

marife

dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 20 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2020

Research Article
ARAŐTIRMA MAKALESİ

Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki “Has Lafız Özelinde”*

Mehmet Cengiz

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı

mehmetcengizfakih@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1341-6553>

Geliş Tarihi / Received: 17.04.2020 • Yayına Kabul Tarihi / Accepted: 01.12.2020

Özet

Bu makalemiz, Şâri’ Allah Teâlâ’nın makâsıdına ulaşmada bir yöntem olan beyan teorisinin delâlet yollarından “has lafız” üzerinde tatbikine dair bir incelemedir. Has lafız, Hanefî usulünde mutlak, mukayyed, emir ve nehiy olmak üzere dört kısma ayrılır. Müttekellimîn usulünde ise has lafız başta olmak üzere her bir lafız diğerlerinden bağımsız olarak ele alınır. Bu makalemizde gayemiz, iki usul arasındaki tasnife dayalı farklılıkları ve sebeplerini irdelemek olmayıp beyanın lafızlar üzerinde nasıl tatbik edildiğini ortaya koymak olduğu için biz şekilsel tasnifte Hanefî usulünü, ancak muhtevada hem Hanefî hem de Müttekellimîn usulünü esas aldık.

Has lafzın ilk türü olan mutlak, takyid edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece olduğu gibi kabul edilir ve onunla itlak üzere amel etmek vücûb ifade eder. Has lafzın ikinci türü olan mukayyed’de ise eğer bir lafız bir nasta mukayyed olarak yer almış, başka bir nasta da mutlak olarak gelmemiş ise onunla mukayyed hal üzere amel edilmesi gerekir. Şayet bir lafız, bir nasta mutlak olarak, başka bir nasta ise mukayyed olarak bulunur ise mutlak ve mukayyed lafızlarının her biri ile kendi buldukları yere göre mi amel edilecek yoksa mutlak, mukayyede hamledilerek mutlakın gayesi mukayyede göre mi belirlenecek?” sorusu mutlakın mukayyede hamli konusunu karşımıza çıkarır. Bir kısım Hanefîler’e (Irak) göre mutlakın mukayyede hamledilerek iki nassı tek nas konumuna indirip sadece birisiyle amel etmek câiz değildir. Çünkü asıl olan, haml yapmadan her bir nasla ayrı ayrı amel etmektir. Diğer kısım Hanefîler’e (Semerkant) göre ise mutlakın mukayyede hamli, nesih demektir. Yani haml yoluyla mutlak lafız, mukayyed lafız vasıtasıyla neshedilir ve bu işlemden sonra mutlakın hükmüyle artık amel edilmez. Cumhura göre ise mutlakın mukayyede hamli demek, mukayyed’in mutlakı tefsir ve beyan etmesi demektir. Onlara göre âm lafız, has ihtimalini, mücmel lafız da beyan ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşır. Has bir lafzın, bir nasta mutlak olarak diğer bir nasta da mukayyed olarak yer alması genel itibarıyla iki şekilde olur. İtlak ve takyid ya sebepte (hükümün sebebinde) olur veya hükümde (hükümün kendisinde) olur. Mutlak-Mukayyed arasındaki haml işleminde itlak ve takyid hükümün sebebinde olup her iki nasta da hükümün aynı olması durumunda Hanefîler’e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Her bir nas ile ayrı ayrı amel edilir. Cumhur’a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir, sadece mukayyed nassıyla amel edilir. Mutlak-Mukayyed

* Bu Makale, Prof. Dr. Orhan ÇEKER danışmanlığında tamamladığımız “İslâm Hukuku Usulünde Beyân Teorisi” isimli doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

arasındaki haml işleminde itlak ve takyidin, hükmün kendisinde olması durumunda ise dört hal söz konusu olur: Birinci hal olan hükmün ve sebebin bir olmasının söz konusu olması durumunda tüm fakihlerin (Hanefiler-Cumhur) ittifakıyla mutlak mukayyede hamledilir. İkinci hal olan hükümlerin ve sebeplerin farklı olmasının söz konusu olması ile üçüncü hal olan hükümlerin farklı, sebebin bir olmasının söz konusu olması durumlarında tüm fakihlerin (Hanefi-Cumhur) ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Dördüncü hal olan hükmün bir, sebeplerin farklı olması durumunda ise Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Cumhur'a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir.

Has lafzın üçüncü türü olan emir, me'mürün bih'in/emredilen şeyin "vücüb"una delâlet eder ve özel bir karine olmadıkça da emir'in, vücüb'tan başka bir şeye delâlet etmesi doğru değildir. Has lafzın dördüncü türü olan nehiy ise hem Hanefiler'e hem de Cumhur'a göre tahrîm'e/haramlığa delâlet eder, ancak Hanefiler'e göre bu delâlet/muktezâ, zarûrî bir tarik/yol ile sabit olmalıdır. Aksi durumda yani delil, subûtü zannî veya delâleti zannî bir tarzda olursa menhiyyün 'anh/yasaklanan husus; haram değil, tahrîmen mekruh hükmünü taşır.

Usul ilminde has lafzın beyanına dair iki görüş mevcuttur: Birinci görüşe göre has lafız, hangi mâna için vaz'olunmuş ise -aksine bir delil olmadıkça-o mânaya kat'î (kesin) ve yakînî (şüphesiz) bir şekilde delâlet eder. Başta Irak Hanefî fakihlerinin geneli olmak üzere fakihlerin cumhuru/çoğunluğu bu hususta müteftiktir. Ancak, bu görüşe göre "kat'î"likten maksat has lafzın, söz konusu delilden kendi mânası dışında -aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir ihtimali kabul etmemesidir. Yoksa maksat, has lafzın kendi mânası dışında -aksine bir delil olsa dahi- hiçbir şekilde başka bir ihtimali kabul etmemesi değildir. İkinci görüşe göre ise has lafız, hangi mâna için konulmuş ise o mânaya delâlet etmekle birlikte hükmü kat'î değildir. Çünkü her hakikat, mecaz ihtimalini ve her âm da husûs ihtimalini taşır. Dolayısıyla var olan ihtimalle birlikte herhangi bir kat'îlik tasavvur edilemez. Bu görüşü Şâfiî fakihlerin çoğunluğu ile Semerkant Hanefî fakihleri savunur. Ayrıca birinci görüş sahipleri (Irak Hanefileri-Cumhur), has lafzın beyan ihtimalini taşıdığını kabul etmezler. İkinci görüştekilere (Semerkant Hanefileri-Şâfiîlerin çoğunluğu) göre ise, has lafız beyan ihtimalini taşır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Delâlet, Beyan, Has, Mutlak-Mukayyede.

The Application of the Theory of Beyan on Dalalat (signifying) Types in Usul- al Fiqh the example of "Has Lafz"

This article is an examination on the application of the theory of declaration(beyan), which is a method to reach the goal of Shari' Allah Almighty, on "pure word"(Has Lafz), one of the means of evidence. Has lafz in Hanafi method is divided into four section which are, Mutlaq, muqayyad, emr(decree), nahy(prohibitor). In the method of Mutaqallimîn, starting with Has lafz, every single lafz are evaluated separately. Since the purpose of this article is not to examine the differences between two methods that are based on classification and their reasons but to observe how beyan is applied on different lafz, for modal classification we used Hanafi method whereas for contextual basis both Hanafi and Mutaqallimîn methods are used.

Mutlaq, the first type of Has lafz, is accepted as it is unless there is evidence that it is restricted. Hence it implies an obligation to act in accordance with it. As for muqayyad, the second type which is mentioned above, if a lafz stayed as muqayyad in one place at nas(Qur'an and Sunnah) and also did not appear as mutlaq in another place in nas, then it requires to act on it as muqayyad. If a word is found as mutlaq in one word and muqayyad in another, will each of the mutlaq and muqayyad lafz require one to act according to their place or will the purpose of the mutlaq be determined by muqayyad? " The question brings up the subjection of the mutlaq to muqayyad. According to some Hanafis from Iraq it is not allowed to subject the Mutlaq to muqayyad and hence reduce two different nasses to one and act according to it. Because what should be done is to act seperately in accordance with those two different nasses without subjecting one to another. And for some other Hanafis from Samarkand, to subject Mutlaq to muqayyad would mean Nash (to cancel the verdict of a verse by another verse). So, with the subjection method, Mutlaq's verdict is cancelled by muqayyad and after that the verdict of Mutlaq is becomes unavailable. According to the fiqh schools other than Hanafi (Cumhur), the subjection of mutlaq to muqayyad means that muqayyad essentially interprets the Mutlaq. To them, just as âm lafz brings the possibility of has, and mujmal lafz brings the possibility of beyan, Mutlaq lafz brings the possibility of muqayyad. It generally takes two forms for a has lafz to appear as Mutlaq in one nas and muqayyad in another. Itlaq and Taqyid appear either in the reason of the verdict or verdict itself. In the subjection process of Mutlaq-Muqayyad, if Itlaq and taqyid appear in the reason of the verdict and the verdict is the same in these two nasses, according to Hanafis Mutlaq cannot be subjected to the muqayyad. One should act in accordance with each nass separately.

According to the rest of the fiqh schools, the subjection of mutlaq to muqayyad occurs and one must act upon muqayyad nass. For the subjection process between Mutlaq-Muqayyad, is Imlaq and taqyid appear in the verdict itself, four different situation emerges. In the first one, if the reason and the verdict are one, according to all of the fiqh schools, Mutlaq is to be subjected to muqayyad. For the second one, which is the reasons and verdicts are different, and the third one which includes different verdicts but same reasons, according to all of the fiqh schools Mutlaq is not to be subjected to muqayyad. The fourth one which means that the verdict is the same, but the reasons are different, according to Hanafis Mutlaq is not to be subjected to muqayyad, whereas for Cumhur, mutlaq is to be subjected to muqayyad.

Decree, the third type of has lafz, signifies the necessity of what is decreed and unless there is a specific indication, decree is not to signify something other than a necessity. Nahy, the fourth type of has lafz, to both Hanafis and Cumhur signifies a prohibition but according to Hanafis, this sign must be constant via a certain path. Otherwise, if the new evidence appear as subût u zannî or dalâlati zannî, the thing that is prohibited can only indicate only a Makruh Tahrimi (abominable).

Within ‘ilm al Usûl, there are two different views regarding the declaration of has lafz. According to the first view which ever meaning the has lafz is spoken/sent for, -if there are no indications otherwise- it absolutely signifies that meaning without a doubt. The majority / majority of the jurists, especially the Iraqî Hanafî scholars, are all agreed about this. But according to this view, what is meant by absolutism is that the has lafz does not accept any other possibility other than the spoken evidence. The purpose does not indicate that has lafz does not accept any possibility other than its own meaning. According to the second view, while the has lafz signifies which ever meaning it is sent for, its verdict is not absolute. Because every fact carries the possibility of metaphor and every âm carries the possibility of particularity. Therefore, with the existing possibilities, the absoluteness is unimaginable. This view is held by most of the Shafî scholars and Hanafîs of Samarkand. Also, the the supporters of the first view (Iraq Hanafîs and cumhur), don't accept the possibility that has lafz carries a possibility of declaration. According to the second view (Samarkand Hanafîs and the Majority of Shafîs) has lafz carries a possibility of declaration (beyan).

Keywords: Usul al- Fiqh, Dalalat (Signifying), Beyan (declaration), Has, Mutlaq-Muqayyad.

Atıf / Cite as

Cengiz, Mehmet. “Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki “Has Lafız Özelinde”. *Marife* 20/2 (2020), 511-546. <https://doi.org/10.33420/marife.722485>

Giriş

Sözlükte “âşikâr olmak, açık olmak, açılmak veya âşikâr kılmak, açmak, açıklamak”¹ anlamlarına gelen beyan, usûlî istilahta ise temelde iki şekilde tanımlanmıştır. Hanefî (Fukahâ) ekolüne ait bilginler beyanı kısaca, “hükmün tebyinidir, izharıdır.”² şeklinde kaynağına vurgu yaparak tanımlarken, çoğunluğu mütekellimîn ekolüne bağlı Şafîî bilginler ise, “beyan delildir. Delil ise matlûba ulaştırır bir mürşiddir.”³ şeklinde yöntem özelliğine vurgu yaparak beyanı tanımlarlar. Hangi şekilde tanımlanırsa tanımlansın ve hangi özelliğine vurgu yapılırsa

¹ Ebu Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “b-y-n”, es-Sihâh Tacu'l-Luğeti ve Sihâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 5/2082.; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, “b-y-n”, Muhtârû's-Sihâh, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetu'l'Asriyye, 1420/1999), 1/43.

² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, el-Fusûl fi'l-Usûl, (Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 2/6; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî), (Darül-Kütübî'l-İslâmî), 3/104.

³ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, el-Luma' fî Usûli'l-Fıkıh (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003/1424), 1/52.; Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, nşr. Abdurrezzâk 'Afîfî (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, ts.), 3/25-26.

yapılsın her iki ekole ait fakihlerin ittifakla kabul ettikleri husus şudur ki Allah, son din İslâmî ve hükümlerini mükellef kulları için açıkça beyan etmiştir. Dolayısıyla ya doğrudan Kur'ân-Sünnet naslarının delil olması ya da müctehidlerin istidlâlî yöntemleri işletmesi yoluyla dinî hükümlerde ulaşılamayan hiçbir husus yoktur.⁴ Şer'î naslar arasında kopukluk olmadığını ifade eden beyan, onlar arasında bir çatışmanın da söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Geriye kalan tek şey, Şâri' Allah Teâlâ'nın maksatlarını tespit edip ona ulaşmak için usûlî ve fikhî istinbâtları elde etmektir.

Adına "beyan teorisi" dediğimiz bu usul temelde lafız-mâna ilişkisinden yola çıkarak sonuçlara ulaşır. Bunun için de delâlet yolları vazgeçilmez bir saha olarak beyan teorisini kendisine davet eder. Biz bu makalemizde delâlet yollarından biri olan has lafız ve kısımları üzerinde beyan teorisinin derinlemesine tatbikatını inceleyeceğiz. Buna geçmeden önce delâlet (istinbât) metodolojisiyle ilgili bazı mühim hususlara vurgu yapacağız.

1. Delâlet Yolları Ya da Şer'î Naslardan Hüküm Çıkarma (İstinbât) Metodolojisi Üzerine Bazı Mülâhazalar

Sözlükte (دَلَّ - يَدُلُّ) kökünden gelen ve "irşâd etmek, kılavuzluk etmek, yol göstermek"⁵ anlamlarına gelen ve fıkıh usulüyle birlikte dil-edebiyat ve mantık ilimlerini de yakından ilgilendiren (الدَّلَالَة) kelimesi ıstılahi olarak şöyle tanımlanmıştır: "Bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lazım gelir. Bunlardan birincisine dâll, ikincisine de medlûl denilir."⁶ Daha kısa bir tanımlamayla delâlet, "Bir hususu diğer bir husustan anlayıp ortaya çıkarmanın adıdır. Müsemme-yât (isimlendirilen şeyler)'ın kendilerine isim olmuş isimlerden anlaşılması gibi."⁷ "Temelde delâleti iki kısma ayıran mantıkçılar ve usulcüler, dâll'in medlûl'üne delâletinin herhangi bir lafza dayanmasını lafzî delâlet, yazı, işâret gibi lafız olmayan şeylere dayanmasını da ğayr'ı-lafzî delâlet olarak

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 19: قال الشافعي: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها.

⁵ Cevherî, "d-l-l", 4/1698; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, "d-l-l", *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1414/1993), 11/249; Mecmau'l-Luġati'l-Arabiyye (İbrâhîm Mustafâ, Ahmed Zeyyât, Hâmid Abdülkâdir, Muhammed Neccâr, "d-l-l", *Mu'cemü'l-Vasît*, 1/294.

⁶ Kutbüddîn, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî *Tahrîrü'l-kavâ'idü'l-Mantıkiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsîyye*, (Menşûrâtu Beydâr, 1426/2006), 1/83; M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Aralık 2019).

⁷ "Ya da "Delâlet, fiil [ortaya konulan eylem] ile anlaşılın veya anlaşılmanın bir işten başka bir işi anlamının adıdır. Mesela Hz. Yûsûf'un (a.s) kardeşleri, doğruluklarına işaret etsin diye Yûsûf'un gömleğini kuzunun kanına bulayıp babalarına öyle götürmüşlerdi, Hz. Yakûb (a.s), gömleğin kanlanıp ancak yırtılmamış olduğunu görünce anladı ki bu durum (fiil), onların yalancılıklarına delâlet etmektedir. Halbuki onun oğulları kendi fiillerinin buna delâlet ettiğini anlamamışlardı. Hz. Yakûb (a.s), söz konusu delâleti şu cümlesiyle ortaya koyuyordu: 'Ne zamandan beri kurt, yumuşak karakterli ve zeki oldu da Yûsûf'u öldürdü ama gömleğini parçalamadı?' (Bk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir eş-Şinkîti, *Âdâbü'l- Bahsi ve'l-Munâzere*, nşr. Suûd b. Abdulazîz el-'Arîfi (Dâru Alemlî'l-Fevâid), 17.

kabul ederler. Meselâ, kitap lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti lafzî, dumanın ateşe delâleti ise ğayr’ı-lafzî delâlettir. Yine mantıkçılara ve usulcülere göre ister lafzî olsun ister ğayr’ı-lafzî olsun her iki kısma ait delâletler vaz’î, aklî ve tabîî olmak üzere üç kısma ayrılır.⁸ Mantık ilminde lafzî vaz’î delâlet esas olarak kabul edilirken usul ilminde farklı olarak ğayr’ı-lafzî delâlet de itibara alınan bir delil çeşidi olmuştur. Muttali olduğu bir söz veya uygulama hakkında Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sükûtunun “takriri” sünnet olarak adlandırılıp onaylama sayılması da bu sebeptir. Fakat burada hükme delâlet eden unsur mücerret fiil, işaret, sükût vb.den ziyade içinde bulunulan ortam ve karinelere dir.”⁹

Buna göre müctehid, İslâm’ın şer’î naslarından yoğunlaşarak hükümler çıkarırken şer’in kaynakları olan Kur’ân’a ve Sünnet’e dayalı birtakım kriterlerden yani metotlardan yola çıkarak sonuca ulaşır. Bu kriterlere “delâlet yolları” denilir ki bunların amacı, Şari’ Teâlâ’nın hitabının ve ona dayalı olarak da Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Sünnetinin hükümlerini Allah’ın muradına muvafık olarak mükellefler için beyan etmektir. Aslında delâlet yolları yöntemiyle beyan, sadece müctehidlere has bir çalışma sahası değildir. Delâlet yolları yöntemiyle beyan, öncelikli olarak Kur’ân’ın bizzat kendi âyetleri arasındaki tefsir ilişkisi yoluyla, daha sonra Sünnet’in, Kur’ân’ı tebyin etmesi yoluyla, üçüncü olarak da İslâm müctehidlerinin bu iki kaynağa dayanarak istinbâtî çıkarımlarda bulunmaları yoluyla kendini ortaya koyan bir çalışma sahasıdır.¹⁰ Buna göre delâlet iki şey arasında çeşitli vasıtalarla ortaya çıkan bir bağıdır veya bir ilişki ağıdır. Hal böyle iken Kur’ân ve Sünnet merkezli şer’î naslardan sahih bir şekilde hükümler istinbât etmenin belki de öncelikli yolu kelâmdan maksûd olan mânayı ortaya çıkaran lafızların delâlet veçhelerini sağlam olarak anlamak ve bilmektir. Çünkü lafzın mânaya delâleti bazen “vâzihu’d-delâle” şeklinde olur ki bu, hiçbir harici etkiye dayanmaksızın lafzın bizzat kendisinin kastedilen mânayı ortaya çıkarması anlamını taşır. Bazen de “mübhem’ü-delâle” şeklinde olur ki bunun da anlamı, lafız kastedilen mânayı ortaya çıkarmak için harici başka bir unsura ihtiyaç duyar ve bu harici unsur olmadan lafızdan murad edilen mâna tam olarak anlaşılmaz.¹¹

Lafız-mâna ilişkisinin ortaya çıkardığı maksatları kendine hedef olarak belirleyen istidlâlî bilgi fıkhın temel parçalarından birisidir. Çünkü ilk olarak Şeriatbilgisi olmadan, ikinci olarak usulü ve furûu dahil nasların tümünün mânalarına vukûfiyet olmadan ve son olarak da bunlarla amel olmadan fıkıhtan bahsedilemez. Bundan dolayı Hanefî usulcü Serahsî’nin (ö.483/1090) dediği gibi “sadece şer’î bilgiye sahip olan kişiye “râvî”, meselelere itkânî/vukûfiyeti olup da bunlarla amel etmeyen kişiye “fakîhün min vechin düne vechin/tek yönlü fakîh”, ilk iki şartla birlikte bildikleriyle amel eden kişiye de “mutlak fakîh” denilir ki böyle bir fakîh Hz. Peygamber’in (s.a.s.), “şeytana karşı bir fakîh, bin âbid’den daha hayır-

⁸ Bolay, “Delâlet”.

⁹ Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Aralık 2019).

¹⁰ Âyetin âyetle tefsiri, âyetin hadisle tefsiri, âyetin sahabe kavliyle tefsiri örnekleri için bk. Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsiri’nde Kur’ân İlimleri ve Tefsîr Usûlü* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 136-158.

¹¹ Abdulvahhâb Abdusselâm Tavîle, *Eseru'l-Lûgat fi İhtilâfi'l-Müctehidîn* (Dârü’s-Selâm), 1/267.

lıdır”¹² şeklindeki hadisiyle övgüye layık görülmüştür.”¹³

İstidlâlî bilgiye ulaşma yollarının başında ise dil gelir. Hangi temele dayanırsa dayansın esas itibariyle lafızların zâhirini oluşturan ve deliller yardımıyla şer’î maksatların dünyasına ulaşmamızı sağlayan dil, Hanefî usulcüsü Cessâs’ın (ö.370/981) ifadesiyle hakikatlere ait hükümleri iradelere göre değişip sübjektifliğe düşmekten kurtaran bir sabitedir ve bu sabite aksine bir delil olmadığı sürece daima ilk anlam olan hakiki anlamı sunar. Dil, hakiki anlamı değiştiren bir delille karşılaştığında ise farklı bir yola girer ve artık artık mecaz suretinde veriler sunar.¹⁴ Mütekkellimîn usulcüsü Gazzâlî (ö.505/1111) de dilin üç önemli fonksiyonundan bahseder: “Hükme delâlet ya sigâ ve manzûm veya fahvâ ve mefhûm ya da mâna ve ma’kûl yollarıyla gerçekleşir. Zaten usulcünün de tam olarak icthâdî anlamda ilimde derinleşip kendini gösterdiği saha ‘naslardan hüküm çıkarma yöntemleri’ denilen işte bu sahadır ve dil üzerinden ciddi bir çabayı ortaya koyan bu saha esas itibariyle Hz. Peygamber (s.a.s.)’in fiillerine, takrirlerine ve sükûtuna dayanmaktadır, çünkü Kur’ân ondan işitilmiş ve hatta icmânın hücciyeti de ondan öğrenilmiştir.”¹⁵ Bundan dolayı usulcüler, lafız ve mâna çerçevesinde hükme delâlet eden fikhî çıkarımlarda bulunurken Şâri’in maksûdunu daima tek ana hedef olarak göz önünde tutmuşlardır. Onların dil üzerinde kılı kırk yararcasına derinleşme çabaları da herhangi bir sapma olmadan bu hedefe varmak içindir.

Şâtibî’nin (ö.790/1388) “İctihâd derecesi, şu iki özelliğe sahip kişiye ancak verilir; birincisi, Şeriatın makâsıdını bütünüyle kavramak, ikincisi de bu makâsıda uygun olarak fikhî istinbâta derinleşmek.”¹⁶ şeklindeki vurgusu, lafız-mâna eksenli çalışan dilin ve bu dil ile çalışan müctehidin nihaî hedefini gösteren önemli bir tespittir. Şer’î naslar üzerinden Şâri’in maksûdunu keşfe çıkan usulcü/fakîh, bu hedefine ya bizzat anlamı zâhir/apaçık olan lafızlar yoluyla ya da eğer anlamı açık değilse karineler yoluyla ulaşır.¹⁷ Hz. Ali’nin (r.a.), kendisine sorulan “Kur’ân’da bulunmayıp da sizde olan bir şey (vahiy) var mıdır?” sorusuna, “hayır! taneyi yaran ve mahlukatı yaratan Allah’a yemin ederim ki Kitâb/Kur’ân için verilmiş fehmi’den ve Sahîfe’de/Kur’ân’da mevcut olandan başka bizde bir şey yoktur.”¹⁸ şeklindeki cevabında geçen “fehmi” diye tanımladığı şey, aslında istinbâtî bir güçtür ki lafzın zâhirinden mânanın hakikatine varışı yani Şâri’ Allah Teâlâ’nın makâsıdını ve muradını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Adları ve ekolleri farklı olsa da Kur’ân’ın apaçık bir Arapçayla indiği ve onu

¹² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. Dehhâk et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-İbrâhîm ‘Atve ‘Avd (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “İlim”, 19.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye), “İmân”, 17.

¹³ Ebûbekîr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beirut: Dârü’l-Marife), 1/10.

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 1/93-94.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/180.

¹⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân, (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 5/41-42.

¹⁷ Nu’mân Cuğaym, *Turuku’l-Keşfi ‘an Makâsid’-Ş-Şâri’*, (Amman: Dârü’n-Nefâis, 1435/2014), 58.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Câmiü’s-Sahîh (Sahîhü’l-Buhârî)*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Diyât”, 31.

insanlara beyan etmek için Sünnetin de Arapçayla geldiği gerçeğini daima göz önünde bulunduran tüm fakihlerin ortak tezi, fikhî hükümlerin istinbâtında lafzın mânaya delâletinin vudûh, ibhâm, zuhûr, hafâ gibi beyanî veçheler yönünden dereceli bir özelliğe sahip olduğudur. Fakihlerin birbirlerinden farklılaştığı alan ise lafızdan mânaya yönelen beyan okunun hedefe ne kadar isabet ettiği alanı tespittir. Bu çabanın tüm gayesi de Şâri’ Teâlâ’dan mükellefe yönelen makâsıd’ı-ş-şerîa’ya ulaşip O’nun arzuladığı kulluğu tespit edip ortaya koymak ve yaşıaktır.

2. Has Lafız Özelinde Beyan Teorisinin Tatbiki

2.1. Has

Has kelimesi lugatte, kıyas yoluyla iki şey arasında farklılık meydana getirmek¹⁹, belli bir şeyi belli birisine özel kılmak²⁰, bir şeyi diğerinden ayrı tutmak, bir şeyi kendine ayırıp kendi için istemek²¹, bir şeyi tayin edip belirlemek²² anlamlarına gelen “husûs” kelimesinin ism-i fâilidir.²³ İstlahi olarak ise has lafzını Hanefî ekole bağlı usulcülerden Debûsi, “zâtıyla ve mânasıyla sadece tek bir şeyi kapsayan lafızdır.”²⁴ şeklinde tanımlarken, aynı ekole bağlı bir başka usulcü olan Pezdevî, daha geniş bir şekilde şöyle tanımlamıştır: “tek başına olarak ve herhangi bir iştirâk olmadan sadece tek bir mâna için konulmuş her lafza ve tek başına olarak malum şeyler için konulmuş her isme has denilir.”²⁵ İlk tanımın “en önemli unsuru ister zâtı ister mânası itibariyle olsun hasın sadece bir tek mânayı kapsamış olmasıdır.”²⁶ İkinci tanımda ise “has, vâzi’ tarafından tek bir mânaya delâlet etmek üzere konulmayıp sadece tabîi ve aklî birtakım delâletleri bulunan “ay, vay, ah, vah” gibi mühmel kelimelerden ayırt edilmektedir. Ayrıca tanımda geçen “mâna” içerisine, maddî varlık (ayn) mukabili olan “mânaların da girdiği anlaşılmalıdır. Çünkü Pezdevî’ye göre has, dış alemde mevcut olan somut varlıklar yanında zihni anlamlar için de kullanılabilir. Dolayısıyla hasın anlamı zihinsel ve zihin dışı, tikel (cüz’î) ve tümel (külli) olabilir.”²⁷

Mütেকellimîn ekolüne bağlı usulcülerden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044), hem “has” hem “husûs” lafızlarını “sadece tek bir şey için konulan lafızlardır.”²⁸ şeklinde tanımladıktan sonra “husûs’un”, tahsis edilmiş âm konusun-

¹⁹ Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, “h-s-s”, *Mu’cemu Mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru’l-Fikr: 1399/1979), 2/153.

²⁰ Cevherî, “h-s-s”, 3/1037.

²¹ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, “h-s-s” 2/1173.

²² Abdülkerim b. Alî b. Muhammed en-Nemle, *eş-Şâmil* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1430/2009), 2/551.

²³ Ali Cum’a, *Usûli’l-Fikhi’l-Müyesser* (Ürdün: Dârü’n-Nefâis, 1429/2008), 34.

²⁴ Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsi, *Takvimü’l-Edille fi Usûli’l-Fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Mîs, (Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 95: فإسم للفظ لا يتناول إلا (اما الخاص)

(الواحد بذاته ومعناه)

²⁵ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 1/30.: (فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الإنفراد وانقطاع المشاركة و كل اسم وضع لمسعى معلوم على الانفراد)

²⁶ Ferhat Koca, “Has”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2020).

²⁷ Koca, “Has”.

²⁸ Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu’temed*, thk. Muhammed Hamidullah-Muhammed Bekr-Hasan Hanefî (Dımaşk: el-Ma’hedü’l-İlmî el-Fransî li’d-Dirâseti’l-Arabiyye,

da kullanımının az olduğunu, “has’ın ise hem tek bir ayn (zat) hem de tahsis edilmiş âm konusunda kullanıldığını, dolayısıyla temelde aynı olan bu iki lafız arasında bu yönüyle bir farklılık olduğunu ifade eder.²⁹ Mütakellimîn metodunun önemli bir başka usulcüsü olan Gazzâlî ise has’ı, “kapsamına aldığı mânada bir başkasını kendisiyle birlikte kabul etmeyen söz”³⁰ olarak tanımlamaktadır. Ona göre “zâtı itibarıyla has olan (has li-zâtihi) bir kelime parçalanamayan ‘bir tek’ gibidir. Herhangi bir varlığa nisbetle has olan kelime ise (has li-gayrihi) kendisinden yukarıdakilere göre has, aşağıdakilere nisbetle âm’dır. Meselâ ‘insan’ kelimesi ‘hayvan’ lafzına nisbetle has, ‘erkek’ kelimesine göre âm’dır. Gazzâlî’nin has li-zâtihi ve has li-gayrihi kavramları ile Debûsî’nin zâtı ve mânası itibarıyla has olmak şeklinde yaptığı açıklama arasında bir yakınlık görülmektedir. Bu yakınlıktan hareketle genel olarak İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre has’ın ‘tek bir vaz’ ile bir tek mânayı ifade etmek üzere konulmuş lafız’ olduğu söylenebilir.”³¹

Has’ın tanımında geçen “tek bir mânâ” belirlemesi hasın ayrıca kullanım alanlarını da ortaya koymaktadır. Yani “Zeyd” ismi özel bir zâtın kastedildiğine, “insan, cin, melek” isimleri özel bir cinsin kastedildiğine, “erkek, kadın” isimleri özel bir nev’in kastedildiğine, “iki, üç, yüz, bin, grup, kavim” isimleri sınırlı sayıda bir adedin kastedildiğine, “ilim, cehalet” isimleri bir mânanın kastedildiğine dair has lafzın hakîkî ve itibârî açıdan örneklemeleridir.³²

2.1.1. Has’ın Çeşitleri

Hanefî usulüne göre has lafız mutlak, mukayyed, emir ve nehiy olmak üzere dört kısma ayrılır. Mütakellimîn usulünde ise has lafız başta olmak üzere her bir lafız diğerlerinden bağımsız olarak ele alınır. Bu makalemizde gayemiz, iki usul arasındaki tasnife dayalı farklılıkları ve sebeplerini irdelemek olmayıp beyanın lafızlar üzerinde nasıl tatbik edildiğini ortaya koymak olduğu için biz şekilsel tasnifte Hanefî usulünü, ancak muhtevada hem Hanefî hem de Mütakellimîn usulünü esas aldık. Özellikle çalışmamızı mutlak-mukayyed lafızlar üzerinde üzerinde yoğunlaştırdık. Çünkü her iki usulde mutlak ve mukayyed lafızlar derin beyanî veçheler taşımaktadır.

2.1.1.1. Mutlak

Lugatte kısaca herhangi bir kayıtla kayıtlamamak veya herhangi bir şarta bağlamamak³³ anlamlarına gelen mutlak lafız,³⁴ ıstlahi olarak usulcüler tarafından

→

1385/196). 1/251.

²⁹ Basrî, *el-Mu’temed*, 1/251.

³⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1390/1970), 162: (القول الذى يندرج تحته معني لا يتوهم اندراج غيره

مع تحت مطلق ذلك اللفظ)

³¹ Koca, “Has”.

³² Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 95.; Vehbe, Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 1/204; Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrû’n-Nusûs* (Beyrut, el-Mektebü’l-İslâmî 1413/1993), 2/161.

³³ Mecmau’l-Luğati’l-Arabîyye, *Mu’cemü’l-Vasît*, “t-l-k”, 2/564.

³⁴ Mutlak ve mukayyed bahsi, beyanın bir çeşididir ki mükellef olan muhatap kula hükümlerin bazen

→

iki farklı yol benimsenerek tanımlanmıştır: Bir kısım usulcü, "mutlak, herhangi bir şeyin sıfatları olmaksızın sadece onun zâtı için var olan lafızdır."³⁵ şeklindeki tanımlamayla "mâhiyet"e vurgu yaparken, diğer bir kısım usulcü ise, "mutlak, kendi cinsinde şâyi' olan bir mânaya delâlet eden lafızdır."³⁶ diyerek hariçteki fertlere delâlet etmesi yönüne vurgu yapmıştır.

Usul eserlerinde geçen tanımların bir araya getirilmesi neticesinde mutlak lafzın kapsamlı tanımını şu şekilde yapmak mümkündür: "Mutlak, kendi cinsini hakikî ve şâmil bir şekilde ama gayrı-muayyen olarak içine alan lafızdır."³⁷ Ya da "mutlak, gayrı-muayyen bir ferdi veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtladığına dair delil bulunmayan lafızdır."³⁸ Meselâ, erkek veya erkekler, kadın veya kadınlar, kitap veya kitaplar denildiğinde herhangi bir umûm-istiğrâk (kapsayıcılık) düşüncesi olmadan ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmadan sözü edilen isimlerin mâhiyetleri ve hakikatleri kastedilir. İşte bu tür lafızların her biri mutlak lafız olarak kabul edilir.³⁹

→

hiçbir kayıt, sıfat, şart olmadan geldiğini; bazen de kayıtlar ve şartlarla sınırlandırılarak geldiğini anlatır. Böylece mânaya sirâyet eden üslûp biçimi, kur'an'ın hükümlerine etki ederek Şâri' Te'âlâ'nın meradını otaya koyar. Beyanın bu tarzı, Şer'in yeri geldiğinde kayıtlara, şartlara, mâni'lere ve sebeplere dayandığını öğretmeyi ve mükellef'in de bunları dikkate alarak-mesela mutlak gelen bir lafzı takyit etmeden ve mukayyed gelen bir lafzın da kaydını iptal etmeden-anlaması gerektiğini amaçlar. Çünkü Şer', ya bir takım ilmî-haberî (şuna inan! şuna inanma! gibi) ya da bir takım amelî-inşâf-talebî (şunu yap! şunu yapma! gibi) emirlerden oluşur. İşte beyan, tüm veçheleriyle bunları ortaya koyarak makâsîdü's-şer'i'ya ulaşmayı amaçlar. (Bk. İbrâhîm Mûsâ el-İbrâhîm, *Buhûsün Menhecîyye fi Ulûmî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Dârü'l-'Ammâr, 1413/1993), 171.; Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhü'l-Usûl min İlmi'l-Usûl* (Riyad: Dâru ibni'l-Cevzî, 1435/2014), 331.

³⁵ Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (Darül-Kütübî'l-İslami), 3/194: (لَأَنَّ الْمَطْلُقَ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ); ve 2/24: (أَنَّ الْمَطْلُقَ دَلَّالَةٌ عَلَى حَقِيقَةٍ

السَّيِّءِ وَمَاهِيَّتِهِ مِنْ حُرْمٍ تَعَرِّضُ لِقَعْبِ زَائِدٍ)

³⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/3: (هُوَ الْمَطْلُقُ الدَّالُّ عَلَى مَذْلُوبٍ شَائِعٍ فِي جَنْسِيهِ)

³⁷ Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002), 2/101: (المطلق: هو المتناول (المطلق: هو المتناول لواحدا لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه)

³⁸ Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, 2001), 316: (المطلق هو اللفظ الذي يدل على فرد أو أفراد غير معينة ولم يقترن به ما يدل على تقيده

بصفة من الصفات)

³⁹ Usul bilginlerinin mutlak lafız ile ilgili yukarıda verdiğimiz tanımları tetkik edildiğinde iki farklı bakış açısının olduğu görülecektir. Hariçte mevcut fertlere delâlet eden bir lafız olması cihetiyle mutlak'ı ele alanlar (Âmidî [ö.631/1233], İbn Hâcib [ö.646/1249], Muhibullâh b. Abdışşekür el-Bihârî [ö.1119/1707] gibi) genelde onu "kendi cinsinde şâyi' fertlere delâlet eden lafız" şeklinde tanımlayarak temelde mutlak'tan kastedilenin, fertleri kapsamına alan bir mahiyet (mahiyet bi's-şart) olduğunu görüşünü savunurlar. Bu bakış açısı usulcülerin ıstılahına daha yakın durmaktadır. Çünkü şer'î hükümlerin fertlere taallük eden kısmı asıl olarak usulcünün ilgi alanına girmektedir. Mutlak'ı akli verilerin mâhiyetlerine delalet eden lafız olması cihetiyle ele alanlar ise, (Fahreiddin er-Râzî [ö. 606/1210], Buhârî, Abdülazîz [ö. 730/1330], Sadruşşeria [ö. 747/1346], Tâcüddin es-Sübki [ö. 771/1370] gibi) onu "mâhiyete kayıtsız olarak delâlet eden lafız" şeklinde tanımlayarak temelde mutlak'tan kastedilenin, salt/mücerret bir mâhiyet (mahiyet bi dünü şart) olduğunu savunurlar. Daha çok mantıkçıların ıstılahına yakın duran bu bakış açısını birçok usulcü savunmaktadır. (Geniş bilgi için bk. Hamd b. Hamdî es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed* (Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1423/2003), 116-123.

Kur'ân'ın (وَمَا آذَيْنَاكَ مَا الْعُقَبَةُ ۖ فَكَ رَقِيَةً) âyetinde⁴⁰ geçen “rakabe” (boyun) kelimesi ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَبِيٍّ وَشَاهِدِي عَدْلٍ) hadisinde⁴¹ geçen “veli” (hukukî yetki) birer mutlak lafız örnekleridir. Yani Allah'ın âyetteki muradı, mutlak olarak köle azadadır, kölenin bir veya birden fazla sayıda olması, mü'min olup olmaması gibi bir sıfatla kayıtlanması şart değildir. Aynı şekilde hadiste mutlak bir lafızla ifade edilen “veli”nin de muayyen bir veli değil, hukukî yetkiye sahip herhangi bir veli olması nikâh akdinin geçerliliği için yeterli kabul edilir.

Mutlak lafzın hükmü şudur ki takyid edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece mutlak lafız, olduğu gibi kabul edilir ve onunla itlak üzere amel etmek vücb ifade eder.⁴² Meselâ, Kur'ân'ın (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) “karılarınızın anneleri [ile evlenmek] size haram kılındı.” âyetinde⁴³ geçen (نِسَائِكُمْ) “karılarınız” lafzı mutlak bir lafızdır. Bu lafzın takyidine dair başka bir delil de bulunmamaktadır. O halde lafzın mutlak haline göre amel etmek gerekir. Yani bu âyetten, bir erkeğe evlendiği kadınla sadece nikah akdi kurulduktan sonra onunla birleşme (duhûl/zifâf) şartı aranmadan karısının annesi (kayınvalide) ile evlenmesinin haram olduğu sonucu ortaya çıkar.⁴⁴ Detaylarını mutlakın mukayyede hamli meselesinde incelediğimiz gibi mutlak lafzın takyid edildiğine dair bir delil bulunduğunda ise mutlak, mukayyede hamledilir ve takyid olunmuş bu haliyle amel etmek gerekir. Meselâ, Kur'ân'ın (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ) “(tüm bu paylar, ölen kişinin) yapacağı vasiyetten ve borçtan sonradır.” âyetinde⁴⁵ geçen (وَصِيَّةٍ) “vasiyet” lafzı mutlak bir lafızdır, yani bu lafız belirli bir miktar sınırını getirmemektedir, ancak bu mutlak lafzı takyid edip sınırlandıran bir başka delil hadiste mevcuttur. Şöyle ki Hz. Peygamber (s.a.s.), malının tamamını vasiyet etmek isteyen S'ad b. Ebî Vakkâs'ı (ö.55/675) üçte birden fazla vasiyet etmekten menederek, vasiyet edilen malın miktarına sınır getirerek onu “üçte bir”le takyid etmiştir.⁴⁶ Böylece, âyette mutlak olarak geçen lafzın hükmüyle değil, hadisin beyanı tarafından takyid edilmiş haliyle amel etmek

⁴⁰ el-Beled 90/12,13: (Sarp yokuşun ne olduğunu sen ne bileceksin? O tutsak bir boynu çözmek (köle azat etmek) tir.

⁴¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424-2004), 4/324 (no. 3534).; Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Mûsâ el-Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, thk. Abdulmu'ti Emîn Kal'acî (Pakistan, Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989), 4/143 (no. 3286): (Bir veli ve iki adil şahit olmadan nikah olmaz/geçersizdir.).

⁴² Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. es-Sadrüşşeria', *Tenkîhü'l-Usûl*, (Mısır: Mektebetu sabîh), 1/117: (حُكْمُ الْمُطَّلَقِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى إِطْلَاقِهِ كَمَا أَنَّ الْمُقَيَّدَ عَلَى تَقْيِيدِهِ); Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Dârü'l-Fikr), 10/132: (أَنَّ حُكْمَ الْمُطَّلَقِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى إِطْلَاقِهِ); Muhammed İbrâhim Hafnâvî, *Dirâsâtün Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Mektebetu ve Matba'atü'l-İş'â'i'l-fenniyye, 1422/2002), 204.; Tavile, *Eserü'l-Lûgat*, 1/ 402.

⁴³ en-Nisâ 4/23.

⁴⁴ Mustafa İbrâhim Zelmî, *Usûlü'l-Fikh fi Nescihi'l-Cedîd* (Bağdat: Şirketü'l-Hansâ Li't-Tibâ'eti'l-Mahdûde), 317.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 317.

⁴⁵ en-Nisâ 4/11.

⁴⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü't-Turâsi'l-'Arabiyye), “Vasiyet”, 8.

gerekir, sonucu ortaya çıkar.⁴⁷

2.1.1.2. Mukayyed

Lugatte kısaca harfte, kelimede veya cümlede sınırlamalar yaparak ve onda yeni anlamlar oluşturarak mânâyı beyan etmek⁴⁸ anlamını taşıyan mukayyed lafız, ıstılahi olarak usulcüler tarafından iki şekilde tanımlanmıştır: Mutlakı, “kendi cinsinde şây’i olan fertlere delâlet eden lafız”, diyerek tanımlayan usulcüler, bu bakış açılarına uygun olarak mukayyed lafız da “kendi cinsinde şây’i olmayan bir mânaya delâlet eden lafızdır” şeklinde,⁴⁹ mutlakı, “herhangi bir kayıt olmadan mâhiyete delâlet eden lafız” olarak tanımlayanlar ise, mukayyedi “muayyen bir şeyi kapsayan ya da kendi cinsinin hakikatine dair ziyade bir vasıfla kayıtlanan lafızdır.”⁵⁰ şeklinde tanımlamışlardır. Kapsayıcı bir tanımla mukayyedi şöyle tanımlamak mümkündür: “gayr’-ı muayyen bir ferdi veya fertleri göstermekle birlikte, kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtladığına dair delil bulunan lafızdır.”⁵¹ veya “herhangi bir vasıf, gaye (sınır) ve şart kayıtlaması olmaksızın mâhiyete delâlet eden lafızdır.”⁵² Meselâ, salih erkek/erkekler, iffetli kadın/kadınlar, kıymetli kitap/kitaplar denildiğinde önceden mutlak olan lafızlar kendilerini niteleyen eden sıfatlarla mukayyed hale gelmiş olur.

Yine Kur’ân’ın, “mü’min bir köle azat etmesi (gerekir).”⁵³ âyetinde geçen “mü’min bir köle”, ifadesi, vasıfla kayıtladığına dair; “bunun (yeminin) keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir, bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır.”⁵⁴ âyetinde geçen “(bunları) bulamayan üç gün oruç (tutmalıdır).” ifadesi, şartla kayıtladığına dair; “sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin ve için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın.”⁵⁵ âyetinde geçen “sonra akşama kadar orucu tamamlayın.” ifadesi de gaye

⁴⁷ Sâlih, *Tefsîrû’n-Nusûs*, 2/196.

⁴⁸ Abdülhamîd Ömer Ahmet Muhtâr, *Mu’cemül-Lugati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu’asıra* (‘Âlimül-Kütüb, 1429/2008), 3/1883.

⁴⁹ Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar Şerhu Muhtasari’l-İbn Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Suudi Arabistan: Dârü’l-Medenî, 1406/1986), 2/350: (وَالْمَقْيَدُ هُوَ لَفْظٌ دَالٌّ عَلَى مَعْنَى غَيْرِ شَائِعٍ فِي جَنْسِيهِ). Ayrıca bk. Bihârî, Muhibbullah b. Abdîşşekûr, *Müsellemü’s-Sübût* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1423/2002), 1/379.; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrsâdü’l-Fuhûl* (Dımaşk: Dârü’l-Kütübü’l-‘Arabîyye, 1419/1999), 2/6.

⁵⁰ Ebü Bekr (Ebü’l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Münîr*, thk. Muhammed Zuhaylî, Nezîh Hammâd (Mektebetü’l-‘Abîkân, 1418/1997), 3/393: (الْمَقْيَدُ وَهُوَ "مَا تَنَازَلَ مُعَيَّنًا أَوْ مُضَوِّفًا بِزَائِدٍ" أَيْ يَوْضُفُ زَائِدًا "عَلَى حَقِيقَةِ جَنْسِيهِ")

⁵¹ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 315: (المقيد هو اللفظ الذي يدل على فرد او افراد غير معينة واقترن به ما يدل على تقييده بصفة: من الصفات)

⁵² Muhammed Ebü Zehrâ, *Usûlü’l-Fıkh* (Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî), 170: (المقيد هو ما يدل على الماهية مقيدة بوصف او حال او غاية او شرط او بعبارة عامة مقيدة باي قيد من القيود من غير ملاحظة عدد)

⁵³ en-Nisâ 4/92: فَتَسْحَرُ بِرَبِّهِ وَرَبِّهِ مُمَيَّنَةً

⁵⁴ el-Mâide 5/89: فَكَفَّارَةٌ لِّإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلَ بَيْتِكُمْ أَوْ كِسْفِ نَجْمِهِمْ أَوْ نَحْرٍ يَرِي رَقَبَةً ۚ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

⁵⁵ el-Bakara 2/187: وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۚ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

(sınır) ile kayıtlandığına dair mukayyed lafız örnekleridir.⁵⁶ Buna göre ilk âyet örneğinde geçen yanlışlıkla öldürme fiiline karşılık, fâil/kâtil mükellefe yüklenmiş ceza olarak sadece bir kölenin değil, iman sıfatına sahip yani mü'min bir kölenin âzat edilmesi gerekir. İkinci âyet örneğinde geçen yemin keffâreti için son sıralamadaki ceza olan üç günlük orucun tutulması, kişinin tercihine bırakılmamış, on fakire verilmek üzere yiyeceğin veya giyeceğin ya da âzat edilecek bir kölenin bulunamaması şartına bağlanmıştır. Yani mükellef kişi, ancak bunları bulamadıktan sonra üç günlük oruç tutabilir. Üçüncü âyet örneğinde ise, orucun tutulması bir gaye (akşam vaktine/sınırına kadar) ile kayıtlanarak mükellef için visâl orucunun câiz olmadığı ortaya konmuştur.⁵⁷

Mukayyed lafzın hükmü şudur ki bir lafız bir nasta mukayyed olarak yer almış, başka bir nasta da mutlak olarak gelmemiş ise onunla mukayyed hal üzere amel edilmesi gerekir. Yani kaydın kaldırıldığına dair bir delil bulunmadıkça mukayyed'in bu kaydının ihmal edilip kaldırılması doğru değildir.⁵⁸

2.1.1.2.1. Mutlak'ın Mukayyed'e Hamli

“Mutlakın mukayyede hamli” ifadesiyle kastedilen, bir lafzın bir nasta mutlak olarak, başka bir nasta ise mukayyed olarak bulunmasıdır. Böyle bir durum söz konusu olduğunda, “mutlak ve mukayyed lafızlarının her biri ile kendi buldukları yere göre mi amel edilecek yoksa mutlak, mukayyede hamledilerek mutlakın gayesi mukayyede göre mi belirlenecek?” sorusu mutlakın mukayyede hamli konusunu karşımıza çıkarmaktadır. Bu ifade bir anlamda mukayyed lafzın mutlak lafza hâkim olması onu beyan etmesi, onun şâyi' ve intişârını (yayılmını) sınırlaması anlamına gelmektedir.⁵⁹

Hanefîler'e göre mutlakın mukayyede hamli genel çerçevesiyle ya beyan ya da nesih anlamını taşımaktadır. Bir kısım Hanefîler'e (Irak) göre mutlakın mukayyede hamledilerek iki nassı tek nas konumuna indirip sadece birisiyle amel etmek câiz değildir. Çünkü asıl olan, haml yapmadan her bir nasla ayrı ayrı amel etmektir. Ancak iki nassın aynı vakitte nazil olmaları veya iki nas arasında nüzul tarihi sıralamasının bilinmemesi gibi zorunlu nedenlerden dolayı mutlak mukayyede hamledilir ve bu haml işlemi nesih değil, beyan adını taşır.⁶⁰ Diğer kı-

⁵⁶ Mukayyed lafız bir değil, birden fazla kayıtla kayıtlanırsa o oranda kuvvet derecesi de artar. Şu ayette geçtiği gibi: (عَسَىٰ رَبُّهُ أَن لَّا يَلْفُكُونَ أَن يَبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكُمْ مُّسْلِمِينَ قَائِلَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا); “Eğer sizi boşayacak olursa rabbi ona, sizin yerinize sizden daha iyi olan, Allah'a teslimiyet gösteren, yürekten inanan, içtenlikle itaat eden, tövbe eden, kulluk eden, dünyada yolcu gibi yaşayan, dul ve bâkire eşler verebilir.” et-Tahrîm 66/5.

⁵⁷ Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-Fıkh*, 170.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh* (Dârü'l-Kütübî, 1914/1994), 5/18.; Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi' fi Usûli's-Şerâi'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/91.; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh* (Müessesetu Kurtubâ), 285.

⁵⁹ Muhammed b. Hüseyin b. Hasan el-Cizânî, *Me'âlimu Usûli'l-Fıkh 'Inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996), 443-444.

⁶⁰ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/288.; Alâüddîn Şemsü'n-Nazar Ebubekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülberri (Mısır: Metâbi'u'd-Davheti'l-Hadise, 1404/1984), 410.; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'ânî, *Kavâti'ü'l-Edille*

sım Hanefiler'e (Semerkant) göre ise mutlakın mukayyede hamli, nesih demektir.⁶¹ Yani haml yoluyla mutlak lafız, mukayyed lafız vasıtasıyla neshedilir ve bu işlem-den sonra mutlakın hükmüyle artık amel edilmez. Bu durum, "ez-ziyâde 'ale'n-nass" tabiriyle ifade edilir. Sözü edilen nesih ise sübûtta ve delâlette birbirine eşit iki nas arasında ancak vukû bulur. Aksi durumda mutlakın mukayyede hamli belki nass'a ziyâde sayılır, nass'a ziyâde de belki nesih sayılır, fakat böyle bir nesih -iki nas arasındaki eşitsizlikten dolayı- sahih değildir. İşte bundan dolayı aynı seviyede olmadıklarından Kur'ân ve mütevâtir hadis, kıyasla veya haber'i-vâhidle neshedilmez. Çünkü Kur'ân ve mütevâtir hadis, kat'iyet ifade ederken, kıyas ve haber'i-vâhid, zann ifade eder.⁶² Ancak Hanefiler'e göre mütevâtir hadis derecesinde olmadığı halde haberler içinde şöhret kazanarak bir üst mertebeye çıkan meşhûr hadisin de Kur'ân'ı ve Sünnet'i neshetmesinin câiz kabul edildiğini burada belirtmemiz gerekir.⁶³

Cumhura göre ise mutlakın mukayyede hamli demek, mukayyedin mutlakı tefsir ve beyan etmesi demektir. Âm lafız, has ihtimalini, mücmel lafız da beyan ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşır. İki lafız arasındaki bu ilişki, mecazın bir türüne benzer ki belagat bilginleri, bunu "ıtlakü'l-cüz' irâdetü'l-küll" (parçanın söylenip bütünün kastedilmesi) veya tam tersi olan "ıtlakü'l-küll irâdetü'l-cüz'" (bütünün söylenip parçanın kastedilmesi) olarak isimlendirirler. Yani Şâri' Teâlâ'nın bir nasta mutlak bir tarzda meselâ, "köle azadı"ndan bahsederken, başka bir nasta da mukayyed bir tarzda "mü'min köle azadı"ndan bahsetmesi onun muradının, aslında mutlak lafızda sarîh olarak geçmeyen ama mukayyed lafızın içerdiği mâna olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine Cumhura göre bu mânanın (azât edilecek kölenin mü'min olmasının) kastedilmesi, mutlak lafızın nâzil olduğu ilk anda bile mevcuttur.⁶⁴ Mutlak lafızın, mukayyed lafza hamledilmesi aslında mukayyedin temel olarak kabul edilmesi, mutlakın da ona dayanması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı mukayyedin muhkem, mutlakın da muhtemel

→

fi'l-Usûl, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1418/1999), 1/229.; Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Hâfiz Senâullâh ez-Zâhidî, (Dâru İbn Hazm), 1424/2003, 117.

⁶¹ Cumhura göre ise "nass'a ziyâde" genel itibariyle nesih değil, tahsis sayılır. Bk: Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucibî el-Bâcî, *el-İşâret fi Usûli'l-Fıkıh* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2003), 41.; Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Hüseyin Ali el-Yederî, Sa'îd Favda (Amman: Dârü'l-Beyârik, 1420/1999), 90.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/94, 102, 262.; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 256, 395.; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 1/242.; Ebü'l-Hasen Alâüddin Ali b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr Şerhü't-Tahrîr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 1421/2000), 6/2733.

⁶² Alâüddin Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Serâi'* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/110.; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 1/413.; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 5/18.; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 175.

⁶³ Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 212.

⁶⁴ Ebü Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Selâsilü'z-Zehab*, thk. Muhammed el-Muhtâr b. Muhammed el-Emîn eş-Şinkitî (Medine: 1423/2002), 280-282.; Celâlüddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fi Halli Cem'i'l-Cevâmi'* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 2/83.; İsfahânî, *Beyanü'l-Muhtasar*, 2/350, 355.; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkeb*, 1/166.; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, nşr. Mustafâ el-Bâbî el-Halebî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/317.; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 410.; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 169-171.

konumda olduğu anlamını taşıyan (الْمَطْلُقُ سَاكِتٌ وَالْمُعَيَّدُ نَاطِقٌ) denilmiştir.⁶⁵

Has bir lafzın, bir nasta mutlak olarak diğer bir nasta da mukayyed olarak yer alması genel itibarıyla iki şekilde olur. İtlak ve takyid ya sebepte (hükümün sebebinde) olur veya hükümde (hükümün kendisinde) olur.

2.1.1.2.1.1 Sebepte İtlak ve Takyid

İtlak ve takyid hükümün sebebinde olursa ve her iki nasta da hüküm aynı olursa mutlakın mukayyede hamli ihtilaflı bir hal alır. Bu durumda Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez, her bir nas ile ayrı ayrı amel edilir. Cumhuriyet'e göre ise mutlak, mukayyede hamledilir, sadece mukayyede nassıyla amel edilir.

Buna örnek olarak fitr sadakasıyla ilgili şu iki hadisi verebiliriz: Abdullah İbn Ömer'den (ö.73/693) gelen ilk rivayet, "Hz. Peygamber (s.a.s.), fitr sadakasını müslümanlardan olan köleye ve hüreye, erkeğe ve kadına, küçüğe ve büyüğe bir sâ' hurma veya bir sâ' arpa olarak farz kıldı ve insanların (bayram) namaz(ın)a çıkmasından önce bunun verilmesini emretti."⁶⁶ şeklinde iken, yine ondan (Abdullah İbn Ömer) gelen ikinci rivayette ise, "Hz. Peygamber (s.a.s.), fitr sadakasını erkeğe ve kadına, hüreye ve köleye bir sâ' hurma veya bir sâ' arpa olarak farz kıldı."⁶⁷ şeklindedir. Her iki hadiste de hüküm aynıdır. Bu hüküm de sadakai-fitrın vâcip olmasıdır. Burada itlak ve takyid, hükümün sebebindedir. Bu sebep de mükellef'in (müzekki) nafakasını teminle yükümlü bulunduğu ve üzerinde tam bir velâyet hakkına sahip olduğu kişidir. Hadis nassının birincisinde bu kişi, "müslüman olmak" kayıtlaması ile ifade edilirken, ikincisinde ise böyle bir kayıt olmadan, mutlak bir ifadeyle (müslüman olup olmamasına değinmeden) ifade edilmiştir. İşte hükümün sebebinde itlak ve takyidin geçtiği ve her iki nasta da hükümün aynı olduğu bu meselede usulcüler, mutlakın mukayyede hamledilip/edilmeyeceği konusunda birbirinden farklı şu iki görüşe sahiptirler:

Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. İmkân dahilinde olduğu için her bir hadisle ayrı ayrı amel edilir. Buna göre mükellef bir müslümanın, nafakasını teminle yükümlü bulunduğu ve üzerinde tam bir velâyet hakkına sahip olduğu kişilerin (karısı, hizmetçisi gibi) ister müslüman olsun ister gayr-ı-müslim

⁶⁵ Serahsî, *el-Usûl*, 1/267.; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh (et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh)* (Mısır: Mektebetu Sabîh), 1/120; Hüsamüddin Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Sığnâkî, *el-Kâfi Şerhü'l-Pezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit (Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 3/1133; Ömer b. Abdülazîz Osmân, *en-Naksu mine'n-Nassi Hakikatuhu ve Hükmuhu ve Eseru Zâlike fi'l-Ihticâci bi's-Sünneti'l-Âhâdiyyeti* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye), 73.

⁶⁶ Buhârî, "Zekât", 70; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ/es-Sünen-ü-Suğrâ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebül-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Zekât", 27: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ» (عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ»)

⁶⁷ Tirmizî, "Zekât", 35; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb Arnâvût, Adil Mürşîd vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1421-2001), 8/66 (no. 4486):

«فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، صَدَقَةَ وَمَعْنَانِ عَلَى الذَّكَرِ، وَالْأُنثَى، وَالْحُرِّ، وَالْمَمْلُوكِ صَاعٌ تَمْرٍ أَوْ صَاعٌ شَعِيرٍ» قَالَ: فَغَدَلَ النَّاسُ بِهِ بَعْدَ نِصْفِ صَاعٍ تَمْرٍ

olsun sadaka'i-fitrını ödemesi vâciptir.⁶⁸ Cumhur'a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir. Bir konuda aynı anda hem itlakın hem de takyidin olması kabul edilemez. Bundan dolayı, mükellef bir müslümanın, nafakasını teminle yükümlü bulunduğu ve üzerinde velâyet hakkına sahip olduğu sadece müslüman kişilerin sadaka'i-fitrını ödeme yükümlülüğü vardır. Bu mükellef için gayr'ı-müslim kimselerin sadaka'i-fitrını ödeme zorunluluğu yoktur.⁶⁹

Hanefiler'e göre bu meselede mutlakın mukayyede hamledilemez olmasının en mühim gerekçesi, hükümlere delâlet eden lafızda asıl olan hususun, onu Şâri'den geldiği gibi kabul etmek gerektiği düşüncesidir. Onlara göre kendisiyle amel etme imkanına sahip olan mutlak lafzın iptal edilmemesi olması gereken haldir. Aksi takdirde kelâm sahibi Müttekellim'in (Şâri' Teâlâ'nın) muradının iptali söz konusu olur. Yine Hanefiler'e göre kelimada asıl olan, her lafzın kendi mahallinde kalarak amel etmesidir. İmkân olduğu halde mutlakın mukayyede hamline başvurmak, mutlakı iptal edip mukayyede yetinmek, dolayısıyla Şâri'in emrini daraltmak demektir. Ayrıca Hanefiler'e göre, mutlakın mukayyede hamli, -Şâfiilerin savunduğu gibi- iki delili birleştirmek anlamına da gelmemektedir, tam tersine mukayyede amel esas alındığında, bu durum tabii olarak mutlakın iptali anlamına gelmektedir. "Mukayyedin hükmü, mutlakdan anlaşılır. Eğer mutlak mukayyede hamledilmezse mukayyedin iptali lazım gelmez mi?" şeklindeki itiraz sorusuna da Hanefilerce şöyle cevap verilmiştir: "Hayır, mutlak, belki mukayyedin güzel ve faziletli olduğunu bildirir, bu yönüyle de mukayyede azimettir, mutlak ruhsattır denilir; fakat bu, mutlakın bütünüyle iptal edilmesi anlamına gelmez. Çünkü mümkün olduğu sürece bir konuda var olan iki delilin ikisini de aktif olarak harekete geçirmek gereklilik arz eder. Bu da ancak haml olmadan, mutlakın mutlak, mukayyedin de mukayyede olarak kendi yerlerinde bırakılmasıyla mümkün olur. Sonuç itibariyle Hanefiler'e göre tercihe şayan husus şudur ki, kelâm'ın i'mâli, ihmâlinden evlâdır."⁷⁰

Cumhur ise mutlak-mukayyede ilişkisini şuyû'un varlığı/yokluğu açısından âm-has arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde ele almaktadır. Yani mutlak lafzın mukayyede lafza hamledilip onunla takyid edilmesi bir beyandır. Beyanın mübeyyen'in derecesinde olması veya ondan kuvvetli olması da şart olmayıp sahih

⁶⁸ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/286-289.; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 3/1132.; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr* (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/296; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 2/282; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/334.

⁶⁹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el- Karâfî, *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd Alfî Muhammed Mu'avvîd (Mektebetu Nezzâr Mustafâ el-Bâz 1416/1995), 5/2162.; Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir Zerkeşî, *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülazîz, Abdullâh Rebî' (Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâs, 1418/1998), 2/813.; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Muhyeddin Abdülhamîd (Dârü'l-Kütübü'l-Arabî), 147.; Ebû'r-Rebî Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türkî (Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 2/636; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/8.

⁷⁰ Sadrüşşeria', *Tenkîhü'l-Usûl*, 1/121; Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrüşşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî es-Sadrüşşeria, *et-Tavdîh fi Halli Ğevâmidit-Tenki* (Mısır: Mektebetu sabîh), 1/121.; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/121.; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 3/1133.; Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/331.; Tavîle, *Eserü'l-Lugat*, 1/405.

derecede olması yeterlidir. Bu yönüyle mukayyed, mutlakın beyanı sayılır. Kur'ân'ın Kur'ân'la ve Sünnet'le, Sünnet'in Sünnet'le ve Kur'ân'la, Kur'ân'ın ve Sünnet'in kıyâsla, mefhûm'i-muvâfakâtla, mefhûm'i-muhalefetle, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiilleri ve takrîrleriyle takyidi de zaten bundan dolayı câizdir.⁷¹ Yine Cumhuriyet'e göre mutlakı mukayyede hamletmek iki nassı birleştirmek demektir, çünkü mutlak, mukayyedin bir parçasıdır, mukayyede amel edildiğinde ikisiyle de amel edilmiş olur. Eğer mukayyede amel edilmezse ikisinden birisi iptal edilmiş olur ki⁷² bu da Şâri'in maksadına aykırıdır.⁷³ Netice itibariyle Cumhuriyet'e göre bir şeyin aynı anda hem mutlak hem mukayyed olması düşünülemez. O halde mutlakı takyid eden bir beyana ihtiyaç vardır. Mutlak sâkit/sınırsız, mukayyed ise nâtik/sınırlı olduğu için mukayyed lafzın beyana temel yapılması daha uygundur.⁷⁴

2.1.1.2.1.2. Hükümde İtlak ve Takyid

İtlak ve takyid hükmün kendisinde olursa dört hal söz konusu olur:

Birinci Hal: Hükümün ve Sebebin Bir Olması:

Her iki nasta hükmün ve hükümün dayandığı sebebin bir olması halinde Hanefîler'in⁷⁵ ve Cumhuriyet'in⁷⁶ ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilir. Çünkü bu

⁷¹ Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye) 2/84.; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli'*, 2/84.; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l- Kevkeb*, 3/399.; Muhammed b. Hüseyin b. Hasan el-Cizânî, *Me'âlimu Usûli'l-Fıkh 'İnde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996), 439.

⁷² Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr, *Hâşiyetu'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi'* (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 2/85.

⁷³ Cumhuriyet'in görüşünü temellendirerek savunan Mâlikî usulcüsü Karâfi (ö. 684/1285), mutlak'ın mukayyed'in bir parçası olduğunu kabul etmeyen dolayısıyla mutlak'ın mukayyed'e hamledilemeyeceğini savunan usulcüler'in, "ıtlak ve takyid iki zıttır. İki zit bir arada bulunmaz. Mutlak'ta kapsamlı/yayımlı bir mânâ vardır, yani onun bir hükmü vardır ki o da mükellefin istediği anlama çıkarma serbestisine sahip olmasıdır, takyid ise bu kapsamlı anlama çerçevesini daraltıyor, öyleyse mutlak lafzın takyid edilerek mukayyed lafza hamledilmesi isabetli değildir." şeklindeki itirazlarına şöyle cevap verir: "öncelikle söylememiz lazım ki mutlak lafız, mukayyed lafızdan bir cüzdür ve mutlak lafız da hakikatleri kendi içinde barındıran bir mâhiyettir. Bu mâhiyet içinde ne bir reddin/yokluğun (kaydû's-selbi) kaydı ne de kabulün/varlığın (kaydû's-sübûti) kaydı dikkate alınır. Böyle olması aslında mutlak lafzın kendi içinde kaydın reddini/yokluğunu (selbü'l-kaydi) ve kaydın kabulünü/varlığını (sübûti'l-kaydi) barındırdığı anlamına gelmektedir. Bu durumda eğer mutlak lafız kendi içinde kayıt barındırırsa mukayyed lafza da zıt olmaz ve aralarında herhangi bir zıtlık kalmamış olur. Aslında asıl çelişki ve zıtlık, sizin mutlak'ı kayıtsız, mukayyed'i de kayıtlı olarak almanız durumunda ortaya çıkar. Mükellef'in mutlak lafzın hakikatinden istediği mânâyı veya hükmü alabilme serbestisine gelince; mutlak lafız, tüm fertler arasında müşterek bir hakikat olduğu için istenilen hükmün çıkarılabilmesi salt aklın bir neticesidir, yoksa lafzın verdiği bir sonuç değildir, mutlak'ı bir kayıtlı kayıtlamak ise lafzın getirdiği bir sonuçtur. O halde lafzın getirdiği mânaya ve hükme riayet aklın getirdiği mânadan ve hükümden evladır." Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfi, *el-'İkdû'l-Manzûm fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*, thk. Ahmed Hatem Abdullah (Mısır: Dârü'l-Kütübî 1420/1999), 2/403-405.

⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/4.; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l- Kevkeb*, 3/402.; Şevkânî, *İrşâdû'l-Fühûl*, 2/8.; Sâlih, *Tefsîrû'n-Nusûs*, 2/203.

⁷⁵ Erken dönem Hanefî usulcüsü Pezdevî, kendi eserinde "bize (Hanefîler'e) göre mutlak, mukayyed'e asla hamledilmez. (وَعَسَدًا لَا يُجْمَلُ مُطْلَقًا عَلَى مُقَيَّدٍ أَبَدًا) şeklinde bir ifade kullanır. Onun bu ifadesinden hareketle bazı bilginler (Zencânî [ö. 656/1258], İzmîrî [ö. 1165/1751] gibi), Pezdevî'nin mutlak'ın mukayyed'e hamlinin hiçbir çeşidini kabul etmediği yorumunu yapmışlardır. Ancak Pezdevî usulü'nün ünlü şârihi Abdülazîz Buhârî, hüküm ve sebebin bir olması halinde mutlak'ın mukayyed'e

→

durumda hüküm ve sebep bir olduğundan mutlak ve mukayyed arasında herhangi bir farklılığın tasavvuru düşünülemez. Yani tek bir sebep aynı anda birbirine zıt iki hüküm doğuramaz. Ayrıca mukayyed lafızda bir ziyadelik vardır ki bu, mutlak lafızda yok, ama onun hükmüyle de çelişmez. Tüm bu hususlar dikkate alındığında, mukayyedle amel aynı zamanda mutlakla amel sayılır; ancak mutlakla amel mukayyedle amel sayılmaz. O halde mutlak lafız mukayyed lafza hamledip ikisini birleştirmek gerekir.⁷⁷

Bu hale, (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ) “meyte (murdar et/ölmüş hayvan) ve kan...size haram kılındı.”⁷⁸ âyetinde geçen (الْدَّمُ) “kan” lafızı ile, (قُلْ لَا آجِدُ فِی مَا أُوحِيَ إِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلَیَّ) “De ki bana vahyolunan (Kur’ân) da, meyte (murdar et/ölmüş hayvan) veya akıtılmış kan...dan başka, yemek yiyecek kimse için haram kılınmış bir şey bulamıyorum.”⁷⁹ âyetinde geçen (دَمًا مَسْفُوحًا) “akıtılmış kan” lafzını örnek verebiliriz. İlk âyette geçen (الْدَّمُ) “kan” kelimesi mutlak bir lafızdır, herhangi bir kayıt taşımamaktadır. İkinci âyette geçen (دَمًا) “kan” kelimesi ise mukayyed bir lafızdır, (مَسْفُوحًا) “akıtılmış” kaydını taşımaktadır. Her iki âyette hükümün sebebi aynıdır, o da kan yiyip içmenin zararlı olmasıdır. Yine her iki âyette hükümün kendisi de aynıdır, o da kan yiyip içmenin Şâri’ tarafından haram kılınmasıdır. Hem hüküm hem sebep aynı olduğundan ilk âyetteki mutlak lafız, ikinci âyetteki mukayyed lafza hamledilir. Hanefîlerin ve Cumhuriyet ittifakıyla kabul edilen bu haml işlemine göre haram kılınan kan, akıtılmış olan kandır. Damarda ve ette kalan kanın yenmesi/içilmesi haram değildir.⁸⁰

→

hamledileceği görüşünün Pezdevî dahil tüm Hanefîler’in ortak görüşü olduğunu, Pezdevî’nin eserinde geçen ifadesinin, hükmün ve sebebin farklı olması durumları söz konusu olduğunda ancak mutlak’ın mukayyed’e hamledilmeyeceği anlamında olduğunu savunur. (Bk. Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 1/132, 133.; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/289.; Ebû’l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtiyâr ez-Zencânî, *Tahrîcü’l-Furû’ ale’l-Usul*, thk. Muhammed Edîb Sâlih (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle s1398/1978), 262; Mevlânâ Mehmed el-İzmirî, *Hâşiye ‘alâ Mir’âti’l-Usûl* (Matbaatü’l-Hâcî Muharrem Efendî el-Bosnevî, 1285/1869), 1/346.

⁷⁶ İtlak ve takyid’in bu türünde bazı Hanefî, bazı Mâlikî ve bazı Hanbelî âlimler’inin farklı/aykırı görüşlerinin olduğuyla ilgili gelen bazı rivayetlerle birlikte, bu konuda kabul edilen asıl görüşe göre bahsi geçen mezheplerin Cumhuriyet/çoğunluğu, hükmün ve sebebin bir olması halinde mutlak’ın mukayyed’e haml’ini kabul etmektedir. Bk. Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 2/6.

⁷⁷ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/289.; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 256.; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 1/119.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylû’l-Evtar Şerhu munteka’l-Ahbâr*, thk. İsmâdüddîn es-Sabâbitî (Mısır: 1413-1993), 4/361.

⁷⁸ el-Mâde 5/3.

⁷⁹ el-En’âm 6/145.

⁸⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 206.; Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli’l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Alî b. Seyr el-Mübârekî, (1410/1990), 1/145.; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/290.; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Talha er-Recrâcî eş-Şevşâvî es-Simlâlî, *Ref’ü’n-Nikâb ‘an Tenkîhi’s-Şihâb* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1425/2004), 3/351.; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir Şinkîtî, *Müzekkire fi Usûli’l-Fıkh* (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1422/2001), 279.; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ el-Birmâvî, *el-Fevâidü’s-Seniyye fi Şerhi’l-Elfiyye* (Medine: Dâru’n-Nasîha 1436/2015), 4/239.; Abdülkerim b. Alî b. Muhammed en-Nemle, *el-Mühezzeb fi İlimi Usûli’l-Fıkhî-Mukâren* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/2000), 3/1208.; Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 321,322.

İkinci Hal: Hükümlerin ve Sebeplerin Farklı Olması:

Her iki nasta hem hükümlerin kendileri hem de hükümlerin dayandığı sebeplerin farklı olması halinde Hanefilerin ve Cumhuriyetin ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Çünkü konuların birbirinden farklı olması ve aralarında herhangi bir teâruz'un olmaması nedeniyle burada mukayyed lafız, mutlak lafzın beyanı sayılmaz. Mutlak ve mukayyed lafızlar oldukları hal üzere bırakılır. Zaten delilde asıl olan da onun bir başkasına muhtaç olmadan müstakil olarak kendi başına var olmasıdır.⁸¹

İtlak ve takyidin bu haline Kur'ân'ın, (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”⁸² âyeti ile (بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) “Ey iman edenler! namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.”⁸³ âyetini örnek verebiliriz.

Birinci âyette geçen (أَيْدِيَهُمَا) “(ikisinin) elleri” ifadesi mutlak bir lafız iken, ikinci âyette geçen (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) “dirseklere kadar elleriniz(i)” ifadesi ise mukayyed bir lafızdır. Her iki âyetin sebepleri birbirinden farklıdır. Bu sebep, ilk âyette hırsızlık suçu iken, ikinci âyette ise namaz iradesi ve ona hazırlıktır. Yine her iki âyetin hükümleri de birbirinden farklıdır. Bu hüküm, ilk âyette hırsızın elini kesme cezası iken, ikinci âyette namaz için elleri yıkamanın farz olmasıdır. İşte sebeplerin ve hükümlerin farklı olmasından, yani iki nas arasında herhangi bir bağ olmadığından dolayı burada mutlak, mukayyede hamledilmez. Her biri ile ait oldukları konuda ayrı ayrı amel edilir.⁸⁴

Üçüncü Hal: Hükümlerin Farklı, Sebebin Bir Olması:

Her iki nasta hükümlerin kendileri farklı ancak hükümlerin sebebi bir olursa yine Hanefilerin ve Cumhuriyetin⁸⁵ ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Her bir nasla ayrı ayrı amel edilir. İtlak ve takyidin bu türünde de hükümlerin birbirin-

⁸¹ Serahsî, *el-Usûl*, 2/26.; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 256.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/4.; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/644.; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/290.; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/120.; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 214.

⁸² el-Mâide 5/38.

⁸³ el-Mâide 5/6.

⁸⁴ Simlâlî, *Ref'ü'n-Nikâb*, 4/251.; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Ğâyetü'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl* (Dârü'l-Kütübî'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ), 86; Muhammed ebü'l-Fadl el-Varâkî el-Cîzâvî, *Hâşiyetü'l-Cîzâvî 'ale'l-Muhtasar ve Şerhihi ve Hâşiyeti's-S'ad ve'l-Cürcânî*, (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/104.; Ebü'l-Münzîr Mahmûd b. Muhammed b. Mustafâ b. Abdullatîf el-Minyâvî, *eş-Şerhü'l-Kebîr li Muhtasari'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl* (Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile 1432/2011), 310; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 235.; Tavîle, *Eserü'l-Lugat*, 1/407-408.

⁸⁵ Şâfiî usulcüsü Sübkî (ö.771/1370), itlak ve takyid'in bu türünün Şâfiî fakihler arasında ihtilâflı bir konu olduğunu eserinde belirttiikten sonra, onun şârihi Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459), Şâfiî mezhebinde hükümlerin farklı, sebebin bir olması halinde mutlak'ın mukayyed'e hamledilmeyeceği görüşü yanında, mutlak'ın mukayyed'e hamledileceği görüşünün de var olduğunu, bunun da ya lafzen (salt olarak mukayyed lafzın vârid olması) ya da kıyasen (her iki nassın aynı sebepten dolayı vârid olması) mümkün olduğunu, râcih olan görüşün de bu görüş olduğunu yazar. (Bk. Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 2/86.; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli'*, 2/86.).

den farklı olması, dolayısıyla mutlak ile mukayyed arasında herhangi zıtlığın bulunmaması, beraberinde mutlakın mukayyede hamledilmemesi sonucunu getirmektedir. Çünkü haml işlemi, hükümlerde çift başlılığı ve teâruzü ortadan kaldırmak için yapılır. Burada ise herhangi bir zıtlık ve teâruz söz konusu değildir ve her bir hüküm kendisiyle ayrı ayrı amel edilme kuvvetine sahiptir.⁸⁶

Itlak ve takyidin bu çeşidine Kur’ân’ın yine abdestle ilgili, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا* (يا أيها الذين آمنوا إذا) “Ey iman edenler! namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın.”⁸⁷ âyeti ile, teyemmümle ilgili, *فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ* (فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) “Bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla mesh edin.”⁸⁸ âyetini örnek verebiliriz.

Abdest ile ilgili kısımda âyet, *وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ* (وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ) “dirseklere kadar ellerinizi...” şeklinde mukayyed olarak gelirken, teyemmüm ile ilgili kısımda ise âyet, sadece *وَأَيْدِيكُمْ* (وَأَيْدِيكُمْ) “ellerinizi...” şeklinde mutlak olarak gelmiştir. Her iki nasta hükümler birbirinde farklıdır. Birinci âyette abdest için elleri yıkamanın vücûbiyetinden bahsedilirken, ikinci âyette teyemmüm için elleri mesh etmenin vücûbiyetinden bahsedilmektedir. Ancak her iki nasta da sebep birdir. O da namaz kılmak için temizlenmenin farz olmasıdır. İşte burada sebep bir olduğu halde hükümler farklı olduğundan fakihlerin ittifakıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Yani her bir nasla ayrı ayrı amel edilir. Böylece teyemmümde ellerin meshi, mutlak anlamı üzerinde bırakılır.⁸⁹

⁸⁶ Serahsî, *el-Usûl*, 1/270.; Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/287.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/4.; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Usûlî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/99.; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 2/639.; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu Usûl'l-Fıkh ve Hulâsetü't-Târihi't-Teşri'* (Matbaatü'l-Medenî), 181.; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 240.

⁸⁷ el-Mâide 5/6.

⁸⁸ el-Mâide 5/6.

⁸⁹ Teyemmüm ile ilgili âyetin, Kur’ân’da mutlak lafız tarzında gelmiş olması, teyemmüm alınırken kolların tümünü mesh etmenin farz olduğu ve bir kısmını mesh etmeyle yetinmenin geçerli olmadığı hükmünü ortaya çıkardı. Çünkü lafzı mutlak anlama biçimi, bu sonucu gerektiriyordu. Ancak fakihler, daha sonra söz konusu mutlak lafzın Sünnet nassıyla sınırlandırılarak mukayyed hale geldiğini tespit ettiler ve birbirinden farklı iki sonuca ulaştılar. Şöyle ki; Hanefî ve Şâfiîler *صَرَبَانُ صَرَبَةً لِلْوَجْهِ وَصَرَبَةً* (الصَّيْمُ صَرَبَانُ صَرَبَةً لِلْوَجْهِ وَصَرَبَةً

لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمُرَافِقِ) “Teyemmüm iki darp’tan (vuruş) ibarettir. Bir darp yüz içindir, bir darp da dirseklere kadar olmak üzere eller içindir.” (Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/332 [no. 685]; Aynı anlamda bk. Tirmizî, “Tahâret”, 110) hadisini temel alarak teyemmümde ellerin kol dirseklerine kadar mesh edilmesinin farz olduğu sonucuna ulaştılar. Mâlikî ve Hanbelîler ise Hz. Peygamber’in (s.a.s.), ‘Ammâr b. Yâsir’e (ö. 37/657) hitaben söylediği, *صَرَبَةً لِلْوَجْهِ، وَصَرَبَةً لِلْيَدَيْنِ* (إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَمْسَحَ وَجْهَكَ وَكَفَيْكَ بِالرُّأْبِ، صَرَبَةً لِلْوَجْهِ، وَصَرَبَةً لِلْيَدَيْنِ) “Yüzünü ve iki avucunu toprakla mesh etmen yeterlidir. Bir darp (vuruş), yüz içindir, bir darp da iki avuç içindir.” (Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Tâberânî, *el-Mu'cemül-Evsat*, thk. Târık b. 'Avdullâh b. Muhammed, Abdülmuhsîn b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn), 7/148 [no. 7121]; Aynı anlamda bk. Buhârî, “Teyemmüm”, 7.; Nesâî, “Tahâret”, 199.; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed Dârimî, *es-Sünen* (Suudi Arabistan: Dârü'l-Müğnî 1412/2000), 1/577 [no: 772]; Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/337 [no. 699].) şeklindeki hadisi delil kabul ederek teyemmümde ellerin sadece el bileklerine kadar mesh edilmesinin farz olduğu

Dördüncü Hal: Hükümün bir, Sebeplerin Farklı Olması:

Her iki nasta hüküm bir, ancak hükümün dayandığı sebepler farklı olursa Hanefîler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Cumhura göre ise mutlak, mukayyede hamledilir.⁹⁰

İtlak-takyid ilişkisinin bu haline Kur'ân'ın zihâr kefâreti ile yanlışlıkla adam öldürme kefâretini açıklayan âyetlerini örnek verebiliriz. Zihâr kefâreti ile ilgili âyet⁹¹ şöyle gelmiştir: **وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحَرِّيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَّيَسَّرَ**

“Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.” Hata ile adam öldürme kefâretini bildiren âyet de⁹² şöyle gelmiştir: **وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحَرِّيرُ رَقَبَةٍ**

“Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi...gerekir.” Birinci âyette lafız, **(فَتَحَرِّيرُ رَقَبَةٍ)** “bir köle âzadı” şeklinde mutlak olarak geçerken, ikinci âyette ise **(فَتَحَرِّيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ)** “mü'min bir köle âzadı” şeklinde mukayyed olarak geçmiştir. Her iki nasta hüküm birdir. O da köle âzat etmenin gerekli olmasıdır, ancak sebepler farklıdır. Birinci âyette hükümün sebebi zihâr iken, ikinci âyette ise hükümün sebebi yanlışlıkla adam öldürmedir.

Hanefîler, itlak-takyid ilişkisinin bu türünde mutlakın mukayyede hamlini kabul etmediklerinden her bir âyetle ayrı ayrı amel etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre ilgili nas, mutlak geldiği için zihâr kefâretinde kafir olan bir kölenin âzat edilmesi de yeterli olur. Ancak ilgili nas, mukayyed geldiği için hata ile adam öldürme kefâretinde âzat edilecek kölenin müslüman olması şarttır.⁹³

Cumhur ise bu halde/türde mutlakın mukayyede hamlini kabul etmektedir. Bundan dolayı onlara göre hata ile adam öldürme kefâretinde olduğu gibi zihâr

→

sonucuna ulaştılar. Her dört mezhebe göre de burada artık “hüküm ve sebep bir” kapsamına girildiği için mutlak Kur'ân nassı, mukayyed Sünnet nassı üzerine hamledilmiştir. Buna göre teyemmümde kolların tümünün mesh edilmesi farz değildir. Mezheplerin birbirinden farklı ictihâdlarına bağlı olarak teyemmümde ellerin ya kol dirseklerine kadar (Hanefî, Şâfiî) ya da el bileklerine kadar (Mâlikî, Hanbelî) mesh edilmesi farziyetin yerine gelmesi için yeterli olur. (Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/236.; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 2/171.; Karâfi, *el-İkdü'l-Manzûm*, 2/401.; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 267.; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/278.; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, 2/638.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 324,325.; Muhammed Mustafâ Zuhaylî, *el-veciz fi Usûli'l-Fıkhil-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Hayr, 1427/2006), 2/45.

⁹⁰ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/287.; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, 1/118.; İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr*, 117.; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/639.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/5.; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhît*, 5/15.; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 145.; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/7.; Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, 182.

⁹¹ el-Mücâdele 58/3.

⁹² en-Nisâ 4/92.

⁹³ Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1/425.; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/330.; İbn Kutluboğa, *Hülâsetü'l-Efkâr*, 117.; Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbidîn el-Ensârî es-Sihalevî el-Leknevî, *Fevâtihi'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1423-2002), 1/381.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 325, 326.

kefâretinde de âzat edilecek kölenin müslüman olması gerekir.⁹⁴

İtlak-takyid ilişkisinin “hükümün bir, sebeplerin farklı olması” türünde ister lugat ister kıyas yoluyla yapılmış olsun haml işleminin tümünü reddeden çoğunluk Hanefilerin dayandığı delillerin başında, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْؤُكُمْ* (

“Ey iman edenler! Açıklan-
dığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın. Kur’ân indirilirken böyle sorular sorarsanız size açıklanır. Allah onlardan sizi muaf tutmuştur. Allah çok bağışlayıcıdır, halîm’dir.”⁹⁵ âyeti gelmektedir. Hanefiler’e göre mutlak lafız sâkit’tir. Yani Şâri’ tarafından bize herhangi bir kayıt olmaksızın gelmiştir. Mutlak lafzın hükümünün ne olduğunu öğrenmek için mukayyed lafza rucû etmek, bizi bu işten meneden âyetin (el-Mâide 5/101) uyarısını dikkate almamak demektir. Ayrıca âyetin bu anlama geldiğini Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şu hadisi de bize açıklar mâhiyettedir: *ذَرُونِي مَا تَرَكْتُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سؤَالِهِمْ وَإِخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ* (

“Ben sizleri kendi halinize bıraktığım sürece sizler de beni kendi halime bırakınız. Çünkü sizden öncekiler çok soru sormaları ve peygamberlerine ihtilaf etmeleri sebebiyle helak oldular. Ben size bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince onu yerine getirin. Size bir şeyi yasakladığımda da onu derhal terk edin.”⁹⁶ Yine Hanefî usulcülere göre hükümün bir, sebeplerin farklı olması durumunda mutlakın mukayyede haml’ini kabul etmek, itlak ve takyidin aslına aykırılıktır ve dinde zorluk-darlık meydana getirmektir. Bilinmelidir ki itlak ve takyid konusunda asıl olan, ihtiyaç olmadığı ve her bir lafızla müstakil amel etme imkânı olduğu sürece haml işleme başvurmadan mutlakın mutlak, mukayyedin de mukayyed olarak kendi yerlerinde bırakılmasıdır. Hal böyle olunca itlak-takyidin bu türünde -birbirleriyle çelişecek herhangi bir durum olmadığı için- her bir nas ile müstakil olarak amel etmenin önünde hiçbir engel yoktur. Ayrıca sebeplerin farklı olması da mutlakın mukayyede hamledilmesine ihtiyaç olmadığı ve her bir nasla müstakil olarak amel edilmesinin asla daha uygun olduğu anlamına gelmektedir.⁹⁷

İtlak-takyid ilişkisinin bu çeşidinde mezheplerin çoğunluğu haml işlemini kabul etmekle birlikte bazı usulcüler Hanefiler gibi haml işlemini reddetmişlerdir. Meselâ, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin hamli kabul eden ağırlık görüşü yanında

⁹⁴ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd ‘Alvânî (Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 3/144.; Âmidî, *el-lhkâm*. 3/5.; İcî, Adudüddîn, *Şerhü’l-Adud*, 3/99.; Zerkeşi, *el-Bahrü’l-Muhît*, 5/14.; Bâcî, *el-İşâret*, 66.; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl* (Şirketü’t-Tabâ’eti’l-Fenniyyeti’l-Müttehîde 1393/1973), 266; Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *Takrîbü’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye 1424/2003), 162.; İbn Kudâme, *Ravdatü’n-Nâzir*, 2/105.; Tûfî, *Şerhu Muhtasarî’r-Ravda*, 2/639.; Şa’bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 325, 326.

⁹⁵ el-Mâide 5/101.

⁹⁶ Müslim, “Hac”, 160.; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 16/355 (no: 10607).

⁹⁷ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 1/317.; Serahsî, el-Usûl, 1/268.; Neseî, Keşfü’l-Esrâr Şerhü’l-Musannif ‘ale’l-Menâri’l-Envâr, 1/426; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 1/120.; Emîr Pâdişâh, *Teysîrüt-Tahrîr*, 1/333.; Bihârî, *Müsellemü’s-Sübût*, 1/383.; Sâ’idî, el-Mutlak ve’l-Mukayyed, 254-267.; Sâlih, *Tefsîrüt-n-Nusûs*, 2/216-225.

her iki mezhebe bağlı bazı usulcüler, Hanefilerin hamli reddeden görüşünü paylaşmışlardır.⁹⁸

Şâfiî mezhebinin ise, itlak-takyid ilişkisinin bu haliyle ilgili temelde iki ana yaklaşımını görmekteyiz. Mezhebin ilk görüşüne göre, -ki bu görüşü bazı Mâlikî⁹⁹ ve Hanbelîler¹⁰⁰ de savunmaktadır- herhangi bir delil şartı aranmaksızın sadece lafzın delâletine ve lugatın iktizâsına bakılarak mutlak, mukayyede hamledilir. Bu görüştekilere göre iki nistan birinin mukayyed olarak gelmesi, lafzen diğeri olan mutlakın da mukayyed olmasını gerektirmektedir. Bakara 2/282 âyetinde geçen (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِّنْ رِّجَالِكُمْ) “Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun.” mutlak ifadesinin, Talâk 65/2 âyetinde geçen (وَإِشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ) “İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun.” mukayyed ifadesine hamledilmesi bu kabildendir. Yine zihâr ve yemin kefâretleri için bir kölenin âzat edilmesini belirleyen nassın mutlak ifadesinin, hayta öldürme kefâreti için imân sıfatına sahip (mü’min) bir kölenin âzat edilmesini belirleyen nassın mukayyed ifadesine hamledilmesi bu görüşün örnekleri arasında yer almaktadır. Bu görüş, Şâfiî mezhebinin “zâhir” görüşü olarak kabul edilmektedir. Bazı Mâlikî ve Hanbelîler’in de kabul ettiği bu görüşe göre, Kur’ân, tek bir kelime gibidir. Bütünlüklü bir hitap olan bu kelime, itlak ve takyid yoluyla parçalanmamalıdır. Kur’ân’ın bir kısmı diğer kısmına dayanıp birbirlerini tefsir ederler. O’nun herhangi bir yerinde bir hükmü beyan için gelen bir kelime, geçtiği her yerde aynı hükmü vermelidir ki aynı konuda naslar arasında bir çatışma meydana gelmesin. Kur’ân’ın itlak ve takyidle ilişkisini böyle değerlendiren bu görüşe göre Sahâbe de Kur’ân’ı tek bir âyet olarak görüp kabul etmiştir. Onlara göre, İbn Abbâs’ın (ö.68/687), Hakem vakasından sonra (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) “Hüküm ancak Allah’ındır.”¹⁰¹ âyetinin sadece zâhirine sarılarak Hz. Ali’ye (ö.40/661) savaş açan Hâricîlere karşı, âyetlerin birbirleriyle irtibatını kurarak Kur’ân’ı bir bütünlük içinde ortaya koyması¹⁰² Kur’ân’ın tek bir hitap olduğunu ispatlamaktadır.¹⁰³

Kur’ân’ın tek bir kelime gibi olduğu, dolayısıyla birleştirici herhangi bir illet olmadan da mutlakın mukayyede hamledileceği görüşü, mezhebin yetkin bazı usulcüler tarafından “Kur’ân’ın tek bir kelime gibi olmasının anlamı, âyetlerinin birbirleriyle çelişmeyip birbirini tefsir ettiği anlamında olup, tüm âyetlerde de böyle bir şeyin gerekli olmadığı, aksi takdirde Kur’ân’da geçen her âm ve her mutlak

⁹⁸ İbn Cüzey, *Takrîbü'l-Vusûl*, 162.; Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî Tilimsânî, *Miftâhü'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' ale'l-Usûl*, thk. Muhammed Alî Ferkûs (Mekke: Mektebetü'l-Mekkiyye, 1419/1998), 544.; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 2/105.; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/639.; Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 262.

⁹⁹ Bâcî, *el-İşâret*, 66.

¹⁰⁰ Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 145.

¹⁰¹ el-En'âm 6/57.; el-Yûsuf 12/67.

¹⁰² İbn Abbâs (ö. 68/687) ile Hâricîler arasında geçen münâzaranın detayları için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'İlâmü'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Alemin, Dâru İbni'l-Cevzi*, 1423/2002), 2/378-379.

¹⁰³ Şâfiî mezhebinin bu konudaki ilk görüşüyle ilgili geniş bilgi için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 3/144-145.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/5-8.; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 2/503-506.; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 5/14-15.; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 67-77.

lafzın has ve mukayyed lafızlarla sınırlandırılmasının kaçınılmaz olacağı” deliliyle tenkide uğrayarak kabul edilmemiştir.¹⁰⁴ Özellikle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1085), bahsi geçen görüşü ve sahiplerini sert bir dille şöyle eleştirmiştir: “Allah’ın kelâmının tek bir hitap hükmünde olduğuna dayanarak mutlakın mukayyede hamlini lafız/lugat yoluyla gerekli görmek hezeyânın türlerindedir. Çünkü asıl olan husus, Allah’ın kitabında geçen lafızların birbirinden farklı olmalarıdır. Bu lafızların bir kısmında ta’alluk ve ihtisâs hükmü, bir kısmında ise istiklâl ve inkitâ’ hükmü bulunur. Kim Allah’ın kitabında nefy, ispât, emr, nehy gibi birbirinden farklı hükümlerin var olduğunu bildiği halde hitâbın tek bir kelâm hükmünde indiğini iddia etse şüphesiz büyük bir şey iddia etmiş olur.”¹⁰⁵

Şâfiî mezhebinin konuyla ilgili ikinci görüşüne göre ise itlak ve takyidin bu halinde/türünde gerekli şartları ve rükünleri taşıdığına mutlak lafız, kıyas yoluyla mukayyed lafız üzerine hamledilir. Bu görüş Şîrâzî (ö.476/1083), Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), Âmidî (ö.631/1233), Beyzâvî (ö.685/1286) gibi bir kısım muhakkik Şâfiî usulcülerin savunduğu bir görüştür. Kaynaklarda “el-kavlü'l-mu'tedil” olarak geçen bu görüş, bazı Mâlikî ve Hanbelî usulcüler tarafından da savunulmuştur. Bu görüşün delilleri arasında bir hadisten çıkarılan delâlet veçhi dikkat çekmektedir. Muaviye b. Hakem es-Sülemî'nin rivâyetiyle gelen ilgili hadis şudur: “Uhud ve Cevvâniyye taraflarında koyunlarımı otlatan bir câriyem vardı. Bir gün o koyunlardan birisini kurdun götürdüğünü fark ettim. Ben de âdemoğullarından biriyim. Onların kızdığı gibi ben de kızdım ve câriyeye bir tokat attım. Sonra Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanına geldim. Hz. Peygamber (s.a.s.), yaptığım bu olayı büyük bir şey olarak görünce, ona “ya Rasûlallâh, bu câriyeyi âzat edebilir miyim? diye sordum. O da “onu bana getir!” dedi. Ben câriyeyi getirince Hz. Peygamber (s.a.s.) ona, “Allah nerede?” diye sordu. Câriye, “göktedir.” diye cevap verdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona, “ben kimim?” diye sordu. Câriye, “sen Rasûlüllâhsın.” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), bana şöyle dedi: “onu âzat et, çünkü o bir mü'minedir.”¹⁰⁶ Mutlakın mukayyede hamlini kıyas yoluyla kabul edenlerin görüşüne göre bu hadis, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) câriyeye atılan tokada karşılık onun âzat edilerek kefâretinin ödenmesini iman şartına bağladığını ortaya koymaktadır. Bir tokadın kefâreti bile mutlak bir köle değil, ancak iman sıfatına sahip mü'min bir köle âzat etmek olduğuna göre vâcip kefâretler kategorisinde olan zihâr ve yemin kefâretinin bir seçeneği olan âzat edilecek kölenin iman sıfatına sahip olması yani müslüman olması evleviyetle/öncelikli olarak gereklidir.

Hükmün bir, sebeplerin farklı olması durumunda mutlakın mukayyede kı-

¹⁰⁴ Bk. Âmidî, *el-lhkâm*, 3/6.; Sübkî, *el-lbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 2/201-202.

¹⁰⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uvayda (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/160.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/175 (no: 23762); Müslim, “Mesâcid”, 17: . *عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ قَالَ: . وَكَانَتْ لِي جَارِيَةٌ تَرَعَى عَمَّا لِي قَبْلَ أُحُدٍ وَالْجَوَارِيَّةِ، فَاطْلَعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا الذِّيبُ قَدْ ذَهَبَ بِشَاةٍ مِنْ عَنَمِهَا، وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ، أَسْفَتْ كَمَا يَأْسَفُونَ، لِحَبِي صَكَكْتُهَا صَكَّةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَظَمَ ذَلِكَ عَلَيَّ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُعْتِقُهَا؟ قَالَ: «أَتَيْتِي بِهَا» فَأَتَيْتُهُ بِهَا، فَقَالَ لَهَا: «أَبْنَ اللَّهِ؟» قَالَتْ: فِي السَّاءِ، قَالَ: «مَنْ أَنَا؟» قَالَتْ: «أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: «أَعْتِقُهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»*

yas yoluyla hamlini savunan bu görüşün diğer bir delili de mutlak lafzın âm lafza benzetilmesidir. Buna göre mutlakın takyidi, âmın tahsisi gibidir. Âmın tahsisi kıyas yoluyla câiz olduğuna göre mutlakın takyidi de kıyas yoluyla câiz olur. Son olarak bu görüşe göre mutlak ile mukayyed lafızlar arasında sahih bir kıyas var olduğunda bu, kıyasın gerektirdiği hükümde de mutlak ile mukayyed arasında bir eşitliğin var olduğunu göstermektedir. Yani ne zaman ki sahih bir kıyas bulunsa takyid de sabit olur. Buna göre zihâr ile hatayla adam öldürme keffâretleri arasında sahih bir kıyas vardır. O da her birisinin işlenen günaha keffâret olarak bir köle âzat etmeyi gerekli görmesidir. O halde zihâr keffâretinde mutlak gelen lafzı, hata ile adam öldürme keffâretinde mukayyed gelen lafza hamletmek gerekir. Böylece bu haml işlemiyle birlikte hata ile adam öldürme keffâretine kıyasen zihâr keffâretinde de âzat edilecek kölenin müslüman olması gerekir, sonucu ortaya çıkar.¹⁰⁷

2.1.1.3. Emir

Istilahî olarak, usulcüler tarafından birçok tanımı yapılan emr'in en çok tercih edilen tanımı şudur: (هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى طَلْبِ الْفِعْلِ بِطَرِيقِ الْإِسْتِعْلَاءِ) "Emir, bir fiilin yapılmasını isti'lâ/otoriter bir tarzda talep etmeye delâlet eden lafızdır."¹⁰⁸ "Emr'in tanımında dilciler sîgayı, usulcüler ise bu sîganın gerektirici ve bağlayıcı bir üslûpta kullanılmasını ölçü alırlar. Bu tanımda "emir kipinin kesinlik (cezm) ifade etmesi" ile "emredenin kendini üstün sayması (isti'lâ)" hususlarının gerekliliği usulcüler arasında tartışmalıdır. Hanefî usulcülerini tarafından, bir işin yapılmasını talep etmenin hakikaten emir olabilmesi için "kesinlik ve zorlama" (cezm ve ilzâm) üslûbunda söylenmesi şart koşulurken, Bâkîllânî de dahil Şâfiî âlimlerinin çoğunluğu bu şartı aramaz. "İsti'lâ" şartı ise Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğu ile bazı Eş'arî usulcülerini ve Mutezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafından aranmıştır. Mutezile âlimleri, emredenin gerçekten üstün olmasını şart koşarken Eş'arî ve Şâfiî usulcülerinin çoğunluğu her iki şartı da aramamaktadır."¹⁰⁹ Bu nedenle emirde 'uluv veya isti'lâ¹¹⁰ şartını aramayan Mâlikî ve (çoğunluk) Şâfiîler'e göre, müstakbelde yapılması talep edildikten sonra ister emir sîgasında olsun ister emir lâm'ına bitişik muzârî sîgasında olsun ya da ister kendisinden talebin kastedildiği haberî cümle formunda olsun söz konusu her lafız, emir olarak kabul edilir. Hanefî ve Hanbelîler ise -isti'lâ şartını dikkate aldıklarından- bu şekilde düşünmezler.¹¹¹

¹⁰⁷ Şâfiî mezhebinin bu konudaki ikinci görüşüyle ilgili geniş bilgi için bk. Ebü İshâk Cemâlîüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşira fî Usûli'l-Fıkh* thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1403/1982), 212-217; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 3/144-147.; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/6-8.; Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 2/201-205.; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 5/14-18.; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/639-640.; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 6/2728-2732.; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 145.; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/120-124.; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/6-8.; Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, 277-283.; Sâlih, *Tefsîrû'n-Nusûs*, 2/226-228.

¹⁰⁸ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/101.; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/140.

¹⁰⁹ Salim Ögüt, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Nisan 2020).

¹¹⁰ Uluv ve isti'lâ arasında şöyle bir fark vardır: Uluv, kişinin kendini üstün bir mertebede varsayarak bir şeyi talep etmesi, emretmesidir. İsti'lâ ise, kişinin bir şeyi talep ederken, emrederken aşırıya kaçan bir tonda ve sesini yükselterek istemesidir. Yani uluv, mütekelim'in özelliği iken isti'lâ, kelâm'ın özelliğidir. Bkz. İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl*, 157.

¹¹¹ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 218.

Cumhura göre kural olarak emir, me'mûrün bih'in "vücûb"una delâlet eder. Özel bir karine olmadıkça da emr'in, vücûbtan başka bir şeye delâlet etmesi doğru değildir. Ancak eğer başka bir karine var ise o vakit emir, karine'nin gösterdiği mânaya hamledilir.¹¹² Vücûba delâlet eden bir karinenin olmaması durumunda ise emir, bazen ibâha, bazen nedb veya bazen irşâd-duâ gibi birçok hususa delâlet edebilir.¹¹³

Şâri' tarafından yasaklanan ve haram kılınan bir fiilden sonra gelen emir sîgasının vücûp mu ibâhâ mı yoksa başka bir şey mi ifade ettiği hususunda fakîhler temelde üç görüş serdetmişlerdir:

Birinci görüşe göre, bu şekildeki emir sîgası, ibâha'ya delâlet eder. Yani emredilen fiilin mubâh olduğunu gösterir. Çünkü şer'î örfte haramdan sonra gelen emir, büyük çoğunlukla mubâhlığı ifade etmiştir. Emr'in yasaktan sonra gelmesi, onun vücûb'tan alınıp ibâha anlamına çekilmesi için bir karine hüviyetini taşımaktadır. Bu görüş, İmâm Şâfiî, (bazı) Mâlikî ve Hanbelîler'in görüşü olarak nakledilmiştir. Meselâ, (عَيْرَ مَحَلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ) "ihrâmlı iken avlanmayı helâl saymamanız şartıyla..."¹¹⁴ âyetinden sonra gelen (وَأَدَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) "ihrâmdan çıkınca avlanın/avlanabilirsiniz."¹¹⁵ emrinin, hüküm olarak ibâha anlamını taşıdığı âlimlerin ittifakı ile kabul edilmiştir.¹¹⁶

İkinci görüşe göre, bu şekildeki emir sîgası, vücûb'a delâlet eder. Çünkü başka bir anlama gelen karinenin olmaması şartıyla emir'de asıl olan, onun vücûb için olmasıdır. Artık yasaktan sonra gelip gelmemesi mühim değildir. Yani Emr'in yasaktan sonra gelmiş olması, onu vücûb'tan başka bir anlama çekmeyi gerektiren bir karine değildir. Hanefîler, (bazı) Şâfiîler ve Mâlikîler bu görüştedir. Meselâ, (وَأَدَا) "Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün."¹¹⁷ âyetindeki müşriklerle savaşıma emri, haram aylarda bu fiilin yasaklanmasından sonra¹¹⁸ gelmiştir. Bu emrin vücûb ifade ettiği hususunda âlimler ittifak etmişlerdir, ancak ilk görüşe göre ise buradaki emr'in vücûba delâlet etmesi haricî bir delilden dolayıdır.¹¹⁹

Üçüncü görüşe göre, bu şekildeki emir sîgası, yasaklamadan önceki hükme tabidir ve onun hükmünü alır. Yani bu haldeki emir sîgası, yasak ve haramlık hükmünü kaldırır ve emredilen hususun yasaktan önceki -vücûb, ibâha gibi- hükmü-

¹¹² Debûsi, *Takvîmü'l-Edille*, 36.: (وقال جمهور العلماء: حكمه الوجوب إلا بديل مسقط.); Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 2/86.:

(أَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ يُبَيِّنُ الْوَجُوبَ (وَالْإِحْتِمَارُ) قَالُوا هِيَ (حَقِيقَةٌ فِي الْوَجُوبِ) فَقَطَّ (لَعْنَةً أَوْ شَرَعًا أَوْ عَقْلًا)

شَرَعًا، مع ترجمه عن القرائن؛ إذ لولا ذلك لَفَبِحَ التَّحْذِيرُ)

¹¹³ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 329-3330.

¹¹⁴ el-Mâide 5/1.

¹¹⁵ el-Mâide 5/2.

¹¹⁶ İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, 1/559.; Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/373.; Âlu Teymiyye, *el-Müsevvede*, 16.; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 223.

¹¹⁷ et-Tevbe 9/5.

¹¹⁸ et-Tevbe 9/2-4.

¹¹⁹ İbn Kutluboğa, *Hülaesetü'l-Efkâr*, 57.; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/1.; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 3/302-308.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 334.

nün geri gelmesini sağlar. Meselâ, kabirleri ziyaret etmek mendûp hükmündedir. Ancak Şâri', bir maslahat gereği önce bunu yasakladı, sonra Hz. Peygamber (s.a.s.), (قَدْ كُنْتُ مَهَيِّتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَقَدْ أُذِنَ لِحَمْدِ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمَّهِ، فَزُورُوهَا فَإِنَّمَا تُذَكَّرُ الْآخِرَةَ) "Size daha önce kabir ziyaretini yasaklamıştım. Muhammed'e annesinin kabrini ziyaret için izin verildi. Artık siz de kabirleri ziyaret edin. Zira bu, ahireti hatırlatır."¹²⁰ sözüyle tekrar kabir ziyaretine izin vermiştir. Bilginlerin de ittifakla kabul ettiği buradaki nedb hükmü, yasaklamadan önceki hükmün aynısıdır.¹²¹

2.1.1.4. Nehiy

Lugatte "keff/men'/engellemek" anlamına gelen nehiy usûlî istilahta, "bir iş-ten sakınmayı otoriter/buyurucu bir tarzda talep etmeye delâlet eden lafızdır."¹²²

Cumhura göre nehiy, tahrîm'e/haramlığa delâlet eder. Yani menhiyyün 'anh'ın haram kılındığını gösterir. Nehy'in temel mânası budur. Çünkü dil kuralları açısından nehiy, fiilin terkedilmesinin kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini göstermek üzere konmuş sîga demektir. Cumhura göre, nehiyin ancak özel bir karine olduktan sonra o karine'nin gösterdiği anlamda anlaşılması mümkün olur. Yani Cumhura göre kerâhete veya başka bir şeye delâlet eden bir karine olmadığı sürece nehiy, tahrîmi ifade etmek için vardır.¹²³ Ayrıca usulcüler, nehiy sîgasının haramlık ve mekruhluk anlamı dışındaki kullanımlarının mecazî olduğu konusunda fikir birliğine varmıştır.¹²⁴

Hanefîler'e göre de nehiy, tahrîme delâlet eder, ancak onlara göre bu delâlet/muktezâ, zarûrî bir tarik/yol ile sabit olmalıdır. Başka bir ifade ile, delil, subûtu ve delâleti açısından kat'î bir delil ise yasaklanan hususun haram olduğunu gösterir. Eğer delil, subûtu zannî veya delâleti zannî bir tarzda ise bu durumda yasaklanan husus; haram değil, tahrîmen mekruh hükmünü taşır.¹²⁵ Yani Hanefîler'e göre Şâri'in nehyettiği/yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği, ancak bu talebin haber'i-vâhid gibi zannî bir delille sabit olduğu durumda nehiyin hükmü haram değil, tahrîmen mekruh olur. Buna; başkalarının devam etmekte olan akit müzakeresine katılıp yeni bir teklif yapmak, başkasının evlenme teklifi üzerine evlenme

¹²⁰ Tirmizî, "Cenâiz", 60.

¹²¹ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, 1/307.

¹²² a. mlf., *et-Takrîr*, 1/328: (وَأَمَّا النَّهْيُ فَالتَّنْهِيَةُ طَلْبُ كَفِّ عَنْ فِعْلٍ عَلَى جِهَةِ الإِسْتِعْلَاءِ); Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/256: (هُوَ

سِتْدَعَاءُ تَرَكِ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ دُونَهُ)

¹²³ Şâfiî, *er-Risâle*, 216: (وما نهى عنه رسول الله فهو على التحريم، حتى تأتي دلالة عنه على أنه أراد به غير التحريم); Âmidî, *el-İhkâm*, 1/217.; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. El-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhid fi Usûli'l-Fıkh Dâru'l-Medenî*, 1406/1985), 1/373.; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-cedîde (Beyrut:), 8/2: (وما نهى عنه فهو حرام); Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 339.

¹²⁴ H. Yunus Apaydın, "Nehiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Ekim 2020).

¹²⁵ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/333.; Siğnâki, *el-Kâfi*, 3/1195.; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 1/280: (وَقَالَتِ الْحَنَفِيَّةُ: إِنَّهُ

يَكُونُ لِلتَّحْرِيمِ إِذَا كَانَ الدَّلِيلُ قَطْعِيًّا، وَيَكُونُ لِلتَّكْرَاهَةِ إِذَا كَانَ الدَّلِيلُ ظَنِّيًّا); Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 234-235.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 339-343.

teklifinde bulunmak fiilleri örnek verilebilir.¹²⁶ Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) böyle davranışlardan sakınmayı kesin ve bağlayıcı tarzda istemiştir, ancak bu nehiy talebi, zannî bir delil olan haber'i-vâhidle sabit olduğu için fiil haram değil, tahrîmen mekruh sayılmıştır.¹²⁷

3. Has'ın Beyanı

Usul ilminde has lafzın beyanına dair iki görüş karşımıza çıkmaktadır: Birinci görüşe göre; has lafız, hangi mâna için vaz'olunmuş ise -aksine bir delil olmadıkça-o mânaya kat'î (kesin) ve yakînî (şüphesiz) bir şekilde delâlet eder. Başta Irak Hanefî fakihlerinin geneli olmak üzere fakihlerin cumhuru/çoğunluğu bu hususta müttefiktir.¹²⁸ Ancak, bu görüşe göre "kat'î"likten maksat¹²⁹ has lafzın, söz konusu delilden kendi mânası dışında -aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir ihtimali kabul etmemesidir. Yoksa maksat, has lafzın kendi mânası dışında -aksine bir delil olsa dahi- hiçbir şekilde başka bir ihtimali kabul etmemesi değildir.¹³⁰ Yani has'ın kat'îliği, "asla başka ihtimalin bulunmadığı değil, delile dayanan bir ihtimalin bulunmadığı mânasındadır."¹³¹ Bu görüşe göre "gerçekten has bir lafızdan kendi vaz'olunduğu mânadan başka bir mâna kastedilmiş olabilir; fakat bu ihtimali gösteren bir delil bulunmadığından, has'ın kat'îliğine tesir etmez. Zira bir delile dayanmayan ihtimal ile, böyle bir ihtimalin bulunmaması aynı şeydir."¹³² İkinci görüşe göre ise has lafız, hangi mâna için konulmuş ise o mânaya delâlet etmekle birlikte hükmü kat'î değildir.¹³³ "Çünkü her hakikat, mecaz ihtimalini ve her âm da husûs ihtimalini taşır. Dolayısıyla var olan ihtimalle birlikte herhangi bir kat'îlik tasavvur edilemez."¹³⁴ Bu görüştekilere göre mücerret ihtimal, has lafzın kat'îliğini ortadan kaldırır. Bundan dolayı da has'ın zâhiriyle amel vâcib olmakla birlikte yakîn'i gerektirmez.¹³⁵ Bu görüşü Şâfiî fakihlerin çoğunluğu ile Semerkant Hanefî fakihleri

¹²⁶ Bk. Buhârî, "Nikâh", 46; Müslim, "Büyü", 8, "Nikâh", 38.

¹²⁷ Ferhat Koca, "Mekruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Ekim 2020).

¹²⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 1/79: (اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً ويقيناً بلا شبهة لما أريد به الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل

(الوضع ; Serahsî, *el-Usûl*, 1/139: (يكون حكم الخاص ثابتاً قطعاً) ; Şemsüddin Muhammed İbn Müflih, *Usûlül-Fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sadhân (Mektebetül'Abikân, 1420/1999), 3/954: الخاص قاطع أو اشد

تصريحاً و أقل احتمالاً)

¹²⁹ Usulcülere göre "kat'îliğin iki anlamı vardır. Birincisi âm olan kat'îliktir ki bu, delilin kendi anlamı dışında-aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir anlam ihtimalini taşıyamamasıdır. Has lafzın kat'îliğinden murâd işte bu türden bir kat'îliktir. Bu yolla elde edilen bilgiye "ilmü't-tüma'nîne" denilir, "zâhir", "nas" ve "meşhûr hadis" lafızlarından elde edilen bilgiler bu kategoriye girmektedir. İkincisi de has olan kat'îliktir ki bunun anlamı delilin asla ve hiçbir şekilde başka bir anlam ihtimalini taşıyamamasıdır. Bu yolla elde edilen bilgiye ise "ilmü'l-yakîn" denilir, "mütevâtir ve muhkem" lafızlarından elde edilen bilgiler de bu kategoriye girmektedir. Bk. Tefâtânî, *Şerhu't-Telvih*, 1/242.; Tavîle, *Eserü'l-Lugat*, 1/352.

¹³⁰ Zuhaylî, *Usûlül-Fikhi'l-İslâmî*, 1/205.

¹³¹ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 312.

¹³² a. mlf., *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 312.

¹³³ Tavîle, *Eserü'l-Lugat*, 352.

¹³⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 301.

¹³⁵ Koca, "Has".

savunur.¹³⁶ Sonuç itibariyle birinci görüştekiler, “has’ın mecaz ifade ettiğine dair bir delil bulununcaya kadar hakikatı üzere devam edeceğini, ikinci görüştekiler ise hakikatın mecaza ihtimali olduğunu ve ihtimal ile kesinliğin birlikte düşünülemediğini, bu sebeple has’ın kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bir kesinlikte olmadığını ileri sürmüşlerdir.”¹³⁷

Ayrıca birinci görüş sahipleri (Irak Hanefileri-Cumhur), has lafzın beyan ihtimalini taşıdığını kabul etmezler. Onlara göre beyanın hakikatı açık olmaktır (zuhûr) ve kapalılığı gidermektir (izâletü’l-hafâ). Bundan dolayı da beyanı kabul eden lafzın ya mücmel ya da müşkil bir lafız olması lazımdır. Halbuki bu iki lafız has lafız pozisyonunda olan lafızlar değildir, çünkü has lafız, bir mânayı tek tek ortaya koymak üzere konulduğu için zaten açık olan (zâhir) bir lafızdır. Buna rağmen has lafzın beyanı kabul ettiğini söylemek tahsilü’l-hâsıl kabilinden boş bir çaba olur.¹³⁸ İkinci görüştekilere (Semerkant Hanefileri-Şâfiîlerin çoğunluğu) göre ise, has lafız beyan ihtimalini taşır. Yani has lafızda delile bağlı olarak mecaz ihtimalinin varlığı hassın beyanı kabul ettiği anlamına gelmektedir, çünkü mecaz, murad edilen beyan etmek için vardır. Böyle olunca da has lafzın mecazı kabul ettiğini ama beyanı kabul etmediğini savunmak sadece çelişkidir.¹³⁹

Has lafızla ilgili kabul edilen genel prensip kât’îlik olmakla birlikte onu hakiki mânasının dışına çıkararak bir delil var olduğunda has lafzın delâleti kât’î olmaktan çıkar ve has lafız te’vîl yoluyla kendi mânasının dışında muhtemel başka bir mânaya çekilebilir. Meselâ, “ben bir aslan gördüm.” denildiğinde bu söz, malum bir hayvan olan aslanın kastedildiği ihtimali dışında aslan gibi cesur bir insanın da kastedildiği ihtimalini barındırmaktadır. İlk anlam hakikî, ikinci anlam ise mecazîdir.¹⁴⁰ Buna, Hz. Peygamber’in (s.a.s.), (فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاءَ شَاءَ) “Her kırk koyunda bir koyun

(zekât verilmesi) gerekir.”¹⁴¹ hadisi de örnek verilebilir. Hadiste geçen “şât (koyun)” lafzı Hanefîler tarafından asıl anlam olan koyunun “ayn’ı” yanında karşılığı olan “kıymet’i” olarak da yorumlanmış. Hadisteki (kırk) ve (bir) lafızları birer has lafız olup daha fazla veya daha az miktardaki sayıya delâlet etmezken, Hanefîler’in hadisteki has lafzın taşıdığı ihtimali dikkate almalarının temelinde Şâri’in, zekâtı fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamak için farz kıldığı düşüncesi yatmaktadır. Onlara göre zekâtın gayesi ihtiyacı karşılamak olduğuna göre bu, koyunun “ayn’ı”yla karşılanacağı gibi “kıymet’i”yle de karşılanabilir. Çünkü burada delilden kaynaklı bir ihtimal söz konusudur.¹⁴²

İslam Hukukunda özellikle Hanefî fakîhleri ile diğer mezhep fakîhleri arasında ihtilaflı olan birçok fikhî mesele has’ın beyanına dayandırılarak karara bağlanmıştır. Konuyu örneklemek için ihtilaflı meselelerden yalnızca bir tanesini zikredeceğiz:

¹³⁶ Tavîle, *Eserü’l-Lugat*, 1/352.

¹³⁷ Koca, “Has”.

¹³⁸ Sâ’idî, *el-Mutlak ve’l-Mukayyed*, 7.

¹³⁹ Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 300-301.; Sâ’idî, *el-Mutlak ve’l-Mukayyed*, 78.

¹⁴⁰ Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/79.

¹⁴¹ Tirmizî, “Zekât”, 4.

¹⁴² İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, 1/153; İcî, *Adudüddîn, Şerhü’l-’Adud*, 3/148, 149, 153, 375.

(وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَئِنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine (evlenmeden) üç kur’ süresi bekler.”¹⁴³ âyetinde geçen “kur” kelimesi tüm fakîhlerin ittifakıyla “müşterek” bir lafızdır ve lugatte hem “temizlik” hem de “hayız” mânasına gelmektedir. Âyette ise belli bir mâna yani bu iki mânadan biri kastedilmektedir.¹⁴⁴ İşin bu kısmıyla ilgili başlayan ihtilaf sonrasında Hanefî ve Hanbelî müctehidler “kur” kelimesini, “حیض / hayız” olarak, Şâfiî ve Mâlikî müctehidler de “طهر / temizlik” olarak kabul etmişlerdir.¹⁴⁵

“Kur” kelimesinin “hayız” anlamında olduğu icthadında bulunan Hanefîler,¹⁴⁶ işte bu sonuca has lafzın beyan edip ortaya koyduğu kat’î delâleti üzerinden ulaşmışlardır. Şöyle ki; Hanefîler’e göre ayette geçen (ثَلَاثَةً) / (üç) lafzı has bir lafızdır ve iddetin eksik/fazla olmaksızın tam olarak “üç kur” olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise âyetteki “kur” kelimesinin “tuhr” olarak değil, ancak “hayız” olarak anlaşılmasıyla mümkün olur. Çünkü “kur” dan kasıt, “tuhr” olsaydı has bir lafız olan “selâse” lafzının mânası bozulurdu ve iddet süresinde artma veya eksilme meydana gelirdi. Yani eğer talâkın/boşamanın içinde gerçekleştiği tuhr/temizlik süresi, iddet süresinden sayılmazsa, mutalleka/boşanmış olan kadının üç temizlik süresi ve biraz da dördüncü temizlik süresini beklemesi gerekir ki bu durumda iddet süresinde artma meydan gelir. Yok, eğer talâkın/boşamanın içinde gerçekleştiği tuhr/temizlik süresi, iddet süresinden sayılırsa, mutalleka/boşanmış olan kadının iki temizlik süresi ve biraz da üçüncü temizlik süresini beklemesi gerekir ki bu durumda da iddet süresinde azalma meydana gelir. Bu durum icmâya aykırıdır. O halde iddet süresinin tam olarak tespiti ancak “kur” lafzının “hayız” anlamında olduğu icthadıyla mümkündür. Çünkü bu durumda “selâse/üç” has lafzı, ihtimale yer vermeyecek şekilde kat’î bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.¹⁴⁷

Sonuç

İslam Hukukunun ana kaynağı olan Kur’ân, ya kendi âyetleri arasındaki tefsir ilişkisi yoluyla veya Sünnet’in, Kur’ân’ı tebyin etmesi yoluyla ya da İslâm müctehidlerinin bu iki kaynağa dayanarak istinbâtî çıkarımları yoluyla kendini beyan etmiştir. Daha çok şer’î naslara ait lafızların delâletleri üzerinden Şâri’in makâsıdına ulaşmaya çalışan fakîhlere göre İslâm, mükellef’in sorumluluk alanına giren her şeyi herhangi bir bilinmezlikte bırakmadan kendine özgü yöntemlerle açıklamıştır. Adına beyan denilen bu keşf ve izah tarzı, fikhî derinleşmeyle birlikte kendisini muhatabına apaçık sunan bir hüviyete sahiptir. Ancak apaçık olmak de-

¹⁴³ el-Bakara 2/228.

¹⁴⁴ Çünkü dil kurallarına göre de tek bir lafız aynı anda iki farklı anlama gelecek şekilde kullanılamaz. Bk. Kelvezânî, *et-Temhid fi Usûl’i’l-Fıkh*, 2/246.

¹⁴⁵ İbn Cüzey, *Takrîbü’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, 203.; Zuhaylî, *el-vecîz fi Usûl’i’l-Fıkh’i’l-İslâmî*, 2/60.

¹⁴⁶ Kendi usul eserinin “bâbü’l-ihlâl” kısmında bu meseleyi delilleriyle tartışan imâm Şâfiî, ise, sonuç olarak-Hanefî ve Hanbelî icthadının aksine- “el-kur” kelimesinin “tuhr/temizlik” anlamında olduğu icthadını benimser. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 561-572.; Ayrıca konuyla ilgili Şâfiî’yle aynı olan Mâlikî icthadının dayanakları için için bk. Simlâlî, *Ref’ü’n-Nikâb*, 2/351-356.; Hanefî’yle aynı olan Hanbelî icthadı için de bk. Ebü’l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-Kebir ‘alâ Metni’l-Mukni’* (Dârü’l-kitâbi’l-‘Arabî), 24/42-47.

¹⁴⁷ Serahsî, *el-Usûl*, 1/128, 198.; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/43, 80.; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 2/815.

mek, her vakit aynı sonucun ortaya çıkması demek değildir. Bilakis şer'î bir nassın apaçık olması demek Şâri'in o nassı -müctehidlerin maksûda dair ulaştıkları icthadî sonuçlar birbirinden farklı olsa da- anlaşılmaz bırakmadan açıklayıp beyan etmesi demektir. Yani genelde İslâm ve özelde de hukuku bir beyan sahibidir.

Şârî Allah Teâlâ, muradını temelde Kur'ân âyetleri ve son Peygamber'inin (s.a.s.) Sünneti üzerinden beyan etmiştir. Yine Şârî Teâlâ, ta'lele dayanan birçok konuda beyan noktalarını tespit edip şer'î makâsıdı ortaya çıkarmak vazifesini -Kur'ân-Sünnet verilerine dayanması şartıyla- fâkîhlere bırakmıştır. Dolayısıyla Kur'ân-Sünnet ikili merkezinden şaşmadığı sürece ortaya çıkan her istinbâtî sonuç, -birbirine zıt olsa da- muteber kabul edilir. Bu, kendi içinde bir dinamizme sahip beyan teorisinin, mükellef için her asırda İslâm'ın ve hukukunun rahatça yaşanmasını mümkün kıldığı anlamını taşımaktadır.

Beyanın has lafız özelinde tatbikini incelediğimiz makalemizi ulaştığımız aşağıdaki şu sonuçlarla tamamladık: Kur'ân ve sünnet merkezli şer'î nasları sahih bir şekilde istinbât etmenin öncelikli yolu kelâmdan maksûd olan mânayı ortaya çıkararak lafızların delâlet veçhelerini sağlam olarak anlamak ve bilmekten geçer. Beyan, istinbâtî faaliyetlerine delâletler menziline uğrayarak başlar. Çünkü lafız-mâna ilişkisinin kurulduğu yer orasıdır. Oradan da Şârî'in makâsıdına ulaşır.

Fıkıh Usulü ilminde, has lafzın beyanı ile ilgili ortaya çıkan ilk görüşe göre (Irak Hanefleri-Cumhur) has lafız, hangi mâna için vaz' olunmuş ise -aksine bir delil olmadıkça-o mânaya kat'î (kesin) ve yakînî (şüphesiz) bir şekilde delâlet eder. Ancak burada geçen kat'îlikten maksat, has lafzın, söz konusu delilden kendi mânası dışında -aksine bir delil olmadığı sürece-başka bir ihtimali kabul etmemesidir. Yoksa maksat, has lafzın kendi mânası dışında -aksine bir delil olsa dahi- hiçbir şekilde başka bir ihtimali kabul etmemesi değildir. Bu görüşe göre has lafız, beyan ihtimalini taşımaz. Çünkü has lafız, bir mânayı tek tek ortaya koymak üzere konulduğu için zaten açık olan (zâhir) bir lafızdır. Onun beyana ihtiyacı yoktur. İkinci görüşe göre (Semerkant Hanefleri- Şâfiîlerin çoğunluğu) ise has lafız, hangi mâna için konulmuş ise o mânaya delâlet etmekle birlikte hükmü kat'î değildir. Çünkü her hakikat, mecaz ihtimalini ve her âm da husûs ihtimalini taşır. Var olan ihtimalle birlikte herhangi bir kat'îlik tasavvur edilemez. Bu görüşe göre has lafız beyan ihtimalini taşır. Çünkü has lafız, delile bağlı olarak mecaz ihtimalinin varlığını taşır. Bu da has'ın beyan'ı kabul etmesi demektir. Yani mecaz, murad edileni beyan etmek için vardır.

Has lafızla ilgili kabul edilen genel prensip kât'îlik olmakla birlikte onu haki mânasının dışına çıkararak bir delil var olduğunda has lafzın delâleti kât'î olmaktan çıkar ve has lafız te'vîl yoluyla kendi mânasının dışında muhtemel başka bir mânaya çekilmeyi kabul eder. Has lafzın ilk çeşidi olan mutlak, takyid edildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece olduğu gibi kabul edilir ve onunla ıtlak üzere amel etmek vücûbiyet ifade eder. Has lafzın ikinci çeşidi olan mukayyed ise bir nasta mukayyed olarak yer almış, başka bir nasta da mutlak olarak gelmemiş ise onunla mukayyed hal üzere amel edilmesi gerekir.

Mutlakın Mukayyede hamli, Hanefîler'e göre ya beyan veya nesih olarak kabul edilir. Birinci görüşe göre (Irak), mutlakın mukayyede hamledilerek iki nassı

tek nas konumuna indirip sadece birisiyle amel etmek câiz değildir. Çünkü asıl olan, haml yapmadan her bir nasla ayrı ayrı amel etmektir. İkinci görüşe göre ise (Semerkant), mutlakın mukayyede hamli, nesih demektir. Yani haml yoluyla mutlak lafız, mukayyed lafız vasıtasıyla neshedilir ve bu işlemde sonra mutlakın hükmüyle artık amel edilmez. Cumhur'a göre mutlakın mukayyede hamli demek, mukayyedin mutlakı tefsir ve beyan etmesi demektir. Âm lafız, has ihtimalini, mücmel lafız da beyan ihtimalini taşıdığı gibi mutlak lafız da mukayyed ihtimalini taşır.

Mutlak-Mukayyed arasındaki haml işleminde ıtlak ve takyid hükmün sebebinde olup her iki nasta da hükmün aynı olması durumunda Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Her bir nas ile ayrı ayrı amel edilir. Cumhur'a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir, sadece mukayyed nassıyla amel edilir. Mutlak-Mukayyed arasındaki haml işleminde ıtlak ve takyidin, hükmün kendisinde olması durumunda ise dört hal söz konusu olur: Birinci hal olan hükmün ve sebebin bir olmasının söz konusu olması durumunda tüm fakihlerin (Hanefiler-Cumhur) ittifağıyla mutlak mukayyede hamledilir. İkinci hal olan hükümlerin ve sebeplerin farklı olmasının söz konusu olması ile üçüncü hal olan hükümlerin farklı, sebebin bir olmasının söz konusu olması durumlarında tüm fakihlerin (Hanefi-Cumhur) ittifağıyla mutlak, mukayyede hamledilmez. Dördüncü hal olan hükmün bir, sebeplerin farklı olması durumunda ise Hanefiler'e göre mutlak, mukayyede hamledilmez. Cumhur'a göre ise mutlak, mukayyede hamledilir.

Has lafzın üçüncü çeşidi olan emir, me'mûrün bih'in/emredilen şeyin "vücûb"una delâlet eder ve özel bir karine olmadıkça da emir'in, vücûb'tan başka bir şeye delâlet etmesi doğru değildir. Yani emr'in hükümleri beyanı temel olarak -aksi duruma delâlet eden bir karine yok ise- vücûbiyet üzere kurulmuştur. Has lafzın dördüncü çeşidi olan nehiy ise hem Hanefiler'e hem de Cumhur'a göre tahrîm'e/haramlığa delâlet eder, ancak Hanefiler'e göre bu delâlet/muktezâ, zarûrî bir tarık/yol ile sabit olmalıdır. Aksi durumda yani delil, subûtü zannî veya delâleti zannî bir tarzda olursa menhiyyün 'anh/yasaklanan husus; haram değil, tahrîmen mekruh hükmünü taşır.

Kaynakça

- 'Alî Cum'a. *Usûlü'l-Fıkhî'l-Müeyesser*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1429/2008.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsne'd*. Müessesetü'r-Risâle, yy, 1421-2001.
- Ahmed Muhtâr, Abdülhamîd Ömer. *Mu'cemü'l-Lugati'l- 'Arabiyyeti'l-Mu'asıra*. nşr. 'Âlemül-Kütüb, 1429/2008.
- Âlu Teymiyye, (Mecdüddîn ebü'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hıdr el-Harrânî, Şihâbüddîn ebü'l-Mehâsîn Abdülhalîm b. Abdisselâm, Takiyyüddîn Şeyhü'l-İslâm ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî). *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*. Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, ty.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi Usûli'l- Ahkâm*. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, ty.
- Apaydın, H. Yunus. "Nehiy". Türkiye Diyanet Fakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 08 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nehiy>
- Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr. *Hâşiyetu'l-Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmî*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.

- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd. *el-İşâret fi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bağış, Mehmet. *Beydâvî Tefsîri'nde Kur'ân İlimleri ve Tefsîr Usûlü*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Bâhîsîn, Ya'kûb b. Abdulvahhâb. *Turuku'l-istidlâli ve Mukaddemetuhâ 'Inde'l-Menâtiketi ve'l-Usûliyyin*. Riyad: Mektebetu Rüşd, 1422/2001.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, 1385/1965.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet". Türkiye Diyanet Fakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 27 Mayıs 2020. <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/delalet#2-fikh>
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Mûsâ. *es-Sünenü's-Sağîr*. Pakistan: Câmi'etu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1410/1989.
- Bihârî, Muhibbullâh b. Abdîşekûr, *Müsellemü's-Sübût*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Birmâvî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim b. Mûsâ. *el-Fevâidü's-Seniyye fi Şerhi'l-Elfiyye*. Medine: Dârü'n-Nasîha, 1436/2015.
- Buhârî, Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Darül-Kütübi'l-İslâmî.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmiü's-Sahîh (Sahîhü'l-Buhârî)*. Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bolay, M. Naci. "Delâlet". Türkiye Diyanet Fakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 27 Mayıs 2020. <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/delalet#1>
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmâil b. Hammâ. *es-Sihâh Tacu'l-Luğati ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cizânî, Muhammed b. Hüseyin b. Hasan. *Me'âlimu Usûli'l-Fıkh 'Inde Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1416/1996.
- Cîzâvî, Muhammed Ebü'l-Fadl. *Hâşiyetü'l-Cîzâvî 'ale'l-Muhtasar ve Şerhihi ve Hâşiyeti's-Sa'd ve'l-Cürcânî. (Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî ve Me'ahu Hâşiyeti's-Sa'd ve'l-Cürcânî isimli eser içinde)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424-2004.
- Dârimî, Ebü Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed. *es-Sünen/el-Müsned*. Suudi Arabistan: Dârü'l-Müğni li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1412/2000.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*. 1421/2001.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh*, 1410/1990.
- Ebü Zehrâ, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. Dârü'l-Fikri'l-'Arabî.
- İbrâhîm, İbrâhîm Mûsâ. *Buhûsün Menhecîyye fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Dârü'l-'Ammâr, 1416-1996.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî. *Teysîrüt-Tahrîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Nemle, Abdülkerim b. Alî b. Muhammed. *eş-Şâmil fi Hudûdi ve Ta'rifâti Mustalahâti İlmi-Usûli'l-Fıkh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009.
- Nemle, Abdülkerim b. Alî b. Muhammed. *el-Mühezzeb fi İlmi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukâren*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. 1413/1993.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Menhâl min Ta'likâti'l-Usûl*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1390/1970.
- Hafnâvî, Muhammed İbrâhîm. *Dirâsâtün Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Mektebetü ve Matba'atü'l-İş'â'i'l-fenniyye, 1422/2002.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu Usûli'l-Fikh ve Hulâsetü't-Târîhi't-Teşri'*. Mısır: Matbaatü'l-Medenî. İbn Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî. *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Takrîbü'l-Vusûl İlä İlmî'l-Usûl (el-İşâret fi Usûli'l-Fikh içinde)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-Tahbîr 'ale't-Tahrîr*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed. *Mu'cemu Mekâyis'l-Luga*. Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedîde.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Alemîn*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1423/2002.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fikh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Müessesetü'r-Reyyân, yy. 1423/2002.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhü'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Muknî'*. Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî. yy. tsz.
- İbn Kutluboga, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. *Hülâsetü'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*. Dâru İbn Hazm, yy. 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye. yy. tsz.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1414/1993.
- İbn Müflih, Şemsüddin Muhammed. *Usûlü'l-Fikh*. Mektebetü'l-Abîkân, yy. 1420/1999.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Mahsûl fi Usûli'l-Fikh*. Amman: Dârü'l-Beyârik, 1420/1999.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasarü'l-Muntehâ'l-Usûlî, (Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Muntehâ'l-Usûlî ve Me'ahu hâşiyetü's-Sad ve'l-Cürcânî* isimli eser içinde, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethü'l-Kadir*. yy. ty. Dârü'l-Fikr.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Şerhu'l kevkabi'l-Münîr*, Mektebetü'l-'Abîkân, 1418/1997.yy.
- İcî, 'Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhü'l-'Adud 'alâ Muhtasari'l-Muntehâ'l-Usûlî ve Me'ahu Hâşiyetü's-Sad ve'l-Cürcânî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İsfahânî, Ebüssenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed. *Beyanü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari'l-İbn Hâcib*. Suudi Arabistan: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdurrahîm b. el-Hasen b. Alî. *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İzmîrî, Mevlânâ Mehmed. *Hâşiyetü 'alâ Mir'âti'l-Usûl*. Matbaatü'l-Hâcî Muharrem Efendî el-Bosnevî, 1285/1869.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *Nefâisü'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*. Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, yy. 1416/1995.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *el-'İkdü'l-Manzûm fi'l-Husûsi ve'l-Umûm*. Mısır: Dârü'l-Kütübî, 1420/1999.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*. Şirketü't-Tabâ'eti'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, yy. 1393/1973.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut:

- Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. El-Hasen. *et-Temhîd fî Usûlî'l-Fıkh*. Dârü'l-Medenî li't-Tibâ'eti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', yy. 1406/1985.
- Koca, Ferhat. "Has". Türkiye Diyanet Fakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/has--lafiz>
- Koca, Ferhat. "Mekruh". Türkiye Diyanet Fakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 08 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekruh>
- Leknevî, Bahrü'l-Ulûm Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn. *Fevâtihü'r-Rahamât bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423-2002.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Bedrü't-Tâlî fî Halli Cem'i'l-Cevâmî'*. (Hâşîtetü'l-Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmî' isimli eser içinde). Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.yy. tsz.
- Mecmau'l-Luğatî'l-Arabiyye (İbrâhîm Mustafâ vd. *Mu'cemü'l-Vasf*. Dârü'd-Da'vet. yy. tsz.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *et-Tahbîr Şerhü't-Tahrîr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Minyâvî, Ebü'l-Münzîr Mahmûd b. Muhammed b. Mustafâ b. Abdullatîf. *eş-Şerhü'l-Kebîr li Muhtasari'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*. Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile, 1432/2011.
- Molla Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-Beddâi' fî Usûlî's-Şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dârü't-Turâsî'l-'Arabiyye.
- Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen (el-Müctebâ/es-Sünen'ü-Suğrâ)*. Halep: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannif 'ale'l-Menâri'l-Envâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Nu'mân Cuğaym. *Turuku'l-Keşfi 'an Makâsid's-Sâri'*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1435/2014.
- Osmân, Mahmûd Hâmid. *el-Kâmûsü'l-Mübîn fî İstîlâhi'l-Usûliyyîn*. Riyad: Dârü'z-Zâhim, 1423/2002.
- Osmân, Ömer b. Abdülazîz. *en-Naksu Mine'n-Nassi Hakikatuhu ve Hükmuhu ve Eseru Zâlike fî'l-İhticâci bi's-Sünneti'l-Âhâdiyyeti*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Öğüt, Salim. "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 17 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir>
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*, (Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî eseri içinde). Darül-Kütübî'l-İslâmî. yy. tsz.
- Râzî, Ebü Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.
- Râzî, Kutbüddîn, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. Menşûrâtü Beydâr, yy. 1426/2006.
- Sâ'idî, Hamd b. Hamdî. *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*. Medine: 'Îmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1423/2003.
- Sadrüşşeria', Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd. *Tenkîhü'l-Usûl*. (Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh eseri içinde). ty. Mısır: Mektebetu sabîh.
- Sadrüşşeria', Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd. *et-Tavdîh fî Halli Ğevâmidi't-Tenkîh*, (Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh eseri içinde). Mısır: Mektebetu sabîh.
- Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîrü'n-Nusûs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1413/1993.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâti'ü'l-Edille fî'l-Usûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Semerkandî, Alâüddîn Şemsü'n-Nazar Ebubekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*. Mısır: Metâbi'u'd-Davheti'l-Hadîse, 1404/1984.
- Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Marife. yy.

- Siğnâkî, Hüsamüddin Hüseyin b. Alî b. Haccâc. *el-Kâfi Şerhü'l-Pezdevî*. Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1422/2001.
- Simlâlî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Talha. *Ref'ü'n-Nikâb 'an Tenkîhi's-Şihâb*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1425/2004.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Cem'u'l-Cevâmi'*. (Hâşiyetu'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'i'l-Cevâmi' eseri içinde), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. yy. tsz.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, yy. 1416/1995.
- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-Fühûl ilâ Tahkîki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Dımaşk: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabîyye, 1419/1999.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylül'Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*. Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1413-1993.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir. *Müzekkîre fi Usûli'l-Fıkh*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1422/2001.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir. *Âdâbü'l- Bahsi ve'l-Munâzara*. Dâru Alemi'l-Fevâid. yy. tsz.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, yy. 2003/1424.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tebşira fi Usûli'l-Fıkh*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1403/1982.
- Tâberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. Kahire: Dârü'l-Haremeyn.
- Tavîle, Abdülvehhâb Abdusselâm. *Eserü'l-Lügat fi İhtilâfi'l-Müctehidîn*. Dârü's-Selâm. yy. tsz.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhü't-Telvîh 'ale't-Tavdîh (et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh)*. Mısır: Mektebetu Sabîh.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî. *Miftâhü'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' 'ale'l-Usûl*. Mekke 1419/1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. Dehhâk. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkâvî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhu Muhtasarî'r-Ravda*. Müessesetü'r-Risâle, yy. 1407/1987.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhü'l-Usûl min İlmi'l-Usûl*. Riyad: Dâru ibni'l-Cevzî, 1435/2014.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Ğâyetü'l-Vusûl fi Şerhi Lübbi'l-Usûl*. Dârü'l-Kütübî'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ.
- Zelmî, Mustafa İbrâhîm. *Usûlü'l-Fıkh fi Nescihi'l-Cedîd*. Bağdat: Şirketü'l-Hansâ Li't-Tibâ'eti'l-Mahdûde, tsz.
- Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr. *Tahrîcü'l-Furû' 'ale'l-Usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-Muhîl fi Usûli'l-Fıkh*. Dârü'l-Kütübî, 1914/1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *Selâsilü'z-Zeheb*. Medine, 1423/2002.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi'*. Mektebetu Kurtuba li'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâs, 1418/1998.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*. Müessesetu Kurtubâ. yy. tsz.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafâ. *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkhil-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Hayr,

1427/2006.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr. 1406/1986.

Züheyir, Muhammed Ebû Nûr. *Usûlü'l-Fıkh*. Mektebetü'l-Ezheriyyeti Li't-Turâs. yy. tsz.