi gerektiğini ifade eden hadiste bulunmaktadır.⁵⁸² Bu iki hadis ezân lâfızlarının çift çift mi yoksa tek tek mi söylenmesi gerektiği hususunda birbiriyle teâruz etmektedir. Bununla birlikte her iki hadisin râvîleri de aynı tabakadan olup her ikisinden de Şu’be rivâyette bulunmuştur. Birinci hadisin râvîsi olan Hâlid el-Hazzâ’ ile Hz. Resûlullah (S. A. S.) arasında iki kişi olduğu halde, ikinci hadisin râvîsi olan Âmir el-Ahvel ile Hz. Peygamber (S. A. S.) arasında üç kişi vardır. Birinci hadisin senedi âlî, ikinci hadisin de senedi nâzil olduğundan birinci hadis ikinci hadise tercîh edilmiştir.⁵⁸³

3.2.7.1.1.3. Râvî Adedinin Çokluğu (Kesretu’r-Ruvvât)

Hadisçiler ile Usûl ulemasının çoğunluğuna göre, her yönüyle birbirine denk olmakla beraber hadislerden birinin râvîleri diğer hadisin râvîlerinden sayıca fazla olması halinde muteâriz iki hadisten râvîsi fazla olan hadis râvîsi az olan hadise tercih edilir. Çünkü râvîsi sayı bakımından fazla olan hadiste yanlışlık ve yanılğı ihtimali sayıca râvîsi az olan hadise göre daha azdır.⁵⁸⁴ Meselâ, İmâm Şâfiî, Ubbâde b. es-

⁵⁷⁷ Tirmizî, Ahkâm, 12.

⁵⁷⁸ İbn Mâce, Ahkâm, 31.

⁵⁷⁹ Serahsî, Usûl, s. 249-251

⁵⁸⁰ İbnü’s-Sübki, **Cem’u’l-Cevâmi’**, II, 363; Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl**, s. 893.

⁵⁸¹ Buhârî, Ezân, 395.

⁵⁸² Ebû Dâvûd, Salât, 28.

⁵⁸³ Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît**, IV, 446.

⁵⁸⁴ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 755; Âmidî, **el-İhkâm**, III, 463; Zuhaylî, **Usûl**, II, 1188.

Sâmit (R. A.)'in rivâyet ettiği “**Ribâ, ancak nesî ‘e de (vadeli satış) vardır**” hadisini, Üsâme b. Zeyd(S. A. S.)'in rivâyet ettiği, “**Eşit miktarda olmadıkça buğdayı buğday karşılığında satmayın**” hadisine tercih eder. Şâfiî tercihte bulunurken gerekçe olarak da şöyle söyler:

Beş kişi tarafından rivâyet edilen hadis, bir kişinin hadisine nispetle kabule daha layıktır. ⁵⁸⁵ Zira Ubbâde b. es-Sâmit'in hadisini Ubbâde ile birlikte Hz. Ömer, Hz. Osman, Ebû Sait ve Ebû Hüreyre (R. A.) rivâyet etmişlerdir. ⁵⁸⁶ Cumhur bu görüşü için Zü'l-yedeyn'in “**Ya Resûlullah! (namaz) kısaldı mı yoksa unuttun mu?**”⁵⁸⁷ sözüne göre Hz. Peygamber (S. A. S.) hemen amel etmeyip Hz. Ebû Bekir (v. 13/634) ile Hz. Ömer namazın eksik kılındığını söyledikten sonra onun haberiyle amel etmesini delil gösterirler. ⁵⁸⁸ Bu haberde Hz. Peygamber (S. A. S.) sayı fazla olduktan sonra emin olup ona göre hareket etmiştir.

Ebû Hanîfe (v. 150/767), Ebû Yusuf (v. 113/731) ve Kerhî (v. 340/952) ise şahitliğe kıyaslayarak şahitlikte sayıca fazlalık tercih sebebi olmadığı gibi hadislerdeki sayı fazlalığı da tercih sebebi olmayacağı görüşündedirler. ⁵⁸⁹ Râvî sayısının fazla olması ile adâlet birbiriyle teâruz ettiğinde bir görüşe göre râvî sayısı fazla olan hadis, râvîsi az ve adâletli olan hadise tercih edilir. Başka bir görüşte ise bin güvenilir râvîye karşılık âdil râvî bulunabilir. Meselâ, Şu'be b. el- Haccâc'ın iki yüz râvîye muâdil olduğu söylenir. Sahâbe de Hz. Ebû Bekir (R. A.)'in rivâyetini başkalarının rivâyetine tercih ederlerdi. ⁵⁹⁰ Gazâlî ise Müctehid'in bu durumda zannına göre amel edeceğini söyler. ⁵⁹¹

3.2.7.1.1.4. Müsned Hadisin Mürsel Hadise Tercihi

Müsned hadis ile mürsel hadis birbiriyle teâruz ettiğinde teâruzun giderilmesinde üç farklı görüş ileri sürülmüştür:

⁵⁸⁵ Şâfiî, **er-Risâle**, 159-160.

⁵⁸⁶ Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, IV, 444.

⁵⁸⁷ Buhârî, **Salât**, 329; Ezân, 462; Mâlik, **Salât**, 15.

⁵⁸⁸ İbn Kudâme, **Ravdâ**, III, 1031; Âmidî, **el-İhkâm**, III, 463.

⁵⁸⁹ Zuhaylî, **Usûl**, II, 1189.

⁵⁹⁰ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 759; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 893.

⁵⁹¹ Apaydın, **İslam Hukûkunda Deliller**, II, 209.

Cumhura göre müsned hadis mürsel hadise tercîh edilir. Çünkü müsned hadisin senedi mürsel hadisinkine nazaran daha kuvvetlidir. Zira onun râvîleri bilinmektedir.⁵⁹²

İsa b. Ebân (v. 221/836) ve Cürcânî (v. 398/1007) gibi bazı Hanefî bilginlerine göre mürsel hadis müsned hadise tercîh edilir.⁵⁹³

Kâdî Abdulcebbar gibi bazı alimlere göre ise müsned hadis ile mürsel hadis birbirine müsâvidir. Teâruz halinde eğer aralarında cem' mümkün olmazsa başka bir yöntemle biri diğerine tercîh edilir. Bu da olmazsa her iki hadis delil olma özelliğini kaybeder, yani her ikisi de tevakkuf olur.⁵⁹⁴

3.2.7.1.1.5. Râvînin Zâtî Vasıfları

Râvînin erkek, hür, ismi tek ve açık, nesebî meşhûr, Hicazlı olması veya tedlîse rıza göstermeyen bir belde halkından olması, böyle olmayan râvîler karşısında tercîh sebebidir.⁵⁹⁵

3.2.7.1.2. Râvîye Ait Haller

Râvînin hâfıza, yaş durumu, daha fakîh olması, olaya mübâşir olması fazîleti ve şöhreti, adâleti ve güvenilirliği, Hz. Peygamber (S. A. S.)'e yakınlığı olayla ilgisi, şeyhine mülâzemeti (devamlılığı) meseleleri bu başlık altında izah edilecektir.

3.2.7.1.2.1. Râvînin Hâfıza Durumu

Muhaddisler, Ubeydullah (v. 147/764) b. Ömer b. Abdülaziz'in rivâyet ettiği **“Hz. Peygamber at binicisine bir, atına da iki hisse verdi”**⁵⁹⁶ hadisi, Abdullah (v. 172/788) b. Ömer b. Abdülaziz'in rivâyet ettiği **“(Hz. Peygamber) at binicisine iki hisse verdi”**⁵⁹⁷ hadisine tercîh ederler. Gerekçe olarak da Ubeydullah'ın hıfzının daha kuvvetli olduğunu gösterirler. Hatta İmâm Şâfiî'nin, Ubeydullah'ın üstünlüğünü onu

⁵⁹² Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 899.

⁵⁹³ Urnevî, **et-Tahsîl**, II, 165; Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, IV, 456.

⁵⁹⁴ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, II, 180.

⁵⁹⁵ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 219; Karâfî, **Nefâisü'l-Usûl**, VIII, 3873; Urnevî, **et-Tahsîl**, II, 265; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 898.

⁵⁹⁶ Buhârî, **Cihâd**, 694.

⁵⁹⁷ Sen'ânî, **Sübülü's-Selâm**, IV, 484.

dinâra (altın), kardeşi Abdullah'ı da dirheme (gümüş) benzeterek ifade ettiği söylenir.
598

3.2.7.1.2.2. Râvînin Yaş Durumu

Râvîsi yaşça büyük olan hadis, râvîsi yaş bakımından küçük olan hadise tercih edilir. Çünkü genel olarak yaşı büyük olan şahsın zabtı küçük yaşta olan kişinin zabtından daha güçlü olur.⁵⁹⁹ Bunun için Hanefiler, Enes (v. 93/712)'in rivâyet ettiği **“Ben Hz. Peygamber’den hac ile umreye birlikte niyet ettiğini duydum”**⁶⁰⁰ hadisini, İbn Ömer (v. 73/692)'in rivâyet etmiş olduğu **“Hz. Peygamber ile birlikte sadece hacca niyet ettik”**⁶⁰¹ hadisine tercih ettiler.⁶⁰²

Şâfiî, salât-ı havf konusunda Havvât b. Cübeyr hadisini, Havvât'ın yaş ve Hz. Peygamber (S. A. S.) ile sohbet bakımından kıdemli olduğu gerekçesiyle İbn Ömer'in hadisine tercih etmiştir.⁶⁰³

İbnü's-Sübkî ise “İbn Ömer, Hz. Enes'ten yaşça büyük olduğundan bizler (Şâfiîler), İbn Ömer'in hadisini Enes'in hadisine tercih eder ve onun rivâyetiyle amel ederiz. ” demektedir.⁶⁰⁴

3.2.7.1.2.3. Râvînin Daha Fakîh Olması

Râvîsi fakîh olan hadis, râvîsi fakîh olmayan hadise tercih edilir. Çünkü fakihin ahkam ile ilgili habere dikkati, başkalarının inâyet ve titizliğinden daha fazladır. Fakîh olan râvî hükümlerin istinbâti için neyi nasıl söyleyeceğini daha iyi bilir. Sahih olan görüşe göre râvînin fakîh olması halinde hadisin lâfzen veya mânen rivâyet edilmiş olmasına bakılmaksızın onun rivâyet ettiği hadis tercih edilir.⁶⁰⁵ Meselâ, Ebû Hanîfe **“Hz. Peygamber (S. A. S.) sadece namaza başlarken ellerini kaldırırdı, ondan sonra ondan (ellerin kaldırılması) hiçbir şey tekrar etmezdi”**⁶⁰⁶ hadisini **“Hz.**

⁵⁹⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 757; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhît*, IV, 450.

⁵⁹⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 894.

⁶⁰⁰ Müslim, Hac, 27.

⁶⁰¹ Müslim, Hac, 27.

⁶⁰² Şevkânî, a. g. e. , 894.

⁶⁰³ Şâfiî, *Risâle*, s. 263.

⁶⁰⁴ İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, IV, 617.

⁶⁰⁵ Urnevî, *et-Tahsîl*, II, 263; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, II, 984; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhît*, IV, 446.

⁶⁰⁶ Ebû Davud, Salât, 117.

Peygamber (S. A. S.) namaza başlarken ellerini kaldırırdı. Rükû'a giderken de aynısını yapardı"⁶⁰⁷ hadisine tercih etmiştir. Bunu yaparken de birinci hadisin râvîsi olan Abdullah b. Mes'ûd'un, Abdullah b. Ömer'den daha fakîh olduğunu gerekçe göstermiştir. ⁶⁰⁸

Râvînin ihtisası da tercih sebepleri arasında değerlendirilmiştir. Meselâ, kazâ'da (akdiye) Ali b. Ebî Talib, helâlve haram konularında Mu'âz b. Cebel, ferâizde (miras ilmi) Zeyd b. Sâbit'in rivâyet ettikleri hadisler başkalarının hadislerine tercih edilir. ⁶⁰⁹

3.2.7.1.2.4. Râvînin Adâleti ve Güvenirliği

Adaletli olduğu ittifâkla kabul edilen, tezkiye edenleri fazla ve müzekkileri alimler olan râvîlerin rivâyetleri, bu vasıfları taşımayanların rivâyetlerine tercih edilir. ⁶¹⁰

3.2.7.1.2.5. Râvînin Fazîleti ve Şöhreti

Takvâ sahibi, itikadı sağlam, şöhret sahibi ve bid'atçı olmayan râvînin rivâyeti de bu vasıfları taşımayanın hadisine tercih edilir. Söz konusu şöhret ister hıfz, verâ', zapt veya sadece sıkı kişilerden hadisleri rivâyet etmekten ister nesebin meşhur olmasından kaynaklansın bu özelliklere sahip râvînin rivâyeti tercih edilir. ⁶¹¹

3.2.7.1.2.6. Râvînin Olaya Mübâşir Olması

Râvînin konuya mübâşir olması, onun olayı yakînen bilmesini sağlar. Bundan dolayı Ebû Râfî'in "**Hız. Peygamber (S. A. S.) ihramlı değilken Meymûne ile nikahlandı...Ben de aralarında sefir (dünür) idim**"⁶¹² haberi, Ebû Râfî'in olaya mübâşir olmasından dolayı yukarıda geçen İbn Abbâs'ın "**Resûlullah (S. A. S.) ihramdayken Meymûne'yi nikahladı**" hadisine tercih edilmiştir. ⁶¹³

3.2.7.1.2.7. Râvînin Hz. Peygamber (S. A. S.)'e Yakınlığı

Râvînin hadisi duyduğu zaman Resûlullah (S. A. S.)'a mekan olarak daha yakın olması hadisin tercih nedenlerindedir. Çünkü Resûlullah (S.A.S.)'a yakın olan kişi

⁶⁰⁷ Buhârî, Sıfatu's-Salât, 477.

⁶⁰⁸ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 184-185.

⁶⁰⁹ İbnü's-Sübki, **Cem'u'l-Cevâmi'**, II, 370-371.

⁶¹⁰ Suyutî, **Tedribu'r-Râvi**, II, 199.

⁶¹¹ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 757; Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, IV, 450.

⁶¹² Dârimî, Hac, 23.

⁶¹³ İbnü's-Sübki, **Ref'u'l-Hâcib**, IV, 612.

uzak olandan daha iyi duyar ve yanılma ihtimali de daha azdır. İşte İbn Ömer (R.A.) 'in Resûlullah (S.A.S.)'a yakınlığından dolayı O'nun Hz. Peygamber (S.A.S.)'in ifrâd hacı yaptığını ifade eden **“Hz. Peygamber (S. A. S.) ile birlikte sadece hacca niyet ettik”** hadisi Enes'in Hz. Rasûlullah (S. A. S.)'in kırân hacı yaptığını ifade eden **“ Ben Hz. Peygamber (S. A. S.)'den hac ile umreye birlikte niyet ettiğini duydum. ”** hadisine tercîh edilmiştir. ⁶¹⁴

3.2.7.1.2.8. Râvînin Olayla İlgisi

Râvînin olayın başından geçtiği kişi olması (sâhibu'l-kıssa veya sâhibu'l-vâkıa) hadislerin tercîh sebeplerindedir. Meselâ, Meymûne Bintu'l-Hâris'in **“Her ikimiz de ihramlı değilken Resûlullah beni nikahladı”**⁶¹⁵ hadisi, Meymûne'nin sâhibu'l-kıssa (olayı yaşayan kişi) olması dolayısıyla İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği **“Resûlullah ihramdayken Meymûne'yi nikahladı”**⁶¹⁶ hadisine tercîh edilmiştir. ⁶¹⁷ Olayı yaşayan kişinin, durumu başkalarından daha iyi bilmesi gayet normaldir. Ancak Hanefilerden Cürçânî ise İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği hadisi tercîh eder. ⁶¹⁸

3.2.7.1.2.9. Râvînin Hadisi Perde Arkasından Duymaması

Râvînin hadisi perde arkasından duyması meselesi, hanım sahâbeyle alakalı bir durumdur. İlk râvîsinden perde olmaksızın duyup rivâyet eden râvînin haberi, hadisi perde arkasından duyup rivâyet eden râvînin rivâyetine tercîh edilir. Çünkü hadisi olaya bizzat şahid olarak duymak, perde arkasından duymaktan daha kuvvetlidir. Zira görerek dinlemek zabtın sağlamlığı ve yanılığın uzak kalmak açılarından daha güven vericidir. ⁶¹⁹ Bu nedenle cumhur, Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir'in Hz. Aişe (R. A.)'den rivâyet ettiği **“Kocası köle iken Berîre azad (hürriyetine kavuştu) oldu”**⁶²⁰ hadisi Esved b. Yezîd'in Hz. Aişe (R.A.)'den rivâyet ettiği **“Kocası hür iken Berîre azad edildi”**⁶²¹ hadisine tercîh ve takdîm etmiştir. Çünkü Kâsım perdesiz olarak Hz.

⁶¹⁴ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 464.

⁶¹⁵ Ebû Dâvud, Menâsik, 38.

⁶¹⁶ İbn Mâce, Nikah, 45.

⁶¹⁷ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 894.

⁶¹⁸ Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, IV, 447.

⁶¹⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 468; İbnü's-Sübkî, **Cem'u'l-Cevâmi'**, II, 364.

⁶²⁰ Ebû Dâvud, Talâk, 18, 19; benzer rivâyet için bk. Buhârî, Nikâh, 19.

⁶²¹ Ebû Dâvud, Talâk, 19, 20.

Aişe'den işitmiştir. Zira Hz. Aişe (R.A.), Kâsım'ın halasıdır. Esved ise hadisi perde arkasından Hz. Aişe'den duymuş ve rivâyet etmiştir.⁶²²

3.2.7.1.2.10. Râvînin Şeyhine Mülâzemeti (Devamlılığı)

Râvînin sürekli şeyhiyle birlikte olması, hadislerin tercîh sebeplerindedir. Çünkü zamanın çoğunu şeyhiyle birlikte geçiren râvî hadislerin rivâyet şartlarını daha iyi bilir. Bu nedenle muhaddisler, Yunus b. Yezîd'in rivâyetlerini, şeyhi olan Zührî'ye mülâzemeti dolayısıyla Nu'mân b. Râşid ve Zührî'nin diğer Şamlı öğrencilerinin rivâyetlerine tercîh etmişlerdir.⁶²³

3.2.7.1.2.11. Râvînin Hadisi Memleketindeki Hadisçilerden İşitmiş Olması

Kendi memleketindeki hadisçilerden rivâyette bulunan râvînin rivâyeti bu vasfı taşımayanın rivâyetine tercîh edilir. Kişi kendi memleketindeki deyimleri daha iyi bilir. Bu nedenle nakil imâmları İsmail b. Ayyâş'ın Şamlılardan rivâyet ettiği hadisleri kabul ettikleri halde aynı zatın Hicazlılar ve Küfelilerden rivâyet ettiği hadislerine iltifât etmezler.⁶²⁴

3.2.7.1.3. Râvînin Hadisi Tahammül Vakti ve Şekli ile İlgili Sebepler

Hadisi bulûğdan sonra ahz eden (alan, öğrenen) râvînin rivâyeti bulûğdan önce ahzetmiş olaninkine tercîh edilir. Çünkü bulûğ çağında olan bir kişinin küçük yaşta olan kişiden lâfızları daha iyi bileceği, manâları iyi anlayacağı, hadisin zaptına daha dikkatli ve itinalı davranacağı kesindir.⁶²⁵ Hadisi “semâ” yoluyla ahz edenin rivâyeti de “arz” yoluyla ahz edeninkine tercîh edilir.⁶²⁶

Hadisi “semâen”⁶²⁷ veya “arzen”⁶²⁸ ahz edenin (alan, öğrenen) rivâyeti, “kitâbe”⁶²⁹, vicâde”⁶³⁰ ve “münâvele”⁶³¹ yoluyla ahz edeninkine takdîm edilir. Çünkü

⁶²² İbnü's-Sübki, **Ref'u'l-Hâcib**, IV, 614-615.

⁶²³ Hâzimi, **İ'tibar**, s.15.

⁶²⁴ Berzenci, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, II, 174.

⁶²⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, III 465; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 897.

⁶²⁶ Âmidî, a. g. e. , III, 468; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 898.

⁶²⁷ Semâ', tâlibin, şeyhin sözünü işitmesidir. Subhi es-Sâlih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları**, (terc. M. Yaşar Kandemir), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, ty. , s.71

⁶²⁸ Arz, Talebenin rivâyet ettiği hadisleri şeyhine okuması demektir. Tahammülün bu yoluna kırâat adı da verilmiştir. Subhî es-Sâlih, **Hadis İlimleri**, s.71

⁶²⁹ Kitâbet, Hadis almak üzere gelen veya orada bulunmayan bir şahıs için şeyhin bazı hadislerini bizzat yazarak veya yazdırarak vermesi veya göndermesidir. Subhî es-Sâlih, **Hadis İlimleri**, 75.

bu son usûllerde karşılıklı hadis öğretiminin gerçekleşmemesinden dolayı bazı kopukluklar meydana gelebilir. Nitekim bu gerekçeden dolayı İbn Abbâs'ın **“Deri tabaklandığında temiz olur”**⁶³² hadisi, Abdullah b. Ukeym'in **“Hz. Resûlullah (R. A.) Cüheyne'ye şöyle yazdı: Meytenin ne deri ne de sinir hiçbir şeyinden istifâde etmeyiniz”**⁶³³ hadisine tercîh ve takdîm edilmiştir. Çünkü birincisi semâen, ikincisi kitâbet yoluyla alınmıştır.⁶³⁴

Aslında tercîh sebepleri sadece bunlarla sınırlı değildir, müctehide göre teâruz halindeki delillerden birini diğerine karşı daha kuvvetli hale getiren herhangi bir tercih âmili, tercîh sebepleri arasında yer alır.⁶³⁵

3.2.7.2. Metin ile İlgili Tercîh Sebepleri

Hadisler arasında isnâd bakımından kuvvet farkı bulunduğu ve buna bağlı olarak da hadislerden birini diğerine tercîhi söz konusu olduğu gibi hadisin metni bakımında da hadislerde tercih sebepleri söz konusudur. Metin bakımından hadisler arasında tercîh birkaç maddede ele alınacaktır:

3.2.7.2.1. Hadisin Mantûku ile Manâya Delâlet Etmesi

Mantûku ile manâya delâlet eden hadis bu vasfı taşımayan hadise tercîh edilir. Meselâ, **“Her kırk koyundan bir koyun (zekât verilmesi) gerekir”**⁶³⁶ hadisi mantûku ile her kırk koyundan bir koyunun zekât olarak verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu mal ister çocukların olsun isterse büyüklerin olsun fark etmez kırk koyunu olan kişi zekât ile mükelleftir. **“Kalem (sorumluluk) üç grup kişiden kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, bulûğ çağına ulaşıncaya kadar çocuktan ve akli dengesine kavuşuncaya kadar akıl hastasından”**⁶³⁷ hadisi ise iltizâmî (gerekli) olarak daha bulûğ çağına ulaşmayan çocuğun malında zekâtın vâcip olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü kalemin (sorumluluk) kaldırılması çocukların şer'î tekliflere

⁶³⁰ Vicâde, râvîsinin hattı ile yazılmış hadisleri veya hadis mecmuasını bulmak, ele geçirmektir. Subhî es-Sâlih, **Hadis İlimleri**, s.74

⁶³¹ Münâvele, şeyhin kendisinden nâkil ve rivâyet etmesi için talebesine bir kitap veya yazılı bir hadis vermesi demektir. Subhî es-Sâlih, **Hadis İlimleri**, s.74.

⁶³² Müslim, Hayız, 27.

⁶³³ Ebû Dâvûd, Libâs, 39.

⁶³⁴ İbnü's-Sübkî, **Ref'u'l-Hâcib**, IV, 612, 621. ; Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilâflar**, 207.

⁶³⁵ Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, IV, 452.

⁶³⁶ Ebû Dâvûd, Zekât, 5.

⁶³⁷ Ebû Dâvûd, Hudûd, 17.

muhatap olmamasını gerektirir. Dolayısıyla bu hadisten çocukların mallarından zekâtın verilmesi gerekmediği anlaşılmaktadır. Ancak birinci hadis çocukların mallarına zekâtın gerektiğine mantûku ile delâlet ettiği halde, ikinci hadis mantûku ile böyle bir hükme delâlet etmez. Çünkü çocuklardan kalemin kaldırılması çocukların mallarında zekâtın vâcip olduğuna ters düşmemektedir. Zira çocukların mallarından zekâtın verilmesi hususunda her ne kadar çocuklar sorumlu değilseler de velileri onların mallarından zekâtı vermekle mükelleftirler. Cumhur bu görüştedir.⁶³⁸

Çocuklar için edâ ehliyeti sabit değildir. Onlar için tam vücûp ehliyeti sabittir. Haklar kazanmaya ve kendisi namına kanunî temsilcisinin yerine getirebileceği nafaka, zekât ve fitır sadakası gibi durumlarda borçlar altına girmeye ehil kabul edilir. Çocuğun edâ ehliyeti sabit olmadığından bizzat kendisinin yerine getireceği bir fiil ile mükellef değildir. Zekât gibi onun bazı fiilleri kendisi yerine velisi mükelleftir.⁶³⁹

3.2.7.2.2. Hadisin Lâfzen Rivâyet Edilmiş Olması

Muteâriz hadislerden birisi lâfzen rivâyet edilmiş ise, ma'nen rivâyet edilmiş diğer hadise hiç şüphesiz takdîm ve tercîh edilir. Bunun gibi lâfzen rivâyet edilmiş olma ihtimali bulunan hadis de ma'nen rivâyet edildiği kesinlikle bilinene tercîh edilir. Çünkü her iki durumda da lafzan rivâyet edilmiş olan hadisin Hz. Peygamber (S. A. S.)'in sözü olması, ma'nen rivâyet edilmiş olan hadise nazaran daha kuvvetlidir. Bununla birlikte lâfzen rivâyet edilmiş olan hadisin rivâyet edilmesi ve hüccet olması üzerinde ittifak edilmiştir. Fakat ma'nen rivâyet edilmiş olan hadisin hem rivâyet edilmesinin câiz olmasında hem de hüccet olarak kabul edilmesinde ihtilâf vâki olmuştur.⁶⁴⁰ Meselâ, İbn Ömer'den rivâyet edilen **“Hz. Peygamber (R. A.) ümmehâtü'l-evlâd olan cariyelerin satışını yasakladı ve şöyle dedi: Ümmehâtü'l-evlâd olan cariyeler ne satılır ne de hibe edilirler. Efendileri dilediğince onlarla kalkar – oturur. Efendileri vefat ettiklerinde onlar da hürdürler”**⁶⁴¹ hadisi, Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivâyet edilen **“Biz Hz. Peygamber (R. A.) zamanında ümmehâtü'l-evlâd olan cariyeleri satardık”**⁶⁴² hadisine tercîh edilmiştir. Çünkü birinci hadis hem Hz. Peygamber (S. A. S.)'in sözüdür hem de onun hüccet olarak kabul edilmesinde ihtilâf

⁶³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 229.

⁶³⁹ Şa'bân, *Usûl*, 297.

⁶⁴⁰ Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, II, 188-189.

⁶⁴¹ Mâlik, *İtik ve Sayd*, 5.

⁶⁴² İbn Mâce, *İtik*, 2.

yoktur. İkinci hadisin ise Hz. Peygamber (S. A. S.)'in sözü olması kesin değildir. Hiç şüphesiz nassan ve kavlen Hz. Peygamber (S. A. S.)'e ait olan sünnet, ona istidlâl ve ichtihad yoluyla nispet edilen sünnete takdîm ve tercih edilir.⁶⁴³

3.2.7.2.3. Hadisin Metninde İzdırabın Bulunmaması

İfadesinde ızdırab bulunmayan hadis bu vasfı taşımayan hadise tercih ve takdim edilir. Çünkü manâya delâletinde ızdırab bulunmayan hadis Hz. Peygamber (S. A. S.)'in sözüne daha çok benzemektedir. Bununla birlikte râvîsinin hıfz ve zaptının daha kuvvetli olduğuna delâlet eder.⁶⁴⁴ Meselâ, İbn Ömer (R. A.)'den rivâyet edilen **“Hz. Peygamber (S. A. S.) tekbîr getirdiği (namaza başlarken) ve başını rükû'dan da kaldırdığı zaman ellerini kaldırır”**⁶⁴⁵ hadisi Berâ b. Âzib'den rivâyet edilen **“Hz. Peygamber (S. A. S.) namaza başladığında kulakların yakınına kadar ellerini kaldırır, sonra bunu hiç tekrarlamaz”**⁶⁴⁶ hadisine tercih edilmiştir. Çünkü ikinci hadis Yezîd b. Ziyâd tarafından **“tekrarlamaz”** kısmı olmaksızın rivâyet edilmiştir. Yezîd b. Ziyâd daha sonraları bu ilave ile hadisi rivâyet etmiştir. Bu ise bir tereddüt ve ızdırabtır. Hatta bu hususta şöyle bir şey de söylenir: lafzı kendisine telkîn edilmiş daha sonra kendisi bu lafzı söylemiştir.⁶⁴⁷

3.2.7.2.4. Delâletin Kuvvetli Olması

Birbiriyle teâruz halinde olan hadislerden delâlet bakımından daha kuvvetli olan hadis, bu vasfı taşımayan hadise tercih edilir. Bu birkaç şekilde olur ve özetle şöyle sıralanabilir:

Muhkem müfessere, müfesser de nassa ve nass da zâhire tercih edilir. İbârenin delâleti işâretin delâletine, işâretin delâleti nassın delâletine ve nassın delâleti iktizânın delâletine tercih edilir.

Lafzı fasîh olan hadis bu özellikte olmayan hadise tercih edilir. Çünkü lafzı fasîh olan hadisin Hz. Peygamber (S. A. S.)'in sözü olması daha muhtemeldir.

Efsah olan fasîha; hâss âmma; tahsîs edilmemiş âmm tahsîs edilmiş âmma tercih edilir. Çünkü tahsîsten sonra âmmın diğer fertlerine delâleti zayıftır. Mutlak olan âmm

⁶⁴³ Gazâlî, **İslam Hukunda Deliller**, II, 208.

⁶⁴⁴ Gazâlî, a. g. e. , II, 207.

⁶⁴⁵ Buhârî, Sıfatu's-Salât, 474, 475; Ebû Dâvûd, Salât, 116.

⁶⁴⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 117.

⁶⁴⁷ Şâfiî, Mûsned, 176.

belli bir sebebe dayalı olarak vârid olmuş âmma; hakikat mecaza (mecâz galib değilse); hakikate benzeyen (eşbeh) mecâz, böyle olmayana; hakikat-i şer'iyeye veya örfiyeye, hakikat-ı luğaviyyeye; maksada iki yönden delâlet eden, bir yönden delâlet edene; maksada vasıtasız delâlet eden, vasıta aracılığı ile delâlet edene; hükmün illetine işâret eden, etmeyene; muâırız da zikredilen, zikredilmeyene; tehdîd manâsı taşıyan, taşımayana; kendisinden hükmü beyân kastedilen, böyle olmayana; delâletü'l-mantûk, delâletü'l-mefhûma; mefhûmü'l-muvâfaka, mefhûmü'l-muhâlefeye; ihtimal yönü az olan, çok olana; mecâz, müştereke; şeriatta, örfte, lügatte meşhur olan, böyle olmayana; mukayyed, mutlaka; lâm-ı ta'rifli cem' ve ismu'l-mevsûl, lâm-ı ta'rifli cins ismine; fiille beraber olan söz, sade söze; râvînin (kavlî veya fiilî) tefsirini taşıyan, böyle bir tefsire sahip olmayana; hükmü bir sığata dayanan, bir isme dayanan; kendisinde 'ziyade' bilgi bulunan, bulunmayana tercîh edilir.⁶⁴⁸

3.2.7.2.5. Hadisin Meşhur Bir Olay ile Birlikte Zikredilmesi

Birbiriyle muteâırız olan hadislerden biri râvîsi tarafından meşhur bir kıssa ile birlikte zikredildiği halde diğeri hadis ise râvîsi tarafından herhangi bir kıssa olmaksızın zikredilmiştir. Meşhur kıssa ile birlikte zikredilen hadis daha kolay hafızada tutulduğu ve yanlış ihtimalinden uzak olduğundan tek başına zikredilen hadise tercîh edilir.

Nitekim Câbir'in haccu'l-ifrâd ile ilgili rivâyeti tercîhe şayandır. Çünkü Câbir Hz. Peygamber (S.A.S.)'in hac yapışını anlatırken O'nun Medine'den çıkışını, Mekke'ye girişini, belli bir düzen içinde hac menâsikini ve Medine'ye dönüşünü detaylı bir şekilde anlatmıştır.⁶⁴⁹

3.2.7.2.6. Nehyin Emre Tercîh Edilmesi

Muteâırız hadislerden biri nehiy veya onun anlamında olan nefiy, diğeri de emir ifade ederse nehiy ifade eden hadis, emir ifade eden hadise takdîm ve tercîh edilir. Çünkü genellikle emirler maslahatı celb için sevk edilir. Nahiye ise genellikle mefsedeti def' içindir. Mefsedeti def' etmek maslahatı celbden daha önemlidir. Nehyin başka manâlara ihtimali emre göre daha az olmasıyla birlikte nehiy devam (süreklilik) için olduğu halde emir devam için değildir.⁶⁵⁰ Meselâ, "**Güneş doğuncaya kadar**

⁶⁴⁸ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 899-904; Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilâflar**, 210-211.

⁶⁴⁹ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, II, 199.

⁶⁵⁰ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 470.

sabah namazından, güneş batıncaya kadar da ikindi namazından sonra namaz (nafile) yoktur⁶⁵¹ hadisi ile **“Sizden biriniz camiye gelince oturmadan önce iki rek’at kılsın”**⁶⁵² hadisi birbiriyle teâruz etmektedir. Birinci hadisteki her ne kadar nefiy ise de söz konusu hadis bazı rivâyetlerde anlamca nehiydir. Birinci hadis bu iki vakitte kılınacak nafile namazları yasaklamaktadır. Bu vakitlerde yasaklanmış namazların kapsamına ‘Tahiyetü’l-Mescid’ namazı da girer. İkinci hadisin ifade ettiği manâ da mutlaktır. Dolayısıyla birinci hadiste yasaklanan vakitler de bu itlâka dahildir. Hanefiler bu iki hadis arasındaki teâruzu, nehiy ifade eden birinci hadisi, emir ifade eden ikinci hadise takdîm ve tercîh ederek gidermişlerdir.⁶⁵³

Cumhur ise, hâssın delâleti âmmın delâletinden kuvvetli olduğundan hâss olan ikinci hadisi âmm olan birinci hadise tercîh ederek teâruzu gidermiştir. Dolayısıyla birinci hadis ikinci hadis ile tahsîs edilmiştir.⁶⁵⁴

3.2.7.2.7. Lafzın Te’kîdli Olması

Te’kîdli zikredilen hadis bu vasfı taşımayan hadise tercîh edilir. Meselâ, **“Velisinin izni olmadan evlenen kadının evliliği bâtıldır, bâtıldır, bâtıldır”**⁶⁵⁵ hadisi **“Kadın kendi hakkında daha çok hak sahibidir.”**⁶⁵⁶ hadisine tercîh edilmiştir. Çünkü birinci hadis te’kîdli geldiğinden başka bir mânâyâ ihtimali taşımadığı halde bu durumda olmayan ikinci hadisin te’vile ihtimali bulunmaktadır.⁶⁵⁷

3.2.7.2.8. Lafzın Müstakil Olması

Muteâruz hadislerden biri hiçbir ızmâr (lâfzen mevcut olmayan ancak anlam itibarıyla mevcut olan şey) ve takdire ihtiyaç duymadan kastedilen manâyâ delâlet ettiği halde diğer hadis ise ızmâr ve takdîr olmadan kast edilen manâyâ delâlet edemiyorsa birinci haldeki hadis ikinci durumdaki hadise tercîh edilir.⁶⁵⁸ Bu durum için şu iki hadis misal gösterilebilir: **“imam tâbi olunmak içindir, o okuyunca susunuz”**⁶⁵⁹ hadisi ile

⁶⁵¹ Buhârî, Mevâkit, 372, 382, 383; Mâlik, Kur’ân, 10.

⁶⁵² Buhârî, Salât, 301; Müslim, Salât, 11.

⁶⁵³ Ebû’l-Hasen Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî Merğînânî, (v. 593/1197), **el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî**, Daru’l- Erkam, Beyrut, ty. I, 50.

⁶⁵⁴ Berzencî, **et-Teâruz ve’t-Tercîh**, II, s. 200.

⁶⁵⁵ İbn Mâce, Nikâh, 11.

⁶⁵⁶ Müslim, Nikâh, 9.

⁶⁵⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 473; Zerkeşî, **Bahru’l-Muhît**, IV, 461.

⁶⁵⁸ Âmidî, a.g.e. , III, 472; Zerkeşî, a.g.e. , IV,460; Şevkânî, **İrşâdü’l-Fuhûl**, 901.

⁶⁵⁹ Ebû Dâvûd, Salât, 58; benzer rivâyet için bk. İbn Mâce, İkâmetü’s-Salât, 13.

“**Fatiha-ı Şerifeyi okumayan kimsenin namazı yoktur**”⁶⁶⁰ hadisi, imamın arkasında cemaatle namaz kılanların Fatiha’yı okuyup okumama hususunda teâruz halindedir.

Birinci hadis söz konusu manâya ızmâr ve takdîre gerek duymadan delâlet ettiği halde, ikinci hadis ise () veya () ızmâr (lâfzen mevcut olmayan ancak anlam itibariyle mevcut olan) ve takdîri olmadan bu manâya delâlet etmemektedir. Izmâra ihtiyaç duymayan hadis ihtiyaç duyan hadise takdim edilir. Dolayısıyla birinci hadis ikinci hadise tercîh edilmiştir.⁶⁶¹

3.2.7.2.9. Hadis Lafzının Hz. Peygamber (S. A. S.) veya Sahâbenin Şanını Yüceltmesi

Hz. Peygamber (S. A. S.) veya sahâbenin şanını yücelten hadis, onları tenkid manâsı taşıyan hadise tercîh edilir. Çünkü sahâbenin şanını yücelten hadisin muârizına nazaran sahih olma ihtimali daha kuvvetlidir.⁶⁶² Bir de Hz Peygamber (S. A. S.) veya sahâbeden tarihî açıdan sonra rivayet edilen hadisler önceden rivâyet edilenlere tercîh edilir. Çünkü mezkur işâreti kapsayan hadis, zaman itibariyle müteahhirdir. Zira Hz. Peygamber (S. A. S.)’in İslâm tarihinin gelişim çizgisi içinde giderek yükselmiştir.⁶⁶³ Meşhur kakhaha hadisi böyle bir tenkid manâsı taşıdığından mercûh kabul edilmiştir.⁶⁶⁴

3.2.7.3. Hüküm (Medlûl) Yönünden Tercîh Sebepleri

Muâriz hadisler arasında tercîh bazen hadislerin ihtiva ettikleri hükme göre yapılmaktadır. Hadislerde hüküm yönünden tercîh sebepleri şöyle sıralanabilir:

3.2.7.3.1. Ahvat (İhtiyata uygun) Olan Hadisi Tercîh Etmek

Birbiriyle teâruz halinde olan hadislerden ihtiyata daha uygun olan, bu vasfi taşımayan hadise takdîm ve tercîh edilir. Ahvatı takdîm etmek birkaç şekilde yapılmaktadır:

a. Tahrîme Delâlet Eden Hadisin, Vücûba Delâlet Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Tahrîme delâlet eden hadisin vücûba delâlet eden hadise takdîm edilmesi hususunda bilginler arasında ihtilâf vâki olmuştur:

⁶⁶⁰ Buhârî, Sıfatu’s-Salât, 488; Müslim, Salât, 11.

⁶⁶¹ Berzencî, a.g.e. , II, 201.

⁶⁶² Zerkeşî, **Bahru’l-Muhît**, IV, 457.

⁶⁶³ Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilâflar**, 209.

⁶⁶⁴ Berzencî, a. g. e. , II, 202.

Gazâlî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e göre ihtiyata daha uygun olmasından dolayı tarhîme delâlet eden hadis vücûba delâlet eden hadise takdîm ve tercih edilir.⁶⁶⁵

İmâm Râzî, Beydâvî ve bazı Hanbelîlere göre ise, tahrîm ile vücûb birer şer'î hüküm olup birinin diğëerinden üstünlüğü yoktur. Dolayısıyla biri ötekine tercih edilemez. Çünkü tahrîmi ifade eden hadisin muktezâsıyla amel etmemek nasıl günah gerektiriyorsa vücûbu ifade eden hadisin muktezâsıyla amel etmemek de günah gerektirmektedir.⁶⁶⁶

Kal'acî vâcib ile haramın teâruzu halinde vâcibin harama tercih edileceğini söylerken Müslüman ile gayr-ı Müslim ölümlerinin karışması halinde vâcib harama galip kılınarak bütün ölümlerin yıkanıp namazlarının kılınacağını gerekçe gösterir.⁶⁶⁷ Meselâ, İbn Ömer'in rivâyet etmiş olduğu **“Her ay yirmi dokuz gündür. Onu (ay'ı) gördüğünüzde oruç tutunuz, gördüğünüzde de orucunuzu açınız (bayramınızı yapınız). Üzerinizde bulut olursa, onu takdîr ediniz”**⁶⁶⁸ hadisi, şüphe gününde orucun tutulmasının vâcib olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü hadiste geçen **“onu takdîr ediniz”** lafzının manâsı, o günün (şüphe günü) oruçlu olarak geçirilmesidir.⁶⁶⁹ Hatta İbn Ömer (R.A.) Şa'bân ayının yirmi dokuzuncu gününde ay'ı görmesi için bir kişiyi görevlendirirdi, o kişi ay'ı gördüğünde ertesi günde de İbn Ömer oruç tutardı. Bulut olmadığı halde ay görünmediğinde o gün oruç tutmazdı. Bulut olduğu halde ay görünmediğinde İbn Ömer Şa'bân ayının otuzuncu gününde oruç tutardı.⁶⁷⁰

Ammâr b. Yâsir'in rivâyet etmiş olduğu **“Kim şüphe gününde oruç tutarsa Ebe'l-Kâsım'a isyanda bulunmuştur”**⁶⁷¹ hadisi ise şüphe gününde (bulutlu olan Şa'bân ayının yirmi dokuzundan sonraki gün) tutulacak orucun haram olduğuna delâlet etmektedir. İşte şüphe gününde tutulacak orucun haram mı vâcib mi olduğu hususunda bu iki hadis teâruz halindedir. Söz konusu teâruz tahrîmi ifade eden ikinci hadis, vücûba delâlet eden birinci hadise takdîm ve tercih edilerek giderilir. Cumhur birinci hadiste geçen **“onu takdîr ediniz”** lafzını **“Şa'bân ayını otuz güne tamamlayınız”** şeklinde te'vil eder. Çünkü başka bir hadiste **“Üzerinizde bulut olursa, Şa'bân ayının**

⁶⁶⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 479

⁶⁶⁶ İsnævî, **Nihâyetü's-Sûl**, II, 1003; Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, IV, 465.

⁶⁶⁷ Kal'acî, **el-Mevsûat**, s. 496.

⁶⁶⁸ Buhârî, Savm, 92,98.

⁶⁶⁹ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, s. 263.

⁶⁷⁰ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 214.

⁶⁷¹ Buhârî, Savm, 98.

sayısını otuz güne tamamlayınız⁶⁷² ibaresi geçmektedir. Mücmel olan birinci hadis müfesser olan bu son hadis ile beyân edilmiştir.⁶⁷³

b. Tahrîme Delâlet Eden Hadisin, Nedbe Delâlet Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Bir şeyin haram olduğuna delâlet eden hadis, o şeyin mendûb olduğuna delâlet eden hadise tercîh edilir. Çünkü bir şeyi haram kılmak bir mefsede-i def' içindir. Mendûb kılmak ise bir maslahat içindir. Mefsedeti def' etmek maslahatı celb etmekten evlâdır.

Namazın nehiy edildiği üç vakitte kılınacak olan namazların haram olduğuna delâlet eden hadis, tahiyetü'l-mescid namazının mendûb olduğuna delâlet eden **“Sizden biriniz camiye gelince oturmadan önce iki rek’at namaz kılın”**⁶⁷⁴ hadisene tercih edilmiştir. Çünkü birinci hadis ile amel etmek ihtiyata daha uygundur.

c. Tahrîme Delâlet Eden Hadisin, İbâhaya Delâlet Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Tahrîme delâlet eden hadis ile ibâhaya delâlet eden hadisten hangisinin tercih edileceği hususunda bilginler arasında ihtilâf vâki olmuştur:

Aralarında Ahmed b. Hanbel, Kerhî, Râzî, İbnü'l-Hâcib, Beydâvî ve İbnü's-Sübki gibi alimlerin de bulunduğu cumhura göre tahrîme delâlet eden hadis tercîh edilir. Çünkü tahrîme delâlet eden hadisin muktazâsına göre amel etmek ihtiyata daha uygundur. Zira haramı işlemekte günah vardır ama bir mubahı terk etmekte günah yoktur.⁶⁷⁵ Bir de “eşyâda asıl olan ibâhadır” kaidesine göre ibâhaya göre amel etmek yeni bir şey olmayıp daha önce mevcut olan hükme (ibâha) göre amel etmek olur. Halbuki tahrîme göre amel etmek demek yeni bir hüküm ile amel etmek demektir ki bu daha iyidir. Zira te'sîs (yeni bir hüküm koymak) te'kîdden (mevcut hükme göre amel etmek) evlâdır.

Aralarında Gazâlî'nin de bulunduğu bazı bilginlere göre ise tahrîme delâlet eden hadis ibâhaya delâlet eden hadise tercîh edilmeyecektir. Çünkü bu iki şer'î hükümde de râvî aynı şekilde doğru olabilir. Onlar mubah olanı haram kılmak, haram olanı mubah

⁶⁷² Buhârî, Savm, 98.

⁶⁷³ İbn Rüşd, a.g.e., s. 263.

⁶⁷⁴ Buhârî, Salât, 301; Müslim, Salât, 11.

⁶⁷⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 478; İbnü's-Sübki, **Ref'u'l-Hâcib**, IV, 627; İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, II, 1001; Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, IV, 463; Kal'acî, **el-Mevsûat**, 49.

kılmak gibidir gerekçesini de ileri sürerek böyle bir tercihin yapılamayacağını söylerler.

676

Meselâ, mekrûh vakitlerde kılınan namazların haram oluşuna delâlet eden hadisler, tahiyetü'l-mescid gibi bazı namazların kılınabileceğinin câiz olduğuna delâlet eden hadislere tercîh edilir. İşte bu kaideden ötürü Hanefîler tahrîmi ifade eden hadisleri, ibâha delâlet eden hadislere takdîm ve tercîh ederek hiçbir namazın (farz, nafil) bu vakitlerde kılınamayacağını söylemişlerdir.⁶⁷⁷

Daha önce kaynaklarını verdiğimiz Hz. Peygamber (S. A. S.)'in Meymûne ile ihramda mı veya ihramda olmadığı bir zamanda mı nikahlandığı ile ilgili olan hadisler arasındaki teâruz, bu kaideye göre ihramda iken kıyılacak olan nikah akdinin haram olduğuna delâlet eden Hz. Meymûne'nin hadisi, böyle bir akdin mubah olduğuna delâlet eden İbn Abbâs'ın hadisine tercîh edilerek giderilmiştir.

Başka bir misal : **“Çoğu sarhoş edenin, azı da haramdır”**⁶⁷⁸ hadisi nebîz (üzüm şırası) gibi içeceklerin haram olduğuna delâlet ediyor. **“Hz. Peygamber (S. A. S.) nebîzin helâlmı haram mı sorusuna, nebîzin helâlolduğunu söyledi”**⁶⁷⁹ hadisi ise nebîzin helâl olduğuna açık bir şekilde delâlet etmektedir. Nebîzin haram olduğuna delâlet eden birinci hadis ihtiyata daha uygun olduğundan onun helâl olduğuna delâlet eden hadise tercîh edilmiştir. Bu gerekçelerden hareketle Hanefîlere göre nebîz suyuyla abdest almak câiz, Şâfiîlere göre ise câiz değildir.⁶⁸⁰

d. Tahrîme Delâlet Eden Hadisin, Kerâhete Delâlet Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Tahrîme delâlet eden hadis, kerâhete delâlet eden hadise tercîh edilir. Çünkü haram kılmak ile def' edilen mefsedet, kerâhet ile def' edilen mefsededenden daha şiddetlidir. Bunun gibi bir hadiste hem tahrîm hem de kerâhet ihtimali varsa tahrîm ihtimali kerâhet ihtimaline tercîh edilir.⁶⁸¹

⁶⁷⁶ Gazâlî, **İslam Hukûkunda Deliller**, II, 210; Zuhaylî, **Usûl**, II, 1194-1195.

⁶⁷⁷ Merğînânî, **Hidâye**, I, 50.

⁶⁷⁸ Ebû Dâvûd, **Meşrûbât**, 5.

⁶⁷⁹ Dârekutnî, IV, 264.

⁶⁸⁰ Zemahşerî, **Ruûsu'l-Mesâil** (thk. Abdullah nezir Ahmed), el-Mektebetü'l-İslâmiye, Midyat, ts. , 95.

⁶⁸¹ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 479.

Üç kerâhet vaktinde kılınacak namazı nehiy eden hadiste hem tahrîm hem de kerâhet ihtimali mümkündür. Hanefîler ihtiyata daha uygun olmasından dolayı tahrîm ihtimalini kerâhet ihtimaline tercîh etmişlerdir.⁶⁸²

e. Vücûba Delâlet Eden Hadisin, Tahrîm Dışında Kalan İbâhat, Nedb ve Kerâhete Delâlet Eden Hadise Tercîh Edilmesi

İhtiyata daha uygun olduğundan vücûba delâlet eden hadis, ibâha, nedb veya kerâhete delâlet eden hadise tercîh edilir. Ayrıca vâcibi terk etmekte ceza bulunduğu halde ibâha, nedb ve kerâheti terk etmekte ceza söz konusu değildir. Meselâ, **“Hz. Peygamber (S. A. S.) “Allah (C.C.) size bir namaz artırdı” dedi ve vitir namazını kılmamızı buyurdu” “Hz. Resûlullah (S. A. S.) yanımıza gelerek şöyle dedi: Allah (C. C.) kızı develerden daha hayırlı olan bir namazı size emrediyor, o da vitir namazıdır. Onu yatsı namazı ile tan yeri ağarınca kadar ki zamanda farz kıldı”⁶⁸³ ve “Vitr hakır. Vitr namazını kılmayan bizden değildir”⁶⁸⁴ hadisleri vitir namazının vâcib olduğunu gerektirmektedir. Hz. Peygamber (S. A. S.)’den İslâm’ı soran meşhur bedevînin **“ Hz. Peygamber (S. A. S.) bir gün ve gecede beş namaz farzdır dedi. Bedevî bunun dışında üzerime farz başka namaz var mı diye sorunca, Hz. Peygamber şöyle dedi: hayır ancak sünnet kılman başka”**⁶⁸⁵ hadisi ise vitir namazının sünnet olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü bu hadisten beş vakit namaz dışında kalan namazların sünnet olduğu anlaşılmaktadır. Vitr namazının hükmü vâcib mi sünnet mi olduğu hususunda ilk iki hadis ile son hadis birbiriyle teâruz halindedir. İşte ilk iki hadis vitir namazının vâcib olduğuna delâlet ettiğinden bu namazın mendûb olduğuna delâlet eden son hadise Hanefîlerce takdîm ve tercîh edilmiştir.⁶⁸⁶**

3.2.7.3.2. Yeni Bir Hüküm Te’sîs Eden Hadisin Asıl Hükümü İkrâr Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Yeni bir hüküm gerektiren hadis, aslın hükmünü ve berâet-i asliyyeyi takrîr eden hadise takdîm ve tercîh edilir. Çünkü yeni bir hüküm nakleden hadis ilmî ziyadelik

⁶⁸² Berzencî, **et-Teâruz ve’t-Tercîh**, II, 215.

⁶⁸³ Ebû Dâvûd, Vitr, 1.

⁶⁸⁴ Ebû Dâvûd, Vitr, 2.

⁶⁸⁵ Buhârî, İmân, 35; Müslim, İmân, 2.

⁶⁸⁶ Merğînânî, **Hidâye**, I, 80.

gerektirmesi dolayısıyla önceki hükmü takrîr eden hadise tercih edilmesi daha uygundur. Çünkü te'sîs, te'kîdden evlâdır.⁶⁸⁷

Hanefiler, Râzî ve Beydâvî ise aslın hükmünü ve berâet-i asliyyeyi takrîr eden hadisi, yeni bir hüküm te'sîs eden hadise tercih ederler.⁶⁸⁸

3.2.7.3.3. Haddin Düştüğüne Delâlet Eden Hadisin, Haddi Öngören Hadise Tercih Edilmesi

Haddin düştüğüne delâlet eden hadisin, haddi ispat eden hadise tercih edilip edilmemesi hususu alimler arasında ihtilâfa neden olmuştur:

Birinci görüş, haddin düşmesi ile ispatı birbirine eşit birer hüküm olup biri diğerine tercih edilemez şeklindedir. Çünkü her biri birer şer'î hüküm olup şüphe ile hadd ne düşer ne de sabit olur.⁶⁸⁹

İkinci görüş, haddi ispat eden hadis, düşüren hadise takdîm ve tercih edilir. Haddi isbat etmek yeni bir hüküm te'sîs etmek olduğu halde haddi düşürmek ise daha önce mevcut olan hükmü te'kîd etmektir. Te'sîs ise te'kîdden evlâdır.⁶⁹⁰

Üçüncü görüş, haddi ıskât eden hadis ispat eden hadise tercih edilir. Cumhur bu görüştedir.⁶⁹¹ Bu görüş için bir takım deliller ileri sürülmektedir:

Birinci delil, haddi düşürmek kolaylıktır. Bu ise hem âyet hem de hadislerle uygun bir uygulamadır. Meselâ, **“Allah sizin hakkınızda kolaylık ister, zorluk istemez”**,⁶⁹² **“Allah sizin yükünüzü hafifletmek ister, çünkü insan hilkatçe zayıf yaratılmıştır”**⁶⁹³ ve **“Din konusunda size hiçbir zorluk da yükledi”**⁶⁹⁴ âyetleri ile **“Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız”**⁶⁹⁵ hadisi dinde insan için kolaylık istendiğini belirtmektedir.

⁶⁸⁷ Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, IV, 462.

⁶⁸⁸ Urnevî, **et-Tahsîl**, II, 268; Zerkeşî, a. g. e. , IV, 462; İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, II, 1000; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 904.

⁶⁸⁹ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 219.

⁶⁹⁰ İbnü's-Sübki, **Ref'u'l-Hâcib**, IV, 629; Berzencî, a. g. e. , II, 219-220.

⁶⁹¹ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 481; İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, II, 1004; Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, IV, 468; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 904.

⁶⁹² Bakara, 2/185.

⁶⁹³ Nisâ, 4/28.

⁶⁹⁴ Hac, 22/78.

⁶⁹⁵ Buhârî, İlim, 54; Müslim, Cihâd, 3.

İkinci delil, hadd uygulamakta zarar mevcuttur. Zarar ise izale edilir. Çünkü Hz. Resûlullah (S. A. S.) şöyle buyurmaktadır: **“Ne zarar vermek ne de zarara karşı zarar vermek vardır.”**⁶⁹⁶

Üçüncü delil, **“İmkan bulduğunuz ölçüde Müslümanlardan hadleri düşürünüz”**⁶⁹⁷ hadisi imkan ölçüsünde hadlerin düşürülmesini tavsiye etmektedir. Mezkur hadiste haddleri şüphelerle düşürünüz, denilmektedir. Hadlerin şüphelerle düşürülmesini gerektiren bu hadisin, isbat edene takdîm ve tercih edilmesi muhtemel zararın önlenmesi açısından gereklidir.

Dördüncü delil cezayı düşürmekte yapılacak hatanın, uygulanmasında yapılacak hatadan evlâ olmasıdır. **“Sizden birinizin affetmekte hata yapması, ceza vermekte hata yapmasından hayırlıdır”**⁶⁹⁸ hadisinden haddi düşürmenin uygulamaktan daha üstün olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹⁹ Meselâ, **“Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının ellerini kesin”**⁷⁰⁰ âyeti, çalınan şeyin miktarı ne kadar olursa olsun mutlak olarak hırsızlık yapan kişinin elinin kesileceğini ifade eder. **“Hırsız kişinin eli ancak dinarın dörtte biri veya daha fazla olan mala karşılık kesilir”**⁷⁰¹ hadis ise hırsızlık yapan kişinin eli, ancak çaldığı mal bir dinarın dörtte biri miktarında olduğunda kesileceğini ifade eder. İşte bir dinarın dörtte birinden az bir şeyi çalan kişinin elinin kesilip kesilemeyeceği hususunda âyet ile hadis arasında mutlakın takyidi veya mücmelin beânı vardır. Hadis söz konusu mala karşılık haddi düşürdüğünden âyeti takyid etmektedir.⁷⁰²

3.2.7.3.4. Ehaf (Hükmü Hafif) Olan Hadisin Ağır Olan Hadise Tercih Edilmesi

Her durumda birbirine eşit, ancak birinin ifade ettiği hüküm hafifleştirici, diğer ifade ettiği hüküm ağır ise teâruz eden hadislerden hangisinin tercih edileceği hususunda alimler ihtilâf etmişlerdir:

Beydâvî (v. 685/1286) ve bazı alimlere göre, hükmü daha hafif olan hadis hükmü ağır olan hadise tercih edilir. Çünkü kolaylaştırma İslâm hukukunun temel

⁶⁹⁶ Şâfiî, Müsned, 224; İbn Mâce, Ahkâm, 17.

⁶⁹⁷ Tirmizî, Hudûd, 2.

⁶⁹⁸ Tirmizî, Hudûd, 2.

⁶⁹⁹ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 220-221.

⁷⁰⁰ Mâide, 5/38.

⁷⁰¹ Müslim, Hudûd, 1.

⁷⁰² Berzencî, a. g. e. , II, 222.

prensiplerindedir. Zira Kur'ân'ı Kerim'de Allah (C.C.) **“Ama şimdi Allah yükünüzü hafifletti, çünkü sizde savaşma konusunda bir zayıflık olduğunu gördü.”**⁷⁰³ buyurmaktadır.⁷⁰⁴

Cumhur ise hükmü ağır olan hadisi ehaff olana takdîm ve tercîh eder. Çünkü İslâm'da da şer'î hükümler kolaydan zora doğru emredilmiştir. Meselâ, içki Kur'ân'da kolaydan zora doğru tederîcî olarak haram kılınmıştır.⁷⁰⁵

3.2.7.3.5. Hüküm Koyan Hadisin Nefy Eden Hadise Tercîh Edilmesi

Birbiriyle teâruz eden hadislerden biri hükmü ispat ettiği halde diğer hadis ise nefiy ediyorsa cumhura göre müsbet olan hadis nâfiy olana tercîh edilir. Müsbet ile birlikte ilmî ziyadelik bulunduğu halde menfide böyle bir şey yoktur.⁷⁰⁶ Meselâ, Bilal (R.A.)'in rivâyet ettiği **“Hz. Peygamber (S. A. S) Beyte (Ka'be) girdi ve onun içinde namaz kıldı”**⁷⁰⁷ hadisi, Usâme b. Zeyd'in rivâyet ettiği **“Hz. Peygamber (S. A. S.) Ka'be'nin içinde namaz kılmadı”**⁷⁰⁸ hadisine bu gerekçeden dolayı tercîh edilmiştir.⁷⁰⁹ Ancak talâk ve itâk (köle azat etmek) konularında menfî müsbete takdîm ve tercîh edilir. Çünkü asıl olan aynı hükmün devam etmesidir.⁷¹⁰

Zerkeşî ve Şevkânî hüküm (medlûl) itibariyle söz konusu olan tercîh sebeplerine, umûmî belvâ haline gelmemiş olanı, gelmiş olana; vaz'î hükmün, teklîfî hükme; iki hüküm gerektireni bir hüküm gerektirene tercîh edileceğini farklı görüşlere de temas ederek- ilave ettikleri halde misal vermemektedirler.⁷¹¹

3.2.7.4. Hâricî Sebeplerle Tercîh

Hadislerin tercîh sebepleri arasındaki yapılan gruplandırmanın ittifâkî olan bölümü 'haricî sebepler'dir. Bu grupta yer alan tercîh sebeplerine isnâd, metin ve

⁷⁰³ Enfâl, 8/66.

⁷⁰⁴ Âmidî, **el-İhkâm**, IV, 482; İbnü's-Sübkî, **Ref'u'l-Hâcib**, IV, 627.

⁷⁰⁵ Berzencî, a.g.e. , II, 227.

⁷⁰⁶ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 780; Gazâlî, **el-Menhûl**, 343; İbn Kudâme, **Ravdâ**, III, 1035; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 904.

⁷⁰⁷ Buhârî, Salât, 271, 338; Ebû Dâvûd, Hac, 92.

⁷⁰⁸ Buhârî, Salât, 271.

⁷⁰⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 480; İbnü's-Sübkî, **Ref'u'l-Hâcib**, IV, 628, Urmevî, **et-Tahsîl**, II, 270; Zerkeşî, **Bahru'l-Muhîd**, IV, 465, 468.

⁷¹⁰ Urmevî, a. g. e. , II, 270; Zerkeşî, a. g. e. , IV, 465, 468; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 905.

⁷¹¹ Zerkeşî, a. g. e. , IV, 468; Şevkânî, a. g. e. , 905.

medlûl (hüküm) yönünde hadislerin denk olmaları halinde başvurulur.⁷¹² Hariçî nedenlerden ötürü yapılan tercih sebepleri aşağıda maddeler halinde verilecektir:

3.2.7.4.1. Kur'ân'ı Kerim'in Zâhirine Uygun Olan Hadisin Tercih Edilmesi

Sened, metin ve hüküm bakımından birbirine denk iki hadisten birine Kur'ân'ı Kerim'in zâhirine muvâfakat ettiği hadis böyle olmayan hadise takdîm ve tercih edilir.⁷¹³

Meselâ, **“Hac ve umre iki farzdır. Hangisiyle başlarsan sana zararı yoktur”**⁷¹⁴ hadisi ile, **“Hac cihaddır, umre de sünnettir”**⁷¹⁵ hadisi hac gibi umrenin de farz olup olmadığı hususunda birbiriyle teâruz etmektedir. Çünkü birinci hadisten umrenin farz, ikinci hadisten de sünnet olduğu anlaşılmaktadır. Sened bakımından birbirine denk kabul edilmesi halinde birinci hadis Kur'ân'ın ifade ettiği hükme muvâfık olduğundan ikinci hadise tercih edilir. Zira **“Haccı da, Umreyi de Allah (C. C.) rızası için tamamlayın”**⁷¹⁶ âyetinde hac gibi umrenin de farz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü âyetteki (tamamlayın) emrinin vücûb ifade ettiği açıktır. Ayrıca âyette umrenin hac ile birlikte zikredilmesi umrenin hac gibi farz olduğuna delâlet eder.⁷¹⁷ Bu kurala binaen İmâm Şâfiî, Hz. Aişe (R. A.)'nin rivâyet ettiği **“Mümin kadınlardan bir kısmı, Hz. Peygamber (S. A. S.) ile sabah namazını kılıyorlar, sonra çarşaflarına bürünerek gidiyorlardı. Ortalığın karanlığından onları kimse tanımazdı”**⁷¹⁸ hadisi Kur'ân'ın manâsına daha uygun olduğu gerekçesiyle Râfi' b. Hadîc'in rivâyet etmiş olduğu **“Sabah namazını ortalık biraz aydınlanınca kılın; çünkü bunun sevabı daha büyüktür”**⁷¹⁹ hadisine tercih etmiştir. İmâm Şâfiî birinci hadisi tercih ederken hadisin Kur'ân'ın hükmüne daha uygun olduğunu gerekçe olarak gösterir. Şöyle ki **“Namazları ve özellikle orta namazı (ikinci namazını) muhafaza edin”**⁷²⁰ âyeti namazların muhafaza edilmesini emretmektedir. Bir kimse

⁷¹² Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilâflar**, s. 213-214.

⁷¹³ Gazâlî, **el-Menhûl**, 431; Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, IV, 469; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, s. 906.

⁷¹⁴ Dârekutnî, II, 284.

⁷¹⁵ Şâfiî, **Müsned**, 112.

⁷¹⁶ Bakara, 2/196.

⁷¹⁷ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 768; Gazâlî, **el-Menhûl**, 432.

⁷¹⁸ Buhârî, **Salât**, 254; **Mevâkit**, 379.

⁷¹⁹ Dârimî, **Salât**, 21.

⁷²⁰ Bakara, 2/238.

namazı vaktin evvelinde kılsa, onu vaktin sonuna bırakan kimseden daha iyi muhafaza etmiş olur.⁷²¹

“Rabbimiz tarafından bir mağfirete, genişliği göklerle yer kadar olan ve muttakiler için hazırlanmış olan bir cennete doğru yarışırmasına koşuşun”⁷²² âyeti de insanlara mağfirete doğru yarışırmasına koşuşmalarını tavsiyede bulunur. Namazını vaktin evvelinde kılan kimse Rabbinin mağfiretine koşmuş olur.⁷²³

Şâfiîler tahiyât duasıyla ilgili İbn Abbâs’ın rivâyet ettiği

⁷²⁴ hadisini, Kur’ân’ı Kerim’in zâhirine daha uygun olması gerekçesiyle İbn Mes’ûd’un rivâyet ettiği ⁷²⁵ hadisine tercîh ederler. Çünkü İbn Abbâs’ın rivâyet etmiş olduğu hadis 726 âyetinin lafzına daha uygundur. Çünkü âyet ile İbn Abbâs’ın hadisinde , kelimeleri bulunduğu halde İbn Mes’ûd’un hadisinde bulunmamaktadır.⁷²⁷

3.2.7.4.2. Sünnet’e Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi

Bir başka hadisin te’yid ettiği hadis, böyle bir hadisin te’yidinden mahrum olan muârizına tercîh edilir.⁷²⁸ Meselâ, **“Velisiz nikah yoktur”**⁷²⁹ hadisi, nikah akdi için velinin şart olduğunu bildirmektedir. **“Velinin seyyibe (dul kadın) için yapacağı bir şey yoktur”**⁷³⁰ hadisi ise kadının nikah konusunda kendi namına karar verebileceğini bildirmektedir. Dolayısıyla bu hadisten nikah akdi için velinin izninin şart olmadığı anlaşılır. Böylece nikah akdi için velinin şart olup olmaması hususunda her iki hadis birbiriyle teâruz etmektedir. Ancak birinci hadis, **“Velisinin iznini almadan kendini nikah ettiren kadının nikahı batıldır, batıldır, batıldır”**⁷³¹ hadisiyle takviye edildiğinden ikinci hadise tercîh edilmiştir.

⁷²¹ Şâfiî, **er-Risâle**, 161-164.

⁷²² Âl-ı İmrân, 3/133.

⁷²³ İbn Kudâme, **Ravdâ**, III, 1037; Zerkeşî, **Bahru’l-Muhît**, IV, 470.

⁷²⁴ Müslim, Salât, 16.

⁷²⁵ Buhârî, Sıfatu’s-Salât, 541; Müslim, Salât, 16.

⁷²⁶ Nur, 24/61.

⁷²⁷ Berzencî, **et-Teâruz ve’t-Tercîh**, II, 236.

⁷²⁸ İbnü’s-Sübki, **Ref’u’l-Hâcib**, IV, 630.

⁷²⁹ İbn Mâce, Nikâh, 11.

⁷³⁰ Ebû Dâvûd, Nikâh, 25.

⁷³¹ İbn Mâce, Nikâh, 11.

3.2.7.4.3. Kıyas'a Muvâfık Olan Hadisin Tercîh Edilmesi

Kıyas'ın desteklediği hadis, böyle olmayan muâırızına takdîm ve tercîh edilir.⁷³² Meselâ, Nu'mân b. Beşir (R.A.)'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (S. A. S.) **“Küsuf namazını mutad namazlar gibi bir rükû ve iki secde şeklinde kılmıştır”**⁷³³ ve Hz. Aişe (R. A.)'nin rivâyet ettiğine göre **“Hz. Peygamber(S. A. S.) küsûf namazını dört rükû ve dört secde ile ve iki rekât halinde kılmıştır”**⁷³⁴ Bu iki hadis küsûf namazının kılınış şeklinde teâruz halindedir. Çünkü birinci hadis diğer namazlarda olduğu gibi her rekâtta bir rükû ve bir kıyâm, ikinci hadis ise her rekâtta iki rükû ve iki kıyâm gerektirmektedir. Cumhur birinci hadisi kıyas'a uygun olduğu gerekçesiyle ikinci hadise tercîh etmişlerdir⁷³⁵ **“Müslüman'a köle ve atından dolayı zekât farz değildir”**⁷³⁶ hadisi, köle ve atlarda zekâtın olmadığını ifade etmektedir. **“Sâime (otlaklarda beslenen) olan atlarda her bir ata karşılık bir dinar veya on dirhem zekât verilmesi gerekir”**⁷³⁷ hadisi ise dişi atlarda zekâtın farz olduğunu gerektirmektedir. Çünkü hadiste geçen () kavramı () sıfatıyla nitelendirilmiştir. () kelimesi de müennes olduğundan kendisiyle nitelenen kavramından dişi atların kastedildiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu hadisten dişi atlardan zekâtın verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu ise kıyasa uygun değildir. Çünkü erkek kısmında zekâtın olmadığı hayvanların dişilerinde de zekât yoktur.⁷³⁸

3.2.7.4.4. Hulefâ-ı Râşidîn'in Amel Ettiği Hadisin, Bu Niteliği Taşımayan Hadise Tercîh Edilmesi

Her yönüyle birbirine denk olan hadislerden Hulefâ-ı Râşidîn'in amel ettiği hadis, bu vasfi taşımayan muâırızına takdîm ve tercîh edilir.⁷³⁹ Meselâ, İmâm Şâfiî sabah namazının alaca karanlıkta kılınması (tağlîs) ile ilgili hadisi, Hulefâ-ı râşidîn'in amelîne daha uygun olduğu gerekçesiyle de tercîh etmiştir. Şâfiî **“Vaktin evvelinde namaz kılmak daha faziletlidir”** dedikten sonra, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali

⁷³² Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 906.

⁷³³ Nesâî, *Salâtü'l-Küsûf*, 16.

⁷³⁴ Buhârî, *Küsûf*, 669; İbn Mâce, *İkâmetü's-Salât*, 152.

⁷³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 765; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 236.

⁷³⁶ Mâlik, *Zekât*, 23.

⁷³⁷ Dârekutnî, II, 126.

⁷³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, s. 240.

⁷³⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 906.

b. Ebû Talib (R.A.)'in sabah namazını vaktin evvelinde kıldıkları kesin olarak bize intikal ettiğini de delil olarak ilave eder.⁷⁴⁰

İmâm Şâfî “**Bir kimse Cuma günü abdest alırsa yeterlidir ve iyidir; bir kimse gusül abdesti alırsa, bu daha faziletlidir**”⁷⁴¹ hadisini, Hz. Osman (R. A.)’ın amelîne uygun olduğunu gerekçe göstererek “**Sizden Cuma namazına gelen kimse gusül yapsın**”⁷⁴² hadisine tercîh ederek sözlerine şöyle devam eder: Hz. Ömer (R. A.)’in halifeliği döneminde Hz. Osman (R.A.)’ın Cuma günü gusül abdesti almadan camiye girmesi üzerine Hz. Ömer (R.A.) , Hz. Peygamber (S.A.S.)’in Cuma namazı için gusül abdesti alınmasını emrettiğini bildirdi. Hz. Osman (R.A.) ise gusül abdestini almadığı halde cuma namazını kıldı. Hz. Ömer (R.A.) de kendisine camiden çıkıp gusül abdesti almasını emretmedi. Bundan şu netîce çıkar: Hem Hz. Ömer hem de Hz. Osman (R.A.)’a göre, Hz. Peygamber (S.A.S.)’in Cuma gününde gusül abdestiyle ilgili emri nedbe delâlet eder. Yani gusül abdesti olmazsa Cuma namazı kılınmaz anlamında değildir. Öyle olmasaydı Hz. Ömer (R.A.) gusül abdestiyle ilgili emrinde ısrar eder; Hz. Osman da bu emri yerine getirirdi.⁷⁴³

Bayram Namazının tekbir sayısı ile ilgili İbn Ömer (R.A.)’in rivâyet ettiği “**Ebû Hüreyre (R. A.) ile birlikte Ramazan ve Kurban namazlarına şahit oldum. Birinci rekâtta kırâatten önce yedi; ikinci rekâtta da kırâatten önce beş tekbir getirdi**”⁷⁴⁴ hadisi ile, “**Sa’îd b. el-Âs, Ebû Musa el-Eş’arî ve Huzeyfe’ye Hz. Peygamber (S. A. S.)’in Kurban ve Ramazan Bayramlarının namazlarında tekbirleri nasıl getirdiğini sordu, bunun üzerine Ebû Musa el-Eş’arî şöyle dedi: Cenaze namazında olduğu gibi dört tekbir getirirdi**”⁷⁴⁵ rivâyeti teâruz halindedir. Ancak Hulefâ-ı Râşidîn’in amelîne uygun olduğundan dolayı Bayram namazının 7-5 tekbirle kılınmasıyla ilgili olan birinci hadis, 4 tekbir ile ilgili olan ikinci hadise tercîh edilmiştir. Zira onların bir hadise göre amel etmesi o hadisin sıhhatine delâlet eder.⁷⁴⁶ Enes’in rivâyet ettiği “**H. Ebû Bekir, H. Ömer ve H. Osman’ın arkalarında namaza**

⁷⁴⁰ Şâfî, **Risâle**, 164.

⁷⁴¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 128.

⁷⁴² Buhârî, Şahâdât, 560.

⁷⁴³ Şâfî, a. g. e. , 164.

⁷⁴⁴ Mâlik, İdeyn, 4.

⁷⁴⁵ Ebû Dâvûd, Salât, 242.

⁷⁴⁶ İbnü’s-Sübki, **Ref’u’l-Hâcib**, IV, 631; Zerkeşî, **Bahru’l-Muhît**, IV, 471; Çakan, **Hadislerde Görülen İhtilâflar**, s. 216.

durdum, üçü de namaza başlarken besmeleyi okumuyorlardı⁷⁴⁷ hadisi ile İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği **“Hz. Peygamber (S. A. S.) besmeleyi sesli okurdu”**⁷⁴⁸ hadisi namaza başlarken bismelenin okunup okunmaması hususunda birbiriyle teâruz etmektedir. Çünkü birinci hadise göre namaza başlarken bismelenin okunmaması, ikinci hadise göre de sesli olarak okunması gerekmektedir. Birinci hadis hulefâ-ı râşidînin amelîne uygun olduğundan ikinci hadise takdîm ve tercih edilmiştir. Ayrıca İbn Muğaffel'in rivâyet etmiş olduğu : **“Bâbam (namaza başlarken) besmeleyi okuduğumu duydu ve şöyle dedi: Ey oğul! Hadesten (İslâmî olmayan bir şeyin İslâm'a idhali) uzak dur. Çünkü Hz. Peygamber (S. A. S.) Ebû Bekir ve Ömer ile birlikte namaza durdum onlardan birinin besmeleyi okuduğunu duymadım”**⁷⁴⁹ hadisi de birinci hadisi teyit eder.⁷⁵⁰ Ancak Ebû Amr b. Abdulberr, İbn Muğaffel'in meçhûl biri olduğunu söyledikten sonra Enes'in rivâyet etmiş olduğu birinci hadis ile ilgili olarak da sözlerine şöyle devam eder: Hadis Ehli Enes'in hadisinde ızdırabın mevcut olduğunu söyler. Çünkü söz konusu hadis bazen merfû, bazen gayr-ı merfû rivâyet edildiği gibi bazı râvîler Hz. Osman'ı zikrettiği halde bazıları zikretmez. Ayrıca kimisi Hz. Peygamber (S. A. S.)'in besmeleyi okuduğunu, kimisi, sesli sessiz, hiç okumadığını, kimisi de sesli okumadığını söyler. Böyle bir ızdırab da hadisi delil olmaktan çıkarır.⁷⁵¹

3.2.7.4.5. Ümmetin Ameline Muvâfık Olan Hadisin Tercih Edilmesi

Ümmetin amelînin ve ekseru's-selef'in desteklediği hadis böyle olmayan muârizına takdîm edilir. Çünkü ümmetin amelî, hadisin sıhhatine, amel etmemesi de hadisin zaafına işâret olarak kabul edilir.⁷⁵²

3.2.7.4.6. Sahâbe Fetvasına Muvâfık Olan Hadisin Tercih Edilmesi

İki hadis birbiriyle teâruz ederse sahâbe fetvasına muvâfık olan, muarızına tercih edilir. Çünkü sahâbenin bir hadis ile amel etmesi, hadisin son emir olduğuna, onda nesh söz konusu olmadığına işâret kabul edilir.⁷⁵³

⁷⁴⁷ Mâlik, Salât, 6.

⁷⁴⁸ Tirmizî, Salât, 67.

⁷⁴⁹ Müslim, Salât, 13.

⁷⁵⁰ Berzencî, **et-Teâruz ve't-Tercih**, II, 232.

⁷⁵¹ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, s. 202-203.

⁷⁵² Âmidî, **el-İhkâm**, III-IV, 483; İsnevî, **Nihâyetü's-Sûl**, II, 1005; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, 906.

3.2.7.4.7. Buhârî ve Müslim’de Geçen Hadislerin Tercîh Edilmesi

Buhârî ve Müslim’in kitapları gibi sıhhati ile tanınmış bir kitapta rivâyet edilen hadis, Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin Sünenleri gibi onlara nazaran daha az tanınan bir kitapta rivâyet edilen hadise takdîm ve tercîh edilir. Çünkü Buhârî ve Müslim’in bir hadisi tahrîc etmesi, diğerlerine nisbetle o hadisi haber verenlerin doğruluğuna delildir. Zira ümmet bunu böyle kabul etmiştir. Ümmetin alimleri Buhârî ve Müslim’in üzerinde ittifak ettikleri hadislerin sıhhati ve doğru oldukları hakkında ittifak etmişlerdir.⁷⁵⁴

3.2.8. Tercihin Amelî Neticesi

Tercîh işleminin tabii ve bağlayıcı neticesi, râcih (kuvvetli) hadis ile amel etmek ve mercûhu (zayıf) terk etmektir.⁷⁵⁵ Gazâlî, râcih hadis ile amel etmenin vâcib olduğunu belirttikten sonra sahâbeden bu husus ile ilgili rivâyetlerin olduğunu söyler.⁷⁵⁶ Râzî de alimlerin çoğunluğunun tercîhin “cevâzı” hakkında ittifakta bulunduğunu buna karşılık bazıları teâruz halinde tercîhin câiz olmadığını ya tahyîr ya da tevakkuf ile hareket edilmesi gerektiğini ileri sürdüklerini söyler.⁷⁵⁷

Akıl da râcih hadis ile amel etmeyi gerekli görür ve mercûha meyletmeyi düşünmez.⁷⁵⁸

⁷⁵³ Gazâlî, **el-Menhûl**, 431.

⁷⁵⁴ Ebu'l Fazl Şihabuddin Ahmed bin Ali bin Muhammed el-Askalanî (v. 853/1449), **Nuhbetu'l-Fiker fi Mastalahi Ehli'l-Eser**, Daru İbn Hazm, 2006, s.154

⁷⁵⁵ İbnü's-Sübkî, **Cem'u'l-Cevâmi'**, II, 361.

⁷⁵⁶ Apaydın, **İslam Hukûkunda Deliller**, II, 206-207.

⁷⁵⁷ Râzî, **Mahsûl**, II, 444.

⁷⁵⁸ Râzî, a. g. e. , II, 444.

SONUÇ

Açıklık ve kapalılık her dilin yapısında mevcuttur. Çünkü lâfızlar sınırlı mânâlar sınırsız denebilecek kadar çoktur. Sınırlı lâfızlarla birçok mânânın kast edilmesi bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. Allah (C. C.) için bu zorlukların geçerli olmayacağı bir gerçektir. Fakat Cenab-ı Hak insanlara mesajını insanların diliyle gönderdiğine göre, mezkur problemler Allah (C. C.) için geçerli olmasa da insanlar için geçerlidir. Çünkü insanların her şeyi gibi dilleri de ne kadar zengin olursa olsun yine de sınırlıdır.

Dilin sınırlılığı hasebiyle İslam hukuku istinbat metodolojisinin önemli bir kısmını teşkil eden hafa (kapalılık) fıkıh usulünün en hassas konularından biridir. Çünkü lafızların sigasından ve kullanımından kaynaklanan kapalılık giderilmediği takdirde, istinbat vuku' bulmaz. Vaz''ın muhatabının anlayış eksikliğinden kaynaklanan kapalılık sebebiyle lafzın mânâya delâletinin anlaşılması, mevcut naslardan hükmün çıkarılmaması, mantûk ile amel edilmemesi neticesini doğurur.

Çalışmamız, lafızlardaki kapalılığın giderilmesi ile istinbata zemin hazırlanacağı hususu üzerine te'sis edilmiştir. Hafa çok zengin bir muhtevaya sahip olduğu için Hanefî ve Mütekellimûn usulcileri, bu kavramı vaz''dan kaynaklanan kapalılık ve kullanımdan kaynaklanan kapalılık şeklinde tasnif ederek izahını yaparlar. Her ekol, sigadan ve kullanımdan kaynaklanan hafayı, temel usûlî prensipleri çerçevesinde ele aldığı için iç tutarlılığa sahiptir ve her ekol kendi içerisinde kapalılığı gidermektedir. Anlayış farklılıkları dikkate alınıp değerlendirildiğinde, mutlak mânâda hafanın son bulmadığı görülmektedir. Çünkü bazı durumlarda, bir ekolün çok fazla mânâya delâlet ettiği için kapalılık unsuru olarak benimsediği karine veya alaka, farklı bir ekol için açıklık unsurudur. Bu sebeple usul alimleri farklı varyantları değerlendirip görüşler arasında tercih yapmak durumunda kalır.

Çalışmamızda lafızların ve bunlardan oluşan ibarelerin mânâya delâletinin bazen birden fazla ihtimale açık olacağı ve bu ihtimallerden ötürü kastedilen mânânın kapalılaşacağı, hafanın izâlesi için kuvvetli bir beyâna veya tercihe ihtiyaç duyulacağı öngörülmekteydi. Kerhî, Cessâs, Debûsî, Serahsî, Pezdevî, Bakıllânî, Cüveynî, Gazâlî, Râzî, Âmidî, Esmendî, Basrî, Şîrâzî, Sem'ânî, Semerkandî gibi farklı ekollere mensup usulcülerin; hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih, mücmelin müşterekten farkı, hangi

durumlarda hafî lafzın mücevviz hüccet kabul edileceği, lafzın mânâya delâlet yolları, bilhassa ibâretu'n-nass ve işâretu'n-nassın mutâbıkî, tazammunî ve iltizâmî delâletleri, vâsita ile gerçekleşen her şey sonralık ifade ettiği için delâletü'n-nassın lâzımî müteahhirle sınırlandırılması, şer'an muhtâcun ileyh olan bir lâzıme delâlet eden lafız olması hasebiyle iktizâu'n-nassın lâzımî mütekaddim üzerine yapılan delâletle sınırlandırılması, lafızdan kastedilen mânânın açıklık ve kapalılık derecelerine göre taleb, teemmül ve istifsar ile anlaşılacağı, fehvânın nass değil nassın muktezâsı olması durumu, lafzen mevcut olmayan ancak anlam olarak mevcut olan ızmarın kapalı lafızlardaki fonksiyonu, macaz anlamda kullanılan ve kastedilenin açık olmadığı, hüküm ve lehine hüküm verilenin meçhuliyeti, aleyhine hüküm verilenin ma'lûmiyeti, lafzın lügat anlamıyla ma'lumiyeti, şer'i anlamıyla mechûliyeti, hakikat ve mecazın birlikte kullanılması meselesinin bazı durumlarda beyâna bazı durumlarda tercihe ihtiyaç duyulduğu sonucunu oluşturduğu ile alakalı açıklamaları tezimizi destekler niteliktedir.

Lafızlardaki kapalılığın telâfi yollarından biri olan beyân; beyân-ı takrir, beyân-ı tefsir, beyân-ı tağyir, beyân-ı tebdil ve beyân-ı zarûret açısından tahlil edilmekle birlikte "mücmelin beyânı" özelinde de ele alınmıştır. Telâfi yollarının ikincisi olarak kabul edilen tercih; sadece takviye imkanı bulunan deliller arasında uygulandıktan müteâriz delillerden birinin i'malini, diğerinin ihmalini gerektiren meziyetin tesbiti için, tüm yönleriyle işlenmeye çalışılmıştır. Hafanın giderilip lafızların amelî neticesine vâkıf olabilmek için tercihin son metod olması, konuyu çok yönlü ele almamızı zaruri kılmıştır.

Tezin çalışılmasındaki zarûriyeti beyan sadedinde bazı başlıkların izahını yapmaya çalışalım. Temel kaynaklardaki kapalı ifadeleri, açıklığa kavuşturmak için ya Kur'ân-ı Kerim bizzat kendisi tarafından açıklanmış ya da Hz. Peygamber (S. A. S.) tarafından izaha kavuşturulmuştur. Sonraki dönemlerde özellikle Usul alimleri, lâfızlardaki kapalılıkları gidermek için farklı metolar benimsemiş ve açık ya da kapalı lâfızları farklı derecelerde muhtelif terimlerle nitelemiştir.

Hanefî terminolojisinin ilk düzenli sistematüğünü Debûsi oluşturmuştur. Kelamcı usulcülerde lafzın delâletine ilişkin konular, ilk defa Gazâlî tarafından bir yere toplanarak mantûk ve mefhûm ayırımı çerçevesinde daha sistemli bir hale getirilmiştir.

Lafzın delâletinin açıklığı ve kapalılığı kelamcı usulcüler tarafından mantûk başlığı altında ele alınmıştır. Hanefilerden farklı olarak lafzın anlamına delâletinin açıklık düzeyleri nass ve zâhir olmak üzere iki kısımda, kapalılık düzeyleri ise yine Hanefilerden farklı olarak mücmel başlığı altında olmak üzere tek kısımda toplanmıştır.

Nass terimi süreç içerisinde oldukça farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte kelamcı usulcülerde tevil ihtimali olmayacak şekilde delâleti açık lâfız şeklindeki tanımları yaygınlık kazanmıştır. Bu tanım çerçevesinde nassın en belirgin misali hâss lâfız olmaktadır. Hanefilerde müfesser ve muhkem, nass'tan daha açık delâlet düzeylerini ifade etmesine karşılık, kelamcı usulcülerde genelde nass ile aynı anlamda ya da zâhiri de içine alan daha kapsamlı bir terim olarak mübeyyen ile aynı anlamda kullanılmıştır. Nass'da olduğu gibi zâhir de kelamcı usulcüler tarafından farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte teville açık olan fakat muhtemel anlamlarından biri diğerine göre daha ağır basan lâfız şeklindeki tanımları çoğunluk tarafından benimsenmiştir.

Hanefilerde vaz' açısından yapılan taksim içerisinde değerlendirilen âmm lâfız ile hâssın kısımları olarak değerlendirilen emir ve nehiy kelamcı usulcülerin çoğunluğu tarafından zâhirin kısımları olarak değerlendirilmiş ve özellikle Eş'ari usulcüler tarafından bilgi değerinin zann olduğu kabul edilmiştir. Mutlak şer'î nefiy türünden hitaplar da kelamcı usulcüler tarafından zâhirin kısmı olarak değerlendirilerek bu tür ifadelerin sıhhatin nefyi hususunda zâhir olduğu kabul edilmiştir. Huccet kabul edenlere göre mefhûmu'l-muhalefe de zâhir kapsamında yer alır.

Zâhirin bir delil sebebiyle muhtemel olduğu daha zayıf anlama hamledilmesi olan tevil, fıkıh usulünün bir konusu olarak kelamcı usulcülerde ilk defa Cüveynî tarafından ele alınmıştır. Daha dar kapsamda olsa da tevil konusu daha önce Hanefî usulcülerden Debûsî tarafından fıkıh usulünde ele alınmıştır.

Lafzın delâletinin kapalılığını ifade etmek için kullanılan mücmel Hanefilerde daha dar kapsamlı bir terim olarak kullanılırken kelamcı usulcüler tarafından her türlü kapalılığı ifade eden kapsamlı bir terim olarak kullanılmış ve mücmellik esas itibarıyla vaz' ve kullanımdan kaynaklanan mücmellik olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.

Hanefilerde kapalılık düzeyinin son noktasını ifade etmek için özellikle Allah (C. C.)'ın sıfatları için kullanılan müteşâbih terimi kelamcı usulcüler tarafından fıkıh usulünde mücmel ile aynı anlamda kullanılan bir terimdir. Bununla birlikte kelamcı

usulcüler, fıkıh usulü söz konusu olduğunda kapalılığı ifade etmek için mücmel terimini tercih ederken, kalam söz konusu olduğunda müteşâbih terimini tercih etmişlerdir. Bu çerçevede müteşâbihin tev'ilinin bilinip bilinemeyeceği konusunda Hanefîlerin çoğunluğu bilinemeyeceği görüşünü benimserken kelamcı usulcülerin çoğunluğu bilinebileceği görüşünü benimsemiştir. Müteşâbihin tev'ilinin bilinip bilinemeyeceğine ilişkin her iki görüş açısından şunu söylemek mümkündür. Kitap ve sünnette teklife ilişkin olup da anlamı bilinmeyen, anlaşılmayan bir hitap yoktur. Müteşâbihin tevilinin bilinemeyeceğini ileri sürenler açısından bu, ya müteşâbihin kelama ait bir kavram olması yönüyledir ya da sadece kelamdaki mütebaşihlerin bilinemeyeceği anlamına gelir. Teklife ilişkin konularda ise bilinmesi mümkün olmayan bir müteşâbihin bulunması söz konusu değildir. Müteşâbihin tevilinin bilinebileceğini ileri sürenler açısından ise zaten bu konuda bir problem yoktur.

Mücmel, konuşan açısından delâlet ettiği anlamı belli olan fakat muhatap açısından belli olmayan bir kapalılık olduğu için ancak konuşandan bir beyân ile anlaşılır. Beyân ise kelamcı usulcülerin geneline göre delil anlamında kullanılmaktadır. Açıklama işi ise beyân değil, tebyîn olarak değerlendirilmektedir. Kelamcı usulcülere göre bir şeyin herkes için açık ve anlaşılır hale gelmesi beyân-ın şartı değildir. Ulaşımı bilen kimsenin duyduğunda ve üzerinde düşündüğünde bilmesinin mümkün olacağı şekilde olması yeterlidir. Beyân olma bakımından söz ve fiilin birlikte bulunması halinde sözün beyân olması önceliklidir. İmkansız bir şey ile yükümlü tutmayı gerektireceği için beyân-ın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesinin caiz olmadığı konusunda usulcüler genel olarak hem fikirdir. Beyân-ın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi ise Eş'arilere göre caiz, Mutezilenin çoğunluğuna göre caiz değildir. Hanefîlere, Şii'lere ve Mutezileden Basrî'ye göre ise mücmelin beyân-ının ertelenmesinin caiz, umumun beyân-ının ertelenmesinin caiz değildir. Tercîhin ise ancak takviye imkânı bulunan deliller arasında uygulanabildiği görülmüştür. Yani haberlerde geçerli olan tercîh prensibi, Kitap'ta söz konusu değildir. Çünkü iki âyetten birinin ötekine tercihi diye bir uygulama olamaz. Âyetler arasındaki teâruz, ya cem' ya da nesh ile giderilir. Tercîh işleminin tabîf ve bağlayıcı netîcesi, râcih (kuvvetli) hadis ile amel etmek ve mercûhu (zayıf) terk etmektir. Çoğunluğa göre râcih hadisle amel etmek vâciptir. Zira sahâbenin tutumu bu yönde olmuştur. Bu çalışmada tercih

sebeplerinin değerlendirilmesinde asıl mercînin, müctehidin görüşü olduğu tespit edilmiştir. Müctehid, çelişki halinde kendine göre kuvvetli olanı takdim ve tercih eder.

Hanefilerdeki nassın delâleti veya delâletin delâleti şeklindeki delâlet türü önceki usulcüler tarafından fahve'l-hitap, Cüveyni ile birlikte mefhûmu'l-muvafaka olarak isimlendirilen delâlet türüne karşılık gelir. Zâhiriler istisna edilirse usulcülerin büyük çoğunluğuna göre bu delâlet türü hucet olarak kabul edilir. Ancak hucet kabul eden usulcüler arasında bu delâlet türünün kıyas mı yoksa lafzî bir delâlet mi olduğu tartışmalıdır. Basrî ve Râzî gibi kelamcı usulcülerden bazıları bunun kıyas olduğunu savunurken, Eş'arî, Mutezili, Şii usulcülerin çoğunluğu ve Hanefî usulcüler bunun lafzî bir delâlet olduğunu kabul eder.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülaziz Buhârî**, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed(v. 730/1330),
Keşfu'l- Estrar an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî, -- Dersaadet t. y.
- Abdubakî**, Muhammed Fuad, **el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim**
 Kahire 1988.
- Ahsiketî (Ahsikesî)**, Ebû Abdillâh Hüsâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer
 (v. 644/1246-47) , **el-Müntehab fî Usuli'l-Mezheb** thk. Ahmed Muhammed
 Nâsır Abbâs el-Avdî, Daru'l-Medâri'l-İslâmî, Beyrut 2005.
- Alâî**, Ebû Saîd Salâhüddîn Halîl b. Keykeldî (v. 761/1359), **Telkîhu'l- Fuhûm fî**
Tenkîhi Sıyağî'l-Umûm, thk. Ali Muavvaz Âdil Abdülmevcûd, Dâru'l- Erkam,
 Beyrut 1998.
- Ali Haydar**, **Usûl-i Fıkıh Dersleri, Matbba-i Amire, İstanbul 1326.**
- Âlûsî** Ebû's Sena Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseyni (v. 1270/1854), **Ruhu'l**
Meani fî Tefsiri'l-Kurani'l Azim ve's- Seb'i'l-Mesani, I-XXX, Beyrut ts.
- Âmidî**, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (v. 631/1233),
el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, neşr. İbrahim el-Acûz, I-II, Daru'l-Kütübi'l-
 'İlmiyye, Beyrut 1985.
- _____ **Münteha's-Sûl fî 'İlmi'l-Usûl**, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Daru'l-Kütübi'l-
 'İlmiyye, Beyrut 2003.
- Arûsî**, Muhammed Abdülkadir, **Ef'âlû'r-Resûl ve Dilâletuhâ ala'l- Ahkâm**, Dâru'l-
 Müctemi', Cidde 1984.
- Aynî**, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed (v. 855/1451), **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye**,
 Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, I-VIII, Beyrût 2000.
- Bâbertî**, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd (v. 786/1384), **et-Takrîr li Usûli**
Fahri'l-İslâm el-Bezdevî, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, I- VIII,
 Kuveyt 2005.
- Bâcî**, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî (v. 474/1081), **İhkâmu'l-**
Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetü'r-
 Risale, Beyrut 1989.
- _____ **Kitâbu'l-Hudûd fî'l-Usûl**, thk. Nezih Hammâd, Beyrut 1973.

- _____ **Kitâbu'l- İşâre fî Ma' rifeti'l- Usûl ve'l- Vicâze fî Ma'ne'd- Delîl**, thk. Muhammed Ali Ferkûs, Beyrut 1996.
- Bağdâdî**, Ebû Mansûr Abdulkâhir (ö. 429/1037) ,**Usûlu'd-Dîn**, İstanbul 1928.
- Bâkılânî**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (v. 403/1013), **et-Takrîb ve'l-İrşâd**, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, I-III, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1998.
- _____ **Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil**, thk. 'Imâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.
- _____ **el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhû velâ Yecüzü'l-Cehlu bih**, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasen el-Kevserî, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1993.
- Basrî**, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Halil el-Meys, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Belensî**, Ebû Abdullah Tefsîru Mübhemâu'l-Kur'ân (nşr. Hanîf b. Hasan el-Kâsımî), Beyrut 1991.
- Berzencî**, Abdullatîf Abdullah Azîz,**et-Teâruz ve't-Tercîh Beyne'l-Edilleti'sŞer'îyye**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Beydâvî**, Nâsırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed (v. 685/1286) **Minhâcu'l-Vusûl fî Ma'rifeti'l-Usûl** (eser, Ğumâri'nin Minhâc'ın hadislerini tahric için yazdığı el-İbtihâc ile basılmıştır), neşr. Şemîr Taha el-Meczûb, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, **Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/869), **Sahihu'l-Buhârî I-VIII**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Buhârî**, Abdullah b. Mes'ûd (v. 747/1346), **et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh** (et-Telvîh ile birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût (birinci baskı). I-II
- Buhârî** , Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, **Keşfü'l-Esrar ala Usuli'l-Bezdevi** (v. 730/1330) Dersaadet, ty.
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, (v. 370/981), **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1994.
- _____ **Ahkâmu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, 5 cilt, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985.

- Cürcânî**, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (v. 816/1413), **et-Ta'rîfât**, yy. , ty.
- Cüveynî**, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nisâbü'rî (v. 478/1085), **el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, I-II, Daru'l-Vefâ, 1997.
- _____ **Kitabu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Şebbîr Ahmed el-Umerî, I-III, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1996.
- _____ el-Varakât (Mardînî ve Mahallî şerhi içinde basılmıştır. Bk. Mardînî, Mahallî).
- Debûsî**, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (v. 430/1039), **Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûl**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Dehlevî**, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahman (v. 1176/1764), **el-Feyzu'l-Kebir fi Usuli't- Tefsir** (çev: Mehmet Sofuoğlu), İstanbul 1980.
- Ebû Davud**, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani (v. 275/889), **Sünenü Ebû Davud**, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebû Zehra**, Muhammed (v. 1394/1974), el-İmâm es-Sâdık Hayâtuhû ve Asruhû, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kuveyt ts.
- _____ **İslâm Hukuku Metodolojisi**, (çev. Abdulkadir Şener), Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
- Erdem**, Mehmet, **Kur'an'a Usûlî Yaklaşımlar**, Basılmamış yüksek Lisâns tezi, Kayseri, 1997.
- Esad**, Mahmud, **Telhîsu Usûlü'l-Fıkh**, yy. , İzmir 1896.
- Esmendî (İsmendî)**, Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamîd (v. 552/1158), **Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl**, thk. Muhammed Zeki Abdülberî, Mektebetü Dari't- Tûrâs, Kahire 1992.
- Ezherî**, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed (v. 370/980), **Tehzibu'l- Luğa**, th. Muhammed Abdulmun'im Hafeci-Muhammed Ferecu'l-'Ukde, I-XV, Daru'l Mısıriyye, Mısır 1967.
- Ebû Zehra**, Muhâmmmed, **İslâm Hukuku Metodolojisi**, (çev. Abdulkadir Şener), Fecr Yayınevi, Ankara 1997.
- Ferrâ**, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (v. 458/1066), el-**'Udde fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, I-V, Riyad 1993.

- Fîrûzâbâdî**, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (v. 817/1415), el-Kâmûsu'l-Muhît, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Gazâlî**, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (v. 505/1111), **el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl**, I-II, Daru'l-Fikr, Dımeşk ty. , çev. H. Yunus Apaydın, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, I-II, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- _____ **el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dımeşk, 1980.
- Habbâzî**, Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî (v. 691/1292), **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Muhammed Mazhar Beka, Daru'l Besâir, Mekke 1403
- Hâris**, el-Muhâsibî (v. 243/858), **Fehmü'l-Kur'an**, Kahire, 1978.
- Hâzîmî**, Ebu Bekir Muhammed b. Musa b. Osman , Kitabu'l-İ'tibar fi'n-Nâsîh ve'l-Mensûh mine'l-Âsâr, nşr. Ratib Hakimi, Humus, 1966.
- Hillî**, **Allâme**, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar (v. 726/1325), **Mebâdi'u'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl**, thk. Abdulhüseyn Muhammed Alî el-Bakkâl), Daru'l-Edvâ', Beyrut 1986.
- İbn Abdışşekûr**, Muhibbullah el-Bihârî (v. 1119/1707), **Müsellemü's- Sübût** (Ensârî'nin Fevâtihu'r-rahâmût şerhiyle, el-Müstasfâ ile birlikte basılmıştır), Daru'l-Fikr, Dımeşk, ty.
- İbn 'Abidin**, Muhammed Emîn (v. 1252/1836), **Reddu'l- Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 14 cilt, Beyrût 2003
- İbn Emîru'l-Hâcc**, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî (v. 879/1474), **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I-III, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye , Beyrut 1983.
- İbn Fûrek**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfehânî en-Nîsâbûrî (v. 406/1015), **Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl: s. el-Hudûd ve'l-muvâdaât**, neşr. Muhammed es- Süleyman, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1999.
- _____ **el-Muhtasar**. Eser Muhammed Hâssan İbrahim Avd'ın "İbn Fûrek ve Asaruhu'l-Usuliyye" isimli doktora tezinin bir parçası olarak neşredilmiştir. Mektebetü Daru'l-Ğavsânî, Dımeşk 2002.

- İbn Hacer**, Ebu'l Fazl Şihabuddin Ahmed bin Ali bin Muhammed el-Askalanî (v. 853/1449), **Nuhbetu'l-Fiker fi Mastalahi Ehli'l-Eser, Daru İbn Hazm, 2006.**
- İbnü'l-Hâcib**, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus (v. 646/1249), **Müntehe'l-Vusûl ve'l-Emel fî 'İlme'yl-Usûl ve'l-Cedel**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- _____ **Muhtasaru'l-Müntehe'l-Usûlî** (Adududdîn el-İcî şerhi ve Teftâzânî ve Cürcânî haşiyesiyle), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Hanbel**, Ahmed Muhammed (v. 241/854), **Müsned I-VI**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (h. 456/1064), **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- _____ **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, I-III, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Hümâm** Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es- Sivasî el-İskenderî (ö. 861/1457), **et-Tahrîr fî 'İmi'l-Usûl** (Bk. İbn Emiru'l-Hâcc ve Emir Padişah şerhi ile), Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1351
- _____ **Kitâbu'l-müsâyere**, Müsâmere şerhi ile, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979
- _____ **Şerhu Fethu'l-Kadîr 'ale'l-Hidâye**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X, Beyrût 2003.
- İbn Kudâme**, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdîsî (h. 620/1223), **Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed**, thk Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994.
- _____ **el-Muğnî**, Dâru'l- Hadîs, Kâhire 2004, I-XVI.
- İbn Kuteybe**, Abdullah b. Müslim b. ed-Deynuri (ö. 276 h), **Te'vilü Müşkili'l-Kur'an**, Daru'l İhya Mısır 1955.
- İbnü'l-Lehhâm**, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Ba'lı ed-Dimeşkî (h. 803/1401), **el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh** (thk. Muhammed Hasan İsmâil), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İbn Mâce**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini (h. 275/889), **Sünenü İbn Mâce**, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Manzur**, Ebû Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrerem el-İfrikî el-Mısırî(h. 711/1311) , **Lisânu'l-Arab**, Daru's-Sadr, Beyrut 1956.

- İbn Melek**, İzzüddîn Abdullatif b. Abdülaziz Firişte (h. 821/1418), **Şerhu Menari'l-Envâr**, Basın Ofset, İstanbul 1965.
- İbn Müflih**, Ebû Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (h. 763/1362), **Usûlü'l-Fıkh**, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, I-IV, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad 1999.
- İbn Reşîk**, Ebû Ali el-Huseyn b. Ebi'l-Fedail Atîk b. el-Huseyn b. el-Huseyn b. Adillah er-Rab'î el-Cemâl (h. 632/1234), **Lübâbü'l-Mahsûl fî 'İlmi'l-Usûl**, thk. Muhammed Gazali Ömer Câbî, I-II, Daru'l- Buhûs li'd-Diraseti'l-İslamiyye, Dubai 2001.
- İbn Rüşd**, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, (v. 595/1198) **Bidâyetü'l-Müctehid**, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh: Muhtasaru'l-Mustasfâ, thk. Cemâlüddin el- Alevî Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1994.
- İbnü's-Sââtî**, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el- Ba'lebekkî el-Bağdadî (h. 694/1295), **Bedî'u'n-Nizâm**: Nihâyetü'l- Vusûl ilâ 'İlmi'l Usûl, neşr. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdî, I-II, Mekke 1418.
- İbn Teymiyye**, Minhâcü'l-Kerame, Minhâcü's-Sünnen, Kahire 1382.
_____ **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr**, Beyrut, 1988.
- İcî**, **Adudüddîn** Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilğaffar (v.756/1355), **Şerhu Muhtasari'l- Müntehâ**, Teftâzânî ve Cürçânî haşiyesiyle, Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1983.
- İsfehânî**, Ebû Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed b. Abbâd el-İclî (ö. 688/1289), **el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî 'İlmi'l-Usûl**, thk. Âdil Ahmed el- Mevcud-Ali Muhammed Muavvaz, I-VI, Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İsnevî**, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdürrahim b. Hasan (h. 772/1370), **Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l- Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl** (thk. Şa'bân Muhammed İsmail), I-II, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1999.
- İzmîrî**, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehri (v. 1102/1690), **Haşiyetü'l-Fazıl el-İzmîrî ala Mir'ati'l-Usul fî Şerhi Mirkati'l-Vüsul**, Matbaatü'l- Hac Muharrem efendi el-Bosnevi, İstanbul 1285.

- Kadı Abdulcabbâr**, Ebû'l-Hasen Kâdı'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr El-Hemedânî (v. 415/1025), **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, I- XVI, Matbaatu Dari'l-Kütüb, 1963.
- _____ **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Mektebetü Dari't-Türâs, Kahire 1969.
- Şerhu Usuli'l-Hamse**, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbiyye, Kahire 1996.
- Kâfiyeci**, Muhammed b. Süleyman el-Hanefî, **et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir** (nşr. Nasır b. Muhammed el-Matrûdî), Dımaşk 1990.
- Karâfi**, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî (v. 684/1285), **Nefâisu'l- Usûl fî Şerhi'l- Mahsûl**, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz, I-IX, el-Mektebetü'l- Asriyye, Beyrut 1999.
- _____ **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl**, Matbaatu'l-Hayriyye, 1306.
- _____ **el- 'İkdü'l- Manzûm fî'l-Husûs ve'l- Umûm**, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, Dâru'l- Kütüb, Mekke 1999.
- Karaman**, Hayreddin, **İslâm Hukuk Tarihi**, İstanbul 1999.
- Karasar**, Niyazi, **Bilimsel Araştırma Yöntemi**, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009.
- Kemaleddin**, el-Kaşani, **et-Te'vil fî Rakayıkı't –Tenzil**(Hazin ile), İstanbul 1317.
- Kelvezânî**, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdadî (v. 510/1116), **et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim, I- IV, Daru'l-Medeni, Cidde 1985.
- Lâmişî**, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (v. Hicri altıncı asrın ilk yarısı), **Kitâbun fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Abdülmecid Türkî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- _____ **Te'vilatü'l-Kur'ân**, Süleymaniye Ktp. , Mihrîşah Sultan, nr. 176, **Ayât ve Süver min Te'vîâtî'l-Kur'ân** (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003.
- Mâverdi**, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed (v. 450/1058), **el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î**, Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, I-XIX Beyrût 1999.
- Mekkî**, b. Ebî Tâlib, **Kitâbu Müşkili'l-İ'rabi'l-Kur'ân**, (Tahkîk, Yasin Muhammed es- Sevvâs) Şam t. s.

- Merdâvî**, Alaüddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Süleyman Ahmed b. Muhammed (v. 885/1480), **et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh**, thk. Abdurrahman b. Abdullah Avd b. Muhammed-Ahmed b. Muhammed, VIII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000.
- Mergînânî**, Ebû'l-Hasen Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî (v. 593/1197), **el-Hidâye Şerhu Bidâyetü'l-Mübtedî**, I-IV, Daru'l- Erkam , Beyrut, ty.
- Mevsilî**, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (v. 683/1284), **el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr**, I-V , Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Molla Fenârî**, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza (v. 834/1430), **Fusûlu'l-Bedâi' fî Usûli's-Şerâi'**, I-II, Şeyh Yahya Efendi Matbaası, İstanbul 1872.
- Molla Hüsrev**, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (v. 885/1480), **Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtu'l-Vusûl**, neşr. Ahmed Hulûsî, Daru'l-Âmire, İstanbul 1308.
- Muhakkık Hillî**, Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. El-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ (v. 676/1277), **Meâricü'l-Usûl**, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1403.
- Muhammed Edip Salih**, **Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslamî**, I-II, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1984.
- Mukâtil** b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, Beyrut 2002.
- Murtazâ**, Şerîf, (v. 436/1044), **ez-Zer'â ila Usuli's- Şeria** (Ebû'l-Kasım Gürci), Tahran 1363.
- Neseî**, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), **Sünenü'n-Neseî**, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Neseî**, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310), **Menâru'l-Envâr**, müellifin Keşfu'l-Esrâr şerhi ile basılı, neşr. İhsan Kitabevi, İstanbul 1986.
- _____ **Şerhu'l-Müntehab**, thk. Sâlim Ögüt, İstanbul 2003.
- Pezdevî**, Ebû'l-Usr Fahru'l-İslam Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (v. 482/1090), **Usûlü'l-Bezdevî**: Kenzu'l-vusûl, Abdülaziz Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr şerhi ile, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadî, 4 cilt, Daru'l-Kütubi'l-Arabî, Beyrut 1997.

- Râğıb el-İsfehânî**, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed b. el-Fadl b. Muhammed (v. 502/1108), **el-Müfredât fî Ğâribi'l-Kur'ân**, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- Râzî**, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (v. 606/1210), **el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, I-VI, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992.
- _____ **el-Meâlim fî Usûli'l-Fıkh**, İbnü't-Tilimsânî şerhi ile, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz, I-II, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1999
- Râzî**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hüseyn, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru'l Kütübi'l-İlmiye, I-XXXII, Tahran ts.
- _____ **Esâsü't-Takdîs Fi İlmi'l Kelâm**, Müessesetü'l Kütübü's-Sekafiye, Beyrut, 1995.
- Râzî**, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, **Muhtâru's-Sihâh**, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1988.
- Sadrüşşerîa'**, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (v. 747/1346), **et-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh**, Teftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'inin kenarında, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- _____ **Şerhu'l-Vikâye**, Müessesetu'l-Verâk, I-VII, Amman 2006.
- Sem'ânî**, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbâr (h. 489/1096), **Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen İsmail, 2 cilt, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Semerkandî**, Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 539/1145), **Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl**, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, I-II, Vezaratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, Medine 1987.
- Sen'ânî**, Muhammed b. İsmail, **Sübülü's-Selâm**, Daru'l- Erkam, Beyrut t. y.
- Serahsî**, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v. 490/1097), **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2005
- _____ **Mebûsûl**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1989
- Sıgnâkî**, Hüsâmüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali (v. 714/1145), **Kitâbu'l-Vâfi fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, I-V, Daru'l-Kahire, Kahire 2003.

- Subhi**, Salih, **Mebahis Fi Ulumu'l Kur'an**, Darul İlm Lilmelayin, Yirmi Beşinci Baskı, Beyrut 2002.
- Suyûtî**, Celalüddin Abdurrahman, **Müfhimâtu'l-Ekrân fi Mübhemâti'l-Kur'ân**, th. İyâd Hâlid et-Tabba, Beyrut, 1986.
- _____ **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, th. Mustafa Dib el-Buğa, I-II, Beyrut 1987
- _____ **Târihu'l-Hulefâ**, Eser yayımları, İstanbul, 1952.
- Sübki**, Takiyyüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi b. Temâm el-Ensârî el-Hazrecî (v. 756/1356), **el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc** (Hüküm konusunun dördüncü meselesine kadar olan kısmı şerhetmiştir. Geri kalan kısmı oğlu Tâcüddîn es- Sübki tarafından tamamlanmıştır). thk. Ahmed Cemâl Zemzemî- Nureddin Abdulcebbar Sağırî, I-VI cilt, Daru'l-Buhûs, Dubai 2004.
- Sübki**, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafi (v. 771/1371), **Cem'u'l-Cevâmi'**, Mahallî şerhi ve Bennânî haşiyesiyle, I-II, el-Matbaatu'l- Ezheriyye el- Mısriyye, 1309.
- Şaban**, Zekiyyüddîn Usulü'l-Fıkıh, trc. İbrahim Kafi Dönmez, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Şafi'i**, Muhammed b. İdrîs (v. 204/820), **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1939.
- _____ **el-Umm**, Dâru'l-Vefâ, el-Mansûra 2005
- Şâfi**, Ebû Ali Ahmed b . Muhammed b. İshak (v. 344/956), **Usûlu'sh -Şâfi**, Daru'l-Kitabi'l- Arabî,1982
- Şâtübî**, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed (v. 790/1388), **el-Muvâfakât fî Usûli'sh-Şerîa**, neşr. Abdullah Diraz, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1250/1835), **İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki 'İlmi'l-Usûl**, thk. Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Müessesetü'l-Kütübi's Sekâfiyye, Beyrut 1992.
- Şirâzî**, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (v. 476/1084), **Şerhu'l-Lüma'**, thk. Abdülmecid Türkî, I-II, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1988.
- _____ **el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkıh**, thk. Muhyiddîn Dîb-Yusuf Ali Bedîvî, Beyrut 1995.
- _____ **et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkıh**, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l- Fikr, Dımeşk, 1980.

- Taberî**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, **Câmiu'l- Beyân an Te'vîli'l- Kur'an**, Kahire, 1945.
- Teftâzânî**, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh (v. 791/1389), **Şerhu't-Telvîh ale't- Tavzîh**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t. y.
- _____ **Şerhu'l- Akâidi'n- Neseffiyye** (thk. Muhammed Adnan Derviş) Mektebetü'l-Hanîfe, İstanbul, t. y.
- Tehânevî**, Muhammed Ali (v. 1158/1745) Kitabu Keşşafı Istılâhâtî'l-Fünûn, İstanbul 1984.
- Tirmizî**, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra (v. 279/892), **Sünenü't-Tirmizî I-V**, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Tûsî**, Şeyhu't-Tâife Muhammed b. el-Hasen (v. 460/1068), **el-'Udde** ('Uddetü'l-usûl), thk. Şeyh Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, I-II, Matbaatu's-Sitâre, Kum 1417.
- Urmevî**, Siraceddîn Mahmud b. Ebibekir (v. 682/1293), et-Tahsîl mine'l-Mahsûl (thk, Abdülhamit Ali Ebû Züneyd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.
- Ünal**, İsmail Hakkı, **İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, DİB. , Ankara, 1994.
- Yazır**, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, y. y. , İstanbul 1979.
- Yıldırım**, Celal, **İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri**, Anadolu Yayınları, t. y.
- Zemahşerî**, Cârullah Mahmud b. Ömer (v. 528/1134), **el- Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl**, tashih Mustafa Hüseyin Ahmed, I-IV, Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Ruûsu'l-Mesâil** (thk. Abdullah nezir Ahmed), el-Mektebetü'l- İslâmiyye, Midyat, ts.
- Zerkeşî**, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (v. 794/1391), **el- Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, neşr. Abdülkadir Abdullâh el-Ânî, I-VI, Vezaretü'l Evkâf ve's-Şuûni'l- İslâmiyye, Kuveyt 1992.
- _____ **el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an**, th. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, I-IV, y. y, t. y.
- Zeydan**, Abdu'l-Kerim, **el-Veciz fi'-Usuli'l-Fıkh**, Müessesetü'r-Risale Yayınları, Beyrut 2006.

Zeyla'î, Cemâluddîn Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf (v. 762/1360), **Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye**, İdâratu'l-Meclisi'l-'İlmî, Haydarâbâd 1938, II, 451.

ÖZGEÇMİŞ

Emine ERDOĞAN 1989 yılında Elazığ'da doğdu. 2006 yılında Elazığ Anadolu İmam Hatip Lisesinden; 2010 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2006-2012 yılları arasında Kur'an Kursu Öğreticiliği yaptı. 2012 yılından beri Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.