



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

HANEFİ USULCÜLERİNE GÖRE
NAZMIN DELÂLETİ

(DOKTORA TEZİ)

Hüseyin OKUR

BURSA – 2015



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

HANEFİ USULCÜLERİNE GÖRE
NAZMIN DELÂLETİ

(DOKTORA TEZİ)

Hüseyin OKUR

Danışman
Prof. Dr. Ali KAYA


BURSA – 2015

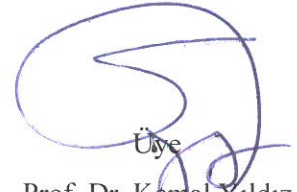
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

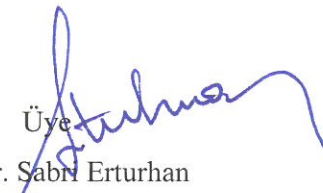
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 711123015 numaralı Hüseyin OKUR'un hazırladığı "Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 30.09./2015 günü 10.00 - 12.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna oybirliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.


Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Ali Kaya
Uludağ Üniversitesi


Üye
Prof. Dr. Halil İbrahim Acar
Uludağ Üniversitesi


Üye
Prof. Dr. Adem Apak
Uludağ Üniversitesi


Üye
Prof. Dr. Kemal Yıldız
Marmara Üniversitesi


Üye
Prof. Dr. Sabri Erturhan
Cumhuriyet Üniversitesi

...../...../ 2015

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Hüseyin OKUR
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: X+230
Mezuniyet Tarihi	:/..../2015
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Ali KAYA

HANEFİ USULCÜLERİNE GÖRE NAZMIN DELÂLETİ

Delâlet kavramı, fıkıh usulünde olduğu gibi diğer usul ilimlerinde de en önemli kavramlar arasında yer alır. Dolayısıyla delâlet, başta mantık, vaz', sarf, nahiv, belâgat, fıkıh usulü olmak üzere İslâm kültüründeki aklî ve naklî ilimlerin müştereken kullandıkları kavramlardan bir tanesidir. Genel bir bakışla usul-i fıkıhtaki delâlet bahisleri metni anlamaya ve anlam güvenliğini sağlamaya yönelik anlam bilim çalışmalarıdır. Bu sebeptir ki usul-i fıkıh çalışmalarında, metin mana ilişkisi çok büyük bir yekün tutar ve meseleler delâlet sonucu ortaya çıkacak sahîh manayı elde edebilmek için hassasiyetle tahlil edilir.

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın giriş kısmında konunun önemi, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynaklarına ilişkin açıklamalar yer almaktadır. “Anlambilim ve delâletin anlambilim içindeki yeri” başlığını taşıyan birinci bölümde, anlambilimin mahiyeti, kuruluşu ile Doğu ve Batı’da yapılan anlambilim çalışmalarına değinilmiş, ardından İslâmî ilimlerde delâlet ile Batı’nın henüz yeni tanıştığı anlambilim arasında mukayese yapılmış ve değerlendirilmede bulunulmuştur. Daha sonra İslâmî ilimlerdeki “Delâletin” temel öğeleri tanımlanarak ikinci bölüme geçilmiştir. İkinci bölümde ise anlabilime dair materyallerin en fazla kullanıldığı ve usul-i fıkıhın mevzu bahis meselede daha ziyade veri alışverişinde bulunduğu mantık, dil ve belâgat gibi ilimlerde delâlet kavramı incelenmiştir. Son bölümde ise tezimizin ana gövdesini oluşturan ve Hanefilerce taksim edilen, hükme varmada delâlet yolları ayrıntılarıyla incelenip her biri hakkında değerlendirilmede bulunulmuştur.

Anahtar Sözcükler:

Hanefî fıkıhı, delâlet, ibarenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti, iktizanın delâleti.

ABSTRACT

Name and Surname : Hüseyin Okur
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Islamic Law
Degree Awarded : PhD
Page Number : X+230
Degree Date :/..../2015
Supervisor : Prof. Dr. Ali KAYA

DALALAT OF STATEMENT ACCORDING TO THE HANAFI SCHOLARS OF USUL AL-FIQH

The concept of dalalat as well as other procedures in the method of jurisprudence also among the most important concepts. Therefore, dalalat is one of the concepts commonly utilized by intellectual and classical sciences (ulum al aqliyyah and ulum al naqliyyah) in the Islamic culture and one that is predominantly used by mantiq (logic), ilm ul wadaa (science of positing), sarf, nahw, balaghat (eloquence), usul al fiqh (fiqh methodology). From a general point of view, mentions of dalalat in usul al fiqh are semantic endeavors towards understanding texts and securing the accuracy of meaning. For this reason, in usul al fiqh studies, the relation between text and meaning takes a prominent place and this relation attempts to observe the matter from different angles.

This work consists of an introduction, three chapters and a conclusion. The introduction section of the work contains explanations regarding the importance, purpose, procedure and sources of the subject. In the first chapter titled “Semantics and the position of dalalat in semantics”, the nature of semantics, its establishment and the studies of semantics made in the West and the East are mentioned. Afterwards, evaluations and comparisons were made between dalalat in Islamic sciences and semantics the West has only begun to be acquainted with. Later, the fundamental elements of “Dalalat” in Islamic sciences are introduced and the first chapter is concluded. In the second chapter, the place of dalalat in sciences such as mantiq, language and balaghat, the sciences in which materials related to semantics are used most frequently, and which usul al fiqh exchanges more data with, are studied. In the last chapter, the methods of dalalat in reaching a hukm (verdict), which are divided into categories by the Hanafi scholars, will be examined in detail and each method will be subjected to evaluation.

Keywords:

Hanafi fiqh, meaning, the explicit meaning, the alluded meaning, the inferred meaning, the connoted meaning

ÖNSÖZ

Dinin iki temel kaynağı olan Kitap ve sünnetin lafızlardan oluşması ve hükümlerin bu kaynaklardan elde edilmesi, usul-i fıkıh eserlerinde lafız ve mana ile ilgili konuların geniş yer tutmasına sebep olmuştur. Hanefî fıkıh usulü eserlerinde lafız ve mana ile ilgili konulardan birisi olan nazmın manaya delâlet yönlerini çalışmaya karar verdik.

Hanefî fakihler, lafızlardan elde edilen anlam ve hükümleri, konuşanın onu söylemekteki kastını göz önünde bulundurarak, ibarenin delâleti, işaretin delâleti, nassın delâleti ve iktizanın delâleti şeklinde, sistematik ve belirgin olan bir yapıya oturtmuşlardır. Konunun hükümlere ulaşmada vazgeçilmez öneme sahip olmasına rağmen, hakkında yapılan çalışmaların azlığı bizi bu yönde çalışmaya sevk etmiştir.

Çalışmamızı nazmın delâletine hasretmiş olmanın yanında, incelemeye çalıştığımız bir diğer husus da nazmın delâlet yönlerinin, günümüzde hermeneutik ve semantik gibi anlambilimsel faaliyetlerin karşındaki yerini tespit etmeye çalışmak ve usul-i fıkıh için söylenen onun, lafızlar bahsi bağlamında, sadece bir gelenek üzere devam edegelen, gramatik tahlile bağlı bir yorum/delâlet biçimi olduğu zannını en azından lafız anlam ilişkisinin dayandığı bir saha olarak delâlet bahisleri ışığında, onun nassın ruhuna bağlı bir anlambilim olduğunu göstermeye çalışmaktır. Tezimizde zaman zaman ifade de edeceğimiz üzere, gerek klasik dönem gerekse klasik sonrası ve modern dönemde her usul kitabının vazgeçilmez bahisleri olan delâlet bahisleri ve özelde; ibare, işaret, nass ve iktizanın delâleti ile delâlet konuları, klasik dönemden sonra popülerliğini yitirmiş ve usul eserlerinde usulen işlenen konular haline gelmiştir. İşte çalışmamızda öne çıkan bir başka husus da delâlet bahislerinin işlevsel hale getirilmesine katkı yapmaktır.

Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın giriş kısmında konunun önemi, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynaklarına ilişkin açıklamalar yer almaktadır. “Anlambilim ve Aklî-Naklî İlimlerde Delâlet” başlığını taşıyan birinci bölümde, anlambilimin mahiyeti, kuruluşu, “Delâletin” temel öğeleri, İslâmî ilimlerde delâlet ile Batı’nın henüz yeni tanıştığı anlambilim arasında mukayese yapılmış, Doğu ve Batı’da yapılan anlambilim çalışmalarına değinilmiştir. “Aklî-Naklî İlimlerde Delâlet” başlığı altında delâlete dair materyallerin en fazla kullanıldığı ve usul-i fıkıhın mevzu bahis meselede daha ziyade veri alışverişinde bulunduğu mantık, dil ve belağat gibi ilimlerde delâlet kavramı incelenmiştir. İkinci ve son bölümde ise tezimizin ana gövdesini oluşturan ve Hanefilerce taksim edilen, nazmın delâlet yolları ayrıntılarıyla incelenip her biri hakkında değerlendirmede bulunulmuştur.

Tezimi hazırlamamda, kendisinden ders almaya başlamamdan bu güne değin usul nosyonu kazanmamda benden teşvik ve rehberliğini esirgemeyen saygıdeğer hocam ve danışmanım Prof. Dr. Ali Kaya'ya, desteklerinden ötürü Prof. Dr. Halil İbrahim Acar'a, Prof. Dr. Adem Apak ile Prof. Dr. Kemal Yıldız'a ve çalışmanın tamamlanmasında bana maddi manevi yardım eden tüm hocalarıma ve dostlarıma teşekkür ediyorum.

Hüseyin OKUR

İstanbul

Ağustos-2015



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	1
Araştırmanın Yöntemi.....	4
Kullanılan Kaynaklar	6

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ANLAMBİLİM VE AKLÎ-NAKLÎ İLİMLERDE DELÂLET

1.1. ANLAMBİLİM.....	9
1.1.1. Tanım	9
1.2. DELÂLET KAVRAMI.....	12
1.2.1. Delâlet- Delil-Medlûl-İstidlal Kavramları	12
1.2.2. Tevil, Tefsir ve Delâlet.....	16
1.3. ANLAMBİLİM ÇALIŞMALARI VE DELÂLET İLE MUKAYESESİ	19
1.3.1. Batı'da Anlambilim Çalışmaları	19
1.3.2. Doğu'da Anlambilim Çalışmaları	20
1.3.3. Hermeneutik ve Delâlet.....	23
1.3.4. Semantik ve Delâlet	29
1.4. AKLÎ VE NAKLÎ İLİMLERDE DELALET.....	33
1.4.1. Mantık İlminde Delâlet	33
1.4.1.1. Delâlet-i Lafziyye (Dilsel, Sözlü Delâlet-The Verbal Meaning)	37
1.4.1.1.1. Delâlet-i Lafziyye Vaz'iyye (Sözlü Vaz'î-Uzlaşım Sal Delâlet-The Correlative Verbal Meaning)	38
1.4.1.1.2. Delâlet-i Lafziyye Tabiiyye (Sözlü Tabî Delâlet-The Natural Verbal Meaning)	38
1.4.1.1.3. Delâlet-i Lafziyye Akliyye (Sözlü Aklî Delâlet-The Rational Verbal Meaning)	38

1.4.1.2. Delâlet-i Gayri Lafziyye (Sözsüz Delâlet- Non-verbal Meaning).....	39
1.4.1.2.1. Delâlet-i Gayri Lafziyye Vaz‘iyye (Sözsüz Vaz‘î Uzlaşımsal Delâlet - The Correlative Non-Verbal Meaning).....	39
1.4.1.2.2. Delâlet-i Gayri Lafziyye Tabîiyye (Sözsüz Tabîî Delâlet - The Natural Non-Verbal Meaning).....	40
1.4.1.2.3. Delâlet-i Gayri Lafziyye Akliyye (Sözsüz Aklî Delâlet - The Rational Non-Verbal Meaning).....	40
1.4.1.3. Delâlet-i Lafziyye Vaz‘iyye’nin Kısımları.....	42
1.4.1.3.1. Delâlet-i Mutabaka (The Complete Meaning).....	42
1.4.1.3.2. Delâlet-i Tazammun (Indication of Containment).....	43
1.4.1.3.3. Delâlet-i İltizam (Telâzüm-The Required Meaning).....	44
1.4.1.4. Usulcüler ile Mantıkçılar Arasında Delâlet-i İltizamiyyenin Farkları.....	45
1.4.1.5. Mantıktaki Sözlü Vaz‘î Delâlet İle Usuldeki Delâlet Şekilleri Arasındaki Bağ.....	48
1.4.2. Dil Biliminde Delâlet.....	53
1.4.2.1. Sarf ve Nahiv İlminde Delâlet.....	53
1.4.2.2. Vaz‘ İlminde Delâlet.....	56
1.4.2.3. Beyan ilminde Delâlet.....	58
1.4.3. Fıkıh Usulünde Delâlet.....	59

İKİNCİ BÖLÜM

2. HANEFİ USULÜNDE DELÂLET TAKSİMİ VE DÜŞÜNCESEL ALT YAPISI

2.1. HANEFÎ USÛL LİTERATÜRÜNÜN ÇERÇEVESİ.....	64
2.2. HANEFÎ METODOLOJİSİNDE DELÂLET TAKSİMİ.....	67
2.3. MANAYA DELÂLETİN YOLLARI.....	73
2.3.1. Delâletü’l-İbâre / Nassın İbaresi (The Expilicite Meaning).....	76
2.3.1.1. Kavramın Oluşumu.....	76
2.3.1.2. Terim Anlamı.....	79
2.3.1.3. İbarenin Delâletinin Çeşitleri.....	80
2.3.1.4. İbarenin Delâletine Örnekler.....	83
2.3.1.5. İbarenin Delâletinin Delil Değeri.....	89
2.3.2. Delâletü’l-İşare / Nassın İşareti (The Alluded Meaning).....	90
2.3.2.1 Kavramın Oluşumu.....	90
2.3.2.2. Terim Anlamı.....	91
2.3.2.3. İsimlendirme.....	91
2.3.2.4. Tanım.....	92
2.3.2.5. İşaretin Delâletinin Çeşitleri.....	102
2.3.2.6. İşaretin Delâletine Örnekler.....	105
2.3.2.7. İşaretin Delâletinin Delil Değeri.....	130
2.3.2.8. İşaretin Delâletinin Tearuzu.....	134

2.3.2.9. İbarenin Delâletiyle İşaretin Delâletinin Birbirinden Ayrılan Noktaları...	139
2.3.2.10. Değerlendirme	140
2.3.3. Delâletü'n-Nass / Delâletin Delâleti (The Inferred Meaning)	142
2.3.3.1. Kavramın Oluşumu	142
2.3.3.2. İsimlendirme	143
2.3.3.3. Tanım	145
2.3.3.4. Nassın Delâleti ve Kıyas İlişkisi.....	151
2.3.3.5. Dilde Kıyas Meselesi.....	157
2.3.3.6. Nassın Delâletinin Kısımları	165
2.3.3.7. Nassın Delâletine Örnekler.....	167
2.3.3.8. Nassın Delâletinin Delil Değeri.....	177
2.3.3.9. Nassın Delâletinin Tearuzu	181
2.3.3.10. Değerlendirme	183
2.3.4. Delâletü'l-İktizâ / İktizau'n-Nass (The Connoted Meaning)	184
2.3.4.1. Kavramın Oluşumu	184
2.3.4.2. Tanım.....	185
2.3.4.3. İktiza ile Delâletin Şekli	188
2.3.4.4. İktiza ile Delâletin Şartları.....	194
2.3.4.5. İktizânın Delâletine Örnekler	195
2.3.4.6. Muktezâ ile Mahzufun Farkı	201
2.3.4.7. İktizanın Delâletinin Delil Değeri	205
2.3.4.8. Muktezânın Umumu Meselesi.....	206
2.3.4.9. Delâletü'l-İktizanın Tearuzu.....	211
2.3.4.10. Değerlendirme	213
SONUÇ	214
KAYNAKLAR.....	218
ÖZGEÇMİŞ	230

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md.	: Adı geçen madde
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
mad.	: Maddesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nr.	: Numara
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
S.	: Sayı
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
tahk.	:Tahkik eden (edisyon kritik-inceleme ve notlandırmada bulunan)
v.	: Vefat tarihi
vb.	: Ve bunun gibi
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayım yeri yok
yay.y.	: Yayımıcı yok

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

İslâm'da dini bilginin temel kaynağı olan Kur'an ve sünnet, daha ilk dönemlerde metinleşme sürecini tamamlamış ve bu metinler başından beri müslümanlar tarafından yorumlanmıştır. Kur'an ve sünnet metinlerini anlama ve yorumlama sürecinde, iki temel nokta dikkate alınmalıdır. Biri bu metinlerin, kaynağına nisbetindeki sıhhat derecesi, diğeri ise metnin manaya delâletidir.

Lafız bahisleri, usul-i fıkıhın en güç ve en ince bahisleridir. Bu, aslında anlam ve hükme ilişkin bilginin metinsel temelini oluşturan Kitap ve sünneti anlayabilme çabalarının tabii-zaruri bir sonucudur. Usul âlimlerinin, eserlerinde lafızlarla ilgili açıklamalara geniş yer ayırmalarının diğeri bir sebebi de lafızlarla ilgili bu açıklamaların diğeri birçok konuya temel teşkil etmesidir. Dolayısıyla, bu gerekçeye mebni olarak fakihler, lafızlar ile onların delâleti/anlamı arasındaki ilişkiyi en ince ayrıntısına kadar irdelemişlerdir. Ayrıca usul-i fıkıhtaki lafızlar ve delâlet yolları dışında kalan tüm istidlal metodlarının, temelde delâleti anlamaya bağlı olduğunu da söyleyebiliriz. Dolayısıyla lafzı, vaz' edilmesini, anlamını ve anlam sahasındaki genişlik ya da darlığı bilmeden diğeri hüküm çıkarma metodlarına müracaat etmek imkânsız gözükmektedir.

Başta şer'î naslar olmak üzere, bütün hukukî metin ve ifadelerin anlaşılması ve yorumlanmasında lafzî yorumun ne kadar önemli olduğu ve basit gibi görünen bir gramer kuralının bile ne denli büyük hukukî sonuçlar doğurabileceği hakikati sebebiyle, İslâmî ilimler içinde metodolojik olarak haklı yerini bulan delâlet bahisleri; kelimeler, mantık, dil ve usul-i fıkıh gibi ilimler içinde, nasların daha iyi anlaşılması için tamamen birbirinden bağımsız olmasa da her birisi kendine özgü usuller geliştirmişlerdir.

Delâlet konusu, özellikle klasik dönemde yazılan usul eserlerinde edille-i şer'iyenin birincisi olan "Kitâb" başlığı altında incelenmiştir. Ayrıca ahkama muteallik olan her türlü şifahî ve kitabî verinin literal boyutunun olması sebebiyle, usulcüler, "anlam

güvenliği”ni sağlamak ve anlamın gerçekleştiği, sahih olarak tezahür ettiği kabul edilen anlamdan uzaklaşılmasını engellemek gayesiyle, istidlal keyfiyetine dair de birtakım ilkeler belirlemişlerdir. Zira bütün ilmi disiplinlerin temel epistemolojik problemi, doğru bilginin temellendirilmesi meselesidir. Bu sebeple fıkıh usulünce geliştirilen anlambilim/delâlet bahisleriyle, nassın delâlet ettiği anlamın kesinlik ifade edip etmediği, nassın zahirine hamledilmesinin mümkün olmadığı durumlarda nasıl davranılacağı ve hitabın anlama delâlet keyfiyeti, anlamların ve hükümlerin dil kuralları ve delillerle buluşturulması ve sistematik bütünlüğün sağlanması, mevcut anlamların muhafazası gibi hususlar, delâletin konusu olmuştur. Bu itibarla özelde Hanefî fıkıh usulü içinde, kendilerinden ahkama ulaşabilmek için lafızlar dörtlü bir taksime tabi tutulmuştur. Buna göre, “Vaz’ olduğu manaya delâleti bakımından lafızlar”, “Manasının açıklık ve kapalılığı bakımından lafızlar”, “Kullanıldığı mana bakımından lafızlar” ve “Manaya delâlet yolları” olmak üzere dört kısma ayrılmış, ardından bunlar yirmi alt başlık altında kavramlaştırılarak incelenmiştir. Bu kavramlar Hanefî fakihler arasında çok az farklılık gösterse de, yirmi kavramdan hâs, âmm, müşterek ve müevvel birinci kısımda; zâhir, nas, müfesser ve muhkem manasının açıklık ve kapalılığı bakımından lafızlar kategorisinde, manası açık olan lafızlar içinde; hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih aynı kategorinin manası kapalı olan lafızlar içinde; hakikat, mecaz, sarîh ve kinâye vaz’ olduğu manada kullanılıp kullanılmamasında; nassın ibâresiyle istidlâl, nassın işaretiyle istidlâl, nassın delâletiyle istidlâl ve nassın iktizâsıyla istidlâl de manaya delâlet yolları olarak tabir edilen son kısımda mütalaa edilmiştir. Genel olarak Hanefî usul eserlerine baktığımızda delâlet bahsinin bu dördüncü kısmı, “Nazmın hükümlerine vukufiyetin cihetlerinin bilinmesi babı” şeklinde incelenmiştir.

Hanefî fakihler, lafızların kullanıldıkları manaya delâletinin yönleri yani mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından ibare, işaret, delâlet ve iktiza olmak üzere dört kısımda incelenen bu delâlet yönlerinin, “İbarenin delâleti”, “İşaretin delâleti”, “Nassın delâleti” ve “İktizanın delâleti” şeklinde kavramlaştırarak literatüre dahil etmişlerdir.

Diğer İslâmî ilimler içinde, en geniş haliyle usul-i fıkıh içinde ele alınan delâlet bahisleri, diğer disiplinlerle de ortaklaşa çalışarak kendine özgü bir sistem meydana getirmiştir. Ancak inşa edildiği günden bu yana çalıştırıldığını söylemek de zordur. Bu

sebeple, özellikle son asırda, anlam ile ilgili kronikleşen krizlere bir nebze çözüm arayışı için semantik ve hermeneutik gibi sahalara meyledildiği de inkâr edilemez.

Usul-i fıkıh ilminin tarihi seyirinde ve hatta günümüz çalışmalarında, kendisinden daha kuvvetli gibi görünen ya da işlevsel özelliği daha belirgin ve/veya tutarlı gibi görünen, diğer elfaz bahislerinin daha nesnel oluşları sebebiyle, “nazmın manaya delaleti” eskisi kadar revaçta değildir. Kur’an ve sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasında ehl-i rey’in/yorumcu ekolün, lafız anlam ilişkisi bağlamında, nasların anlaşılmasında sarfettiği çabanın bir ürünü olarak hakettiği yere sahip olmasında delâlet bahislerine verdiği önem yatmaktadır.

Çalışmamızda, usulün yeniden canlandırılması ya da daha iyi anlaşılabilmesi çabalarına bir katkı olarak delâlet/anlamlandırma bahislerine Fukaha penceresinden bakmaya çalışılacak ve fıkıh usûlündeki anlama ve yorumlama metodu üzerinde bir kanaat oluşturulmaya çalışılacaktır. Ayrıca insan fitratına yerleştirilen anlama yöntemiyle naslarda kullanılan anlama yöntemi arasındaki ilişkinin, günümüz bilimsel verileri de göz önünde bulundurularak ortaya konulmasına dönük araştırmalar için de bu çalışma, bir adım olacaktır.

Araştırmanın ilk bölümünde, delâlet bahsinin başlı başına bir anlama ve yorumlama faaliyeti olması sebebiyle, anlambilimin tarifine, Batı’da hermeneutik ve semantik olarak gelişen anlambilim çalışmalarına, bunların kurucularına, Doğu’da yani İslâmî ilimlerdeki anlambilimin kurucuları ile bu ilmin batıya kıyasla kadimliğine; yer verilecektir. Ardından aynı bölüm içinde delâlet kavramı ile birlikte sıklıkla kullanacağımız, delil, medlül gibi kavramların izahı ile bu kavramlarla yakından ilişkili diğer terimlere yer verilecektir. Ardından usul-i fıkıhtaki delâletin daha iyi anlaşılabilmesi için kendileriyle devamlı veri alış-verişi içinde bulunan mantık, dil ve belağat gibi ilimlerde delâletin konumuna değinilecektir. Zira bu arka plan bilinmediği takdirde, “nazmın delalet yolları” kavramı ile diğer delâlet şekillerinin arasındaki fark, tam olarak anlaşılamayacağı gibi tarihi süreçte, usul ilminde diğer delâlet şekillerine çok önem verilip “nazmın manaya delalet yolları”, bunların sadece doğal bir sonucu olarak görülüp neredeyse işlevsiz bırakılmasının sebebi de anlaşılacaktır.

Tezimizin ikinci yani ana kısmı ise ilk bölümde, diğer ilim dalları ile münasebeti netleşen delâletin, Hanefî mezhebinde şekillenmiş olan dörtlü taksimi ele alınmıştır. Bu

bölümde Cessâs'tan başlayarak, Molla Fenarî ve Molla Hüsrev'e kadar uzanan süreçte delâletin nasıl şekillendiği ve fûrû-i fıkha nasıl tesir ettiği hakkında analizler yapılacaktır. Konular işlenirken önce meselenin nazârî boyutu incelenecek ve mevzunun mahiyeti örneklerle ortaya konulacaktır.

Çalışmanın genel çerçevesi bu şekilde olmakla beraber bazı sınırlandırmalara da gidilmiştir. Örneğin konunun sınırlandırılması prensibine dayalı olarak, yer yer mütekelimîn usulcülerin görüşlerine yer verilse de klasik usul eserlerinde olduğu gibi Hanefîlerce fasit sayılan delâlet çeşitlerine girilmemiştir. Böylece sınırları belirli bir sahada derinlemesine araştırma inceleme yapılması hedeflenmiştir.

Tezimizi sınırlandıran bir başka husus ise daha önce benzer çalışmalara nazaran sadece, “Manaya vukufiyetin yönleri bakımından delâletin” tercih edilmiş olmasıdır. Çalışmamıza ismini veren başlıkta da buradan esinlenilmiştir. Genel olarak, “Nazmın hükümlerine vukufiyetin cihetlerinin bilinmesi babı” gibi başlıklar altında incelenen delâletin bu kısmı, daha kısa ve öz olması açısından, usul eserlerinde bu başlık için kullanılan “nazm” ifadesinden yola çıkılarak metluv ve gayr-i metluv vahyi içine alacak şekilde, “Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti” ismiyle tanımlanmıştır. Böylelikle çalışmada, usul eserlerindeki tüm delâlet bahislerinin ele alınmayıp sınırlı bir konuda çalışıldığı belirtilmek istenmiştir. Yoksa tüm delâlet bahislerinin, alt başlıklarıyla birlikte ele alınıp incelenmesi, hem zaman hem de hacim olarak sınırlarımızı zorlayacaktı. Dolayısıyla konunun, yukarıda çizilen şablondan taşırılmamasına özen gösterilmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Mevzunun İslâmî ilimler içinde interdisipliner olması, hem de içerik olarak soyut mevzulardan oluşması bir takım zorlukları da barındırmaktadır. Bunlardan bilhassa mantık ve dil merkezli terimlerin çokluğu, yer yer meselenin anlaşılmasında bazı güçlükler ortaya çıkartabilecektir. Bunu aşmak için örneklerle meseleyi ortaya koyma yolu takip edilmiştir. Ancak terimlerin orijinal haline dokunulmamış; ilk geçtikleri yerde, başlıklarda veya gerekli görüldüğünde -şayet varsa- güncel kullanımları parantez içerisinde aktarılmaya çalışılmış ya da tanım mahiyetli açıklayıcı cümleler kullanılmıştır.

Ele alınan konulara ilişkin görüşlerin incelenmesinde mümkün olduğunca ilk kaynağına ulaşılmaya çalışılmıştır. Konunun sadece Fukaha literatürüne hasredilmesi sebebiyle ancak ihtiyaç duyulduğu takdirde ve konunun daha net kavranabilmesi açısından

Mütekellimîn literatürüne müracaat edilmiştir. Mütekellimîn metodunu delalet anlayışını tüm ayrıntılarıyla görmek isteyenler Davut İltaş'ın, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı doktora çalışmasına bakabilirler ki, konu hakkında yapılmış nadide çalışmalardan biridir.

Konunun tarihi seyrini görebilmek ve farklı görüş sahipleri tarafından da değerlendirmeye tabi tutulduğunu göstermek amacıyla, dipnotlarda atıflarda bulunulmuştur. Dipnotlarda kullanılan kaynaklara atıfta bulunulurken kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmiş, sonraları ise takip kolaylığı sağlamak ve aynı müellife ait birden çok eserin birbiriyle karışmasını engellemek amacıyla, eser ve müellifin kısa ve bilinen isim-künyesi ile yetinilmiştir.

Kişilerin vefat tarihleri, ilk geçtikleri yerde ve “hicri/milâdî” şeklinde yıl olarak verilmiştir. Yine müellif ve eser isimleri, ilk geçtikleri yerde künyeleriyle, daha sonra da meşhur olan kısaltmalarıyla tekrarlanmıştır. Ancak çalışmamızın ana bölümünü oluşturan “Hanefî Usulünde Delâlet Taksimi” başlığı ve onu takip eden “İbarenin Delâleti”, “İşaretin Delâleti”, “Nassın Delâleti” ve “İktizanın Delâleti” konularının her birinin müstakil olarak ele alınması, dolayısıyla delâletin mezhep içindeki seyrini daha rahat gözlemleyebilmek adına, müelliflerin açıklamaları geçtikçe, kronolojik sıralamayı takip edebilmek için yer yer vefat tarihleri zikredilmiştir.

Hanefîlerin temel kaynakları, bilgi ve yorumları kendi aralarında mukayese edilmiş; ilgili şerh ve haşiyelere, atıfta bulunulmuştur. Ayrıca günümüzde yapılan kitap-tez ve makalelerden istifade edilmiştir. Bu çerçevede konular, ilk önce delâletle ilgili teorilerin neredeyse tamamlandığı temel klasik kaynaklar çerçevesinde ortaya konulduktan sonra, diğer tamamlayıcı ve yardımcı şerh ve haşiye gibi kaynaklara geçilmiştir.

İlk bölümde delâletin daha iyi kavranabilmesi için günümüz anlambilim akımlarından ve kurucularından bahsedilerek, İslâmî ilimlerin geliştirdiği anlambilim ile Batı'da gelişen anlambilimin mukayesesi, konumuzun ihtiyaç duyduğu çerçevede yapılmıştır.

“Aklî ve Naklî İlimlerde Delâlet” bahsi ise fıkıh ilminde delâlet konusunun anlaşılmasına, yerinin tespitine ve öneminin kavranmasına büyük ölçüde yardımcı olacağından, başka fıkıhın delâlet nazariyesini üzerine kurduğu mantık, dil ve belağat gibi ilimlerdeki delâlet/anlabilimin kaynaklarına inilerek tahlil edilmiştir.

Tezimizin son kısmı olan “Hanefî Usulünde Delâlet Taksimi” başlığında ise daha önce sözünü ettiğimiz gibi klasik usul kaynakları esas alınarak ve kronolojik sıra takip edilmeye çalışılmış ve yer yer şerh, haşiye ve talikat gibi eserlere müracaat edilmiş; analizlerde bulunarak görüşler arasında mukayase yapılarak ve bir değerlendirme ile konular sonlandırılmıştır.

Kullanılan Kaynaklar

Çalışmanın birinci bölümü, anlambilim ile ilgili literatüre dayandığından yerli ve yabancı pek çok kitap ve makale kaynağımız olmuştur. Dil sahasında Doğan Aksan’ın, felsefe alanında ise Doğan Özlem’in çalışmaları önemli müracaat kaynaklarımız arasındadır.

Kutbeddîn er-Râzî’nin (v. 766/1365) *Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantıkıyye*, Şemseddin Fenârî’nin (v. 834/1431), *Şerhu Îsâgocî*, Necmeddin Kazvinî’nin (v. 739/1338), *Risâletü’-ş-Şemsiyye*’si ile günümüz çalışmalarından, İbrahim Çapak ile M. Naci Bolay’ın ilgili eser ve makaleleri, mantık sahasındaki sıklıkla başvurduğumuz eserler arasındadır. Abdullah Yıldırım’ın, *Vaz’İlmi ve Unkudu’z-Zevâhir* adlı yüksek lisans çalışması ile Muhammet Asutay’ın *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis’teki Temelleri* adlı doktora çalışması, delâlet-dil ilişkisini özetleyen ve burada zikredilmesi gereken önemli çalışmalardandır.

İkinci bölüm ise delâletin Hanefî doktrini esas alındığından temelde aşağıdaki klasik kaynaklar kullanılmıştır:

el-Fusûl fi’l-Usul: Cessâs’a (v. 370/981) ait olan, Fukaha yöntemiyle telif edilmiş ve elimize ulaşan ilk usul eseridir. Sistematik dönem usul eserlerinin başlıklarıyla karşılaştırıldığında, usul-i fikhın lafızlarla ilgili meahasleri eksik, çoğu konular da çeşitli meselelerin içine serpiştirilmiş durumdadır. Eser, müellifin kendi ifadesiyle, ahkam ayetlerinin tefsiri olan, “*Ahkâmu’l-Kur’ân*” adlı eserine bir mukaddime mahiyetinde yazılmıştır. Eser, Hanefî fikhının sistemleştirilmesi ve usul anlayışının oluşturulmasında büyük katkıları olan Cessâs’ın hocası Ebu’l-Hasen el-Kerhî’nin (v. 340/952) görüşlerine de yer vermesi açısından da önemlidir.

Takvîmü’l-Edille: Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin (v. 430/1039), usûl-i fıkha dair olan bu eseri, Pezdevî ve Serahsî başta olmak üzere bütün Hanefî usulcülerinin temel kaynağı olmuştur. Müellif bu eseriyle Debûsî, usul-i fıkhıta artık son şeklini alan lafızların

delâletinin dörtlü tasnifini yapmış ve onları birbirleriyle ilişkilendirerek son şeklini vermiştir. Hanefî fıkıh usulü sistematığı açısından çığır açan bir eserdir.

Usûlü'l-Pezdevî: Ebu'l-'Usr Pezdevî (v. 482/1089) ile Buhâra fakihlerinden aynı zamanda kadılarında olan Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'siyle ilk defa bir sistematığe kavuşan Hanefî elfâz taksimi, Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* isimli eseriyle hemen hemen son şeklini almıştır. Hanefî/fukaha metoduna göre yazılan usul-i fıkıh eserleri arasında tesiri en fazla olanlardan sayılır.

Usûlü's-Serahsî: Serahsî'nin (v. 483/1090) bu eseri, Pezdevî'nin eserine göre daha geniş olup uzun tartışmalara ve konuların bütün yönleriyle ele alınmasına önem verilmiştir. Ancak Pezdevî'nin *Usûl*'ü kadar sistematik değildir. Serahsî'nin uzun süre hapiste kalması sebebiyle hayatının son yıllarında kaleme aldığı eserini, yazdıktan sonra tekrar gözden geçirme fırsatı bulamadığı anlaşılmaktadır.

Her iki eser de tek bir kalemden çıkmış izlenimi verir. Bunun sebebi, bunların Cessâs-Debûsî mirasının üzerine kurulmalarıdır. Aradaki benzerliklere rağmen Pezdevî'nin *Usûl*'ünün sistematik ve konuların birbiriyle bağlantılarını kurma bakımından Serahsî'nin *Usûl*'ünden daha gelişmiş olduğu söylenebilir.

Mîzânu'l-Usûl fî Netâicü'l-'Ukûl: Alâeddîn es-Semerkindî'ye (v. 539/1144) ait olan eser, bazı konularda seleflerinin hakim anlayışından ayrılarak yer yer mütekellimîn ve fukaha arasında bir bakış açısı sunmasıyla önemlidir.

Ayrıca, Abdülaziz el-Buhârî'nin, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*'si, Ekmeleddin el-Bâbertî'nin *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*'si, Râmuşî'nin *Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî*'si, Hüsameddin Sığnâkî'nin *el-Kâfi fî Şerhi'l-Pezdevî*'si Celâleddin Habbâzî'nin *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkıh*'ı, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*'ü, Ebû'l-Berekât Nesefî'nin *Menâr* ve kendi şerhi *Keşfü'l-Esrâr*'ı ile üzerine yazılmış olan şerhlerden İbn Nuceym'in, *Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, Muhammed Kâkî'nin *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*'ı, Molla Cîven'in, *Şerhu Nâru'l-Envâr ala'l-Menâr*'ı ve Yahya Ruhâvî'nin, *Haşiye alâ Şerhi İbn Melek ale'l-Menâr*'ı, sıklıkla başvurduğumuz kaynaklar olmuştur.

Tezin ana bölümünü oluşturan ikinci bölümde zikrettiklerimiz dışında şerh ve haşiye türünde pek çok kaynak kullanılmıştır. Fakat konunun birbirini tekrar etmesi ve sonraki taklit dönemi çalışmalarının seleflerinin üzerine çok fazla bir şey ilave edememesi

sebebiyle sadece aslî kaynaklarla iktifa ettiğimiz yerler de olmuştur. Yine şerh ve haşiye dönemi eserlerinden olmasının yanında, mantık ile usulü iyi meczetmesi sebebiyle İbn Emîr el-Hâc'ın (v. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*'i, Fenârî'nin, *Fusûlu'l-Bedâ'i fî Usûli'ş-Şerâi*'si, Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl*'ü, Sadruşşeria Ubeydullah'ın *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh*'i ve meseleleri Mütakellimîn ile Fukaha arasında farklı bir yerde işleyen Kemaleddin İbnü'l-Hümâm'ın, *et-Tahrîr*'i burada zikredilmesi gereken asli kaynaklarımız arasında olmuştur.

Ayrıca delâlet konularını muhtevi olması hasebiyle, Edib Salihî'nin *Tefsîru'n-Nusûs*'u, Fethi Düreynî'nin, *el-Menâhicü'l-Usûliyye fî'l-İctihadi bi'r-Re'y fî't-Teşrîl-İslâmî*'si, Davut İltaş'ın, *Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı doktora çalışması ve tezimizin mantık ile ilişkisini kıyaslamamızda yardımcı olan İlyas Yıldırım'ın, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği* adlı doktora çalışması burada zikredilmesi gereken çağdaş çalışmalardan bazılarıdır.

Taha Nas'ın, *Fıkıh Usulünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi* isimli doktora çalışması, Hadi Ensar Ceylan'ın *Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı ve Furû'a Yansımaları* isimli yüksek lisans çalışması, Ahmet Muhammet Peşe'nin, *İslâm hukuk Biliminde Lafzın Delâleti ve Mantuk-Mefhum Ayrımına İlişkin Tartışmalar* konulu yüksek lisans çalışması, Ümmühan Ark'ın, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Mânâya Delâletin Şekli Bakımdan Lâfızlar* adlı yüksek lisans çalışması ve Seyit Ahmet Kayhan'ın, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Lafız-Mâna İlişkisi (Delâlet Yolları)* isimli yüksek lisans çalışması ile Yasin Kılar'ın, *Serahsî'nin el-Usûlü ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ'sına göre Delâletiün-Nass* adlı yüksek lisans çalışması, bizden önce yapılmış bazı lisansüstü çalışmalardır.

Hilmi Demir'in, "Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni", Abdülkerim Seber'in "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti" isimli makaleleri, fikirlerimize temel olan tespitleriyle burada zikredilmesi gereken çalışmalardır.

Konuyla ilgili başvuru eserleri arasında T.D.V tarafından yayımlanan *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (DİA) içinde yer alan muhtelif maddeler de bizim yararlandığımız kaynaklar arasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ANLAMBİLİM VE AKLÎ-NAKLÎ İLİMLERDE DELÂLET

İslâmî ilimlerdeki delalet ile bu gün kullanılan terimiyle anlambilim, lafız mana arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından farklı ilmi disiplinlere konu olmuştur. Günümüzde anlambilim çalışmaları birçok araştırmacı tarafından dilbilim açısından ele alınmakta, dilbilimsel anlambilim olarak yürütülmektedir. Dilin anlam yönünü inceleyen disiplin olarak tanımlanan anlambilim, dilbilimle iç içedir. Fakat ne anlambilim ne de delalet sadece dil ile bilinibilen hususlar değildir. Bu itibarla, bu başlık zaltında, modern dilbiliminin konusu olan anlambilim ile İslâmî ilimlerde anlambilimine karşılık gelen delaleti, muhteva, kapsam ve sahaları itibariyle mukayese edeceğiz. Bu sebeple öncelikle anlambilimin tanımına ve delalet mefhumuna ardından konuyla ilgili Doğu ve Batı’da yapılan çalışmalara değineceğiz. Anlambilim ile çalışan hermeneutik ve semantik gibi metin çözümleme metotlarıyla delaleti mukayese yaptıktan sonra İslâmî ilimler içinde mütalaa edilen aklî ve naklî ilimlerde delalet kavram ve muhtevasına değineceğiz.

1.1. ANLAMBİLİM

1.1.1. Tanım

Lafız ve anlam ilişkisinin kavranması, bu ikilinin dil olgusu içindeki yerinin tespitiyle mümkündür. Zira hukuku, meydana getiren dildir. İslâm Hukuku’nun teşri kaynağı olan naslar ise bu dilin yazınsal formdaki halidir. Dil, vasıtalarıyla anlamı, ifadeyi oluşturan işaret ve semboller bütünüdür. “Dil, en basit anlamıyla, düşünce duygu ve isteklerin, başkalarına aktarılmasını sağlayan, çok yönlü, çok gelişmiş bir dizgedir.”¹ “Dil, belirli bir ses-anlam bağıntısını, belirli kurallar dizgesini ve sınırlı araçların sınırsız

¹ Doğan Aksan, **Her Yönüyle Dil**, Ana Çizgileriyle Dilbilim, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 58.

biçimde kullanılmasını içerir.”² Dil, ifadenin araç ve sembolüdür. Fikirler dil vasıtasıyla nakledilip aktarılır. Düşüncelerin muhabata aktarılması, lafız denilen bir takım özel kalıplar içerisinde gerçekleşir. Görüleceği üzere dil sadece bir iletişim vasıtası değil, aynı zamanda düşüncenin de aracıdır. Dolayısıyla insan düşüncesi ancak dil aracılığıyla; dildeki sözler ve cümleler aracılığıyla söylenerek belirli ve görünebilir hale gelir ve onunla algılanır.³

Dil üzerine yapılan bütün tarifler hemen hemen onun toplumsal işlevi üzerine bina edilerek yapılmıştır. Öyle ki insanı insan yapan, sadece dil yetisine sahip olması değil, duygu ve düşüncelerini bir başkasına aktarabilmesidir. Hatta insan hakkında söylenen “Hayvan-ı natıktır” söyleminin arkasında da bunu görmek gerekir. Çünkü bir iletişim sağlamayan dilin, tek başına insani özellik sayılabileceği söylenemez. O yüzden Ahanov dilsiz hiçbir toplumun hayatını sürdüremeyeceğini, dilin olmadığı yerde insanların ortaklaşa iş yapabilmelerinin mümkün olmayacağını söyler. Toplum hayatının devamı ve insanların ortaklaşa iş yapması için iletişim aracı olan dil zorunludur.⁴

Dilbilim ise dili bilimsel yöntemlerle inceleyen disiplin olarak tanımlanmıştır.⁵ Dilbilim, tabiatıyla muazzam genişliğinden dolayı pek çok alt disiplinde mütalaa edilmiştir. Örneğin, dilin en küçük birimi olan sesleri sesbilgisi (fonetik), dildeki biçimbirimleri, yani kök ve ekleri *biçim bilgisi* (morfoloji), dildeki kelimelerin birbirleriyle olan ilişkilerini, kelime ve kelime gruplarının cümle içerisindeki durumlarıyla görevlerini *dizim bilgisi* (tümce bilgisi/söz dizimi/sentaks) incelemiştir. Bir dilin kelime/kelam hazinesiyle ilgili çeşitli hususları ise *anlambilim* (semantik-hermeneutik) tarafından ele alınmıştır.

Dilbilimin bunlardan başka, bir kısmı dille ilgilenen çeşitli bilim dallarıyla yaptığı işbirliği sonucu ortaya çıkmış birçok alt kolu sıralanabilir. Örneğin, yardımcı bir alan olarak dil dışı göstergeleri ele alan, simge, sembol ya da işaretleri ortaya çıkış nedenleriyle birlikte inceleyen *gösterge bilgisi* (semyoloji), bir dilin lehçe, ağız ve şive gibi dallarını, bunlar arasındaki ses, şekil ve söz farklılıklarını ortaya koymayı amaçlayan *lehçe bilgisi*

² Noam Chomsky, **Dil ve Zihin**, (çev., Ahmet Kocaman), Ayraç Yayınları, Ankara, 2001, s. 3

³ Kaken Ahanov, **Dil Biliminin Esasları**, (Aktaran: Murat Çeritoğlu), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2013, s. 43.

⁴ Kaken Ahanov, **Dil Biliminin Esasları**, s. 41.

⁵ Palmer F. R., **Semantik Yeni Bir Anlamın Projesi**, (çev., Ramazan Ertürk), Kitâbiyât, Ankara, 2001, s. 15.

(diyalektoloji), dilin belirli bir bağlam içinde nasıl kullanıldığını ve dil kullanımının ilkelerini *edimbilim* (pragmatik), bir metni, metin yapan bağlantılar, tutarlılıklar *metinbilim*, kelimelerin ve biçimlerin kaynağını, ne zaman ortaya çıktıklarını, nereden geldiklerini, hangi aşamalardan geçtiklerini, dillerin kökenlerini *etimoloji* incelemiştir.

İnceleme sahamız olan *anlambilim* için adından da anlaşılacağı üzere, dilin anlam yanını bilimsel metotlarla inceleyen bir bilim dalıdır; anlamları ve bunların değişmesine yol açan yasaları inceleyen bilimdir, ⁶ sözcüklerin anlamını inceleyen bilim dalıdır,⁷ dilin anlam açıklamasını, dil öğelerinin anlamını inceleyen bilim dalıdır, ⁸ şeklinde tarifler yapılmıştır.

Anlambilimi terimi, dilbiliminin kendi içinde bile oldukça belirsizdir. Bunun nedeni anlamın sözcüklerle sınırlandırılmış olmayıp sözcük düzeyinin altında da üstünde de var olmasıdır.⁹ Daha açık bir ifadeyle “anlam”ın karşısında duran şeyin, ifade edilmede güçlüğü veya somut bir obje olarak sunulamayışıdır.

Fakat özetle anlambilim için, lafız ve cümlelerin delâlet ettiği manaları tespit etmekle meşgul olan ve bunun için farklı ilmi disiplinlerden faydalanmak durumunda olan bir bilim dalıdır, diyebiliriz.

Bunun yanında, kelime ve cümlelere neyin anlam vereceğinin getirdiği karmaşa söz konusudur. Dil, tarih, felsefe, mantık ve bunlara bağlı göreceli alt disiplinlerin anlambilime dâhil olması ve hepsinin anlambilim için yeni bir boyut açması anlambilimin mahiyetini kavramayı zorlaştırmaktadır. John C. Condon’un da dediği gibi, “Anlambilim bir konuda anlayamayan ve sonra da kelimelerin anlamına ilişkin (semantik) problemleri olduğunda anlaşılan kişilerin adıdır. Veya anlambilim, kelimeler hakkında konuştuğumuz dersteki bir kelimedir. Hatta anlambilim neler olup bittiğini anlamadığım dersin adıdır” ¹⁰ demek suretiyle anlamın tek başına filolojik tahlillerden ibaret olmadığını aslında çok daha karmaşık olduğunu kendi uslubuyla ifade etmeye çalışmıştır. Bu sebeple gerek Batı’da gerekse Doğu’da tek bir tanım yapılmaya çalışılmış olsa da, bu saha ile iştigal eden

⁶ Pierre Guiraud, **Anlambilim La Semantique**, (çev., Berke Vardar) Multilingual, İstanbul 1999, s. 18.

⁷ Doğan Aksan, **Anlambilim**, Engin Yayınları, Ankara, 2006, s. 27; Nizamettin Uğur, **Anlambilim**, Doruk Yayınları, İstanbul 2007, s. 9.

⁸ Süheyla Bayrav, **Yapısal Dilbilimi**, Multilingual, İstanbul 1998, s. 119.

⁹ Stephen Ullmann, **Anlambilimi** (çev. Ahmet Kocaman), kaynak: http://www.ege-edebiyat.org/modules.php?name=News&new_topic=5 (04/05/2015).

¹⁰ John C. Condon, **Kelimelerin Büyülü Dünyası -Anlambilim ve İletişim**, (çev. Murat Çiftkaya), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

ilimlerin veri kaynaklarının ve metodolojilerinin farklılığı, anlambilim sınırlarını belirlemeyi zorlaştırmıştır.

1.2. DELÂLET KAVRAMI

1.2.1. Delâlet- Delil-Medlûl-İstidlal Kavramları

Delâlet kavramı, İslâmî metodolojinin en kapsamlı kavramlarından birisi, belki de en önemlisidir. Dolayısıyla *delâlet*, başta fıkıh usûlü, mantık ve vaz‘, sarf, nahiv, belâgat, olmak üzere İslâm kültüründeki aklî ve naklî ilimlerin müştereken kullandıkları kavramlardan bir tanesidir. Fakat “anlam” kavramında olduğu gibi *delâlet* kavramının da geniş bir kullanım alanına sahip olması, onu her yönüyle izah etmenin güçlüğünü de beraberinde getirmektedir.¹¹ Özellikle kelam, fıkıh usulü, beyan ve mantık ilimlerinde merkezi bir kavram olarak karşımıza çıkan delâlet kavramı ile türevleri olan delil, medlûl ve istidlal kavramlarını izah etmek, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde sıklıkla kullanılacak olan terminolojinin, özellikle fıkıh usulü sahasındaki kullanım alanı ve şeklinin anlaşılması için bize yardımcı olacaktır.

« دَلَّ يَدُلُّ » sülasî fiilinden hareketle mastarları delâlet, dilâlet veya dülâlet¹² olarak üç farklı şekilde gelen “delâlet” kelimesi sözlük manasının kökeninin farklı kullanımlarıyla birlikte, yol göstermek (fiili ve zihni bildirim), irşat ve kılavuzluk etmek, belirtmek, tarif etmek, güvenmek, sekinet, vakar, anlamlarına gelir. İbn Fâris (v. 395/1004) delâletin anlamını, bir şeyi, onu öğretecek başka bir şeyle (emare) göstermek, öğretmek ve açığa çıkarmak olarak açıklar. O, delâletin bu anlamda kullanılmasına Arap dilinde kullanılan “دلت فلانا علي الطريق” “Falanca kişiye yol gösterdim, rehberlik ettim” ifadesi ile misal getirir. «دَلَّ» fiili, farklı isim ve edatlarla kullanımlarıyla çok değişik manalar ifade etse de temelde en çok kullanılan anlamlarının yukarıda geçen ilk dördü olduğunu söyleyebiliriz.

¹¹ Abdülkerim Seber, “Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas, 2013, C. XVII, S. 2 s. 105.

¹² Luvîs Ma‘lûf el-Yesûî, *el-Müncid*, y.y., yay.y., ts. s. 220.

¹³ “Ey iman edenler! Sizi Cehennem azabından kurtaracak bir ticaret göstereyim mi?” ¹⁴ ayetinde olduğu gibi kelimenin kullanıldığı yerlerin ekserisinde bu anlam esas alınmıştır.¹⁵

“Delîl” «دليل» bir şeydeki emare, iz, ve nişan gibi anlamlara gelmektedir. ¹⁶ Seyyid Şerîf Cürçânî (v. 816/1413) ıstilahî olarak delil kavramını, delâlet kavramıyla aynı şekilde tarif etmiştir. Ona göre delil, kendisinin bilinmesiyle başkasının bilinmesine vasıta olan şeydir.¹⁷ Bu tarif, delilin bir ispat vasıtası olma cihetine göre yapılmış olmasıyla, diğer İslâmî ilimler içinde müşterek bir tanım olarak kabul edilebilir. En geniş anlamıyla, İslâm hukukçularının çoğunluğuna ve bilhassa fukaha ekolüne mensup usulcülere göre delil, “Üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca (matlûb-ı haberî) ulaşılması mümkün olan şey”dir. ¹⁸

Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039) delil kavramını söze dayalı bir hüccet olarak görmek suretiyle, delilin lafzî/literal boyutunu ön planda tutmuştur. O bunu, luğavî bilgilerle ispatlayarak kelimenin ismi fâil kalıbında bulunduğunu ve yol gösteren, rehberlik eden anlamına geldiğini bildirir. Böylelikle o, delilin sözel bir hüccet olduğunu söyler ve konuşma yetisi bulunmayan kişilerin böyle bir hüccet beyanında bulunamayacağını ifade eder. Onun tanımlamasıyla delil, akıl sahibi bir kimsenin, üzerinde düşünerek doğru yola ulaştığı şeydir ve delil insanı kesin bilgiye götürebileceği gibi zanni bilgiye de götürebilir.¹⁹

Alâeddîn es-Semerkindî'nin (ö. 539/1144) delile yüklediği anlam ise bu günkü anlambiliminin sınırlarına dayanır. O, bu kavramı daha da genişleterek ve zaman zaman delille eş anlamlı olarak kullanılan hüccet ve burhan gibi kavramları da delil kavramının mefhumuna katarak, delilin, ister duyu organlarıyla (hissiyyat) elde edilen bilgi ile ister aklî bilgi (makulat) isterse de şer'î bilgilerle olsun, maluma (medlûl) kendisiyle ulaşılan bütün bilgi türleri için kullanılabileceğini söylemiştir. Ona göre de bunların katî ya da

¹³ Bkz. İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, Dâru's-Sâdır, Beyrut, ts. XI, 248; İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed, **Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa**, (tkh. Abdüsselam Muhammed Harun), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979, II, 259.

¹⁴ Saff 61/10.

¹⁵ Bkz. Taha 20/40, 120; Sebe', 34/7, 14;

¹⁶ İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa**, II, 259.

¹⁷ Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, **Kitâbu't-Ta'rifât**, Beyrut, 1985, s. 18.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Delil”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, IX, 138.

¹⁹ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, (tahk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 15.

zannî bilgi ifade edip etmemesi neticede hepsinin delil diye isimlendirilmesine engel teşkil etmez.²⁰

Medlûl, kelime olarak delil vasıtasıyla kendisine ulaşılmış, ispatı yapılmış anlam demektir. Terim olarak delille ulaşılmak ve bilinmek istenilen bilgi demektir. Seyyid Şerîf Cürçânî (v. 816/1413), başka bir şeyin bilgisiyle kendi bilgisine ulaşılan şey olarak tarif etmiştir.²¹ Dolayısıyla medlûlü, delillerle elde edilmek istenilen bilgi olarak tanımlamak mümkün olur. Ya da delilden sonra delâlet yönü kullanılarak elde edilen bilgi denilebilir. Medlûlü kavramak için delilin delâlet etme yönünün iyi bir şekilde ortaya konulması gerekir.

“Delâlet” kavramı ile alakalı olan, ondan türeyen ve usul ilminde *hükme varma noktasında lafız mana ilişkisini* ifade eden ve delâletin bir süreci olan *istidlâl* ise luğavî olarak istifâl babından, yol gösterilmesini istemek, talepte bulunmak gibi anlamlara gelmektedir. İstidlâl, zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden (kazıyye) bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir. Diğer bir ifadeyle istidlâl, daha önce doğruluğu bilinen yahut doğru olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır.²² Pezdevî (Ebu'l-Yüsr v. 493/1100) tanımı daha da kısaltır ve, “İstidlal, delili talep etmek, istemektir” der. Ona göre istinbat da öyledir. O da, manaların naslardan zihni kuvvet sarfedilerek istihraç edilmedir. Bazen istidlal, delil meyanında da kullanılır. Örneğin, «فلان استدل بالمسألة» denildiğinde, onun delil zikrettiği anlaşılır.²³ Bir mantık terimi olarak istidlal, “bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma” anlamında kullanılır.²⁴

Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330), istidlal için, “Zihnin eserden müessire intikal etmesi yahut tam tersidir” dedikten sonra lafızların hükümlere delâletinde “istidlalden” muradın da bu olduğunu söyler.²⁵ Kâsım b. Kutluboğa (v. 879/1474) bu tarife örnek sadedinde, “Kişinin ateşi görmesiyle birlikte zihninin dumanın varlığına hükmetmesi

²⁰ Alaeddin Muhammed b. Ahmed Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl**, (tahk. Abdülmelik b. Abdurrahman Sa'd es-Sadî), basılmamış doktora tezi, Câimatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1984, C. 1, ss. 69-70.

²¹ Cürçânî, **Tarifât**, s. 109.

²² Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlal”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, XXIII, 323.

²³ Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, **Marifetü'l-Huceci's-Şeriyye**, (tahk. Abdülkadir b. Yasin), Müessestü'r-Risale, Beyrut, 2000, s. 32.

²⁴ Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlal”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, XXIII, 323.

²⁵ Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, (Tah. Abdullah Mahmud Ömer) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 106.

istidlaldır” der. ²⁶ *Menâr* şarihlerinden Kıvâmüddîn Muhammed el-Hucendî el-Kâkî de (v. 749/1348) istidlali bu yönde tarif eder. Ona göre istidlal zihnin eserden müessire hareket etmesidir. Bazıları istidlalin bunun tam aksi olacağını söylemiştir.²⁷ Ebü'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310), “İşte fıkıh usulü ilmindeki delâlet bahsindeki istidlalden maksat da budur” der. ²⁸ Fakihlerin pratiğe yansıttıkları bu anlamıyla istidlal, aynı anlamıyla mantıkta da bir delil ve ispat yolu olarak tarif edilmiştir. Bu minvalde mantık ilminde, “Bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma” anlamında kullanılmıştır. Bazı mantıkçılara göre istidlâl, zihnin tikelden tümele veya tümelden tikele ya da iki tikelin birinden diğerine intikalidir. Bu intikal, tikelden tümele yahut müsebbekten sebebe olursa “istidlâl-i innî”, aksi olursa “istidlâl-i limmî” olarak adlandırılmıştır. ²⁹

İstidlal kelimesi, fıkhıta bir yönüyle fakihlerin düşünce ve çözüm üretme metotlarını, diğer yönden de mevcut çözümlerin dinin ana kaynaklarıyla irtibatlandırılması ve temellendirilmesi faaliyetini tanıtan anahtar kavramlardan biri olmuştur. Fıkıh literatüründe sözlük anlamına yakın biçimde şer’i delillerden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme gibi anlamlarda yaygın bir biçimde kullanılmıştır. ³⁰ Ebû Bekr Cessâs (v. 370/981) istidlâli, “medlûle ilişkin bilgiye ulaşmak amacıyla delâleti araştırmak ve üzerinde düşünmek” ³¹ şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla istidlal, şekli ve çerçevesi belirlenmiş fikhî anlambilimden (delâlet) daha kapsamlı bir kavram olarak karşımıza çıkmakla birlikte müstakil bir delil getirme yolu değil, aklî ve naklî tüm delil getirme yollarının adı olarak kabul edilmiştir diyebiliriz. Bunun içindir ki delil, icthad, kıyas, re’y, istinbat gibi terimlerle de yakın bir anlam bağına sahip bulunmasından dolayı, istidlâl kavramının zaman zaman bunlarla eş anlamlı olarak kullanıldığı da görülmüştür. ³²

Cessâs istidlali, medlûle ilişkin bilgiye götüren istidlâl (akliyyat) ve araştırılan konu hakkında galip zanna götüren istidlâl (icthad) şeklinde ikiye ayırarak, üzerinde ittifak

²⁶ Zeynüddin Kasım Kutluboğa, **Hulasâtü'l-Efkâr Şerhu Muhtasarü'l-Menâr**, (tahk. Züheyr b. Nasır), Dâru İbn Kesir, Beyrut, ts. s. 98.

²⁷ Klasik mantık ve usul eserlerinde eser müessir ilişkisine şu örnek verilmiştir: Ateşin dumana olan delâleti müessirden esere yapılan istidlâldır. Dumanın ateşe olan delâleti ise eserden müessire olan istidlâle örnektir.

²⁸ Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr**, (tahk. Fazlurrahman Abdulgafur el-Afgânî), Mektebetü Nezzâr Mustafa Bâz, Suudî Arabistan, ts. I, 500.

²⁹ Cürçânî, **Tarifât**, s. 18.

³⁰ Ferhat Koca, “İstidlal”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, XXIII, 324.

³¹ Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Vizâretü'l-Evkâf, Kuveyt, 1994, IV,9.

³² Ferhat Koca, “İstidlal”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, XXIII, 324.

edilen yahut edilmeyen tüm şer'î deliller için bir kat'lik ve zannilik probleminin varlığına işaret etmiştir ki³³ bu esasında anlamlandırma ve yorumlama sürecinin doğal bir olgusudur.

1.2.2. Tevil, Tefsir ve Delâlet

Kanunun anlamının açık olmadığı durumda, kanun metnine verilecek anlamın saptanması,³⁴ kanunun tümüne egemen olan esaslara göre belirli bir kanun hükmünün ifade ettiği gerçek anlamın ortaya çıkarılması için yapılan faaliyet,³⁵ objektif (gerçek) anlamını bulmak,³⁶ kanun koyucunun düşüncesinin içeriğini anlaşılır kılmak,³⁷ bir kanun hükmünün yahut hükümde yer alan bir kelimenin anlamını ortaya koymak amacıyla yapılan düşünsel faaliyet³⁸ şeklinde, bir kanun ifade eden metnin (nassın), ifade ettiği gerçek anlamı çıkarmak için çaba sarfetme faaliyeti olarak tanımlanan yorum ve bunun İslâm bilimlerinde karşılığı olan delâlet ile anlamlandırma sürecinin öğeleri, süreçleri veya sonuçları olarak, “tefsir” ve “tevil” terimleri arasında kavramsal olarak yakınlık vardır. Ve esasında bu kavramlar, lafız itibarıyla birbirinden farklı olsalar da anlam bakımından birbirine oldukça yakındır.

Sözlükte “açıklamak, beyan etmek” anlamındaki *fesr* kökünden türeyen *tefsir* ise “açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek” demektir.³⁹ Bu anlamıyla tefsir, mana, tevil ve delâletle yakın anlamlardadır. Ancak ıstılahi anlamda tefsir denilince daha çok, “Allah’ın Kur’ân-ı Kerîm’deki muradını, beşerin gücü oranında bulmaya yardımcı olan bir ilim dalı” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁰ Tefsir için “Kur’an lafızlarının söyleniş keyfiyetinden, lafızların müfred ve terkip halindeki delâletlerinden ve hükümlerinden, terkip halinde iken ortaya çıkan manalarından bahseden ilim dalıdır”⁴¹ biçimindeki tanımları ise tefsirin hem dil ilimleriyle ilişkisine dikkat çekmekte hem de maksadının lafız ve cümlelerdeki anlamı ortaya çıkarmak olduğunu belirterek tefsir ilminin

³³ Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, IV, 10.

³⁴ Aytekin Ataay, **Medenî Hukukun Genel Teorisi**, İHF Yayını, İstanbul 1980, s. 209.

³⁵ Turgut Akıntürk, **Medenî Hukuk**, Beta Yayınları, İstanbul, 2008, s. 70.

³⁶ Bülent Köprülü, “Genel Prensipler-Kişinin Hukuku”, **Medenî Hukuk**, İHF yayını, İstanbul, 1984, s. 99.

³⁷ Bilge Öztan, **Medeni Hukukun Temel Kavramları**, Turhan Kitabevi, Ankara, 2002, s. 125.

³⁸ Veli Özer Özbek, M. Nihat Kanbur, Pınar Bacaksız, vd., **Türk Ceza Hukuku – Genel Hükümler**, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 112.

³⁹ İbn Fâris, **Mu‘cemu Mekâyisü'l-Luğa**, IV, 504.

⁴⁰ Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, XL, 281.

⁴¹ Ebû Hayyân Endülüsî, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, (thk. Zekerriyya Abdurrahman vd.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I, 11.

fıkıh usulünün anlama metotları olan delâlet biçimlerini, tefsir için konu edindiğini göstermektedir.

Tevil, pratikte farklı ıstıhlara sahip olmakla birlikte tefsir ile eş anlamlı olarak kullanılan lafızlardan biridir.⁴² Terim olarak tevil, zanna muhtemil olmakla birlikte lafzı, bir karineden ötürü, zahir anlamından, tercih edilen başka anlamlara döndürmektir.⁴³ Bu onun, lügatteki “rücu etmek” anlamından hareketle, ihtimali olan manalardan birine döndürmek anlamında kullanılmıştır. Fakat Bedreddîn ez-Zerkeşî’ye (794/1392) göre tefsir ve tevil işlemleri birbirinden farklıdır. Ona göre tefsir daha ziyade bir nakil işlemi iken tevil bir anlamlandırma, yorum ve istinbat işidir. Dolayısıyla Zerkeşî’ye göre müfessir nakilde bulunan, muevvil ise istinbat edendir.⁴⁴ Zerkeşî’nin bu ayrımından yola çıkarak Pakiş, tefsir sonucunda ulaşılan anlamın, kesin olduğunu söylemenin mümkün olduğunu, çünkü tefsir ameliyesinde bulunan kişinin bu anlamlandırma çabasında, nakillerden hareket ederek objektif ve nesnel davranmak durumunda olduğunu kaydeder. O, tevil sonucunda elde edilen ve varılan anlamın, tek doğru olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını, burada yorumcu metinde geçen lafızlar, cümle yapıları, metnin bağlamı, tarihi arka plan ve kendi bilgi birikiminden yararlanarak daha çok dirayet, sübjektiflik ve öznellik yönü ağır basan ve bağlayıcılığı da bulunmayan yeni bir anlama biçimini geliştirmeye çalıştığını söyler ve bu iki kavram arasındaki önemli farkın, tefsir sonucu elde edilen anlamın, metnin birinci ve öncelikli anlamı iken tevil ise metnin tali ve ikinci anlamı olduğunu kaydeder.⁴⁵ Bu da anlamlandırmanın doğasında bulunan bir gerçektir. Bu ayrımdan yola çıkarak biz de, hükme varmada delâlet yollarıyla tespit edilen anlam ve hükümlerin, nassın birincil anlamıyla elde edilenlerine tefsir, tali yollarla tespit edilen anlamlarına tevil dememiz mümkün gözükmemektedir. Çünkü tevil kavramını usul-i fıkıh, sadece yorum sürecinin doğal bir evrimi olarak kullanmıştır. Hatta tevilin fıkıh usulünde, “Bir sözün bir delilden hareketle zâhir anlamının terkedilerek taşıdığı diğer bir manaya göre anlaşılması, kapalı lafızların açıklanması”⁴⁶ onun delil medlül ilişkisinin bir süreci olduğu, tek başına bir anlamlandırma faaliyeti olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim, Debûsî (v. 430/1039), Serahsî (v. 483/1090) ve Pezdevî (v. 482/1089) gibi Hanefî usulcülerinin lafızları vaz’ olundukları

⁴² Cürcânî, **Ta’rifât**, s. 116.

⁴³ Cürcânî, **Ta’rifât**, s. 116.

⁴⁴ Ömer Pakiş, “Zerkeşî’ye Göre Mana, Tefsir ve Te’vil”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 7, S. 2, Diyarbakır, 2006, s. 319.

⁴⁵ Pakiş, “Zerkeşî’ye Göre Mana, Tefsir ve Te’vil”, s. 319.

⁴⁶ Yunus Apaydın, “Tevil”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, XLI, ss. 28-29.

manalar bakımından hâs, âm, müşterek ve müevvel olmak üzere dört kısma ayırırken,⁴⁷ Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî (v. 747/1346) müevvelin vaz‘ itibariyle değil müctehidin re‘y ve ichtihadıyla belirli bir mana ifade ettiğini, dolayısıyla müşterek lafız içerisinde ele alınması gerektiğini söylemiş ve onun yerine, vaz‘ bakımından müstakil olup diğer delâlet derecelerine girmesinin mümkün olmadığını ileri sürdüğü cem‘-i münekkeri koymuştur.⁴⁸ İbn Melek’in de (v. 821/1418) tespitiyle, kimi zaman delâlet yolları arasında zikredilen müevvel lafız, müşterek lafzın tercih edilen manalarından biri için değil, aynı zamanda hafî, müşkil, mücmel, zahir ve nassın tercih edilen manaları için kullanılır. Tevilin, “Lafzı, gerekçeli bir sebepten ötürü hakikî manasından mecaza, müştereki diğer bazı manalarına, mutlakı mukayyede, âmî hâssa döndürme işlemi” olarak tarif edilmesi de⁴⁹ tevil olgusunun ya da müevvelin, anlama ve anlamlandırma kategorileri içinde müstakil olmadığını göstermektedir. Bu meyanda Apaydın, klasik usulde yorum faaliyetinin daha çok iki şekilde gerçekleştiğinden söz eder. Ona göre bunlar içtihat ve tevildir. Tevil, daha çok lafızla ilgili, tek tek lafızların kelimelerin anlamlarıyla ilgili bir açılım, içtihat ise mananın anlaşılması, onun uygulanması ya da bu anlamın uygulama alanının genişletilmesiyle ilgili olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Yorum teriminin, nass (metin), yorumlayan özne ve anlama-yorumlama süreci şeklinde üç unsurdan oluşması sebebiyle, tevil, tefsir ve delâletin ortak paydalarıdır. Hatta tefsirin rivayet yollu olanı dahi bu unsurlardan hali olmamıştır.

⁴⁷ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 94; Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, **Usûl** (Usûlü’s-Serahsî), tahk. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 124.

⁴⁸ Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî, **et-Tavdîh li Metni’t-Tenkîh** (Şerhu’t-Telvîh’le birlikte), (tkh. Zekerîyya Umeyrât), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts. (ilk baskı), I, 32-33.

⁴⁹ Kutub Mustafa Sânu, **Mucemu Musutalahati Usûli’l-Fıkh**, Dâru’l-Fıkri’l-Muasır, Beyrut, 2000, s. 116.

⁵⁰ Yunus Apaydın, **İslam Hukuk Usûlünde Yorum Metotları, İslam Hukuk Usûlünün Problemleri Sempozyumu**, Çorum, 2004, ss. 37-38.

1.3. ANLAMBİLİM ÇALIŞMALARI VE DELÂLET İLE MUKAYESESİ

1.3.1. Batı'da Anlambilim Çalışmaları

Batıda anlambilim çalışmaları Doğu'ya nispetle çok geç bir tarihte başlamış ve genelde felsefe ile beraber ilerlemiştir. Bu sebeple sentaks, semantik ve pragmatik felsefenin dille ilgili kısmında incelenmiştir.⁵¹ Sentaksın konusu, dilin salt biçimsel kurallarını oluşturan gramerdir. Dolayısıyla Batı'da sentaks, Doğu'dakinin aksine bir sözcüğün veya cümlenin ifade ettiği anlamdan ziyade, sözcüklerin geçerli dizimine dair kuralları ve buna bağlı olarak biçimsel doğruluk ve yanlışlık ölçülerini, kaynağı olan grameri değişik açılardan ele almıştır. Semantik ise sözcüklerin ve cümlelerin anlamları üzerinde durur. Dolayısıyla anlam kuramı olarak semantik, temelde anlamın neliği, bir sözcüğün anlamı ile delâlette bulunduğu şeyleri konu ettiği için anlam, referans ve doğruluk en temel semantik kavramlar kabul edilmiştir. Pragmatik ise konuşanın dille ne yaptığını, sözün bağlamını konu edindir. Bu çalışmaların tarihi çok eskilere götürülse de sistematik olarak başlangıcı 17. yüzyılda başlamaktadır. 1635'te Fransız Akademisi'nin kurulmasıyla birlikte, genelde dil, özelde de anlambilim üzerinde çalışmalar hızlanmış ve bu gün pek çok sahaya yayılmış olan dallarıyla modern bir yapıya kavuşmuştur. John Locke, sözcüklerin anlamları üzerinde önemle durmuş, Francis Bacon (1561-1626), 17. yy.da Leibniz, Herder ve daha sonraları Wilhelm von Humbolt dilin düşünceyle ilgisine eğilmişlerdir.⁵² 19. yüzyıl dilde anlama bakışın daha çok önem kazandığı ve bilimselleştiği bir dönem olarak görülmektedir. Dilde anlamı inceleyen, başlı başına bir bilimsel alanın temellerini atan önemli dilciler ortaya çıkmıştır. Breal (1883-1931), Stephen Ullmann (1914-1976), Alfred Tarski (1901-1983) ve Noam Chomsky (1928-) gibi dilbilimcilerin katkılarıyla bu günkü şeklini almıştır. Amerika'da A. Korzybski (1879-1950) 1930 yıllarında genel anlambilim akımını başlatmıştır.⁵³

⁵¹ Sait Reçber, "Dil Felsefesi", **Felsefe**, İlitam, Ankara, 2007, s. 184.

⁵² Aksan, **Anlambilim**, Engin Yayınları, Ankara, 2006, s. 17.

⁵³ Aksan, **Her Yönüyle Dil**, III, 143.

1.3.2. Doğu'da Anlambilim Çalışmaları

İslâmî ilimlerde; aklî ve nakli ilimler içinde anlambilim için tek bir kavram kullanılmamış, her bir disiplin kendi terminolojisini oluşturmuştur. Genel olarak İslâmî ilimlerde anlambilim karşılığında, *ilmü'l-meânî* denilse de bu, daha çok belağat ilminin bir bölümü olan beyân ilmi dahilinde mütalaa edilmiştir.

Delâlet ve anlambilim bağlamında dilciler, bugün semantik sayılabilecek, iştikak esasına dayalı sözlükler yazmıştır. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (v. 175/791) bunun ilklerindedir. Arapça'yı başka dillerin etkisinden korumak için özen göstermiş ve bu bağlamda iştikak ve fonetik temel üzerine oturttuğu *el-'Ayn* isimli kitabını telif etmiştir. Ayrıca o, Aristo mantığının etkisi ve mantığı gramerin aleti olarak görmesi nedeniyle, dile mantıksal bir yapı vermeye çalışarak bir çeşit dil felsefesi ve analitik felsefe geliştirmeyi denemiştir. Hatta Basra dil ekolünün "*Ehlu'l-mantık*" olarak da adlandırılması bundandır.⁵⁴ Bu gün dile dair çalışmalara, alt dallarıyla birlikte mantık ve felsefe gibi disiplinlerin 18-19. yy.'dan itibaren girmiş olduğunu ve bu sebeple Arap dilinin anlambilim yönünden çalışmalarını çok erken bir dönemde tamamladığını söylememizin sebebi de budur aslında. Zira birçok dilci o devirde, dile felsefî yönden yaklaşmış ve dil felsefesinin ilgi alanına giren konuları ele almıştır. Dilin kökeni, adlandırma, dil ile doğruluk ve dil ile varlık ilişkisi gibi konularda araştırmalar yapmışlardır. Ayrıca dil ve mantıkla ilgili hususlarda ayrıntılı çalışmaları vardır. Ebû Saîd Hasan es-Sîrâfî (v. 368/979), Ebü'l-Hasan Alî el-Kisâî el-Kûfî (v. 189/805), Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Bağdâdî (v. 392/1002) ve Ebû Hayyân Alî et-Tevhîdî (v. 414/1023) bu alanda meşhur olmuş kimselerdir. 19. yüzyılın sonlarıyla X. yüzyılın başlarında yaşamış olan tarihçi, dilci ve filozof Ebû Hamza İsfahânî (v. 360/971) onları "*el-Felâsifetü'n-Nahviyyûn*" (nahiv-dil filozofları) olarak adlandırmıştır.⁵⁵ Bunu *İsâgûjî* örneğinde görmek mümkündür. Aristo'nun kategoriler, önermeler, birinci analitikler, ikinci analitikler, sofistik deliller ve topiklerden oluşan *Organon*'un milâdî 756 senesinde Arapçaya tercüme edilmesi ile Arap dilbilimciler, dili salt gramer düzeyinden üst bir merhaleye taşımışlar ve Süryânî mantıkçılarla dil ve mantık tartışmalarına başlamışlardır. Mantıkçılar, Aristo mantığının evrensel bir dil olduğunu savunurken nahivciler, Arap nahvinin mantığın yerini tutabileceğini iddia etmişlerdir. Bu

⁵⁴ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1998, s. 86.

⁵⁵ Hülya Altunya, *Farabi'de Dil Felsefesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Isparta, 2003, s. 19.

tartışmaların temel sebebi; iki farklı kültür arasındaki uzlaşmazlıktır. Bu tartışma, Arap dilinin mi üstün olduğu yoksa Yunan mantığının mı üstün olduğu ve dilbilimin de mantık gibi bir alet ilmi olup olamayacağı şekline dönüşmüştür.⁵⁶

Dil çalışmalarından yine bazılarını zikredecek olursak, Ahmed b. Fâris de (v. 395/1004) *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luğa*’sında lafızlar ve sahip oldukları delâletler arasındaki ilişki üzerinde önemle durmuştur.⁵⁷

Ebû Osmân Amr el-Câhiz el-Kinânî de (v. 255/869) kitaplarında dilin kökeni, hayatı ve lehçeler gibi dilbilimin konuları içine giren meseleleri ele almıştır. İslâmdan sonra kelimelerde meydana gelen anlam değişimleri, bazı kelimelerin kazandığı yeni anlamlar üzerinde durmuş ve terâdüf ve terâdüfün sebepleri gibi anlambilim alanına giren konuları işlemiştir. Ebû Bekr Muhammed b. Düreyd el-Basrî de (v. 321/933) konuyla ilgili olarak müstakil bir eser yazıp, kitabını *el-İştikâk* diye isimlendirmiştir.⁵⁸

Genel olarak dil ve anlambilim alanında çalışmalarıyla meşhur bir başka müellif de Ebü'l-Kasım Mahmûd el-Hârizmî ez-Zemahşerî’dir (v. 538/1144). O *Esâsu’l-Belâğa*’sında kelimeleri hakikat ve mecaz olarak ikiye ayırmış, kelimenin ilk önce lügat anlamını verdikten sonra mecazî kullanımlarını da zikretmiştir.⁵⁹

İbn Fâris (v. 395/1004), *es-Sâhibî fî Fıkhî’l-Luğati’l-‘Arabiyye ve Seneni’l-‘Arabi fî Kelâmihâ* adlı eserinde dilin kökeni, mahiyeti gibi dilbilim konuları üzerinde durmuş ve Arapçanın nasıl geniş ve üstün bir dil olduğuna dair bahis açmış, daha sonra değişik başlıklar altında Arapçanın özelliklerini ele almıştır. Bu konular arasında anlambilim içine giren eş anlamlılık, çokanlamlılık, ezdâd, yapıların anlama delâleti, anlam, mecaz-hakikat gibi muhtelif mevzuları işlemiştir.⁶⁰

Ebû Mansûr es-Sealibî de (v. 427/1035) *Fıkhû’l-Luğa ve Sırru’l-‘Arabiyye* adlı eserinde, semantik alan sözlüğü sayılabilecek birinci bölümde, değişik başlıklar altında kelimelerin anlamlarını vermiş, ikinci bölümde ise Arapçanın özellikleriyle ilgili konuları ele almış ve bu bölümü *Sırru’l-‘Arabiyye* olarak isimlendirmiştir. Bununla beraber eş

⁵⁶ Sadık Türker, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgu Bilig Dergisi*, İstanbul, 2002, S. 1, s. 142.

⁵⁷ Muhammet Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis’teki Temelleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), Erzurum, 2013, s. 27.

⁵⁸ Asutay, *Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis’teki Temelleri*, s. 27.

⁵⁹ Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis’teki Temelleri*, s. 27.

⁶⁰ Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis’teki Temelleri*, ss. 29-30.

anlamlılık, çokanlamlılık, ezdâd, yapıların anlama delâleti gibi anlambilim konularıyla ilgili de söz söylemiştir.⁶¹

Arap dilbilimi ve anlam bilimi içinde *Fıkhü'l-luğa* tabirini, es-Sa'lebî'den (v. 429/1038) önce kullanan ilk kişi İbn Fâris'tir (v. 395/1004). *Fıkhü'l-luga* terimi sözlükte dili iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak; dilin mahiyetini, özünü, hakîkatini iyice idrak etmek, kısaca dilin künhüne varmaktır.⁶² *Fıkhü'l-Luğa* kavramı bu iki müellifin kullanımından sonra 20 yy.'a kadar gündemde olmamıştır. Demir, fıkhü'l-luğa'yı incelediği makalesinde, es-Seâlebî'nin ve İbn Fâris'in çalışma alanlarıyla, ilmu'l-luga benzeri çalışmalar arasında mukayese yaparak, fıkhü'l-luga ile kastedilenin filolojiden farklı bir alan olduğunu ifade eder ve "Arap dili bilginleri, dili bir gaye için incelemişler. Ancak bu gaye Kur'ân'ın nassını ve Allah'ın muradını anlamaya yönelik olup filologların güttüğü gayeden tamamen farklıdır. Çünkü Arap dili bilginlerinin, dili incelemedeki amaçları metnin kendisini anlamaktır. Bu da nihayetinde dilin bizzat kendisini anlamaya çalışmaktan başka bir şey değildir" diyerek fıkhü'l-luğanın anlambilim metoduna matuf çalışmalar arasında sayılması gerektiğine işarette bulunmuş ve, "Batı'daki anlam ve filolojinin (philology) Arapçaya fıkhü'l-luga diye tercüme edilmesi doğru değildir. Zira Arap dili bilginlerinin fıkhü'l-luga ile kastettiği anlam filolojiden tamamen farklıdır" sözleriyle bunu özetlemiştir.⁶³

Görüldüğü üzere Arap dünyasında dil üzerine yapılan çalışmalar, diğer hiçbir dilde olmadığı kadar sistematik bir disipline sahip olmuş, bunun yanında İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan her türlü düşüncenin sistemleştirilmesine de etkide bulunmuş, tefsir, fıkıh, kelam gibi sahalara tesir ederek anlambilimi kendi bünyelerinde harmanlamalarına yardımcı olmuştur. Hilmi Demir bu konuda, "Doğrusu bu rolü, 19.yy'a kadar sosyal bilimlerde nesnellik ölçüsü olarak kendisini dayatan pozitivizmle kıyaslamak mümkündür. Bilindiği gibi Pozitivizm, 19.yy'a kadar bütün ilimlerde nesnellik ölçütü olarak kabul edilmiş ve bütün olgular bu anlayışın içinde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yapıya benzer şekilde, tedvin dönemindeki dil çalışmalarında temeli atılan dil durumuna bağlı anlam ve yorum anlayışının da müslüman düşünce tarihine egemen olan bir nesnellik ölçütü olarak

⁶¹ Asutay, **Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri**, s. 30.

⁶² Ramazan Demir, "Arap Dilinde Fıkhü'l-Luga ve Ilmu'l-Luga Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 13, S. 23 (2011/1), s. 196.

⁶³ Bkz. Demir, "Arap Dilinde Fıkhü'l-Luga ve Ilmu'l-Luga Terimlerinin Kullanımı", s. 191.

iş gördüğü söylenebilir”⁶⁴ demek suretiyle kurumsallaşma dönemine ait dilbilim çalışmalarının lafız ve anlam ilişkisi bağlamında, diğer bilimlere, birikim ve tecrübelerini aktarmak suretiyle zemin hazırladığını ifade etmiştir. Tabi bunu son tahlilde, sadece dilbilimin başardığını söylemek de doğru değildir. Anlambilim/hermeneutik ve semantik çalışmalarıyla çeşitlendirmek ve nesnellik sahasına taşımak amacıyla yapılan çalışmalar henüz 17-18. yy’larda başlamış iken İslâmî ilimler içinde genel manada nasları anlamaya matuf anlambilim çalışmaları, disiplinler arası veri alış verişiyle çok daha ileri düzeye taşımıştır.

Anlamın dil üzerinde kökleşmiş temeli sebebiyle bu kısımda sadece ve kısmen Arap dilbilim üzerinden anlambilim tarihini anlatmaya çalıştık. Kendisini özel konu edinen mantık, fıkıh gibi disiplinleri ve onların anlambilim çalışmalarını kendi bölümlerinde inceleyeceğiz. Fakat İslâmî ilimler içinde hangi ilim dalı olursa olsun ya da hangi ilim dalı kendi içinde anlambilim çalışmalarını kendi içinde kullandığı bir ıstılahla adlandırırsa adlandırır, İslâmî ilimlerin temelini Arapça olması, hükümlerin bu dilde inmiş ve söylenmiş naslarla kaim olması sebebiyle, lafızdan anlama doğru giden lineal süreç delâlet olarak adlandırılmış ve İslâm anlambilim geleneği içinde bütün ilimler tarafından müşterek kullanılan çekirdek bir kavram olmuştur.

1.3.3. Hermeneutik ve Delâlet

Hermeneutik günümüzde anlam ve yorum bilimin karşılığında kullanılan terimlerden biridir. Batı’da, anlama yönelik incelemelerden dolayı lafızların delâletine önem verilmesi, geç bir dönemde başlamış; XX. yy.’ın başlarından itibaren yavaş yavaş gelişmiştir.⁶⁵ İslâmî ilimler tarafından yürütülen anlambilim (delâlet) çalışmalarının başlangıç tarihine nazaran bu çok geç bir dönemdir. Batıda bu zamana kadar yapılan şey ise dini, felsefi, sanatsal ve hukukî metinlerin nasıl tefsir edileceği ile bu alanlarda geçerli olan kuralların ele alınıp incelenmesinden ibaretti. Bu kurallar da klasik dilbilimsel metodların kullanılmasından ibaret olan dili ve bu dilin gramer kurallarının bilinmesi, metinde bulunan kelime ve tamlamaların müellif tarafından nasıl kullanıldığına dikkat edilmesi gibi yöntemlerden oluşuyordu. Dolayısıyla, Batı’daki anlambilim çalışmaları,

⁶⁴ Hilmi Demir, “Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni”, Dini Araştırmalar, Eylül Aralık, C. 1. S. 2, s. 150.

⁶⁵ Ömer Özkan, “Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Volume 4 Issue 1, Summer, Adıyaman, 2011, s. 65.

tarihi seyri içinde, sadece *Eski-Yeni Ahit*'i zamanın şartlarına, kilisenin uygulama ve yaptırımlarına göre anlamak, anlamlandırmak için zaman zaman ortaya çıkan kısır çalışmalardan öteye geçemiyordu.

Hermeneutik, “yorumlamak, açıklamak, konuşmak, tercüme etmek” anlamlarına gelen Grekçedeki “*hermeneuien*” fiilinden ve isim olarak da “yorum” anlamına gelen “*hermeneia*” sözcüğünden türetilmiştir.⁶⁶ Hermeneutik kelimesinin, Antik Yunan’da, insanlara tanrıların sözlerini, tanrıların habercisi Hermes’in ilettiğine inanıldığından Hermes ile ilişkili olduğu kabul edilir.⁶⁷ Bu bağlamda hermeneutik oldukça eski bir terim olup ilk kullanımı Hıristiyan teolojisine dair çalışmalarda söz konusu olmuştur.⁶⁸ Antik klasik Yunan filozoflarından Platon’a (mö. 427-mö. 347), göre yorum/hermeneutik, verilen bir şeyi doğru anlamaktır. Aristoteles’e göre ise (mö. 384-322) hermeneutik, dilin ifadelerinin tamamlanmış bir tekniğidir. Ancak hermeneutik, bütün çıplaklığıyla Yeni Ahit çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Hermeneutiğin görevi, Kutsal Kitab’ın gerçek ve kurtarıcı anlamını uygun metodik araçlarla ilâhî hikmete uygun bir şekilde açıklamak ve üzerindeki her türlü kapalılıktan kurtarmaktır.⁶⁹

Başlangıcı bu şekilde olan hermeneutik, 20. yy’dan sonra sahasını genişleterek lafız ve mana arasındaki ilişkiyi anlama-yorumlama yoluyla ve W. Dilthey (1833-1911), Hans Gadamer (1900- 2002), Martin Heidegger (1889-1976) gibi düşünürlerin çabalarıyla felsefe, hukuk ve dilbilimleri gibi sahalara taşınmıştır. Dolayısıyla hermeneutik teriminin kavramsal anlamı, modern dönemdeki uygulamalarda genişlemiş, ilahiyat alanından daha geniş bir alana intikal ederek tarih, sosyoloji, antropoloji, estetik, edebiyat eleştirisi ve folklor gibi bütün insan bilimlerini kapsar hale gelmiş ve tarihsel süreçte anlamaya yöneldiği nesnelere mahiyetine, disiplinlerle kurduğu ilişkiye göre farklı bölümlere ayrılmıştır. Teolojik hermeneutik, kutsal metinlerdeki anlam alanına yönelirken, filolojik hermeneutik yazarın metne yüklediği anlama odaklanmıştır. Hukuksal hermeneutik, tekil olayların yasalarda yansıtış biçimiyle oluşan anlamı üzerinde dururken, felsefi

⁶⁶ Seval Bulutoğlu, **Dilthey ve Gadamer’de Hermeneutiğin Kapsamı ve İşlevi**, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 9.

⁶⁷ Ahmet Kavlak, **Felsefi Hermeneutik ile Dini Hermeneutiğin Karşılaştırılması**, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), Ankara, 2007 s. 116; Vefa Taşdelen, **Hermeneutiğin Evrimi, Kesitler**, Ankara, 2008 ss. 16-19.

⁶⁸ Daha geniş malumat için bkz. Doğan Özlem, **Hermeneutik Dersleri I**, Notos Kitap, İstanbul, 2012, ss. 150-151.

⁶⁹ Faik Yılmaz, “Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem”, Kur’an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 13, 2002, s. 65.

hermeneutik yaşam dünyası ve bu dünyanın ortaya çıkardığı anlam üzerinde yoğunlaşmıştır.⁷⁰

Çağdaş Protestan ilahiyatının kurucusu kabul edilen Friedrich D.Schleiermacher'den (1768-1834) önce, hukuki metinler hukuki hermeneutiğin, edebi metinler filolojik hermeneutiğin, kutsal metinler ise teolojik hermeneutiğin ilgi alanında iken, evrensel anlama ve yorumlama modeli üzerinde çalışmış, hermeneutiği genelleştirmiştir. Ona göre dini metinler ile seküler metinlerin yorum ilkeleri arasında fark yoktur. Schleiermacher, yazılı metne bağımlı kalan filolojik yorumlama sınırlarını aşmak istemiş, konuşma ve insanların birbirini anlaması zemininde temellendirdiği hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırmıştır.⁷¹ Schleiermacher hermeneutiğin temel görevinin metinlerdeki zor pasajları anlaşılır hale getirmenin veya yanlış anlamının önündeki zorlukları kaldırmak değil, doğrudan anlamayı mümkün kılan şartları ve onun yorumlama tarzlarını açığa çıkarmak olduğunu ileri sürer. Burada Schleiermacher gerçekte birbirinden bağımsız olmayan iki şekilde dikkatleri çeker; birincisi anlamamanın dil ve gramerle olan ilişkisidir. Ona göre her ifade belli bir dil sistemin parçasını teşkil eder⁷² ve bu sistem içinde başkalarınca anlaşılabilir, ikincisi anlamamanın, konuşmacı (mütekellim) veya yazarın hayat süreci ile ilişkisidir. Bu durumda, her bir ilave aynı zamanda konuşmacı veya yazarın içsel veya zihinsel tarihinin bir parçasını teşkil eder. Dolayısıyla Schleiermacher, hermeneutiğin temelini, yazar-metin ilişkisinde görür ve buradan hareketle yorumda grameri aşan psikolojik unsurlar tespit eder.

Schleiermacher üzerine de çalışmalar yapan Dilthey (1833-1911) ise yorumlamada “tin” kavramının önemine vurgu yapar. Ona göre bir devri ya da kültürü doğru okumak, sadece metinlerdeki yüzeysel anlamların kavranmasıyla mümkün olmaz. Kelimeler, devrin tinsel (ruhsal, manevi, spiritüel metafizik üstü) özelliklerini de yansıtırlar ve bu yüzden kelimelerin doğru okunması sayesinde ki ancak bir devrin ruhu anlaşılabilir. Dilthey her dönemin farklı bir “tinsel art alan”a sahip olduğunu söyleyerek bu tarihsel ve tinsel art alanın edebî eserleri de etkilediğini dile getirir. Bu yüzden bir edebiyat yapıtını doğru anlamamanın yönteminin de o dönemin “art/kültür-sanat alanı”nı anlamaktan geçtiğini

⁷⁰ Vefa Taşdelen, **Hermeneutiğin Evrimi-Kesitler**, Hece Yayınları, İstanbul 2008, s. 192.

⁷¹ Cengiz Otacı, “Hermeneutik (Yorum Bilim) ve Ceza Kanunlarının Yorumu”, **Türkiye Barolar Birliği Dergisi**, Ankara, 2010 (89), s. 443.

⁷² Burhaneddin Tatar, **Hermenötik**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 20-21.

söyler.⁷³ Ayrıca ona göre hermeneutiğin hedefi, bir yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır.⁷⁴

Gadamer'e (1900- 2002) göre ise bir metni anlamanın ancak sahip olduğumuz “ön yargı”lar sayesinde gerçekleştiği fikrindedir. Her sanat yapıtının bir ufku olduğu gibi onu okuyanın da bir ufku vardır. Anlama ise aslında bir ufuk birleşmesidir.⁷⁵

Ceza Hukuku alanındaki yorum çalışmalarıyla tanınan Friedrich Carl von Savigny de (1779-1861) hermeneutiğin dört “unsurunu” öne çıkarmıştır. Savigny bu unsurları, yorumun gramatik, mantıksal, tarihsel ve sistematik unsurları olarak adlandırmaktadır. Savigny bugün hala kabul gören, sıkça atıf yapılan yorum teorisinin ana ilkeleri olarak bu unsurlar için şu açıklamaları yapmaktadır; Gramatik unsur “yasa koyucu tarafından dil yasalarının ortaya konuluşudur. Mantıki unsurun hedefi düşüncenin ana hatlarının, düşüncenin çeşitli kısımlarının birbirleriyle içinde bulunduğu mantıki ilişkidir; tarihsel unsur, yasanın yapıldığı dönemdeki hukuki durumun göze alınmasıdır; sistematik unsur ise bütün hukuki kurumların ve hukuk ilkelerinin bir büyük birliğe bağlı olmasına ilişkin içsel bağlamdır.⁷⁶ Hermeneutiği hukuk sahasına uygulayan biri olarak Savigny de hermeneutiğin genel prensibini göz ardı etmemiş ve yorumun ilk amacının, “yasa koyucunun yerine geçip onun düşüncesine bürünmek ve yasa koyucunun faaliyetini suni bir biçimde tekrarlamak” olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷

Modern hermeneutik kuramcılarının hermeneutik hakkındaki görüşleri incelendiğinde görülecektir ki hermeneutik, çerçevesi çizilmiş tek bir anlama ve yorumlama faaliyeti değildir. Bir metnin doğru anlaşılmasında yorumlara göre; kimi zaman *metin*, kimi zaman *yazar*, kimi zamansa *dönem* ön plana çıkabilmektedir.⁷⁸

Son yüzyılda, Hans Gadamer, W. Dilthey, Martin Heidegger gibi düşünürler vasıtasıyla değişen hermeneutik düşüncesi bir yana bırakılırsa, İslâm âlimlerinin, yüzyıllar boyunca değindikleri ve temel İslâm bilimleri içinde mihenk taşı olarak kabul ettikleri *delâlet* ile hermeneutik arasında gramatik metin tenkidi ve lafızlardan anlam elde etme gibi

⁷³ Ömer Özkan, “Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, s. 66.

⁷⁴ Emir Kuşçu, “Rudolf Bultmann’ın Teolojisini Çözmek Belirsizlikler ve Kökenler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2012/2, C. 11, S. 22, s. 68.

⁷⁵ Özkan, “Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, s. 66.

⁷⁶ Altan Heper, “Almanya’da Hukukta Yorum Üzerine Bazı Düşünceler”, *Ankara Barosu Dergisi*, Ankara, 2012/1, ss. 76-77.

⁷⁷ Altan Heper, “Almanya’da Hukukta Yorum Üzerine Bazı Düşünceler”, *Ankara Barosu Dergisi*, s. 76.

⁷⁸ Özkan, “Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, s. 66.

noktalarda benzerlikler bulunmaktadır. Bu sebeple bazı muasır araştırmacılar delâlet kavramı kullanmak yerine, örneğin “Kur’an Hermeneutiği”⁷⁹ gibi kavramlar kullanmayı tercih etmişlerdir. Tabii bu sadece bir kavramın ödünç alınması kabilinden değildir. Hermeneutik düşünce, son devir İslâm alimlerine tesir etmiş ve lafız mana ilişkisine farklı boyutlar kazandırmaya çalışmışlardır. Örneğin Kur’an Hermeneutiği alanında çalışma yapan Nasr Hâmid Ebû Zeyd’e (1943- göre Kur’an çalışmalarında iki amaç söz konusudur. Birincisi Kur’an ilimleri ile edebi teori ve edebi eleştiri arasında yeniden bağlantı kurmaktır. Ona göre İslâm ve Kur’an ilimleri en başta Kur’an metnine dayanmaktadırlar. Kur’an’ı dilbilimsel bir metin olarak yorumlama dilbilimsel ve edebi ilimlerin kullanımını zorunlu kılmaktadır. İkinci amaç ise İslâmî ideolojik çıkarılardan arı, objektif bir şekilde anlamayı ortaya koymaktadır.⁸⁰ Birinci amaç genel olarak bütün İslâm alimlerinin delâlet çalışmalarında takip ettikleri metodlar arasında görülebilir. Ancak ona göre delâlet çalışmalarında eksik kalan ve delâletin içine yedirilmesi gereken hermeneutik bazı yapı taşları vardır. Ve İslâmî gelenekten gelen anlambilim ile hermeneutik öğeleri birleştirilmeden metnin (nassın) sağlıklı anlaşılması mümkün olmayacak, ilahi buyruklardaki gerçek öğreti göz ardı edilecektir. Nasr’a göre metin ve yorum bir madalyonun ayrılmaz iki yüzüdür. Klasik Kur’an yorum biliminde ise metin yorumdan ayrı olmuştur. Metin, dini kesinliğin herhangi bir yoruma ihtiyacı olmadığı şeklinde anlaşılırken yorum da ayıplanacak bir fiil, hatta küfür olarak görülmüştür. Nasır Ebu Zeyd metin ve yorum teorisinin merkezi olduğu dilbilimsel ve edebi yaklaşımlara dayalı bir Kur’an’ın sistematik bir hermeneutiğini yeniden oluşturmaya teşebbüs etmiştir. O, bu yaklaşımlarının, kullanımın öznelliği (subjektivizm) ve ideolojik çıkarları en aza indireceğine inanmaktadır.⁸¹ O zaman zaman Kur’an’ı ‘*lügavî bir nass*’ olarak tanımlayarak Kur’an’ın anlamının, öncelikle onun dilsel yapısının analiziyle, ikinci olarak

⁷⁹ Bkz.: McAuliffe, Jane Dammen, “Kur’ân Hermenotiği: Taberi ve İbn Kesir’in Görüşleri”, (çev. Ömer Pakişi, **Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji**, 2004, cilt: 4(12), s. 175-187; Hasan Kaplan, “**Psikanaliz Kuramının Yükselen Hermenötik Değeri**”, **Dinî Araştırmalar**, 2008, cilt: XI, sayı: 31, s. 159-171; Farid Esack, “**Kur’ân Hermenotiği: Sorunlar ve Beklentiler**”, (çev. İbrahim H. Karşlı, **Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji**, 2004, cilt: 4(11), s. 199-221; Poonawala, İsmail K., “**Muhammed İzzet Derzeze’nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur’an Hermenotiğine Bir Katkı**”, (çev. Süleyman Gezer), **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2002/2, C. I, S. 2, s. 335-352; Yusuf Rahman, “**Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl’inde Beyzâvî’nin Hermenotiği**”, (çev. İbrahim Görener), **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001, S. 11, s. 221-228; İlhami Güler, “**Kur’an’a İmanın Hermenotiği**”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2009, C. IV, S. 1-2, s. 9-12.

⁸⁰ Moch Nur Ichwan, “Nasır Hamid Ebu Zeyd’in Kur’an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış Açısı” (çev. Aşye Çil), **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C. 2, S. 2, Karabük, 2013, s. 253.

⁸¹ Moch Nur Ichwan, “Nasır Hamid Ebu Zeyd’in Kur’an Hermeneutiği”, s. 254.

da bu dilsel yapının olduğu bağlama müracaat etmekle açığa çıkarılacağını belirtip bu yönlerden herhangi birinin göz ardı edilmesi durumunda delâlet ve anlamı açığa çıkarmanın imkansız hale geleceğini söylese de Maşalı'nın da ifade ettiği üzere, Nasr'ın 'dil' ile kastettiği, dilin kelime yapıları ve gramer kuralları değildir. Zira ona göre dili önemli kılan, dilin arkasında, söz konusu metnin oluşumunu sağladığı tarihsel çerçevenin kültürel dokularını, hayat telakkilerini saklayan bir fenomen oluşudur.⁸²

İnalcık'ın hermeneutiği, "Bir bilim terimi olarak, bir başka kültüre ait bir metni/düşünceyi yaşanan dünyaya anlaşılır biçimde aktarma/çevirme sanatıdır" ⁸³ şeklinde tanımlamasından yola çıkarsak, onun bu gün geldiği noktada, İslâmî ilimlerdeki delâlet kavramı ile ayrışan pek çok yönünün ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Batıda hermeneutik olarak adlandırılan felsefik anlambilim, İslâmî ilimlerdeki delâlet bahsidir. Dolayısıyla Batı'da hermeneutik çalışmaları yokken İslâm alimleri, çok derin bahisleri bulunan *delâlet* ilmini kullanmışlar ve geliştirmişlerdir. Miladi IX-X yy.'da teşekkülünü tamamlayan bu *delâlet*/anlambilim nazariyesi, batılı filozofların henüz XVII-XVIII. yy.'a kadar lafız-anlam düzeyinde seyreden anlambilim teorilerinin çok üstünde, -metin merkezli olmak kaydıyla- ibareden anlaşılın anlam, ibarenin işarî göstergelerinden anlaşılın anlam, nassın lugavî manasının delâletiyle tespit edilen anlam/anlamlar, lafzın mucibi/iktizası ve mahalli gereğince anlaşılın anlamlar olmak üzere, temelde dört ana unsurdan oluşan ancak alt şubelerinde hermeneutik ve semantiğin ulaşamadığı farklı kategorilere ayrılarak ele alınmıştır.

Bunun yanında son not olarak söylemek gerekirse, hermeneutik, yazarın yerine geçmeye ve hatta metni yazardan iyi anlamaya okuyucunun metne yüklediği anlamın esas alınmasına imkan tanımaktadır. Fransız ihtilali ve ardından gelen modern ve post modern hareketler sürecinde aklın ve bilimin epistemolojik egemenliği, dinsel inançların etkinlik alanını daralttığı, fizik ötesi unsurların gücünü oldukça zayıflattığı ve bilimsel ve nesnel bilginin, hümaniter temaların, evrensel ahlaki değerlerin öne çıkarılması ve bilginin metafizikten arındırılıp modern felsefe aracılığıyla ilerleyen süreçte etkinlik kazandığı ve

⁸² Mehmet Emin Maşalı, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 13, S. 1, Bursa, 2004, ss. 75-76.

⁸³ İnalcık Halil, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", **Doğu-Batı, Oryantalizm-I**, Doğu Batı Yayınları, Yıl: 5, S. 20, Ankara 2002, s. 13.

sonuç olarak bu temalar pek çok alanda etkin olmaya başladığı düşünüldüğünde⁸⁴ hermeneutiğin fizik ile metafizik arasında başlayan ve önu alınamaz kopuşunun, subjektif hale getirilmesi, nesnel çıkarımlar yoluyla fizik alemine taşınabilmesi amaçlanmıştır. Bunun tezahürleri arasında, özellikle metin yorum ilişkisinde özne-metin ilişkisinde açıkça görmek mümkündür. Özne ve metin arasında Ditley’de dengede duran sarkaç, Heidegger ve Gadamer ile yavaş yavaş öznenin lehine, metnin aleyhine doğru bir kayma göstermiştir. Bu süreçte belli oranda artık özne kendi ufkuyla, anlama ve anlamaya aktif olarak katılım sağlamaktadır. Öznenin, metin karşısındaki egemenliği Derrida’yla (1930- 2004) birlikte en üst seviyeye çıkmıştır.⁸⁵ Bu yönüyle hermeneutik, delâlet ilminden ayrılmaktadır. Zira delâlet de her ne kadar anlama ve yorumlama faaliyeti olsa da o, temel çerçevesinde naslardan, dolayısıyla vahiyden ve şeriatın ruhundan ayrılmaz. Yorumu tamamen öznenin/okuyucunun tekeline bırakmaz. David Johnston’un da dediği gibi Batılı hıristiyanlar, İmparator Justinian’a ait *corpus juris civil’e*⁸⁶ ikinci derecede bir kutsallık statüsü vermelerine karşın müslümanlar, hukûkî problemlerin çözümünde kutsal metinler olan Kur’an ve sünnetin (nass) dışında nihai bir otorite tanımamışlardır. Ve yine hıristiyan ve müslüman her iki kesim de kendilerine ait otoriter metinlerin Allah’tan geldiğini doğrudan veya dolaylı olarak kabul ederken ve her iki topluluk da hukukçunun öncelikli görevinin bu metinleri yorumlamak ve açıklamak olduğunu düşünürken, sadece İslâm’da mutlak ifadeye sahip oluşundan dolayı birincil teolojik ve hukûkî önemi kutsal Kur’an metni elde etmiştir.⁸⁷

1.3.4. Semantik ve Delâlet

Semantik, Grekçe “semantike-semantikos” dan gelme bir kelime olup, “anlam veren, anlamlayan, anlamını belirten” demektir.⁸⁸ Günümüzde semantiği, ilmî bir disiplin

⁸⁴ Fatih İbiş, “Hermenötik ve Yapısöküm Kuramına Genel Bir Bakış”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, VI, 11, 2012, s. 33.

⁸⁵ İbiş, “Hermenötik ve Yapısöküm Kuramına Genel Bir Bakış”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, s. 33.

⁸⁶ Corpus Juris (veya Juris) Civilis 529-534 yılları arasında Doğu Roma İmparatoru I. Justinianos tarafından hazırlatılan, Roma Hukuku konusunda en geniş ve derinlemesine bilgi veren, sonradan bu isimle anılan hukuk külliyyatıdır. Bkz. http://tr.wikipedia.org/wiki/Corpus_juris_civilis, 23/04/2015.

⁸⁷ David Johnston, “20. Yüzyıl Fıkıh Usûlünün Bilgi Kuramı ve Yorum Anlayışında Dönüşüm”, (çev. Adem Yığın), **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S. 17, Konya, 2011, s. 105-106.

⁸⁸ Mehmet Soysaldı, **Kur’an’ı Anlama Metodolojisi**, Fecr Yayınevi, Ankara 2001, s. 18. Ayrıca bkz., Mehmet Soysaldı, “Kur’an ve Dil”, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi, Van, 2001, s. 32

olarak şöyle tarif etmek mümkündür: “Kelimeler ve önermelerle onların ifade ettiği anlam arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalıdır”⁸⁹ Bir diğer tarif ise “Dili anlam yönünden ele alan, göstergenin (sema) gösterilen bölümünü ya da içeriği eşsüremli (eşanlamlı) ve artsüremli (art zamanlı)⁹⁰ açılardan inceleyen dilbilim dalıdır” şeklindedir.⁹¹ Arapçada bunun karşılığı “ilmu’d-delâle veya ilmu’l-meânî”dir. Türkçede ise semantik, “Mana ilmi, sözlerin manası ilmi ve anlambilimi” olarak kullanılmaktadır.⁹²

Özellikle Kur’an’da kelimelerin semantik tahlili üzerinde çalışmalar yapan ve bunun üzerinden yeni bir semantik anlayış kurmaya çalışan ve başaran Izutsu’ya (1914-1993) göre semantik, “Bir dilin anahtar terimleri üzerinde analitik (tahlili) çalışmadır. Bu çalışma yalnız konuşma aleti olarak değil, bundan daha önemli olmak üzere kendilerini kuşatan dünya hakkındaki anlayış ve düşüncelerinin de aleti olarak, o dili kullanan milletin dünya hakkındaki düşüncelerini kavramak amacıyla yapılır... Kur’an’ın ise semantiği, bu kâinatın nasıl meydana geldiği, dünyanın en büyük elemanlarının neler olduğu ve bunların birbirleriyle ilişkilerinin ne biçimde kurulduğu sorunlarıyla ilgilenmektedir.”⁹³

Semantik de hermeneutiğe benzer bir şekilde gramatik, felsefî ve genel semantik gibi kaba olarak üçe ayrılmıştır. Semantik bilimlerinin inceleme alanlarının başında, anlam değişimleri, anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması (başka anlama geçiş) bulunmaktadır. Bunun yanında gösterge ile gösterilen nesne arasındaki bağıntıyı incelemesi, felsefî semantiğin, bildirişim aracı olan dili, psikoloji, sosyoloji ve mantık

⁸⁹ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Savaş Yayınları, Ankara 1975, s. 7, 18; Ali Galip Gezgin, Tefsirde Semantik Metod ve Kur’an’da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış Doktora Tezi), İsparta 1999, s. 75.

⁹⁰ 1. Tarihsel/Artzamanlı (Diachronic) Metot: Herhangi bir dildeki kelimelerin anlamlarını; tarihin merhaleleri içerisinde artzamanlı bir inceleme ile anlamda meydana gelen değişiklikleri ve bunların sebeplerini gözlemlemek suretiyle inceleyen metottur. 2. Tavsifi / Eşzamanlı (Synchronic) Metot: Herhangi bir dildeki kelimelerin anlamlarını belirli, sınırlanmış bir alanda; belirli bir zaman dilimi itibarıyla ele alıp inceleyen metottur. Bkz. Abdülkerim Mücahid, “Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni”, (Çev. Celalettin Divlekçi), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 2, Ankara, 2006, ss. 264-265.

⁹¹ Berke Vardar, **Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü**, T.D.K. Yayınları, Ankara 1980, s. 21.

⁹² Fakat burada şunu ifade etmek gerekirse, dillerin yapısal farklılıkları ve zenginlikleri farklı olunca, her ne kadar tüm dillere tatbik edilecek gibi gözükse de semantik, hermenötik gibi kavramalar başka dillerde karşılıklarını bulamamaktadırlar. Abdülkerim Seber’de bu konuya değinerek semantiğin Arapça’ya *ilmü’d-delâle* veya *ilmü’l-meânî* olarak tercüme edilmesine karşı çıkar. Ona göre *ilmü’l-meânî* kavramının semantik karşısında kullanılması da başka bir karışıklığa sebep olacaktır. Çünkü *ilmü’l-meânî* yegâne bir lafız ilmi değildir. O, belagat ilminin, mütakellime ve muhataba hitap eden ve söz söyleme sanatı konusunda edebi konuları içeren önemli bir şubesidir. Bkz. Abdülkerim Seber, “Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 17, S. 2, Sivas, 2013, s. 99.

⁹³ Toshihiko Izutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975, ss. 17-18.

açısından incelenmesi ise genel semantiğin konusu olmuştur. Fakat bu yöntemeler arasından en kullanılanı gramatik semantiktir.

Semantiğin kısa tarihinden söz edecek olursak, dilin doğrudan doğruya anlam yönüne eğilen bir bilim dalının ortaya çıkması, ancak 1826-27 yıllarında Alman dilcisi K. Reisig’le olmuştur. Ancak onun bir dilbilgisi dalı olarak düşündüğü anlambiliminin temelleri, yetmiş yıl kadar sonra, Fransa’da Michel Breal (1832 –1915) tarafından sağlamaştırılmıştır.⁹⁴ Anlam değişmelerini inceleyen bilim dalına bugün halen geçerli olan “semantik” adını koyan Breal’dir.⁹⁵

Semantik tarihinde önemli isimlerden birisi de İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure (1857-1913)’dür. Saussure ile birlikte dilbilimde bütünlük ve eşzamanlık kavramı da gelişmiştir. Ona kadar semantik incelemelerde sadece art zamanlılık söz konusu iken o semantik araştırmalar içine eşzamanlı incelemeyi de ilave ederek kelimenin aynı zaman dilimi içinde farklı dil ve bölgeler içinde değiştiği ve kazandığı anlamların incelenmesini sağlamıştır. Yine bu sahada ismi zikredilmesi gerekenlerden biri de Alfred Korzybski’dir (1897-1950). O başlattığı “genel anlambilim” akımıyla semantiği mantık ve felsefe gibi disiplinlere taşımıştır.

Günümüzde Kur’an lafızlarını anlama, onları art veya eşsüremlerle semantik analize tabi tutarak anlamlandırma çalışmalarının temelinde, her ne kadar bazı metodik farklılıklar bulunsa da semantiği, İslâmî ilimlerdeki delâlet (yorumbilim) çalışmalarının bir türü olarak kabul etmek, İslâmî gelenekten gelen delâlet ilmine ve bu alanda luğavî, retorik ve tefsir sahasında emek veren ulemaya vefanın bir borcu olsa gerek. Zira her ne kadar günümüzde eskisi kadar kullanılamasa da *delâlet* kavramı ve onun anlamaya, yorumlamaya dayalı prensipleri, İslâm bilimlerinde sarf, nahiv, belâgat, vaz’ fıkıh usulü ve mantık gibi pek çok ilim dalıyla ilişkilidir. Yani *delâlet* kavramı, semantik ve hermeneutiğe kavramlarına göre daha geniş ve kapsamlıdır.

Meseleye biraz daha objektif yaklaşacak olursak İslâm âleminde semantik sahasında yapılan çalışmalar genellemeci bir bakışla incelenecek olursa, genellikle kelimelerin tarih içinde geçirdikleri anlam değişmeleri ve kazandıkları yeni anlamlardan bahseden bir ilim karşımıza çıkmaktadır. Meselâ semantiğin incelediği anlam daralması,

⁹⁴ Doğan Aksan, **Anlambilim ve Türk Anlambilimi Ana Çizgileriyle**, Ankara, 1971, s.12.

⁹⁵ Frank Robert Palmer, **Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi**, (Çev. Ramazan Ertürk), Kitâbiyât, Ankara, 2001, s. 11.

genişlemesi, aktarımı, gelişmesi, zayıflaması, aslî mana, izafî mana; bu ifadelerin karşılığı olabilecek tahsîsu'l-âmm, ta'mîmu'l-hâs, ed-delâletü'l-aslî, ed-delâletü'l-izâfî gibi ifadelerle çok önceden beri yerleşmiş ve metinlerin anlaşılmasında kullanılmıştır. Örneğin, İbn Cinnî'nin (v. 392/1002) *el-Hasâis*'i, İbn Fâris'in (v. 395/1004) *es-Sahibî* adlı eseri, es-Sa'lebî'nin (v. 427/1035) *Fıkhü'l-Lüga*'sı, Ebû Hâtim er-Râzî'nin (v. 322/933-34) *ez-Ziyne*'si ve Celâleddîn es-Süyûtî'ye (v. 911/1505) ait *el-Müzhir* gibi eserlerde semantik analizler çok önceleri başlatılmıştır.⁹⁶ Bizim ifade etmek istediğimiz ise İslâmî ilimlerde kullanılan *delâlet*, sadece lafızlarla sınırlı bir kavram olmadığıdır. *Delâlet* kavramı ile İslâmî ilimlerin temelini oluşturan şer'î nasları anlamaya yarayan bütün ilimler akla gelmelidir. Zira *delâlet* kavramı, dil, mantık, vaz' usûl gibi İslâm kültürünün aklî ve naklî bütün ilimlerini ihtiva etmektedir.⁹⁷

İslâmî ilimler içinde delâlet ve diğer anlama metodları, kendine özgü bir metodolojiye sahip olmayan yöntemler değildir. Ancak inşa edildiği günden bu yana yeteri seviyede çalıştırıldığını söylemek de zordur. Bu sebeple, özellikle son asırda, anlam ile ilgili kronikleşen krizlere bir nebze çözüm arayışı için semantik ve hermeneutik gibi sahalara meyledildiği de inkâr edilemez. Fakat, Apaydın'ın haklı savında, "Ne kadar eleştirsek de bizim klasik fıkıh usulünü gereğince anladığımız ve tükettiğimiz söylenemez" dediği gibi nasları yorumlamada fıkıhla beraber çalışan diğer disiplinlerin geliştirdiği metodların çalıştırılması gerekmektedir.

"Delâlet" in, kaynağını şer'î naslardan almak durumunda olan bütün İslâmî ilimler içerisinde çekirdek bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla, her ilim dalı kendi sahası içinde kavram dünyasını ve literatürünü belirlerken delâletin yansımalarını kendi metodolojisi ve doktrini içinde incelemiştir. Fakat lafız-anlam ilişkilerini (delâlet) diğer bütün disiplinlerden önce ve hepsinden daha ziyade mantık ilmi inceleyip bir taksimata tabi tutması sebebiyledir ki yolu lafız-anlam ilişkisine uğrayan bütün ilimler üç aşağı beş yukarı mantık ilminde yapılan tarif ve taksimata riayet etmiştir. Ancak bu husustaki bağlayıcılık sadece mantık ilminin bu hususta öncül olmasından değil, onun miyar olmasının yanında mevzunun kadimliği ve dil ve anlam tutarlılığının onun inceleme

⁹⁶ Mehmet Paçacı, Esra Gözeler, "Kur'an ve Hadis İlimleri" **Tefsir İlmi**, Ankuzem, 2005, s. 31.

⁹⁷ Delâlet ve semantik karşılaştırması nda daha geniş malumat için bkz. Muhammed Seyyid Ali Belâsî, "Arap Dili Semantiği", (Çev. Celalettin Divlekçi), **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Isparta, 1997, S. 4, 273-286. Ayrıca bkz. Abdülkerim Seber, "Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 17, S. 2, Sivas, 2013, s. 99.

sahasında oluşundandır. Zerkeşî, delâlet kavramı için farklı tanımlama ve taksimatların olduğunu bildirdikten sonra usûli bir bakış açısıyla delâlet kavramı için en sahih olanın, “Vazını bilen kimse için bir lafzın kullanımıyla birlikte onun manasının anlaşılmasıdır” demiş ve İbn Sînâ’dan (v. 428/1037) nakille delâletin, “Anlamanın bizzat kendisidir (nefsü’l-fehm)” demiştir.⁹⁸ Dolayısıyla delâlet anlama faaliyetinin sürecidir. Bu sebeple, her ne kadar hermeneutik ve semantik bölümlerinde kısmen onun diğer anlambilimleri ile olan ilişkisine değinmiş olsak da kendi sahası içindeki diğer disiplinler olan alakası çerçevesinde, delâletin kaynağını ve anlamın mahiyetini incelemek, usul ilmindeki delâletin anlaşılmasına yarar sağlayacaktır.

1.4. AKLÎ VE NAKLÎ İLİMLERDE DELALET

İslâm alimleri, nassları anlamaya, yorumlamaya aklî ve nakli-şer’î yaklaşımları sebebiyle, Arapça lafızların manaya delâletinin yön ve yöntemlerini tespit amacına matuf olarak, İslâmî ilimler içinde yer alan mantık, fıkıh ve dil/belağat gibi disiplinlerce delâlet için birbirinden çok bağımsız olmasa da, farklı tanım ve taksimatlarda bulunmuşlardır. Mantık, delâletin mebdelerinin kendisinden alınmış olması sebebiyle bunların ilkidir.

1.4.1. Mantık İlminde Delâlet

Hem bir alet hem de bir bilim olarak düşünülebilen mantık, meşhur filozof Aristoteles (m.ö. 385-322) tarafından sistemli hale getirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde diğer dinlerin mensupları tarafından kullanıldığı gibi müslümanlar tarafından da kullanılmış ve onunla ilgili birçok önemli çalışma yapılmıştır.⁹⁹

Helenistik felsefe ve bazı bilimler, şahsi temaslar sonucu, tercüme ve inceleme yoluyla İslâm dünyasına geçmiştir. Bu tür geçişin en önemli ve en etkili şekli, özellikle dini konularda müslümanlar ile hıristiyan ve yahudi veya diğer inançlara sahip olanlar arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar, İslâm dünyasında mantığın öğrenilmesini zorunlu hale getirmiştir.¹⁰⁰

⁹⁸ Bedrüddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, **el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh**, (tahk. Muhammed Tamir), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, I, 416.

⁹⁹ İbrahim Çapak, “İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, IX, Sakarya, 2004, s. 25.

¹⁰⁰ Çapak, a.g.m., s. 26.

Emeviler döneminde başlayan tercüme faaliyetleriyle birlikte Aristoteles'in mantık ile ilgili eserlerinin de tercüme edildiği düşünülmektedir. Mantık ilminin İslâm dünyasına ilk girişi Abbasiler döneminde olmuştur. Özellikle ikinci Halife Mansur zamanında (754-775), İran asıllı Abdullah İbnü'l-Mukaffa (v. 142/759) tarafından Aristoteles'in mantık ile ilgili olan *Organon*'unun ilk üç kitabı (*Kategoriler*, *Hermeneutica*, *Birinci Analitikler*) ile bu esere giriş olarak yazılmış olan Porphyrius'un (232-305) *İsagoji*'si Arapça'ya tercüme edilmiştir.¹⁰¹

Tercüme faaliyetleriyle Arapça'ya kazandırılan *Isagoji* ve *Organon*, İslâm mantık külliyyatının oluşmasında önemli rol oynamıştır.¹⁰² Çünkü Müslüman mantıkçılar, mantık anlayışlarını temelde bu eserlere dayandırmışlardır. Müslümanlar arasında bu tercümelere dayanarak ilk defa mantıkla uğraşan İslâm filozofu el-Kindî (v. 252/866) olmuştur. Sonra büyük Türk-İslâm filozofu Fârâbî (v. 339/950) ve ondan sonra da birçok İslâm filozofları mantık sahasında değerli eserler vermeye başlamışlardır.¹⁰³

Temelde Emevi hanedanlığı dönemiyle başlayan ve Abbasilerle hızını artıran mantık çevrileri, miladi X. yüzyıla kadar hızını devam ettirmiştir. Geçen üç asır içerisinde mantık, İslâm'ı diğer dinlere karşı müdafaa etmek amacıyla öğrenilmiş ve başta kelim ilmi olmak üzere usul-i fıkıh gibi daha birçok ilimde tesirlerini göstermiştir.

Yıldırım'ın tespitleriyle mantık ilminin İslâm âlimlerince etkin olarak kullanılması Mutezile ile başlamış ve zaten mezhepler arası süregelen cedelin bir savunması olarak diğer ekollere de sıçramıştır. Kendi görüşünü savunup karşı tarafını geçersiz kılma hususundaki rağbet, Mutezîlenin inkârcılara karşı tutunduğu yolun, bu ekol müntesiplerine karşı kullanılmasını da gerekli kılmıştır. Yine onun tespitleriyle mantık ve felsefenin özelde usul-i fıkıh ilmine dâhil oluşunu İmam Şafii'ye kadar götürülenler ile meseleyi İmam Cüveynî ile başlatma eğilimde olanlar bulunsa da söz konusu süreç bir anda ortaya çıkmamıştır.¹⁰⁴ Şöyle ki usûl eserinin mukaddimesi olarak mantık özetine yer vermesi sebebiyle Gazzâlî'nin mantık ilmini usul-i fıkıh ile mezcetmesini bu işin öncülerinden addetmek mümkün olsa da, mantığın usul eserlerine girişini, günümüze ulaşan ilk eserlerde dahi görülebilmek mümkündür. Yıldırım, Cessâs'ı başlangıç noktası kabul ederek,

¹⁰¹ Çapak, a.g.m., s. 26.

¹⁰² Necati Öner, "Tanzimattan Sonra Türkiyede Mantık İlmi ve Mantık Anlayışı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. V, S. 1-4, Ankara, 1956, s. 104.

¹⁰³ Nihat Keklik, "İslam Düşüncesinde Mantık", **İslam Düşüncesi**, C. 1, S. 4, İstanbul, 1967, s. 218.

¹⁰⁴ Yıldırım, Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği, s. 40.

Gazâli'den önce yazılan eserlerde kullanılan mantık terimlerine, araz (cevher-cisim mukabili), cins, hadd, hulf, kazıyye, mahiyet, mugaleta, tenâkuz, zâtî gibi kelimeleri örnek gösterir. ¹⁰⁵

İslâm mantıkçıları, Aristocu geleneğin üç bölümde incelemiş olduğu mantığın konularını; tasavvurat ve tasdikat olmak üzere iki bölümde incelemişler, kavramları ve tanımları tasavvurlar kısmına dâhil edip hüküm ve önermeler ile akıl yürütmeleri ise tasdikat kısmında ele almışlardır. Lafızlar manaların halini bildiren işaretler olduklarından, İslâm mantıkçıları lafzın manayı ifade etmesine “*delâlet*” adını vererek esasen çok verimli olabilecek bir anlambilim de vücuda getirmişlerdir.

Lafız, söz, yazı, davranış, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin bilgi, anlamak ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere zikredilen ilimler tarafından müştereken kullanılan kavramlardan olması ¹⁰⁶ dolayısıyla mantık ilmi delâleti, ilk dönem usul-i fıkıh eserlerinde olduğu gibi eserlerinin ilk kısımlarında bahseder. Bunun sebebi, klasik mantığın daha çok dille ilgili olmasındandır. ¹⁰⁷ Çünkü lafızlar, önermeler ve akıl yürütmenin malzemesidir. Lafzın delâlet ettiği mana hakkıyla bilinmedikçe, ne lafızlardan oluşan önermeler ne de önermelerden meydana gelen kıyas doğru bir biçimde kurulabilir. ¹⁰⁸

Delâletin geleneksel anlamıyla çok yakın bir bağı bulunan mantık ilmi, düşünme, akıl yürütme(ler) zinciridir. Akıl yürütme ise hükümler arasında bağ kurarak zihnin bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmesidir. Dolayısıyla delâletin aklî olanı denilince akla gelen mantık ilmidir.

Eski mantıkçılar, mantığı konusuna göre tanımlarken, “bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan bilimdir” demişlerdir. ¹⁰⁹ Delâlet konusunun mantık ilminin en önemli konularından birinin olması da buradan kaynaklanmaktadır; çünkü o, terim ile terimin anlamı arasındaki bağlantıdır. Bu ilişkinin bilinmesi ise mantığın gözardı edemeyeceği bir konudur. Bu sebeple delâlet konusu neredeyse bütün klasik mantıkçılar tarafından ele alınmıştır. ¹¹⁰

¹⁰⁵ Yıldırım, Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği, ss. 41-42.

¹⁰⁶ Ramazan Demir, **Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi Hz. Adem'in Dili**, Hacegan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 29.

¹⁰⁷ Bkz. Öner, Necati, **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 14.

¹⁰⁸ M. Naci Bolay, **İbn Sina Mantığında Önermeler**, MEB yayınları, İstanbul, 1994, s. 13.

¹⁰⁹ Necati Öner, a.g.e., s. 3.

¹¹⁰ İbrahim Çapak, **Gazali'nin Mantık Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 34.

Lafızlar (terim) veya kelimeler, manaların halini bildiren kılavuzlar ve işaretlerdir. Lafzın bu şekilde mananın dili olmasına ve onu ifade etmesine İslâm mantıkçıları *delâlet* adını vermişlerdir.¹¹¹ Bolay'ın tespitiyle İbn Sina (v. 428/1037) kelime ve anlam ilişkisi hakkında *Şifâ* adlı eserinde şöyle demektedir: “Mantıkçı, mantıkçı olması açısından kelimeleri incelemeyiz. Mantıkçının kelimelerle ilgilenmesi, konuşma açısından değildir. Eğer mantık salt düşünceyle mümkün olsaydı, bu yeterli olurdu. Eğer mantık hakkında konuşan kimsenin içindekileri (kelimelerden) başka bir yolla bildirmesi mümkün olsaydı, o zaman mantık ilminin kelimelere ihtiyacı olmazdı. Fakat kelimeleri kullanmak zorunlu olduğundan ve özellikle de anlamlarla birlikte kelimeler düşünülmedikçe anlamları tespit etmek mümkün olmadığından hatta neredeyse düşünme, zihnin düşünülen kelimelerden yardım almasından ibaret olduğundan, mantık kelimelerle ilgilenmek zorunda kalmıştır.¹¹²

Mantık, doğru düşünmenin tespitini yaparken dil ve tabii olarak kavramlar üzerinde durur. Mantıkçıların kavramların ifadesi için kullandıkları vasıtalara ise *delâlet* denilmiştir.¹¹³ Genel bir tarifile mantık ilminde *delâlet*, bir şeyin bilinmesi vesilesiyle başka bir şeyin bilinmesi¹¹⁴ veya o başka şeye yakîne yakın zanni bir bilgiyle vakıf olunması yahut kendisi hakkında zanni bilgi sahibi olunan bir şey vasıtasıyla bir şeyin bilgisine yine zanni olarak vakıf olunması şeklinde tanımlanmıştır.¹¹⁵

Delâlet bahsi, Aristo mantığında ve Fârâbî'nin (v. 339/950) eserlerinde ismen geçmekle beraber müstakil bir konu olarak görülmemektedir. Delâlet bahsini ilk defa ele alan İbn Sîna'dır (v. 428/1037).¹¹⁶ Farabî'de dağınık bir halde bulunan delâlet, İbn Sînâ'da derlenmiş, toplanmış ve ona ilk muntazam şekli verilmiştir.¹¹⁷

Mantık ilmindeki delâlette, bir nesnenin iki anlamı vardır; bir nesne hem kendisidir, kendisini anlatır; hem de kendisi vasıtasıyla bir başka şeyi anlatır. Birincisine delâlet eden anlamında, *dâll* veya *delîl*, ikincisine de delâlet olunan anlamında, *medlûl* denilmiştir.¹¹⁸ Bu ikili arasındaki ilişki lafzî veya gayr-i lafzî olarak meydana gelebileceğinden mantıkta

¹¹¹ Bolay, **İbn Sina Mantığında Önergeler**, s. 13.

¹¹² Hasan Ayık, **İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 178.

¹¹³ Hasan Küçük, **İslamda ve Batıda Mantık**, İFAV, İstanbul, 1988, s. 60.

¹¹⁴ Necmeddin Ali el-Kâtibî Kazvinî, **Risâletü'ş-Şemsiyye**, Menşûrât-ı Bîdâr, Kum, İran, 1384, s. 83.

¹¹⁵ Şemseddin Muhammed Fenârî, **Şerhu İsbâgocî (Mukayyed Fenârî)**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts. s. 7.

¹¹⁶ İbn Sina'nın bilgi kavram ilişkisi içerisinde kavramların tasnifi için bkz. Hidayet Peker, **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, Emin Yayınları, Bursa, 2011, ss. 93-103.

¹¹⁷ Öner Necati, **Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı**, yay.y. Ankara 1967, s. 105.

¹¹⁸ Kazvinî, **Risâletü'ş-Şemsiyye**, s. 83.

delâlet tasnifi, gösterenin “dâll” niteliğine göre iki kısma ayrılmıştır. Delâletin iki temel ögesinden biri olan gösteren “*ed-dâll*”, lafız ise delâlet türü lafzî, lafızdan başka bir şey ise gayri lafzî şeklinde isimlendirilmiştir.¹¹⁹

Delâletin hem lafzî hem de gayri lafzî türü, kendi içinde, aklî, tabî ve vaz‘î olmak üzere üç alt bölüme ayrılmaktadır. Bu, delâletin kaynağı açısından yapılan taksimattır. Buna göre delâleti mümkün kılan şey akıl ise delâlet aklî; tabî yani yaratılışla birlikte gelen fitrî bir durum ve bu durumun gereği ise tabî, gösteren (dâll) ile gösterilen (medlûl) arasındaki bağın kaynağı vaz‘ (adlandırma-uzlaşma) ise delâlet, vaz‘î olmaktadır.¹²⁰

Aklî delâlet türünde delil ile medlûl arasında zatî yani doğrudan ve zorunlu bir alaka bulunmakta ve bir şeyin bilgisinden diğer bir şeyin bilgisine aklî çıkarımlarla ulaşılmaktadır. Duvarın arkasından duyulan insan sesinin, orada bir insanın bulunduğu delâlet etmesi aklî ve zorunlu çıkarım sebebiyledir. Tabî delâlet türü, gösteren (*ed-dâll*) ile gösterilen (medlûl) arasındaki ilişkinin kaynağı, biyolojik, fizyolojik, psikolojik veya benzeri bir tabî durum olabilir.¹²¹ Bu, ismin müsemmasıyla adlandırılması kabilinden olması cihetiyle böyledir. Yani delil ile medlûl arasındaki ilişki, tabî (doğal-fitrî) bir hadiseden kaynaklanmaktadır. Vaz‘î delâlet türünde ise delil ile medlûl arasındaki ilişki aklî veya tabii bir durum değildir. Delil ile medlul arasında vaz‘î olarak tabir edilen alaka, tanımlanmış, önceden tayin edilip belirlenmemiştir. Vaz‘, bir lafzın mana mukabiline konulması, tanımlanması, uzlaştırılmasıdır.¹²² Bu sebeple bu tür delâlete, adlandırma anlamında vaz‘î delâlet denilmiştir.

Her ne kadar *dâll* ile *medlûl* arasındaki irtibatı kuran unsur her zaman akıl olsa da, zikredilen iki delâlet türünün her biri aklın söz konusu irtibatı kurarken yararlandığı verilerin türüne göre *aklî*, *tabî* ve *vaz‘î* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.¹²³

1.4.1.1. Delâlet-i Lafziye (Dilsel, Sözlü Delâlet-The Verbal Meaning)

Lafzî delâlet “dâll” ile “medlûl”ün kaynağı bakımından üç kısma ayrılırlar:

¹¹⁹ Fenârî, *Şerhu İsâgocî*, s. 7.

¹²⁰ Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, s. 29.

¹²¹ M. Naci Bolay, “Delâlet”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, IX, 119. Demir, Ramazan, a.g.e., s. 30.

¹²² Kutbeddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantukiyye*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, ts. s. 28.

¹²³ Bolay, M. Naci, a.g.md., XIX, 119.

1.4.1.1.1. Delâlet-i Lafziyye Vaz'îyye (Sözlü Vaz'î-Uzlaşımsal Delâlet-The Correlative Verbal Meaning)

Delâlet-i lafziyye vaz'îyye, insanların bir lafza özel bir mana atfetmeleri,¹²⁴ o manayı o lafza tahsis etmeleridir. Mesela mantıkçıların dilinde “insan” lafzı “düşünen (konuşan) canlı”¹²⁵ manasındadır. ¹²⁶ Çünkü “insan”ın düşünen, konuşan canlı (hayvan) üzerine delâlet etmesi, onun vaz'ının konuşan ve düşünen bir canlı oluşundan dolayıdır. ¹²⁷ Burada, bir terimin kendine mahsus ya da insanlar tarafından tahsis edilmiş bir kavrama delâleti söz konusudur. ¹²⁸ Lafız, mananın mukabiline vaz' olunmuştur. ¹²⁹

1.4.1.1.2. Delâlet-i Lafziyye Tabiyye (Sözlü Tabiî Delâlet-The Natural Verbal Meaning)

“Dâll”in (gösteren) tabiî olarak “medlûl”e (gösterilen) delâlet etmesi ile oluşan anlamaya “tabii delâlet” denilmiştir. Öksürme cihetiyle “uh, uh” lafzının göğüs ağrısına delâlet etmesi gibi.¹³⁰ Burada aklî bir kontrol vardır. Akıl seçim ameliyesi yapar; delil ile medlûl arasındaki alakayla delâlete ulaşır. İnsanda meydana gelen ağrı ve bunun neticesinde ortaya çıkan telaffuz, göğüs ağrısının vucudiyetine delâlet etmektedir. ¹³¹

1.4.1.1.3. Delâlet-i Lafziyye Akliyye (Sözlü Aklî Delâlet-The Rational Verbal Meaning)

Akıl vasıtasıyla “dâll” (gösteren) ile “medlûl” (gösterilen) arasında kurulan ilişki ile oluşan anlamaya “aklî delâlet” denir. Duvar arkasından işitilen bir sözcüğün, onu telaffuz

¹²⁴ Kazvinî, **Risâletü’-ş-Şemsiyye**, s. 83.

¹²⁵ Kazvinî, **Risâletü’-ş-Şemsiyye**, s. 84.Bkz. Abdülkadir Çüçen, **Klasik Mantık**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 70; İbrahim Çapak, **Anahatlarıyla Mantık**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 54.

¹²⁶ Talha Alp, **Mantık İsağoci Terceme ve Şerhi**, Yasin Yayınevi, İstanbul, ts. s. 14.

¹²⁷ Kazvinî, **Risâletü’-ş-Şemsiyye**, s. 85.

¹²⁸ Küçük, **İslamda ve Batıda Mantık**, s. 61.

¹²⁹ Kazvinî **Risâletü’-ş-Şemsiyye**, s. 84.

¹³⁰ Fenârî, **Şerhu İsağoci**, s. 8; Kutbeddin er-Râzî, **Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantikiyye**, s. 28. Bkz. Çapak, **Anahatlarıyla Mantık**, s. 54.

¹³¹ Kazvinî, **Risâletü’-ş-Şemsiyye**, s. 84.

eden şahsın varlığına işaret etmesi¹³² yahut kapının çalmasıyla kapının dışında birinin olduğunun idrak edilmesi gibi.¹³³ Yapılan bu tarif ve verdiğimiz son örneğe göre kapının çalmasıyla birlikte zihin, kapının ardında kapıyı çalan birinin olduğunu idrak eder. Zihnin bu intikali, kapıdan gelen sesin, kapıya vuran bir kişinin sebebiyet vermesinden ötürü olduğunu anlamasındandır. İşte delâlet-i akliyye lafziyye, zihnin intikali ve intikalden kaynaklanan gereksinim delâlettir. Verilen örnekte, kapı sesi “gösteren” yani “ed-dâll”; kapıda bir kişinin olduğunun anlaşılması “gösterilen” yani “medlûl”; kapının çalınmasından ötürü kapının arkasında birinin olduğunun anlaşılması da “delâlet” olmaktadır. Delil ile medlûl arasındaki ilişki, lafzî (sesli) olduğu için delâlet, lafzî, akılla kavrandığı için aklî olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir delâlet türü, *delâlet-i akliyye lafziyye* olarak isimlendirilmektedir.

1.4.1.2. Delâlet-i Gayri Lafziyye (Sözsüz Delâlet- Non-verbal Meaning)

Dilsel olmayan delâlet de kendi içinde üç kısma ayrılır.

1.4.1.2.1. Delâlet-i Gayri Lafziyye Vaz‘iyye (Sözsüz Vaz‘î Uzlaşım Delâlet - The Correlative Non-Verbal Meaning)

Bir takım çizgi, şekil ve işaretlerin¹³⁴ özel manalara delâlet etmeleri, bu kabil bir delâlettir. Örneğin trafik işaretleri veya belli bir renge boyanmış levhalar gibi. Bu tür sözsüz imge ve simgelerin delâleti,¹³⁵ insanların bunlara özel bir önem atfetmelerinden kaynaklanmaktadır. Dâll ile medlûl; gösteren ile gösterilen arasında sözsüz bir uzlaşma söz konusudur. Dâll ile medlûl arasındaki ilişki, aklî veya tabii olmayıp tamamen eğitim, görenek ve kültürden kaynaklanan ilişkidir.¹³⁶ Dolayısıyla uzlaşımın olmadığı, vaz‘ın bu şekilde oluşturulmadığı başka bir yerde bu işaretler başka bir anlama delâlet edebileceği gibi hiçbir anlama da delâlet etmeyebilir.

¹³² Fenârî, *Şerhu Îsâgocî*, s. 8; Kazvinî, *Risâletü’ş-Şemsiyye*, s. 84. Bkz. Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 54.

¹³³ Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 70.

¹³⁴ Fenârî, *Şerhu Îsâgocî*, s. 7.

¹³⁵ Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 71; Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 54.

¹³⁶ Bolay, a.g.md., IX, 119.

1.4.1.2.2. Delâlet-i Gayri Lafziyye Tabîyye (Sözsüz Tabî Delâlet - The Natural Non-Verbal Meaning)

Örneğin insanların utandıklarında yüzlerinin kızarması, korktuklarında veya heyecanlandıklarında yüzlerinin sararması fitrî durumun bir gereğidir.¹³⁷ Bu tür delâlete, *delâletü gayri lafziyye tabîyye*, “lafzî olmayan tabî delâlet” denilmektedir.

1.4.1.2.3. Delâlet-i Gayri Lafziyye Akliyye (Sözsüz Akî Delâlet - The Rational Non-Verbal Meaning)

Uzaktan görülen bir dumanın, orada ateşin yandığına delâleti¹³⁸ yahut alemin varlığının bir yaratıcısının olduğuna delâleti,¹³⁹ delâlet-i gayri lafziyye akliyye cinsinden delâletlerdir. Bu tür delâlette sadece aklın rolü söz konusudur. Bu tür delâletlerin tespiti, kimi zaman örfün kimi zaman ise ortak kullanımın neticesiyledir.

Mantık ilmi için, “doğru düşünme kurallarının ve formlarının bilgisi, düşünme yasalarının bilinmesi, dilsel ifadelerin, dilsel anlatımların formel kurallarının öğretisi ve doğru önerme formlarının, kesin ifade kalıplarının kuramı”¹⁴⁰ şeklinde tanımlar öne çıktığında mantık ilmini en çok ilgilendirenin sözlü vaz’î delâlettir.¹⁴¹ Mantık ilmince muteber olan da delâlet-i lafziyye vaz’iyedir.¹⁴²

Mantık ilminin aslî konusunu teşkil eden lafzî-vaz’î delâlette esas olan, bir sözün doğru bir tasavvur veya tasdike ulaştırarak şekilde sabit ve kesin bir anlam taşımasıdır. Bu bakımdan lafzî vaz’î delâlet, bir fikri ifade etmeye veya ondan faydalanmaya, öğrenme ve öğretmeye en elverişli delâlet çeşididir.¹⁴³ Ayrıca lafzî vaz’î delâlet, bir kere vazedildikten sonra kişilere göre değişmeksizin daima aynı anlamı korur; akıl, idrak ve duyu alanına giren bütün bilgi objelerini ifade edebildiğinden en kapsamlı delâlettir.¹⁴⁴

¹³⁷ Bkz. Çüçen, **Klasik Mantık**, s. 71.

¹³⁸ Çüçen, **Klasik Mantık**, s. 71; Çapak, **Anahatlarıyla Mantık**, s. 54.

¹³⁹ Fenârî, **Şerhu Îsâgocî**, s. 7.

¹⁴⁰ Doğan Özlem, **Mantık**, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1996, s. 28.

¹⁴¹ Fenârî, **Şerhu Îsâgocî**, s. 8.

¹⁴² Saîd Paşa, **Hulasâ-i Mantık (Mantık Metinleri içinde, haz. Kudret Büyükçoşkun)**, İşaret Yayınları, İstanbul, ts. s. 65.

¹⁴³ Bkz. Çüçen, **Klasik Mantık**, s. 71; Çapak, **Anahatlarıyla Mantık**, s. 54.

¹⁴⁴ Bolay, a.g.md., IX, 119.

Şeyhulislam Molla Fenârî (v. 834/1431) bu hususu, “Hiç şüphe yok ki mantık ilminden maksut olan delâlet-i lafziye vaz‘iyyedir. Şöyle ki bir lafız ne zaman zikredilirse yahut kullanılırsa, vaz‘î oluşu sebebiyle kendisinden bir mana anlaşılır” şeklinde ifade etmiştir.¹⁴⁵ Ayık’ın da ifade ettiği gibi mantık ilminin sözel (lafzî) ve vaz‘î delâleti mevzu edinmesinin sebebi, nesnel bir nedene bağlı çıkarım olduğu içindir. Diğer beş tanesi ise sadece doğrudan çıkarımlar olduğu için dikkate almamaktadır.¹⁴⁶

Sözlü tabî ve sözlü aklî delâletler mantık ilminin doğrudan konusu değildir. Zira bu ikisinde belirsizlik ve izafilik bulunmaktadır. Şöyle ki insanın herhangi bir feryadı, onun herhangi bir haline delâlet etse de, bu her zaman aynı şeyi ifade etmeyebilir. Nitekim bir “Ah-oh” sözü, mantıkta bir ıstırapı ifade ettiği gibi, önüne bir “u” getirerek “Ahu” (ceylan), veya bir “i” eki getirerek “Ahi” (kardeş) anlamlarına da gelebilir. Böyle bu sözü başka sözlerle birleştirip hüküm elde etmek imkânsızdır; çünkü ifade ettiği mana, tamamen bambaşka şekiller alabilmenin yanında¹⁴⁷ nesnel çıkarımlar olmaktan çok bir çeşit beden dilidir. Bu anlamda her “yüz kızarıklığı” hastalıktan kaynaklanamayacağı gibi, her “ah- of sesi” de acıdan dolayı çıkmamaktadır. Mantık ilmi bu tür anlamlandırmaları doğrudan çıkarımlar olarak değerlendirmekte; nesnel düşüncenin taşıyıcısı olarak görmediği için dikkate almamaktadır.¹⁴⁸

Sözlü aklî delâlette ise mantık ilminin konusu olan dilsel ifadeler işitilse bile, bu delâlet türüyle delil ile medlûl arasındaki alaka, duyulan seslerden doğru önerme kalıpları ortaya çıkarmak değil, sadece sesin kime, hangi cinse vb. anlama isteği bulunmaktadır. Bunun yanında işitilen her ses de gerçek sahibinden gelmeyebilir.

Gazâlî (v. 555/1111) *Mihakku’n-Nazar* adlı eserinde¹⁴⁹ lafızların anlamlara delâletini incelerken, delâlet-i vaz‘iyye lafziyenin de üç şekilde gerçekleşebileceğini beyan etmiştir. Buna göre önerme ifade eden (lafzî vaz‘î) delâletin başlıca üç çeşidi bulunmaktadır:

¹⁴⁵ Fenârî, **Şerhu İsbâgocî**, s. 8. Ayrıca bkz. Kazvinî, **Risâletü’ş-Şemsiyye**, s. 84.

¹⁴⁶ Hasan Ayık, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor”, **Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, C. 6, S. 1, Ocak-Nisan 2009, s. 58.

¹⁴⁷ Küçük, **İslamda ve Batıda Mantık**, s. 61-62.

¹⁴⁸ Ayık, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor”, s. 58.

¹⁴⁹ Gazâlî, **Mihakku’n-Nazar/Düşünmede Doğru Yöntem**, (çev. Ahmet Kayacık), Ahsen Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 65.

1.4.1.3. Delâlet-i Lafziyye Vaz'iyeye'nin Kısımları

Vazının bilinmesi sebebiyle, konuşulduğu takdirde manasının anlaşıldığı delâlet (delâlet-i lafziyye vaz'iyeye)¹⁵⁰, klasik mantıkta *mutâbakat*, *tazammun* ve *iltizâm* olarak üç kısma ayrılır. Bu üçüne *delâlet-i selâse* adı da verilmiştir. Çünkü lafzın herhangi bir anlama delâlet etmesi durumu aklî olarak üç şekilde gerçekleşebilir. Bunlardan birincisi lafzın vaz' edildiği anlamın tamamını göstermesi, ikincisi bir kısmını göstermesi, üçüncüsü ise zihnî bir gereği göstermesidir. Birinci durum, lafzın vaz' edilmesinin zorunlu sonucudur. İkincisi ise birinci durumun zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü akıl, parçanın bütünde içerildiğini söylemektedir. Şu halde, bütüne delâlet eden bir şey parçaya zorunlu olarak delâlet eder. Üçüncü durumda ise zaten, lafzın vaz' edildiği anlamla cümlede kullanıldığı anlam arasında aklî bir gereklilik öngörülmektedir.¹⁵¹

Esasen bizim mantık ilmindeki delâlet bahislerini ve delâlet-i lafziyye vaz'iyeye ait bu alt başlıkları incelememizin sebebi, delâlet etme yönlerinin bu üç türünden biriyle gerçekleşmesindedir. Usul eserlerinde, çok fazla fûrû örnek zikredilmese bile, teorik olarak delâletü'l-ibare ile delâletü'l-işârenin, mutabakat, tazammun ve iltizâm ile ne şekilde delâlet edebileceğine dair bilgiler verilmiştir. Bunların bir kısmını burada, detayını ise ilgili delâlet bölümlerinde zikretmeye çalışacağız.

1.4.1.3.1. Delâlet-i Mutabaka (The Complete Meaning)

Lafzın, kendi anlamını karşılayacak şekilde kullanılması,¹⁵² bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın, o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına birebir örtüşme yoluyla delâlet etmesi yani kaplam yoluyla hepsini içine almasıdır.¹⁵³ Meselâ, “Düşünen canlı” anlamı için vaz' edilen “insan” kelimesi bu mananın tamamına delâlet edecek şekilde kullanıldığında mutâbıkî delâlet (*delâlet-i mutâbaka*) söz konusudur.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 110.

¹⁵¹ Abdullah Yıldırım, **Vaz İlmi ve Unkudu'z-Zevâhir-Ali Kuşçu**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2007, s. 77.

¹⁵² Çapak, **Gazali'nin Mantık Anlayışı**, s. 34; **Anahatlarıyla Mantık**, s. 54.

¹⁵³ Demir, **Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi**, s. 31.

¹⁵⁴ Fenârî, **Şerhu İsâgocî**, s. 9.

Örneğin, ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ “*Hâlbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır.*”¹⁵⁵ ayetinin, bir malın başka bir mal ile mübadelesinin helal oluşuna delâleti, mutabikî bir delâlettir.¹⁵⁶

Yine, ﴿وَعَلَى الْمُؤَلَّدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ “Onların örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir”¹⁵⁷ ayetiyle, hanımların nafakalarının temininin babalara (eşlere-kocalara) vacip olduğu, delâleti mutabikidir.¹⁵⁸

“Fakir”¹⁵⁹ kelimesinin, herhangi bir şeye malik olmayana ve *bey*‘ kelimesinin, kendi rükünleri olan icap ve kabule delâletleri mutabikî delâlet cinsindedir.¹⁶⁰

1.4.1.3.2. Delâlet-i Tazammun (Indication of Containment)

Bir nesne veya bir kavramı anlatmak üzere tayin edilen lafzın, söz konusu nesne veya kavrama ait unsurların birine veya bir kaçına delâlet etmesi, göstermesidir. Bu delâlet türünde lafız, anlamın tamamını değil, bir kısmını göstermektedir. Bu yolla gösterilen anlam, kaplam (mutabakat) yoluyla gösterilen anlamın bir parçasıdır.¹⁶¹ “İnsan” kelimesinin sadece “canlı” veya “düşünen” varlığa delâlet etmesi *tazammundur* (*delâlet-i tazammun*).¹⁶² “Ev” sözcüğünün evin tavanına delâleti de böyledir. Çünkü ev, tavan ve duvarlardan ibaret olduğu için tavanı da içerir. Ayrıca “ev” teriminin belirli duvarlara delâlet etmesi de tazammundur. Nitekim “duvar” kelimesi, tazammun yoluyla isimlendiği şeyin konusudur ve bu yolla eve delâlet etmektedir. Ev kelimesi eve (evin tamamına) delâlet etmektedir. Fakat delâlet yönü itibarıyla tavandan ayrılmaktadır.¹⁶³

Filistin asıllı günümüz usulcülerinden Fethi Düreynî, delâlet-i tazammuna şöyle örnek verir: Örneğin *bey*‘ kelimesinin kendi rükünlerinden *icab*’a veya *kabul*’e delâleti tazammuni delâlettir. Yahut *salât* kelimesinin, *rüku*’a delâleti bu çeşit bir delâlettir.¹⁶⁴

¹⁵⁵ Bakara 2/275.

¹⁵⁶ Bkz. Fethi Düreynî, *el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-İctihadi bi'r-Re'y fi't-Teşriî'l-İslâmî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2013, s. 2017.

¹⁵⁷ Bakara 2/233.

¹⁵⁸ Düreynî, *el-Menâhicü'l-Usûliyye*, s. 217.

¹⁵⁹ Bkz. Haşr 59/8.

¹⁶⁰ Düreynî, *el-Menâhicü'l-Usûliyye*, s. 217.

¹⁶¹ Demir, *Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi*, s. 31.

¹⁶² Fenârî, *Şerhu İsbâgocî*, s. 10.

¹⁶³ Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 35; Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 55.

¹⁶⁴ Düreynî, *el-Menâhicü'l-Usûliyye*, s. 217.

Usulcülerin, delâlet-i iltizâm hakkında konuştukları kadar, delâlet-i tazammun için konuşmadıkları bir gerçektir. Bunun sebebi, usulcülerin delâlet-i tazammun hakkında verdikleri pek çok örneğin, bazı usulcüler tarafından tenkit edilmiş olması ve hakikatte bu tür delâletin aslında iltizâmın altında oluşunu iddia etmelerindedir. Örneğin,

﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾

“O parmaklarını kulaklarına tıkarlar.”¹⁶⁵ ayetinde “اصابع” kelimesiyle kastedilen parmaklar değil, parmakların zımında olan parmak uçlarıdır. Kelimenin mecaz kullanımıyla birlikte delâletin tazammuni veya iltizami oluşunda ihtilaf edilmiş, hatta usulcülerin ekserisi, delâletin tazammuni dahi olsa iltizâm dahilinde incelenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁶⁶

1.4.1.3.3. Delâlet-i İltizâm (Telâzüm-The Required Meaning¹⁶⁷)

Lafzın, kendi anlamı dışında, ancak bu anlama bağlı olmak kaydıyla gerektirdiği bir manayı (lâzım) karşılayacak şekilde kullanılmasına ve/veya zihni olarak bir terimin diğer bir terimi zorunlu olarak gerektirmesine¹⁶⁸ “iltizâmî delâlet” adı verilmektedir. Bu, bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesidir. “İnsan” kelimesinin, “yazma kabiliyeti olan” anlamına delâleti iltizâmî delâlettir.¹⁶⁹ Zira “bilgiye kabil olması veya yazı yazabilmesi” anlamı, “insan” kelimesinin vaz‘ edildiği mananın tamamı veya parçası olmasa da kendisinden ayrı düşünülemez bir manadır. Dolayısıyla “bilgiye kabil olmak” veya “yazı yazabilmek” anlamlarıyla, “İnsan” lafzı arasında gereklilik (lüzum) ilişkisi vardır.

Fethi Düreynî delâlet-i iltizâmı, lafzın aklen ve örfen lâzımı olan manaya delâleti olarak tarif eder ve şöyle örnekler: “Misal olarak mülkiyetin sübutunu ve (malın) teslimin vucubiyetini ele alalım. Her ikisi de *bey*’ kelimesi için onun mutabıkî manasının (delâleti-i mutabaka) dışında olan iki kavram yahut hükümlerdir. Bu iki mana, *bey*’ için mutabakat

¹⁶⁵ Bakara 2/19.

¹⁶⁶ Yakub b. Abdülvehhab Elbâhüseyn, **Turuku’l-İstidlâl ve Mukaddemâtiha**, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2001, s. 65.

¹⁶⁷ Bkz. Mustafa Sânu, **Mu‘cemu Mustalahâti Usûli’l-Fıkh**, s. 202.

¹⁶⁸ Gazâlî, **Mihakku’n-Nazar**, s. 65; Çapak, **Anahatlarıyla Mantık**, s. 55.

¹⁶⁹ Fenârî, **Şerhu İsâgocî**, s. 10.

yoluyla elde edilen, icap ve kabulün dışında başka iki hümedür. Fakat bunlar, *bey* için lâzım-i zatî yahut lâzım-i müteahhar olarak gerekli manalardır. ¹⁷⁰

Lafzın bir mana veya hükmü, lâzım-i zâtî olarak gerektirmesinin manası, bu mananın her hangi bir vasıta olmaksızın gerektirmesidir. Lâzım-i müteahhar ise mananın içerdiği hükmün bir netice olarak ortaya çıkmasıdır. Örneğin *bey* fiili, gerçekleşmesi halinde bazı neticeler doğurur. Müessirin müesserden sonra ortaya çıkması ise lâzım-i müteahhar olarak adlandırılır. Lâzım-i mütekaddim ve müteahhar konuları ileride işlenecektir.

﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ “(Allah’ın verdiği bu ganimet malları,) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan fakir muhacirlerindir.” ¹⁷¹ Ayet, muhacirlerin Mekke müşrikleri tarafından yurtlarından çıkarılmaları ve bütün mal mülklerini vatanlarında bırakmaları sebebiyle fakir olduklarını da haber vermektedir. “Fakir” kelimesi *mutabakat* yoluyla, bir şeye malik olmayan kimseye delâlet eder. “فقراء” kelimesinin “المهاجرين” kelimesiyle birlikte kullanımındaysa *lüzum-i akli*¹⁷² olarak onların müklerinin ellerinden alındığına delâlet eder. Yoksa muhacirler için “fakirler” tabirinin kullanımı sahih olmazdı. Nassın bu nevi bir delâleti, delâlet-i akliyye (zihniyye) mantikiyye olmaktadır. ¹⁷³

1.4.1.4. Usulcüler ile Mantıkçılar Arasında Delâlet-i İltizamiyyenin Farkları

Öncelikle şunu tekrar ifade etmek gerekirse, iltizamî delâletin neliği veya hangi bağlamda iltizam olacağı hakkındaki tartışmaların kaynağında, kavramın kapsamı ile buna bağlı olarak iltizamın boyutu yatmaktadır. Buna müstenid olarak lafız ile lafzın delâlet ettiği mananın, onun iltizamı olup olmaması bir takım ihtilafları da beraberinde getirmiştir. Esasında bu ihtilaf, lafzın kendi mucibi olarak gördüğü ve iltizami olarak delâlet ettiği

¹⁷⁰ Düreynî, *el-Menâhicü’l-Usûliyye*, s. 217.

¹⁷¹ Haşr 59/8.

¹⁷² Mantıkçılar, gereklilik ilişkisinin zihindeki tasavvuru ile onun dış dünyada gerçekleşmesi arasında fark olduğuna dikkat çekmişlerdir. Meselâ bir kavramın tasavvuru zihnin bir başka kavramı tasavvur etmesini gerektiriyorsa bu iki kavram arasındaki gereklilik ilişkisine “zihni lüzum” adı verilir. Delâlet türlerinden biri olan iltizam veya lüzum delâletinde bu gereklilik dikkate alınır. Bu bakımdan gerektirenle gerekenin zorunlu şekilde birbirini çağrıştırması halinde buna lüzum denilir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal* (çev. Ömer Türker), İstanbul 2006, ss. 35-36.

¹⁷³ Düreynî, *el-Menâhicü’l-Usûliyye*, s. 218.

anlamın doğrudan veya dolaylı olmasından; eğer dolaylı ise ne kadar dolaylı olduğundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple iltizâmî delâletin tespiti için bir takım şartlar öngörülmüştür. Bunların bir kısmına nassın delâleti ile iktizanın delâleti konularında değineceğiz. Fakat burada hemen özetle belirtelim ki, bazı üsülcüler tarafından aynen mantık ilminde olduğu gibi benimsenen iltizam kaidelerine herkes tarafından riayet edildiği söylenemez.

Önce dilsel açıdan meseleye değinecek olursak, usulcüler ile belağat âlimleri iltizâmın aklî (zihnî) olmasını şart koşmamışlardır. Hatta onlar aklî ve örfî hiçbir şekle bağlı kalınmaksızın, birinden diğerine geçişi mümkün kılacak şekilde, lâzım ile melzum¹⁷⁴ arasındaki bir irtibatın, delâlet-i iltizâmiyyeyi gerçekleştirebileceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre aradaki irtibatın akla (zihne) yahut örfî müstenid olmasının arasında bir fark yoktur. İşte bu sebepten ötürüdür ki delâlet-i iltizâmiyyede delâletin, açıklığı ve kapalılığı söz konusu olmuştur.¹⁷⁵

Mantıkçılara göre ise bu tür bir delâletin sahih olabilmesi için üç şartın bulunması gereklidir:

1. Lâzım ile melzûm arasında aklî (zihnî) bir irtibatın bulunması.
2. Lâzım ile melzûm arasındaki irtibatın açık ve seçik olması.¹⁷⁶

3. Melzûmun tasavvuru haddi zatında lüzüm ilişkisi hakkında hüküm vermeye yeterli olması. Şöyle ki “İki” sayısının düşünülmesiyle, bunun tek değil çift olduğuna hükmedilebilmesi gibi... Bunun böyle olduğu gayet açıktır, ayrıca bir delile ihtiyaç yoktur. Çünkü “çift” sıfatı ile “iki” ve emsalleri arasında aklî bir telâzüm bulunmaktadır.¹⁷⁷ “Çift” kelimesiyle “iki” sayısı arasında bulunan bu ilişki, hiçbir zaman değişmez.¹⁷⁸

Mantıkçılarla, usulcülerin delâlet-i iltizâmiyye anlayışı arasındaki farkın, genel bir bakış açısıyla ifade edecek olursak, aradaki ihtilafın lafza yüklenen anlamdan ve *delâlet*

¹⁷⁴ Bir şey başka bir şeyi zorunlu biçimde çağrıştırıyorsa aralarındaki ilişkiye lüzüm, bu iki şeyden gerektirene *melzûm*, gerekli olana *lâzım* denir. Meselâ baba kavramı evlâdı, evlât da babayı zorunlu olarak gerekli kılar. Eğer iki şeyden her biri diğerini gerektiriyorsa bu ilişkiye telâzüm adı verilir. Telâzüm ilişkisinde iki şeyden her biri diğerinin lâzımı durumundadır. Bkz. Ömer Türker, “Telâzüm”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, XL, 394.

¹⁷⁵ Sadüddîn Mesûd b. Ömer el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, **Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh**, Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, (ilk baskı) ts. I, 245.

¹⁷⁶ Teftâzânî, **Şerhu't-Telvîh**, I, 245.

¹⁷⁷ Yakub b. Abdülvehhab, **Turuku'l-İstidlâl**, s. 63.

¹⁷⁸ Düreynî, **el-Menâhicü'l-Usûliyye**, s. 219.

mefhumundan kaynaklandığını görmek mümkündür. Zira mantıkçılar, delâlet kavramını lafzın kullanımı esnasında anlaşılan mana olarak tanımlarken, usulcülere göre ise vaz'ı bilen kişiye nispetle (örneğin dilciler), kullanıldığında lafızdan anlaşılan manadır. Örneğin Fakihlere göre “الصلاة” kelimesi, tekbirle başlayıp selam ile biten ve kendine mahsus fiilleri bulunan ibadin ismidir.¹⁷⁹ Dolayısıyla Fethi Düreynî'ye göre usulcülerin delâlet tarifi mantıkçılara göre daha dar bir çerçevede kalmaktadır. Zira bir kelimenin vaz'ı her ne kadar fakihlerce tam veya ihata edebildikleri kadarıyla bilinse de başkalarınca bu lafzın vaz'ını tam olarak kavramak mümkün olmamaktadır.¹⁸⁰ Bu sebeple iltizâmi delâlet bazen açık bazen de kapalı kalmaktadır ki lâzım-ı beyyin ve lâzım-ı gayri beyyin şeklinde ikiye ayrılmaktadır.¹⁸¹ İşaretin delâletinin zâhir ve hafî olarak ikiye taksim edilmesinin sebebi de bundandır. Yakub Elbahuseyn ise usulcülerin mantıkçılar kadar iltizâmi delâlet için özel şartlar istemediklerinden bu nevi delâletin çerçevesini geniş tuttuklarını, bu sebeple iltizâmi delâletin *beyyin* ve *gayri beyyin* olmasının dışında şartlar aramadıklarından söz eder.¹⁸²

Haneî usulcüler de mantık ilminin İslâmî ilimler içine dahil olmasıyla birlikte delâlet-i lafzî vaz'înin bu üç kategorisini usul eserlerine dercetmişlerdir. Ubeydullah b. Mesud (v. 747/1346) *Tenkîh* adlı eserinde ibarenin delâlet şeklinin bu üç vecihten biriyle olabileceğini ifade etmiş, son dönem usulcülerden Molla Hüsrev de delâleti bu meyanda şerhetmiştir.¹⁸³ Ömer Nasuhî Bilmen, dâl bi'l-İbâre ve dâl bi'l-işarenin hükümlerini beyan mevzuunda, “üç nevi delâletten biriyle, yani, ya delâlet-i mutabıkiyye ile veya delâlet-i tazammuniyye ile veya delâlet-i iltizâmiyye ile delâlet eden sözdür” şeklinde izah etmektedir.¹⁸⁴ İlk dönem usul eserlerinde lafzî vaz'î delâletin bu üç türlü ayrımına rastlanmamıştır.

¹⁷⁹ Yakub b. Abdülvehhab, **Turuku'l-İstidlâl**, s. 61.

¹⁸⁰ Düreynî, **el-Menâhicü'l-Usûliyye**, s. 219.

¹⁸¹ Yakub b. Abdülvehhab, **Turuku'l-İstidlâl**, s. 63.

¹⁸² Yakub b. Abdülvehhab, **Turuku'l-İstidlâl**, ss. 64-65.

¹⁸³ Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmûz, **Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl**, Fazilet Neşriyat, İstanbul (tıpkı basım), ts. s. 290.

¹⁸⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts. I, ss. 86-87.

1.4.1.5. Mantıktaki Sözlü Vaz'î Delâlet İle Usuldeki Delâlet Şekilleri Arasındaki Bağ

Lafzî vaz'î delâletin mutabakat, tazammun ve iltizâm şeklindeki üç türünün usul eserlerinde ilk defa ortaya çıkışı Gazâlî'nin (v. 555/1111) *el-Mustasfâ*'nın başına koyduğu mantık mukaddimesinde olmuştur.¹⁸⁵ Gazâlî, bu mukaddimedede özlü bir şekilde dile getirilen hususların fıkıh usulünün özel bir mukaddimesi olmadığını, aksine bütün ilimlerin mukaddimesi niteliğinde olduğunu belirtir.

Kendisinden sonra kaleme alınan fıkıh usulü eserlerinde klasik mantığın konusu olan bu delâlet türlerinin yer alması ve fıkıh usulündeki nazımın delâlet yönlerinin bu üç delâlet çerçevesinde değerlendirilmesi, makbul bir ilim olarak mantığın İslâm dünyasına girişinde Gazâlî'nin önemli bir yeri olduğunu gösterir.¹⁸⁶ *el-Mustasfâ*'nın mukaddimesinde Gazâlî, had, burhan, lafızların anlamlara delâleti gibi konuları ele alırken bu meselelere yer veriş gerekçesini şöyle açıklamıştır: “Bu konuların sadece fıkıh usulüne has olduğu zannedilmemelidir. Aslında bu mukaddime, bütün ilimlerin bir mukaddimesidir ve bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz... Bütün nazari ilimlerin bu mukaddimeye ihtiyacı ne kadar ise fıkıh usulünün ihtiyacı da o kadardır.”¹⁸⁷ Gazâlî bu ifadeleriyle, usul ilimlerine girişin ancak mantık ilimin mukaddimelerinin bilmesiyle mümkün olduğunu, lafızların manalarının ve onların delâlet cihetlerinin anlaşılmasının ise ancak bu mukaddimedede belirtilenleri kavramak suretiyle olacağını belirtmiştir. Bu sözleriyle Gazâlî, kendisinden sonra yazılan pek çok usul eserine etki etmiştir.

İltaş'ın tespitine göre fıkıh usulündeki delâlet türlerinin mantığın delâlet türleri ile ilişkilendirilmesi, ilk defa Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210) tarafından yapılmıştır. Mantukun kapsamında yer alan emir, nehiy, zahir, nass, mücmel gibi konuların tamamı mutabakat yoluyla delâlet, mefhumun delâleti kapsamında yer alan iktizâ, mefhumu'l-muvafaka, mefhumu'l-muhalefe gibi delâlet türleri Râzî tarafından iltizâmî delâlet kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁸⁸ Mutabakat, tazammun ve iltizâm şeklindeki lafzî delâletin, Hanefîlerdeki hitabın ibare, işaret, iktiza ve delâletin delâleti şeklindeki dörtlü

¹⁸⁵ Çapak, **Gazali'nin Mantık Anlayışı**, s. 36.

¹⁸⁶ Davut İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış Doktora Tezi), Kayseri, 2006. s. 85.

¹⁸⁷ Ebû Hamid Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (tahk. Hamza b. Zühayr Hafız), Camiatü'l-İslamiyye, Medine, ts. I, 112.

¹⁸⁸ İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı**, s. 88.

delâlet şekli ile ilişkilendirilmesi de geç dönemde olmuştur. Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud (v. 747/1346), Hanefî usulcülerin bu dörtlü delâlet şeklinin, klasik mantığın lafzî vaz'î delâletinin üç türünden biri ile olduğunu, bunun dışında bir delâlet şeklinin bulunmadığını belirtir. Hatta o, “Delâlet yönlerindeki bu kapalılığı benden önce açan, şerheden hiç kimse olmamıştır. Bu konuda beni doğrulamayan kişinin mütekaddiminin ve müteahhirinin kitaplarını incelemesi yeterlidir” diyerek mantık ilmindeki lafzî-vazî delâletin kısımlarını Hanefî fıkıh doktrinine uyarlayan ilk kişi olduğunu söyler.¹⁸⁹

Gerek İltaş'ın tespiti, gerekse Sadruşşeria'nın iddiası, genel anlamda doğru olsa da, lafzî-vazî delâletin, mantık ilmindeki taksimlerinin fıkıh ilmine uyarlanmış şekillerinin ilk nüvelerini, Debûsî'den itibaren görmemiz mümkündür. Nitekim ibarenin delâletinin aslî ve tebeî manaları ile işâretin delâletinin iltizâmî manalarına atıfta bulunması, bu tezi destekler mahiyette olduğunu düşünülebilir.

Fukaha yöntemiyle telif edilmiş elimize ulaşan ilk usul eseri olan Cessâs'ın (v. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl*'üne baktığımızda ve sistematik dönem usul eserlerinin başlıklarıyla karşılaştığımızda fıkıh usulünün lafızlarla ilgili mebhasleri eksik, çeşitli meselelerin içine serpiştirilmiş ya da kendilerine göndermelerde bulunulmuş veya diğer meselelerin fûrû gibi addedilip zikretmeye hacet hissedilmemiş olduğunu görürüz. İlk defa Buhâra fakihlerinden aynı zamandan kadılarında olan Debûsî'nin (430/1039) *Takvîmü'l-edille*'siyle bir sistematige kavuşan Hanefî elfâz taksimi, Pezdevî'nin (482/1089) *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* isimli eseriyle hemen hemen son şeklini almıştır. Hanefîlerin elfaz taksimi ve delâlet metodolojisi bölümünde de aktaracağımız üzere Debûsî ve Gazâlî'nin muasırı olan Pezdevî, konuların işlenişinde seleflerine nispetle daha düzenli bir fikri silsile takip ederek Hanefî usul-i fikhına sistematik özellik kazandırmıştır. Daha önceleri müstakil bölümler halinde ele alınan ve aralarında tam bir irtibat kurulamayan lafız tasnifleri için bir üst kategori oluşturması Pezdevî'nin ve hatta Debûsî'nin mantık ilminin kategorilerinden etkilenmiş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Hanefî uleması çevrelerince, Pezdevî'nin eserinin daha ziyade revaç bulması da sonraki dönemde mantık ilminin İslâmî ilimlerde genel kabul görmesi ve Pezdevî'nin eserinin mantık kategorilerine daha yakın bulunmasıyla izah edilebilir.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Ubeydullah b. Mesud, **et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh** (*Şerhu't-Telvîh'le birlikte*), I, 246.

¹⁹⁰ Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi Pezdevî Örneği” **Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, C. 17, S. 33 İstanbul, II, 2012, s. 107.

Mantık ilminde asıl konu olarak ele alınan lafzî delâlet konusunu usulcüler kendi amaçları doğrultusunda bu ilme uyarlamışlar ve lafız mana ilişkisini Hanefî usulü penceresinden bakıldığında, konulduğu kök anlamı bakımından, kullanıldığı anlam bakımından, manasının açıklığının derecesi bakımından ve kastedilen manaya delâletinin şekli bakımından tasnif etmişlerdir.

Mantık, düşünme yasalarının bilimi olmasına rağmen her türlü düşünme ile değil belirli bir tür düşünme ile ilgilenir. O, düşünmenin oluşumundan ve düşüncenin içeriğinden bağımsız olarak düşünceler arası formel akıl yürütme ilişkilerini ele alır ve akıl yürütmeleri de kendi içlerinde geçerlilik ve geçersizlik yönlerini inceler. Böylelikle geçerli akıl yürütme formlarının bir bilgisine ulaşmaya gayret eder.¹⁹¹ Düşünce ile dil arasındaki kopmaz bağı dikkate alan İslâm mantıkçıları, İbn Sîna ile birlikte mantık ilminde, dildeki kelimelerin farklı delâletlerini de değerlendirerek, kelimenin anlama delâletini ele alan “delâletü'l-elfaz” konusunu mantık ilmine sokmuşlardır.¹⁹² Fakat usul-i fıkhıta tek tek kelimelerin delâletleri dahi usul ilminin mevzusu olabilirken mantık ilminde durum böyle değildir. Mantık ilmi, geçerli akıl yürütme formlarının bilgisine ulaşmayı hedefler. Bunun için de en az iki düşünce arasında, bu düşüncelerden birini, öbürünü kanıtlayan olarak ele alıp buradan bir sonuca ulaşmaktadır. Bir başka deyişle akıl yürütme, katılma ve ispat dediğimiz bir düşünme işlemidir.¹⁹³

Düşüncelerin dilbilgisi ile ifade edildiği temel dilbilgisel birimi tümcedir. Mantık, tüm tümce türleri içinde yalnızca bir kanıtlama, bir ispat konusu olabilen düşünce türleriyle ilgilenir. Bir ispat ve kanıtlamaya konu olabilen düşüncelere yargı denir. Mantıkta, bir yargı bildiren yani doğru veya yanlış olabilen tümce türü önerme adını alır. En az iki önerme arasında, bu önermelerden birini öbürünün kanıtlayanı olarak ele alıp buradan bir çıkarma işlemi olan mantık ilmi¹⁹⁴ gibi, tezimizin konusu olan, nazmın delalet yollarının tespit edilmesinde de tek tek lafızlarla değil, önerme(ler) ifade eden tümce içinde, delâletin türünün tespit edilmesi gibi bir bağ bulunmaktadır.

Mantık ilminin ilgi alanının dışında görülen gayri lafzî delâlet, İslâm hukukunu ilgilendiren, gerek fûrû gerekse usulde itibar edilen bir delâlet nevi olmuştur. Nitekim.

¹⁹¹ Doğan Özlem, **Mantık, Klasik Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1999, s. 29.

¹⁹² Ayık, “Düşünmeden Dile Felsefe ve Metafor”, s. 59.

¹⁹³ Özlem, **Mantık, Klasik Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi**, s. 30.

¹⁹⁴ Özlem, **Mantık, Klasik Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi**, ss. 30-31.

“Sâkite bir söz isnat olunmaz. Lâkin ma‘raz-ı hacette sükût beyandır” (Mecelle Mad. 47) kaidesiyle belli durumlarda mânaya delâlet edeceği belirtilerek sükût bir nevi beyan (*beyân-ı zaruret*) sayılmıştır. Muttali olduğu bir söz veya uygulama hakkında Hz. Peygamber’in sükûtunun “takriri sünnet” olarak adlandırılıp onaylama sayılması da bu sebeptedir. Fakat burada hükme delâlet eden unsur mücerret fiil, işaret, sükût vb.den ziyade içinde bulunulan ortam ve karinelere dir.¹⁹⁵

Fıkîhî normların daha ziyade lafzî naslara bina edilmiş olması, usulün bu konu üzerinde daha ziyade çalışmasını gerekli kılmıştır. Fıkîh usûlünde mana asıl olup lafız maksadı ifade etmekte sadece bir vasıta konumunda bulunduğundan, söyleyenin maksadı lafız harici bir karîne ile açığa çıkmışsa çok defa bu yeterli görülür. Bu sebeple usulcüler lafzın manaya delâletini belirlerken sözün siyakına, söyleyenin ve muhatabın konumuna ayrı bir önem verir, lafzı bu ortamdan koparıp bağımsız olarak ele almanın yanlışlığına dikkat çekerler. Naslardan hüküm çıkarmada lafzî vaz‘î delâlete ağırlık verilmesi, biraz da hukukta objektif ve sabit ölçüleri hâkim kılma, sübjektif ve değişken bir zemine oturtulacak yorumlardan kaçınma kaygısına dayanır.¹⁹⁶ Bu sebeple, genel bir ifadeyle, bir hukuk normunun, biçimsel açıdan aynı zamanda mantıksal bir önerme biçiminde olduğunu ve hatta bu önermenin lafzî ve vaz‘î bir önerme şeklinde bulunduğunu ifade edebiliriz. Hukuk normunun bir mantık önermesi olarak iki kısımdan oluştuğu görülür. Birisi şart niteliğinde ortaya çıkan kanuni olay, diğeri de bu şartın meydana gelmesine bağlanan hukuki sonuçtur.¹⁹⁷

Bu hususta son söz olarak Ebû Zehra’nın şu sözlerini aktarabiliriz: “Fıkîh usûlü ve mantık alimlerinin, eserlerinin medhallerinde önceliği lafızları tespit işine yönelişi tuhaf bir şey değildir. Nitekim Aristo da mantık ilmini tedvin ederken burhan ve şekillerine, burhanın doğru olması için de lafızları tespite önem vermiştir. Zira maksatları tespit, daima lafızları ve bunların delâlet hududunu tayine bağlıdır.¹⁹⁸ Fıkîh ilminde mantığın da kabul ettiği bu lafzî zeminin üzerine çıkılıp söz sahibinin ve muhatabının konumları, hal karineleri de delâlette dikkate alınır.

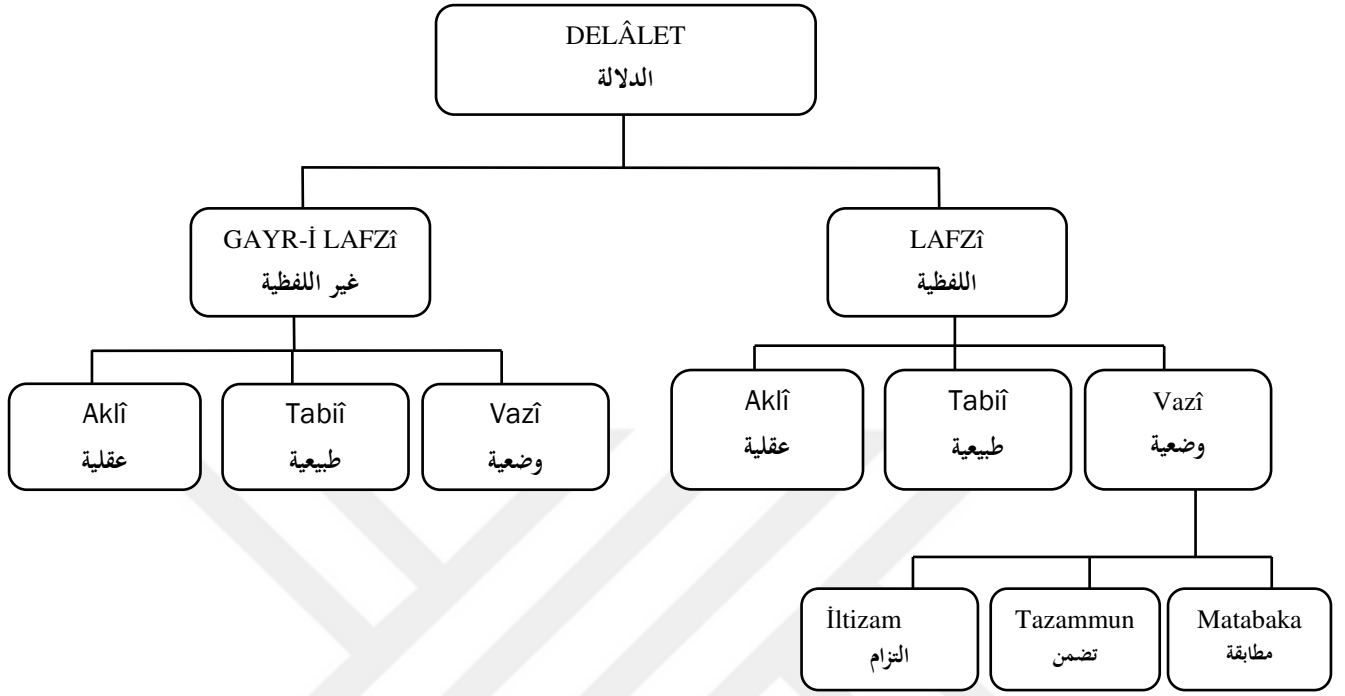
¹⁹⁵ Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994, IX, ss. 120-121.

¹⁹⁶ Bkz. Bardakoğlu, a.g.md., IX, 120.

¹⁹⁷ Talip Türcan, **İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003, s. 80.

¹⁹⁸ Bkz. Ebû Zehra, **Muhammed, İslam Hukuk Metodolojisi**, (çev. Abdülkadir Şener) Ankara Fon Matbaası, 1981, s. 101.

Mantıkçıların Delâlet Taksimi¹⁹⁹:



¹⁹⁹ Muhammed b. Ali Tehânevî, **Mevsûatü Keşşâfu Istılâhati'l-Fünûni ve'l-Ulûmi**, (thk. Ali Dehrûc), Mektebetü Lübnân, 1993, I-II, II, 792. Bkz. Öner, **Klasik Mantık**, ss. 16-17; Kazvinî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, ss. 83-84.

1.4.2. Dil Biliminde Delâlet

Arap dilcilerin, müfred veya mürekkebe halde bulunan kelimelerin delâlet yönlerini tespit etme yönündeki bilimsel sayılabilecek çalışmaları, ciddiyeti, dünyanın hiçbir dilinde olmadığı kadar çok erken bir dönemde olmuştur. Onları buna sevk eden en önemli âmil ise nasları doğru anlama, yorumlama ve onlardan elde edilen hüküm ve bilgileri hayata uygulama amaçlarıdır ki bu husus aynı zamanda onların, Arapçayı salt bir dil olarak değil ilahi hitabın doğru anlaşılması ve yorumlanmasının bağlı olduğu bir din dili olarak görmeleridir.

Arap dilinde lafızların anlama delâletiyle ilgili ilk çalışmalar daha çok bazı kavramlara ait Arapça lafızları derleyip muhafaza etmeyi amaçladıkları sözlükvari çalışmalarla olmuştur. Örneğin “deve” kelimesini ifade eden bütün kelimeleri bir araya toplayan kısa çalışmalar ile yine buna benzer, el-Hayl, en-Nebât, el-Matar, eş-Şecer, el-Esed gibi bir takım varlık ve canlıların isimlerini bir araya toplayan ve o varlığa delâlet yönünü inceleyen çalışmalar, bu türün ilk nüvelerini oluşturmuştur. Arap dilinin mana bakımından ilk tasnifleri niteliğinde olan ve bu dile ait sözlük çalışmalarının başlangıç noktasını teşkil eden bu tür eserleri, dilciler tarafından mana esas alınarak ortaya konan “mana merkezli sözlükler-me‘âcimu’l-me‘ânî” ile alfabetik harf sırasına göre tanzim edilen, “lafız merkezli sözlükler-me‘âcimu’l-elfâz” takip etmektedir. Anlama ve anlamlandırmaya yönelik çalışmalarını bu minvalde veren dil bilimleri, ilerleyen dönemlerde daha da sistemleşerek anlambilime çok ciddi katkılarda bulunmuşlardır. Sarf-nahiv, vaz‘ ve beyan ilmi bunlardan başlıcalarıdır.

1.4.2.1. Sarf ve Nahiv İlminde Delâlet

Delâlet kavramının lügavî ilimlerin hemen her şubesinde bir anahtar kavram olarak kullanıldığı söylenebilir. Bunu sarf-iştikak, nahiv, belâgat vaz‘ gibi ilimlerin belli başlı tariflerinde görmemiz mümkündür.²⁰⁰ Örneğin nahiv ilminde delâlet lafızların cümle içindeki konumu ve dizimi (sentaks) ile alakalı kaide ve kuralları vazedip dili hatadan korumayı amaçlarken lafızların doğru ve yeterli bir biçimde manaya delâlet etmesini sağlamıştır. Her nahvî kural aslında cümlenin terkebî yapısını tahlil etmeye matuf olup o cümleyi oluşturan lafızlar ile anlamları arasında düzgün ve sağlıklı bir irtibat kurulmasına

²⁰⁰ Seber, “Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi”, s. 106.

ve cümlenin ifade ettiği anlamın doğru anlaşılmasına imkân vermektedir.²⁰¹ Dolayısıyla nahiv ilmi geniş mânasıyla gramer karşılığı olarak kullanılmış ve bu ilmin konusu nahiv, sarf, lugat, aruz, kafiye, iştikak, şiir yazma usulü, inşâ, meânî, beyân, hat gibi dilin bütün yönlerini kapsayan bir ilim şeklinde algılanmışsa da bu ilmi anlatan eserlerde nahvin, kelimenin sonlarının irab ve bina (murab ve mebni) hallerinin bilinmesi ve bir kelimenin diğeriyle terkiib halinde kazanacağı durumların tespit edilmesi olduğu tarif edilmiş ve bunun da dili lafzî hatalardan koruma prensibine dayandırıldığı ifade edilmiştir.

Nahiv ilminde incelemeye konu olan şey, lafzın gerek müfret olarak gerekse de cümle içerisinde, anlama *delâletinin* genel kuralları ve niteliği olduğundan, lafızlar öncelikle müfret ve mürekkep kısımlarına bölünmüştür. Buna göre dilin anlamlı en küçük birimi kelimedir (müfred). Kelime, esas itibarıyla isim, fiil ve harften ibarettir. Şu halde, dilde yer alan bütün lafızlar, zorunlu olarak bu üç kelime türünden biri altına girmektedir. Bir başka deyişle; isim, fiil ve harf hakkında konuşmak, dilde yer alan bütün lafızlar hakkında konuşmak anlamına gelmektedir. Ancak dil, sadece bu müfred unsurlardan oluşmamaktadır. Bilakis, anlamın açığa çıktığı düzlem cümledir. Bu nedenle, herhangi bir anlamı gösteren kelimelerden en az iki tanesi, biri diğeriye isnat edilmek suretiyle bir araya getirilerek cümle oluşturulur. Diğer bir deyişle cümle, parçaları kelime olan bir bütündür.²⁰² Nahiv ilminin esas konu edindiği ve delâletlerini incelediği saha da budur. “Kelimenin sonlarının irab ve bina (murab ve mebni) hallerinin bilinmesi ve bir kelimenin diğeriyle terkiib halinde kazanacağı durumların tespit edilmesi” şeklinde yapılan tariften de anlaşılabilir. Buna göre sarf ilmi, müfret lafızları, diğer bir deyişle kelime türlerini, formlarını, kelime köklerini ve türevlerini kelimenin yapısı, bölümleri, kelimenin uğradığı değişiklikleri (morfoloji) incelemesi bakımından lafızların tekil hallerini incelerken nahiv ise cümleyi yani mürekkep lafızları yani hangi kelime türlerinin ve ne şekilde bir araya geleceğidir. Bu nedenle dilciler, müfret lafızların cümle içerisinde yer alabilecekleri konumları ve lafızların bu konumlara göre kazandıkları anlamları incelenmiştir. Nitekim Abdülkahir Cürçânî (v. 471/1078-79) bu durumlara, nahvin anlamları (meânî'n-nahv) demektedir.²⁰³ el-Cürçânî edebi bir metnin kıymetini onun nazmına bağlamakta, nazmı da kelimeler ve terkipler arasında nahiv manalarının

²⁰¹ İbrahim Özdemir, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, Vaz İlminin Temel Meseleleri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 26.

²⁰² Yıldırım, **Vaz İlmi ve Unkudu'z-Zevâhir/Alî Kuşçu**, ss. 14-15.

²⁰³ Yıldırım, a.g.e., s. 14.

gözetilerek cümle oluşturulması esasına dayandırmaktadır. Onun sözünü ettiği nahiv manaları gramer kurallarından farklı bir şeydir. O nahiv manalarıyla gramer kurallarının durumun gereğine uygun olarak nerede, nasıl ve niçin öyle kullanılması gerektiğini bilmeyi ve uygulamayı kastetmektedir.²⁰⁴ Onun lafzın karşısına koyduğu anlam, kelimelerin sözdizimine girdikten sonra kazandığı nahvi kuralın dışına çıkan anlamdır. Ona göre bu anlamın yok sayılması halinde sırf lafızlar üzerinde düşünülerek bir sözdizimi yapılamaz.²⁰⁵ O, nahve bağlı söz dizimine ve anlam ile söz dizimi (lafız) arasındaki ilişkinin, sadece gramatik bir dizilim ile olmadığını, nahvî mana dediği bir anlambilim esasına dayandığını ispatlamıştır.

Abdülkahir Cürçânî (v. 471/1078-79), *Delâilü'l-İ'câz* adlı eseriyle nahiv ilmini adeta bambaşka bir kisveye büründürmüştür, nahvi sadece bir kurallar manzumesi olmaktan çıkararak ona bir dinamizm kazandırmış ve nahvî kuralların bir söz inşa edilirken ne şekilde kullanılması gerektiğini uygulamalı bir biçimde ortaya koyarak anlambilimi açığa çıkarmıştır.²⁰⁶ Bu yaklaşımın bir benzerini de Şatıbî önermektedir. Şâtıbî'nin sisteminde lafız, kastedilen mananın elde edilmesi için bir araçtır. Asıl kastedilen anlam (mana) olmasına rağmen Şâtıbî, bunun her tür manada olmadığını da ifade eder. Şöyle ki; Şâtıbî'nin anlayışına göre ibarenin içerdiği kelime ve terimlerin tek tek anlamayı ifade eden 'ifradî mana' önemsizdir. Onun arka planında anlaşılan 'terkibi mana' dikkate alınması gerekir.²⁰⁷ Şatıbî lafız ve mananın, nassın anlaşılmasında birlikte değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Kanun koyucunun maksatlarının anlaşılması için bunun önemli olduğunu vurgular. O, nassların anlaşılmasında lafız veya manadan herhangi birisinin öne çıkarılmasını değil de, birlikte değerlendirilmesini gerekli görmekte ve lafız mana dengesinin gözetilmesine vurgu yapmaktadır.

Dilciler, lafızların hem müfret hem de mürekkep şekilde anlama delâlet edişlerini incelemeyi amaçlamışlardır. Ancak sarf ilminin iştikak boyutuyla lafız anlam ilişkisini tetkik etmesi ve kelimelerin delâlet vecihlerini bu yönüyle incelemesi bir yana bırakılacak olursa, navih ilminin tezimizin konusuyla alakalı olarak, hükümlere etkisi bakımından lafız

²⁰⁴ Kadir Kınar, "Abdülkahir Cürçani'nin Nazım Teorisi", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 13, Sakarya, 2006, s. 66.

²⁰⁵ Abdülkahir Cürçânî, **Delâilü'l-İ'câz (Sözdizimi ve Anlambilim)**, (çev. Osman Güman), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 13.

²⁰⁶ Bkz. Abdülkahir Cürçânî, **Delâilü'l-İ'câz**, s. 10.

²⁰⁷ Burhan Baltacı, **Şatıbî'nin Kur'an Yorumlama Yöntemi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, ss. 146-147.

anlam ilişkisini Cürçânî nazm teorisine ifade etmiştir. Onun bu konudaki temel teorisi şudur: “Nazm tek başlarına kelimeler düzeyinde değil, kelimelerin oluşturduğu kelimeler, bütün bir cümle, paragraf düzeyinde gerçekleşmektedir.” Kınar bunu, “Onun sözünü ettiği metin içi ilişkiler, tertip ve nahiv manaları ancak cümle düzeyinde gözlenebilmektedir. Kelimeler ve terkipler ancak metin haline geldikten sonra edebi açıdan değerlendirmeye konu edilebilirler. Metin haline gelmeden önce onlar hakkında edebi açıdan değerlendirmede bulunmak doğru değildir”²⁰⁸ şeklinde özetleyerek nahvî manaları elde etmede bütüncül bir metin yaklaşımının olduğunu görebiliriz. Ki nahiv ilminin araştırmaya söz konusu sahası olan “kelime” ve “kelam” ve bunları birbirleriyle irtibatı incelenirken bu ilmin anlatan eserlerin en başında kelimenin, “dinleyen, işiten kişi için fayda veren cümleler için kullanıldığı ve bir manaya *delâlet* eden lafız”²⁰⁹ olarak tarif edildiği düşünüldüğünde, Abdülkahir el-Cürçânî'nin nazm teorisine paralel olarak nahvî delâlet daha iyi anlaşılacaktır.

Genel olarak Hanefî usul eserlerine baktığımızda delâlet bahsinin bu dördüncü kısmı “باب في معرفة وجوه الوقوف علي أحكام النظم” “Nazmın hükümlerine vukufiyet cihetlerinin bilinmesi babı” şeklinde incelenmesi de iki metodoloji arasındaki delâlet bağına işaret etmektedir.²¹⁰

1.4.2.2. Vaz' İlminde Delâlet

Sözlükte “koyma” anlamına gelen vaz', lafzın anlama karşılık olarak belirlenmesi, konulması demektir. Bu belirlenimin amacı, lafzın herhangi bir anlamı göstermesidir (delâlet). Söz konusu belirlenim ile kelime haline gelen lafız, kendi dışındaki bir şeye işaret eden durumundadır.²¹¹

Bir ilim dalı olarak ortaya çıkışı hayli geç olmasına rağmen ilk nüvelerini es-Sekkâkî (v. 626/1229) gibi âlimlerin kitaplarında görmek mümkündür. Adudüddin el-Îcî (v. 756/1355) ile başlayan, vaz' ilmi, Teftâzânî (v. 792/1390) ve Ali Kuşçu (v. 879/1474) gibi ilim adamlarıyla müstakil bir ilim dalı haline gelmiştir.

²⁰⁸ Kadir Kınar, “Abdülkahir El-Cürçânî'nin Nazm Teorisi”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 13 / 2006, s. 74.

²⁰⁹ İbn Hişâm, Cemaleddin Abdullah, **Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ**, (thk. Muhammed el-Bekâî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998, s. 21.

²¹⁰ Bkz. Kutluboğa, **Hulasâtü'l-Efkâr Şerhu Muhtasarü'l-Menâr**, s. 97.

²¹¹ Yıldırım, **Vaz İlmi ve Unkudu'z-Zevâhir**, s. 56.

Filolojik düzlemde vaz‘, lafızların belli bir manaya delâlet etmek üzere ortaya konulması olduğundan bu bilim dalında lafız-anlam ilişkisi ve lafzın anlama delâlet keyfiyeti önem kazanmıştır. Bir ögenin bilgisinden ikinci ögenin bilgisine ulaşıldığı için *delâlet* meselesi bu bağlamda tartışılan temel konulardan birini teşkil etmiştir.²¹² Delâletten söz edebilmek için, oluşmuş bir kavramın bir lafızla vaz‘ edilerek kavramlaştırılması, bu kavramın, vaz‘ın ve lafzın üzerinde uzlaşmış olması gerekir. Kavram oluştuktan sonra, söylendiğinde bu kavramı çağrıştıracak bir *dâl*’in (gösteren) bulunması gerekecektir ki buna dilde sözcük (*lafız/kelime*) denir. Sözcük söylendiğinde kendisinden anlaşılan mana ise onun *medlûlüdür* (gösterilen).²¹³ Dolayısıyla vaz‘ ilminin kaynağında, lafız-anlam ilişkisini sorunu yatmaktadır.

Delâlette, anlam lafızdan anlaşılırken lafzın vazı‘ da (*adlandırma*) bilinmelidir. Çünkü lafızdan mananın anlaşılması ancak vaz‘ın bilinmesiyle mümkündür. Buna göre delâlet, vaz‘ı bilen lafızdan manayı anlaması şeklinde de tanımlanabilir. Dil biliminin konusu olan vaz‘ ile delâlet artsüremli bir ilişkidir. Yani delâletin tümel veya tikel forma oluşabilmesinin ilk basamağı lafız ise bunun anlam ile ilişkisi vaz‘dır. Lafzın bir mana için vaz‘ edilmesinden ardından kelimededen, sonra da onun delâletinden söz etmek mümkün olur. Bu tersten düşünüldüğünde delâlet, kelimenin varlığına o da, iradî bir şekilde seçilmiş vaz‘ edilmiş bir lafzın varlığına bağlıdır. Dolayısıyla vaz‘ı olmayan bir kelimededen söz edilemeyeceği gibi onun ifradî veya mürekkeb formları olan kelime ve kelamın delâletinden bahsedilemez.

Fıkıh usulündeki delâlet kategorileri içinde vaz‘ın yeri ve önemini görmek mümkündür. Zira delâletin oluşması için her ne kadar kelime veya kelime topluluklarının bulunması gerekiyorsa da, bundan daha önce veya aynı paralelde lafzın vaz‘ının da belirlenmiş olması gerekmektedir. Bu sebeple usul-i fıkıh, lafızların delâletlerini taksim ederken ilk bölümde “manaya vaz‘ı bakımından lafızlar”ı incelemiş ve bunu, “Hâss, âmm, müşterek ve müevvel” şeklinde dört kategoriye ayırmıştır. Bundan başka kelimeler, açıklık yahut kapalılık bakımından zahir, nass..., hafî, müşkil; kullanıldıkları mana bakımından hakikat, mecaz... gibi ayrımlara tabi tutulsa da ve bunların gerçek yahut birincil anlamlarını tespit edebilmek için mütekellimin muradı gibi yollara başvurulsa da, lafzın

²¹² Şükran Fazlıoğlu, “Vaz”, T.D.V. **İslam Ansiklopedisi**, XLII, 576.

²¹³ Mehmet Ali Şimşek, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri”, **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, 2001, C.1, S. 2, s. 80-111.

vaz'ında durum farklıdır. Çünkü lafzın vaz' edildiği anlam, -her ne kadar bazı lafızlar birden çok anlam için ayrı ayrı vaz' edilmiş olsalar da- sabittir, değişmez. Lafzın delâletinin belirlenmesinde vaz tek bir unsur olmasa da, kavramların temel anlamlarından yola çıkarak tali anlamlara ulaşılmasında, kavramın çekirdek anlamın tespit edilmesinde lafızların delâleti önemlidir.

1.4.2.3. Beyan ilminde Delâlet

Belâgat ilimleri de *delâlet* kavramını kullanan ilimlerdenidir. Bunlardan özellikle *beyân* ilmi, lafızların delâlet yollarından bahseder.²¹⁴ “Beyân” kelimesi sözlükte, “ortaya çıkmak, açık seçik olmak, açıklamak, anlaşılır hale getirmek” gibi manalara gelir. Belâgat ıstılahı olarak, bir maksadı değişik yollarla ifade etmenin usul ve kaidelerini inceleyen ilim olarak tarif edilir.²¹⁵ Hatîb Kazvîni (v. 739/1338) beyan ilmini “*Lafızların manaya delâletinin ve metotlarının kendisiyle bilindiği bir ilimdir*” diye tarif etmektedir.²¹⁶ Bu ilme göre *delâlet*, “kendisinin bilinmesi, başka bir şeyin bilinmesini zorunlu kılan şeydir.”²¹⁷ Özellikle onun konuları arasında yer alan, teşbih, hakikat ve mecaz, istiâre, kinaye gibi konular usul-i fıkhıta işlenen delâlet konularıdır.

Beyan ilminin söz ile anlam arasındaki ilginin niteliklerini ele alması, onu lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi irdeleyen delâlet bahsini incelemesini zorunlu kılmıştır. Bu sebeple belâgat eserlerinin beyan kısmında, mantık ilminde olduğu gibi hatta onun mebnasleri ele alınarak lafız anlam ilişkisi anlatılmaya çalışılmıştır. Beyan ilminde, söz ile anlam arasındaki ilgiye *delâlet* denilmesinden dolayı, delâlet beyanın özü kabul edilmiştir. Beyân ilminde lafız anlam örgüsüne değinmek için; lafzî delâlet ve gayri lafzî delâlet ayrımına gidilmiş, lafzî delâlet kendi içinde aklî, tabîi ve vaz'î delâlet olarak üçe ayrılmıştır. O da, işaretler gibi göstergebilim (semyoloji) sahasına giren lafzî olmayan delâlet türlerini dışarı bırakarak sahasının lafzî vaz'î delâlet olduğunu söylemiştir. Ayrıca yine mantık ilminde olduğu gibi lafzî vaz'î delâleti de, mutâbakat, tazammun ve iltizâm

²¹⁴ Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer Taftazânî, *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs*, el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1310, s. 301.

²¹⁵ Detaylı bilgi için bkz., Hatîb Ebû Abdullah Muhammed b. Saduddîn el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut, 1997 s. 16; Abdumuteal es-Sa'îdî, *Buğyetu'l-İdâh fî Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, Mektebetu'l-Âdâb, yy. 2005, I, 212.

²¹⁶ Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed el- Kazvîni, *el- İzâh fî Ulûmi'l- Belâğa* (tahk. Muhammed Abdülmünim el- Hafâcî), y.y. yay. y. 1980, s. 326.

²¹⁷ Taftazânî, *el-Mutavvel*, s. 302.

gibi kısımlarıyla ele alarak bu üç delâlet yolundan hangisinin dil açısından daha değerli olduğunu da incelemiştir.²¹⁸

1.4.3. Fıkıh Usulünde Delâlet

Nasslardan hüküm çıkarmak için onları yorumlayarak hukukî sonuçlara ulaşmak, öncelikle söyleneni anlamaya bağlıdır. Bu da ancak nasları cümlenin, öğeleri ve yapısı bakımından tahlil edilmesi ile mümkün olur. Bu itibarla usul bilginleri dil bahislerine önem vermişler ve usul eserlerinin neredeyse üçte birini dil-elfaz (*el-mebâdi'l-lugaviyye*) bahislerine ayırmışlardır.

İslâmî ilimler geleneğinde anlama ile ilgili olan kavramların en geniş kullanım alanına sahip olanı delâlet olması sebebiyle delâlet bahisleri (*turuku't-delâle*), klasik usul-i fıkıh eserlerinde, İslâm teşriyatına mesned teşkil eden deliller ve bu delillerin zati değeri ile epistemolojik değerleri ele alındıktan sonra ikinci bölümü oluşturmaktadır.²¹⁹ Dolayısıyla usul-i fıkıhın bu bölümüne, “anlama metodu” demek mümkündür. Zira anlamın olmadığı bir delâletten bahsetmek ne kadar güç ise delâletin olmadığı bir anlamdan bahsetmek de bir o kadar güçtür. Lafızlar bahisleri, usul-i fıkıhın en güç ve en ince bahsidir. Bu sebeptendir ki Sava Paşa bu bölümü İslâm zekâsının ince bir surette işlenmiş ve üzerinde çalışılmış bir bahsi olarak görür.²²⁰ Anlamın sadece lafızlardan elde edilen veriler olmadığı malumdur. Örneğin bir sükut ifadesi de yeri geldiğinde bir anlama delâlet edebilir. İşaretler ve semboller de bir anlam vasıtasıdır. Ancak anlamın fıkhıdaki merkezi lafızdır. Lafız-mana ilişkisine dayalı bir anlam öğretisine sahip olan usul-i fıkıh, bu anlam öğretisini “delâlet”e dayandırmıştır.

Usul-i fıkhıdaki delâlet bahisleri, “fıkıh”ın tarifinin de önemli bir kısmını da teşkil eder. Bunu, “delâlet” ile “fıkıh” kavramaları arasındaki mana yakınlığı olarak tabir etmek de mümkündür. Sözlükte, “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak” manasına gelen fıkıh kelimesi ilim, fehim gibi yakın anlamlı diğer kavramlara göre daha özel bir anlam taşır. Ancak fıkıh kelimesi ile mutlak anlamda bir anlama ya da bilme

²¹⁸ Yekta Saraç, **Türk Edebiyatına Giriş: Söz Sanatları**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011, ss. 9-11.

²¹⁹ Bkz. Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Yorumlanması ve Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu**, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 177.

²²⁰ Sava Paşa, **İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1955, II, 85. Ayrıca bkz. Görmez, a.g.e., s. 183.

eylemi değil, anlamaya ve bilmeye konu olan şeyin idrak edilmesi kastedilmektedir. Bir sözle ilgili olarak kullanıldığında, hitaptaki hakikatin fark edilmesi ve kastedilen mananın kavranması anlamına gelmektedir. İstilahi olarak fıkıh denildiğinde de, icmali delillerden amelî hüküm istinbat etmek anlaşılır. Delâlet yolları da bir istinbat eylemi olmakla birlikte, anlama yönelik bir faaliyet olması, zihinsel etkinliğinin, istinbata nazaran daha fazla olması ve içinde barındırdığı yorum, tevil ve tefsir kavramlarının teorik ve zihinsel olması, delâleti/anlamayı istinbattan daha geniş bir çerçeveye koyar. Bu kavram çerçevesiyle delâlet, istinbatı da içine alan bir *fıkıh* eylemidir.

Anlamanın uçsuz bucaksızlığı karşısında onu tamamen zihinsel ürün olmaktan çıkarıp normatif temeller üzerine inşa etme gayreti usul-i fikhın delâlet bahisleri ve özellikle delâlet yollarıyla gerçekleşmektedir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere, fakihler delâlet yollarını eserlerinde çok ince noktalarına kadar ele almışlardır. Lafzın manaya nispetinin tespitinde, fıkıh usulüne yöneltilecek ağır eleştirilerden biri olan, fikhın lafzî/literal yorum üzerine bina edildiği ithamının aksine, geliştirdiği delâlet kavramı ve teorileriyle, mantık, lügat, retorik, mekasidü’ş-şeria, sosyoloji gibi unsurlardan istifade etmek suretiyle delâleti, tüm anlambilim metodlarının üzerine taşımışlardır. Aksi bir düşünce ise yani usul-i fikhındaki elfaz bahislerinin ve özellikle delâlet yollarıyla hükme varma metodlarının, sadece dilsel çözümlerden ibaret olduğunu iddia etmek, usul ilminin konu edindiği delâlet konularına yeteri kadar eğilmemenin tabii bir neticesidir. Bu gerçeği, ibare, işare, nass ve iktiza ile delâletin bir kısmında görmek mümkündür. Hatta konumuzun esasını teşkil eden hükme varmada delâlet yollarında dil unsurunun, delâlet yollarının çok az bir kısmını işgal ettiğini söylesek hata etmiş olmayız.

Usul-i fikhıta delâleti, salt bir anlama faaliyeti olarak düşünmek doğru olmayacaktır. İslâm teşriinin kaynağını oluşturan naslar, seslerden, harflerden, kelimelerden ve nihayetinde bir manayı ifade etmek üzere vaz‘ edilmiş olan metinlerden oluştuğundan dolayı, usul-i fikhın diğer bütün konularının elfaz bahislerine inmeye mecbur oldukları malumdur. Ayrıca, bizim gözlemlediğimiz kadarıyla, usul-i fikhın geliştirmiş olduğu bu metod/metodlar, ne lafzî manaya öncelemeye ne de manayı düşünüp lafzî ona göre tevil etmeye yöneliktir. Bu hususta hiç şüphe yok ki usulcüler, nasların yorum karşısında kırılma eğilimini düşünerek ne lafızdan ne de mana ve maksattan vazgeçmişler ve Gazâlî’nin *el-Mustasfâ*’sında dediği gibi, “Her kim anlamları lafızlarda ararsa zarar eder ve helâk olur. Her kim manaları önce aklında kararlaştırır sonra manalara uygun lafızlar

ararsa doğru yolu bulur”²²¹ sözünü kendilerine düstur edinmişlerdir. Buna rağmen yorumun, ilahi bir iradeye bağlı olduğunu düşündüğümüz ve kendisini tevil, tefsir, yorum ve delâlet paslaşmasında gösterdiği esnekliği ve lafız-mana arasındaki bağın kısmen de olsa zihni bir süreç oluşu, fakihlerin, nassları anlamlandırma süreçlerinde, delâleti farklı boyutlarda incelemelerine engel olamamıştır. Hasan Hanefî'nin “Her çağ, nassın delâlet alanlarından birisini seçer de, tıpkı çokgenin, kenarlarından birisi üzerinde durması gibi, nass da, bu yorumlar üzerinde durur. Sonra başka bir çağ gelir, o da diğer bir kenar üzerinde durur. Böylece metin, çağların değişimine uygun olarak, çeşitli yönleri üzerinde değişip durur”²²² demek suretiyle lafızdan elde edilen anlamda tarihselliğin önemine dikkat çekmişse de, daha çok anlambilimin bu değişkenler karşısında, analitik çözümler yapabilecek ve kendi içinde tutarlı bir sistematığe sahip olan bir anlambilim metoduna ihtiyaç duyulduğunu söylememiz gerekir. Ki, fıkıh usulünde lafızların delâleti bahisleri, özellikle bu bahislere ait konuların klasik usul eserlerinin başında zikredilmesi, konunun ehemmiyetini göstermektedir. Ayrıca bu bahislere ait konuların “*Delâletü'l-lafz ale'l-manâ*” şeklindeki ifade edilmesi, lafzın manayı gösterdiği, ona gönderimde bulunduğunu açıklamaktadır.

Delâlet kavram ve kuramlarının diğer disiplinler içinde ne denli etkin olduğunu gördükten sonra, lafızlara ait delâlet kategorilerinin, bunlara ait taksimlerin ve bunların mantıksal alt yapısının oluşmasındaki usûl düşüncesini doğru anlayabilmenin, mantık ve beyân ilimlerinde belli düzeyde bir birikimin varlığını gerektirdiği ortaya çıkmaktadır. Fakat yine de Hanefî usulcülerce tanzim edilmiş olan delâlet yolları, mütekellimîn usulcülerce yapılandırılan nispetle daha sistematik ve kullandığı terminolojiler onlara nispetle mantık, felsefe ve kelam disiplinlerinden daha az etkilenmiştir.

Delâlet bahislerinin fıkıh usulündeki önemi ve yerine dair, klasik usul eserlerinde mevzunun neden ön sıralarda ele alınmasından hareketle izah edecek olursak, bizim kanaat ve gözlemlerimiz neticesinde, usul-i fıkıhtaki lafızlar ve delâlet yolları dışında kalan tüm istidlal metodlarının temelde *delâleti* anlamaya bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla lafzı, vaz' edilmesini, anlamını ve anlam sahasındaki genişlik ya da darlığını bilmeden diğer hüküm çıkarma metodlarına müracaat etmek imkansız gözükmektedir.

²²¹ Mehmet Görmez, “Hadis ve Semantik, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması”, Kur'an Araştırmaları Vakfı, Kurav Yay., Bursa 2005, s. 1.

²²² Hasan Hanefî, **Kıraatu'n-nass Dirasat Felsefiyye**, yay. y. Kahire, 1987, s. 540.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, delâletin taksimi ve taksimın düşüncesele alt yapısı hakkında bilgi vereceğiz. Ancak icmali olarak değinecek olursak, kendine özgü bir anlambilim metoduyla fıkıh usulünde delâlet bahisleri, hükmün kaynakları, bu kaynakların hiyerarşik sıralaması, beyan türleri, lafızların manalara ya da hükümlere delâletleri, delâletin çeşitleri gibi konular üzerinde detaylı bir şekilde durmuşlardır. Böylelikle, semantik, retorik ve hermeneutiği kuşatıcı bir şekilde, lafızların vaz‘î durumları, manasının açıklık ve kapalılıkları, kullanımları ve hepsinin total bir değerlendirmesi olarak manaya vukuf yönleri olarak dört ana grupta değerlendirmiştir.

Çalışmamızda pek çok kere değindiğimiz bir konu olarak mantık ve delâlet ilişkisini burada yinelemek istiyoruz. Aslında bundaki amacımız, çalışmamızda “Mantık ilminde delâlet” başlığını neden uzun tuttuğumuzu açıklamaya yöneliktir. Mezkur konu başlığı adı altında kısmen değinmiş olmakla birlikte burada tekrar ifade etmemiz, hem fıkıh hem de usul ilminin delâlet bahislerinin alt kategorilerini daha iyi farketmemize yarayacaktır. Evet, usul-i fıkıh delâleti kendi geliştirdiği yöntemlerle –yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle- dört ana kategoriye ayırmakla birlikte, bunların altında mantığın delâlet-i iltizamın kategorilerinde kullanımı gibi tasniflerde bulunmuştur. Bunu Kemâleddin İbnü’l-Hümâm (v. 861/1457), “Lafızların delâletinin muhteviyatı hakkında mantıkçı ve dilcilerin yaptıkları delâlet tarifini hemen hemen usulcüler de aynen benimsemişlerdir”²²³ sözleriyle ifade etmiştir. Örneğin İbnü’l-Hümâm (v. 861/1457) bir fıkıhçı gözüyle lafzın delâletini şöyle anlatır: “Bir mana için konulmuş (vaz) olan lafız, bu manaya *mutabakat* yoluyla delâlet edebilir. Bu lafzın delâlet ettiği mananın bütün fertlerini kapsamaması, kavramın bütün varlığına ve unsurlarına birebir örtüşmesi sebebiyledir.”²²⁴ *Tahrîr* şarihi İbn Emîr el-Hâc el-Halebî (v. 879/1474), İbnü’l-Hümâm’ın, lafzi delâletin ikinci delâlet şekli olan *tazammunu* ise genel kabul gören, “Bir nesne veya bir kavramın anlatmak üzere tayin edilen lafzın, söz konusu nesne veya kavrama ait unsurların birine veya bir kaçına delâlet etmesi, göstermesidir” tarifinden farklı olarak, “Lafzın vaz‘ edildiği manaya ve başkasına (gayrihi) delâlet etmesi” şeklinde açıklamıştır. İbnü’l-Hümâm üçüncü delâlet türünü de *iltizâm* olarak beyan eder. Lafzın melzumu ile arasındaki ayrılmaz mana ilişkisidir. Her ne kadar iltizâmî delâlette lafzın anlamından bir başka anlama, o anlamdan

²²³ Bkz. İbnü’l-Hümâm Kemaleddin, **et-Tahrîr**, (tahk. Abdullah Mahmud Muhammed), Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, 130.

²²⁴ İbn Emîr el-Hâc, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, **et-Tahrîr ve’t-Tahbîr** (*Tahrîr* ile birlikte), (tahk. Abdullâh Mahmud), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, 130.

da daha başka bir anlama gidilse de, aradaki telâzüm ilişkisi, lafız ve mana arasında ayrılmaz bir ilişkiyi zorunlu kılar.

İbnü'l-Hümâm delâleti, “Bir şeyi anlamaktan başka bir şeyin de anlaşılması” şeklinde tarif ettikten sonra lafız ile mana arasındaki *telâzüm* dikkat çeker. Onun lafız mana arasındaki ilişkiyi telâzüm olarak nitelendirmesi, lafız mana arasında cereyan eden delâletin, ister mutabakat, ister tazammun isterse iltizâm olsun bu, lafız ile mana arasındaki mutlak ilişkiyi ifade etmesi babındandır. Ona göre lafzî olmayan delâlet, Hanefî usulünde *beyân-ı zaruret* olarak adlandırıldığından²²⁵ lafız mana ilişkisine dayanan anlambilimin oturtulduğu gerçek zemini Hanefî delâlet teorisinde müşahede etmemiz mümkün gözükmemektedir.

²²⁵ İbnü'l-Hümâm, **et-Tahrîr**, I, 134.

İKİNCİ BÖLÜM

2. HANEFİ USULÜNDE DELÂLET TAKSİMİ ve DÜŞÜNCESEL ALT YAPISI

2.1. HANEFİ USUL LİTERATÜRÜNÜN ÇERÇEVESİ

Klasik dönemden elimize ulaşan ilk Hanefî usul eseri Cessâs'ın (v. 370/980) *el-Fusûl*'üdür. Cessâs öncesi dönemden bize ulaşmış bir usul metni bulunmamakla birlikte bu dönemde yaşamış Hanefîlerden İsa b. Ebân (v. 220/835), Kerhî (v. 340/951), Tahâvî (v. 321/933) ve Mâtürîdî (v. 333/944) gibi alimlerin görüşlerine, sonraki asırlarda yazılan eserlerde yer verilmiş ve kendilerinin usule dair çeşitli metinler ortaya koydukları da rivayet edilmiştir. Ancak bu metinler elimize ulaşmadığı gibi, bu metinlerin, usulün sadece bir kısmıyla ilgili olduğu, baştan sona bir usul kitabı şeklinde yazılmadıkları izlenimi de edinilmektedir.¹ Hanefî usulünün doğuş ve teşekkül dönemi diye isimlendirebileceğimiz bu dönemden elimize ulaşan usul kitabı olmadığından, delâlet ile ilgili çalışmamızı kısmen Cessâs'tan ve temel olarak Ebû Zeyd ed-Debûsî'den başlatmak durumundayız. Her ne kadar benzer bazı çalışmalarda Hanefîlerdeki delâlet taksiminin “ibare, işaret, delâlet ve iktiza...” şeklindeki bir taksimatın yapılışı Maveraünnehir alimlerinden Şâşî'ye (v. 344/955) nispet edilse de² az önce zikrettiğimiz sebeplerden ötürü değerlendirmeye alınmamıştır.

¹ Bilal Esen, **Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi) İstanbul, 2010, s. 12. Bazı matbu baskılarında, Hanefî mezhebenin ilk usul eseri olarak tanıtılan *Usûlü's-Şâşî* olarak geçen, Ahmed b. Muhammed b. İshak Ebu Ali Nizamüddin eş-Şâşî'ye (v. 344/955) ait olduğu söylenen eser ise bazı yönlerden tenkit edilmiştir. Zira müellifin vefat tarihi olarak bildirilen h. 344 yılı tedvin dönemine denk gelmektedir. Hatta bu tarihe bakarak eserin Cessâs'tan (v. 370) bile önce yazılmış olduğunu söylemek mümkün olabilir. Başlangıç dönemi usul eserleri arasında zikredilmesi, pek çok edisyon kritik ilkelerince mümkün görülmeyen bu eseri, kaynaklar arasında zikretmedik. Konuyla ilgili bkz. Ali Pekcan, “İlk Klasik Hanefî Usûlü Eseri Olarak Bilinen Usûlü'Şâşî Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S. 2, Konya, 2003, ss. 269-271.

² Akîl Rezzâk Numânî, **Mefhûmu'n-Nass İnde'l-Usûliyyîn**, University of Kufa, (basılmamış doktora tezi), Irak, 2012, s. 38.

Cessâs (v. 370/980) *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eserinde, nazmın manaya delâlet yönleri hakkında bir taksim yapmamıştır. Çalışmasında “amm, müşterek, muhkem, müteşabih” gibi, delâletin bazı konularını ilgilendiren kavramlar için başlıklar oluşturup değerlendirmeler yapmış olmakla birlikte, tüm lafız çeşitleri ile lafız anlam ve hükme ulaşma noktasında delâlet türleri için sistematik bir tasnif yapmamıştır. Hatta lafızlara dair bazı meseleler parça parça konular içine serpiştirilmiş ve nassın delâleti örneğinde olduğu gibi kıyas başlığı altında incelenmiştir. Bunda eserin, Hanefî fıkıh usulüne dair ilk olması ve kendisinden sonrakilere bir temhid mahiyetinde yazılmış olması ve tertip için mukayese edebilecek başka bir örneğinin bulunmaması sebep olarak gösterilebilir ki bu hususlar ilklerde göze çarpan bir özelliklerdir.

Cessâs'ın (v. 370/980) temelleri üzerine yükselen ve delâlet bahisleri hakkında lafızları ilk defa tasnif eden usulcü Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir (v. 430/1039). Cessâs'a nisbetle daha sistematik bir şekilde elfaz bahislerini inceleyen Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*'sinde, her ne kadar halefi Pezdevî'nin tasnifi kadar derli toplu ve bir arada olmasa da, lafızları dört ana gruba ayırmış ve her bir grubun altında yer alan kısımlara ayrı ayrı değinmiştir.³

Debûsî'den sonra Ebû Bekir es-Serahsî (v. 483/1090) ise hemen hemen Debûsî'nin metodunu takip etmiştir. Pezdevî ise lafızlar bahsini “Kitap-Kur'an” başlığının altında incelemiştir. Böyle yapmakla o, elfaz bahislerini, nasların birinci kaynağı olan Kur'an ile bağlantısının önceliğine işaret etmiş, bu ince ayrıntıya binaen müfessirler de, tefsir ilmine konu olan delâlet bahislerini, usul-i fıkıhtan alıntılıyarak incelemiştir. Pezdevî tarafından son şekli verilen bu taksim, geç dönem usulcülerini tarafından genel bir kabul görmüş ve detayda bazı farklılıklarla birlikte günümüze kadar korunmuştur.⁴

Tedvin dönemi olarak adlandırılan klasik dönem içerisinde ve özellikle Gâzâlî'de kendini iyiden iyiye belirginleştiren mantık ve felsefenin başta usul ilimleri olmak üzere diğer ilimlere dâhil olduğu malumdur. Fakat VI./XII. ve özellikle VII./XIII. yüzyıldan itibaren usul yazımında, İslâm düşüncesi içerisinde teorik alanlar için ortak bir ilim dili

³ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 94. Ayrıntılı bilgi için bkz., Cüneyd Asım Köksal, Hanefî Usûlcülerinin Elfâz Taksimindeki Metodları, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2001, s. 11.

⁴ Osman Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi; Pezdevî Örneği”, *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, C. 17, S. 33, y.y., 2012/2, s. 106.

halinde geliştirilen felsefe-mantık dilini esas alma eğilimi yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemde önceki iki yöntemi birleştirmek amacıyla yazılan usul eserlerinden “karma (memzûc) metot” diye söz edilir.⁵ İbn Haldûn, mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemleri arasındaki en bariz farkların terimlerdeki değişiklikler ve müteahhirîn devrinde mantığın akıl yürütmede ölçü alınması olduğu söylenebilir, demektedir.⁶

Memzuc dönem bir Hanefî-Şâfiî yaklaşmasıdır. İmam Şâfiî’den sonra daha bariz bir şekilde görülmeye başlanan bu yaklaşma, belli bir zaman sonra artık Hanefî ve Şâfiîlerin metodunu (fukaha ve mütekellimîn usulünü) birleştiren kitaplarla anılır olmuştur. Dağcı’nın ifadesiyle bu yaklaşma metodolojide birliğe doğru gidişte önemli adımlardır. Meşhur Hanefî fakihlerinden Muzaffereddin Ahmed b. Ali es-Sââtî’nin (v. 694/1295) *Bedû’n-Nizâm el-Câmi’ Beyne Kitabeyi’l-Pezdevî ve’l-İhkâm li’l-Âmidî* adlı eseri ile Sadru’s-Şeria Ubeydullah b. Mes’ud’un (v. 747/1346) *Tenkihu’l-Usul* ve Kemaleldin İbnü’l-Hümâm’ın (v.861) *et-Tahrîr* isimli eserleri ile Şâfiî fakihî Tâceddîn es-Sübki’nin (v. 771/1370) *Cemu’l-Cevâmî’* isimli eseri bu türün en güzel örnekleridir.⁷

Hicri IV-V. asırlardan itibaren etkisini teliflerde iyiden iyiye gösteren bu hareket, belli kişiler üzerinde münhasır kalmıştır. Taklid ve duraklama döneminde mezc metodu esasına bağlı eserler üzerine pek çok şerh ve haşiye çalışması yapıldıysa da aynı dönemde, klasik metod üzerine daha fazla çalışmada bulunulmuştur. Ancak Kanunlaştırma Dönemi ve onun biraz öncesinden itibaren yazılan usul eserlerinde ise metodoloji birliğinden öte, reformist hareketlerin tesiriyle usul çalışmaları, her ne kadar iki mezhebin rengini hissettirse de başka bir kimliğe büründüğünü söylemek mümkündür.

Fakat şu bir gerçektir ki aşırı telifçiler bir yana bırakılırsa, mezc dönemi telif çalışmaları, kavramların ödünç verilmesinden öteye geçmemiştir. Dolayısıyla Hanefî usulcülerini, bu dönemde daha ziyade mütekellimîn usulcülerinin terimlerini kullanmaya başlamışlardır. Örnek olarak, Sadru’s-Şeria Ubeydullah b. Mes’ud’un *et-Tenkîh ve Şerhu’t-Tavzîh*’inde, Molla Fenari’nin *Fusulü’l-Bedai’*’inde Molla Hüsrev’in *Mirkat* ve şerhi *Mir’at*’ında memzuc metodun tesirlerine bağlı olarak terimleşmede ve konuların

⁵ Bkz. A. Cüneyt Köksal ve İbrahim Kafi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, XLII, 203.

⁶ Murteza Bedir, “Mütekaddimîn Ve Müteahhirîn” **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, XXXII, ss. 186-187.

⁷ Şamil Dağcı, “İmam Şâfiî’nin Hayatı ve Fıkıh Usulü İlmindeki Yeri”, **Diyanet İlmi Dergi**, C.32 S. 2, Ankara, 1996, ss. 118-119.

tasnifinde, lafızların delâletleriyle alakalı olarak klasik dönemlerde görülmeyen ancak mantık ilminin kavramlarının kullanılması yaygınlık göstermiştir.

2.2. HANEFÎ METODOLOJİSİNDE DELÂLET TAKSİMİ

Cessâs'tan (v. 370/981) sonra Hanefî usulünde yazılan eserlerde delâlet taksimi dört ana bölümde sabitlenmiş ve günümüze kadar bu haliyle gelmiştir. Bu taksimler içinde müevvel ile cem'-i münekkerin yer değiştirilmesi yahut ikisinin de taksim dışı bırakılıp bu bölümün üçlü olarak kabul edilmesi dışında bir ihtilaf vaki olmamıştır.⁸

Hanefîlerce yapılan delâlet taksimi, “*Vaz’ Olunduğu Manaya Delâleti Bakımından Lafızlar*”, “*Manasının Açıklık Ve Kapalılığı Bakımından Lafızlar*”, “*Kullanıldığı Mana Bakımından Lafızlar*” ve “*Manaya Delâlet Yolları*” olmak üzere ana dört kısma ayrılmış ve bu kısımlar yirmi tali alt başlık (kavram) çerçevesinde incelenmiştir.

Bu yirmi kavramdan *hâs*, *âmm*, *müşterek* ve *müevvel* birinci kısımda, *zâhir*, *nas*, *müfesser* ve *muhkem* manasının açıklığı; *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih* aynı kategorinin manası kapalı olan lafızlar içinde; *hakikat*, *mecaz*, *sarîh* ve *kinâye vaz’* olduğu manada kullanılıp kullanılmamasında; *nassın ibâresiyle istidlâl*, *nassın işaretiyle istidlâl*, *nassın delâletiyle istidlâl* ve *nassın iktizâsıyla istidlâl* ise manaya delâlet yolları olarak tabir edilen son kısımda mütalaa edilmiştir.

Debûsî (v. 430/1039) birinci taksimi, “*el-Kavl fî esmâi’l-elfâzi fî hakkı kadri tenâvülîhâ’l-müsemmeât...*” “Müsemmalarını kapsama miktarları bakımından lafızların isimleri hakkında söylenenler...” başlığı içinde mütalaa eder ki bu günkü muasır usul eserlerinde, bu kısım için anılan “vaz oluşları bakımından lafızlar” dan daha kapsamlı bir tanım-başlıktır. Bu başlık altında o *hâssı*, “Zâtı ve manasıyla bir tek şeye delâlet eden isim”⁹ *âmmı*, “İsimlerden oluşan bir gruba lâfzen veya manen delâlet eden lafız”¹⁰ *müştereki*, “Kendisinde düzensiz bir şekilde isim ve manaların toplandığı lafız”¹¹ ve *müevveli* de, “ihtimalli olduğu yönlerden birine, zann-ı gâlib ve ictihad ile tercih edilebilen lafız” olarak tanımlamıştır.¹²

⁸ Köksal, Hanefî Usûlcülerinin Elfâz Taksimindeki Metodları, s. 14.

⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 94.

¹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 94.

¹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 94.

¹² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 95.

Debûsî açıklık ve kapalılığı bakımından lafızlar kategorisinde yer alan, *zâhir*, *nass*, *müfesser* ve *muhkem*'i “*el-Kavl fi'l-esmâi'z-zâhiretilletî tetefâvet meânihâ zuhûran mine'l-esmâi'l-müsta'meleti beyne'l-fukahâi*-Fakihler arasında, manaları açıklık dereceleri değişen *zâhir* isimler” olarak adlandırdıktan sonra, diğer dördünü yani *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih*'i herhagi bir kategoriye koymadan, manası zahir olan lafızların zıddı olarak niteler.¹³ Onun tarifıyla *zâhir*, “Söylenmesiyle muhatap tarafından açık bir şekilde anlaşılan lafız”¹⁴ *nass*, “Zahir ile mukayese edildiğinde ondan daha fazla beyana sahip olan lafız”¹⁵ *müfesser*, “Gerek nassın kendisinden kaynaklanan bir sebeple gerekse nassın hâricinde bir nedenle manası, kelamın vaz‘ olunduğu manaya şüphe bırakmayacak şekilde açık olan lafız”¹⁶, *muhkem*, “manası müfesserden daha açık olan ve neshe de kapalı olan lafız” dır.¹⁷ Manaya delâleti kapalı olan lafızlardan *hafî* ise “Lafzın dışında kalan arızî bir sebeple sebeple manası kapalı olan lafız”¹⁸ *müşkil*, “muhatap tarafından kelimenin vaz‘ edildiği manaya ulaşmanın problemlili olduğu lafız”¹⁹ *mücmel*, “Müşkilden daha kapalı olup kelimenin istiare kullanımından ya da vaz‘î-luğavî yönden az kullanılan kelimelerden olmasından dolayı manası anlaşılmayan lafız”²⁰ *müteşâbih* ise “Akıl ve nass arasındaki anlam ve kavrama problemi sebebiyle manası muhataba karışık gelen lafızdır ki bundaki kapalılık mücmelenden daha fazladır”²¹

Debûsî, vaz‘ olunduğu manada kullanılıp kullanılmaması bakımından; *hakikat*, *mecaz*, *sarîh* ve *kinâyeyi*, günümüzde kullanılan başlık anlamıyla, “*el-Kavl fi aksâmi envâi' isti'mâli'l-kelam*-Kelamın kullanımının nevelerine ait aksam” olarak isimlendirir. Ona göre *hakikat*, “Vaz olunduğu gibi hakikat üzerine kullanılan lafız”²² *mecaz*, “vaz‘ edildiği mananın dışında bir manayı ifade etmek üzere kullanılan lafız”²³ *sarîh*, “nass gibi manası açık olan, kendisiyle kastedilen mananın apaçık bir şekilde ortaya çıktığı lafız”²⁴ *kinâyeyi*, “sârihin hilafına kendisiyle kastedilen mananın gizli olduğu lafız” dır.²⁵

¹³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 116-117.

¹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 116.

¹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 116.

¹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 117.

¹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 117.

¹⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 117.

¹⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 118.

²⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 118.

²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 118.

²² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 119.

²³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 119.

²⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 122.

²⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 122.

Debûsî'nin hükme varmada delâlet yolları için ayırdığı son kısma verdiği başlık ise “*el-Kavl fî aksâmi'l-ahkâmi's-sâbiteti bi'n-nassi'-zâhir dîne'l-kıyâs-ı bi'r-rey*” yani, “Kıyas-ı re'y ile değil; nassın zahiri ile sabit olan hükümlerin kısımları”dır. Bu başlık altında da, bundan sonraki bölümde detaylarıyla incelenecek olan nassın ibâresi, nassın işâreti, nassın delâleti ve nassın iktizâsı ile hüküm elde etme yolları ele alınmıştır.²⁶

Debûsî'nin bütün delâlet kategorileri için vermiş olduğu tanımların daha iyi anlaşılması için Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr el-Pezdevî'ye (v. 482/1089) müracaat etmemiz yerinde olacaktır. Her ne kadar Debûsî'nin tanım ve tarifleri doğrudan ya da dolaylı olarak her biri bir kategori ve içeriğini yansıtsa da tam olarak anlaşılmayan ya da en azından tanım olarak diğerleriyle çakışanları görebilmek mümkündür.

Serahsî'ye (v. 483/1090) geçiş döneminde, delâletin kavramlaştırılmasında çok fazla bir değişiklik olduğu görülmemektedir. Serahsî birinci bölüm için Debûsî'ye yakın olarak, “*Bâbu esmâi sîgati'l-hitâb fî tenâvülühi'l-müsemmeyât ve ahkâmihâ-Müsemmaları (medlûl) ihtiva edişleri bakımından hitab sigalarının isimleri*” şeklinde isimlendirmiştir. Debûsî ve Serahsî'nin başlıklarına bakıldığında her ikisinin de lafızların kapsam yönünün ön planda olduğu görülür. Serahsî kullandığı “*sîgati'l-hitâb*” ifadesiyle de, bu kapsama giren lafızların mükelleflere hitap ediş yönünün belirginleştirmeyi amaçlamıştır.²⁷

Serahsî ikinci bölüm için “*Bâbu esmâi sîgati'l-hitâbi fî isti'mâli'l-fukahâi ve ahkâmihâ-Fakihlerin kullanımında hitab sigalarının isimleri ve hükümleri*” ifadesini kullanır. Onunla selefi arasında tarif olarak göze çarpan fark, “sîga” kelimesinin kullanımınıdır. O bununla, bu lafızların sadece fakihler arasında kullanılan kavramlar olmadığını göstermekle birlikte, fakihlerce tercih edilen manalarına ve hükümlerine işaret ederek konuyu fıkıh diline tahsis etmiştir.

Serahsî diğer dördünü yani *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih*'i herhangi bir kategoriye koymadan, manası zahir olan lafızların zıddı olarak nitelemektedir.²⁸

Serahsî, Debûsî'nin “*el-Kavl fî aksâmi envâi' isti'mâli'l-kelem*-Kelamın kullanımının nevelerine ait aksam” başlığı altında incelediği *hakikat*, *mecaz*, *sarih* ve *kinâyeyi*, ortak bir bölümde ve müşterek bir başlık altında incelemeyip hakikat ile mecazı,

²⁶ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 130.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Köksal, Hanefî Usûlcülerinin Elfâz Taksimindeki Metodları, s. 24.

²⁸ Serahsî, **Usûl**, I, 163.

“*Fasl: Fî Beyâni’l-hakîkati ve’l-mecâz-Hakikat ile Mecazın Beyanına Dair Fasil*”²⁹, sarîh ile kinayeyi de, “*Fasl: Fîbeyâni’s-sarîh ve’l-kinaye- Sarîh ve Kinayenin Beyanına Dair Fasil*” başlıkları altında incelemiştir.³⁰ Serahsî manaya delâletin yolları için kullandığı başlık ise “*Bâbu beyâni’l-ahkâmi’s-sâbiteti bizâhiri’n-nass dûne’l-kıyâs ve’r-re’y*” şeklinde olup Debûsî ile aynıdır.³¹

Pezdevî’ye (v. 482/1089) gelecek olursak, Serahsî’nin (v. 483/1090) muasırı olmasına rağmen tanımlamalarda kavramsal değişiklikler olmuş ve ondan sonra da Pezdevî’nin sistemleştirdiği hal üzerine devam etmiştir. Hatta bu gün delâlet taksimleri için kullanılan terminolojinin Pezdevî’nin geliştirdiği ve sistemleştirdiği hal üzerine devam ettiğini söyleyebiliriz.

Pezdevî, delâlet bahislerini, konunun önemine binaen eserinin baş tarafından icmali olarak zikreder. Tafsilatını daha da ileride yapan Pezdevî, edille-i şeriyenin birincisi olan Kitâb’ın tarifini yapar. Onun tarifiyle “Kitâb ve Kur’an, Hz. Resûlullah’a indirilmiş, sahifelerde yazılı olan, Hz. Peygamberden şüphe edilmeyecek bir şekilde mütevatir olarak nakledilendir. O, alimlerin çoğunluğuna göre nazım ve manadır.”³² Daha sonra Pezdevî şer’î hükümlerin, ancak nazım ve mananın kısımlarını bilmekle mümkün olabileceğini kaydeder ve bunların dört kısım olduğunu belirtir. O, hâss, âmm, müsterek ve müevveli incelediği birinci kısma, “*Fasl: Fî vucûhi’n-nazmi sîgaten ve luğaten-siğa ve lüğat bakımından nazımın vecihleri*” adını verir. O siğa ve lüğat kavramlarını müteradif kullanarak bunlarla nazmı, mütekellim veya dinleyene göre değil de lafzın kendi zatındaki manasına göre taksim etmek istemiştir.³³ Dolayısıyla bunu lafzın vaz’ı olarak anlamak ve tevil etmek mümkündür.

Pezdevî, sekiz lafız çeşidinin bulunduğu ikinci grup için de, “*Vücûhu’l-beyân bizâlike’n-nazm-Nazm ile yapılan beyanın vecihleri*” demiştir.³⁴ Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330), Pezdevî’nin bu kısımda kullandığı “*beyân*” kavramı için, “Buradaki beyandan maksat, manaları açığa çıkarmak veya dinleyici tarafından mananın açık olmasıdır”

²⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 170.

³⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 187.

³¹ Serahsî, *Usûl*, I, 236.

³² Ebü’l-Hasen Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî (el-Kâfi içinde)*, (tahk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet), Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 2001. ss. 196-198.

³³ Pezdevî, *Usûl*, I, 199.

³⁴ Pezdevî, *Usûl*, I, 200.

demektedir. ³⁵ Daha sonra Pezdevî, açık anlamlı dört lafzın (*zâhir, nass, müfesser, mluhkem*) mukabili olan dört lafzı (*hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih*) bilmeden kavranamayacağını ifade ederek açıklık yahut kapalılık mefhumlarının ancak zıtlarıyla kaim olabileceğini söyler. ³⁶

Elfaz taksiminin üçüncü kısmı hakkında Pezdevî, “*Vucûhu isti‘mâli’n-nazm fi bâbi’l-beyân* - Nazmın beyân babında kullanım yönleri” başlığını koyarak, lafızların beyân yönlerini, hakikat, mecaz sarîh ve kinaye şeklinde, dört kısımda incelemiştir. Pezdevî’den sonra da bu ve diğer bölümlerin konu başlıkları aynen korunmaya devam edilmiştir.

Hanefî usulündeki lafızların delâlet taksimi, mütekellimin delâlet taksimine göre hem daha sistematik hem de mantıki bir silsile gözetilerek planlanmıştır. Lafızların delâleti çerçevesinde temellerini, mantık ve dile dayandırıp kendi prensipleriyle mezceden Hanefî usulcülere, basitten bileşiğe, müfreden mürekkebe, tikelden tümele hareket eden bir metod takip etmişlerdir. Hüsâmüddîn es-Sıġnâkî (v. 714/1314) kendi görüşleriyle bunu bir nebze ifade etmeye çalışmıştır. Onun ifadeleriyle, “Birinci kısım, müfredatın (tekil isimlerin) konusudur. Müfredatlar (mantık mukayesesiyle) ise her zaman mürekkeblerin (bileşik) önündedir. Bu, müfred olmadan mürekkebe olmaz esasına dayalıdır. Bir olmadan ikinin olamaması gibi...” ³⁷ Sıġnâkî bir başka yerde de taksimatın bu şekilde olmasını, bizim sözünü ettiğimiz mantıksal tutarlılık gerekçisiyle şöyle açıklar: “Nazm-ı kelâmî ya mütekellim ya da muhatab içindir. Mütekellim tarafından düşünüldüğünde ya müfrettir ya da mürekkebe. Müfred hali birinci kısma girer. Mürekkebe durumu da, beyan için olup olmama durumuna göre ikiye ayrılır. Beyan için olduğunda da, ya kendi zatındaki bir manayı beyan etmek içindir ya da iliştiği bir şeydeki manayı beyan içindir. Kendi zatındaki bir manayı beyan için olan, delâletin ikinci sınıfında mütalaa edilir. İlişki de olduğu bir şeydeki manayı ifade etmek için ise delâletin üçüncü kısmında olur. Beyan için olmayan mürekkebe ise bizim konumuz değildir. Muhatab (lafız mana ilişkisinin muhatap tarafından anlaşılması) için olan kısım ise delâletin dördüncü taksimine yani manaya delâletin yollarına girer.” ³⁸

³⁵ Abdülaziz el-Buhârî, Alaeddin, **Keşfü’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî**, (thk. Abdullah Mahmud Muhammed), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 80.

³⁶ Pezdevî, **Usûl**, I, 202.

³⁷ Sıġnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali, **el-Kâfi fi Şerhi’l-Pezdevî**, (tahk. Fahreddin Muhammed Kânet), Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2001 s. I, 200.

³⁸ Sıġnâkî, **el-Kâfi fi Şerhi’l-Pezdevî**, I, 199.

Molla Fenârî (v. 834/1431) ise taksimin tertibi hakkındaki düşüncelerini lafzın vaz‘ olgusuyla ilişkilendirmektedir. Ona göre vaz‘ kanunu üzerinde cereyan eden lafız ile manayı eda etmek, öncelikle bir vaz‘ edicinin lafzı vaz‘ etmesini (birinci kısım), sonra bu lafzın delâlet edici olmasını yani kendisinden mananın anlaşılabilir olmasını (ikinci kısım) sonra bu lafzın kullanılmasını (üçüncü kısım), sonra da mananın kendisinden anlaşılmasını gerektirir (dördüncü kısım).”³⁹

İbn Melek (v. 821/1418’den sonra) ise lafızların delâletinin bu dört kısma ayrılmasını, Kitâb’ın nazm ve mana özelliğine atıfta bulunarak taksim eder. Ona göre lafızların taksimi ya nazm ya da mana itibariyledir. Nazm yani mütekellim diliyle mantuk cihetinden bakıldığında ya manaya delâleti bakımından mütalaa edilir ya da belirli bir manada kullanılması yönünden. Manaya delâleti açısından incelendiğinde lafızların ya açıklığı gözönüne alınır yahut alınmaz. Eğer gözönüne alınmazsa bu birinci kısımdır (vaz edildiği mana bakımından lafızlar). Alınırsa da bu ikinci kısımdır (manasının açıklığı-kapalılığı bakımından lafızlar). Lafızların kullanım (istimal) yönünden incelendiği kısım ise üçüncü kısımdır (kullanıldığı mana bakımından lafızlar). Bütün bunlar nazımdan elde edilen taksimdir. Kitâb’ın mana ciheti ise dördüncü kısma (hükme varmada delâlet yolları) aittir.⁴⁰ İbn Melek bu son kısmın mana ile alakalı olduğunu, dolayısıyla bir taksime uğramayacağını belirterek⁴¹ diğer bazı usulcüler gibi delâletin dörtlü taksiminin dışında tutmaya çalışmıştır. Bunun sebebi, içinde mütalaa edilen konuların direkt lafız/nazım ile alakalı olmayıp nazımın manasıyla ve bu manalara ulaşmanın yollarının bilinmesiyle alakalı olmasındandır.

Hanefîlerin delâlet taksiminde bir başka bakış açısı da Molla Cîven el-Leknevî’ye (v. 1130/1718) aittir. O, nazım ve mana ayrımından hareketle, delâlet kategorilerinin ilk üç kısmının, tikel veya mürekkeb formda olması arasında bir ayrım gözetmeksizin kelime ile alakalı olduğunu, delâlet taksiminin dördüncüsü olan manaya delâlet yollarından ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delâletinin ise kelimeler ile alakalı olduğunu belirtir.⁴²

³⁹ Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâ’i fi Usûli’s-Şerâi’**, (takh. Muhammed Hasan), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2006, I, 91. Ayrıca bkz. Köksal, Hanefî Usulcülerinin Elfâz Taksimindeki Metodları, s. 31.

⁴⁰ Abdüllatif İbn Melek, **Şerhu Menâru’l-Envâr**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye (Matbaa-i Amire baskısının tıpkı basımı), Beyrut, ts. s. 10.

⁴¹ İbn Melek, **Şerhu Menâru’l-Envâr**, s. 10.

⁴² Molla Cîven, Ebû Saîd b. Abdullah, **Şerhu Nûru’l-Envâr ala’l-Menâr**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts. s. 28.

2.3. MANAYA DELÂLETİN YOLLARI

Yukarıda bu konuya kısaca değinmiştik ancak çalışmamızın esasını oluşturması sebebiyle elfaz taksiminin dördüncüsüne biraz daha geniş yer vermek istiyoruz.

Ebu Zeyd ed-Debûsi (v. 430/1039) *Takvîmu'l-Edille*'sinde, manaya delâletin yönlerini ele aldığı faslın başlığını, “*Bâbu beyâni'l-ahkâmi's-sâbiteti bizâhiri'n-nass dûne'l-kıyâs ve'r-re'y*” şeklinde adlandırmıştır. Bunun sebebi, her ne kadar taksim başlığında ifade ettiğimiz üzere; bazılarınca sadece mana ciheti ön planda tutularak ‘Dördüncü taksim, Kelâm’ın mana boyutuna atfen mana ile alakalıdır’, dense de; işaretin, nassın ve muktezânın da delâleti dâhil olmak üzere bütün delâlet çeşitlerinin, nasların lafızlara bağlı olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmek içindir. Bu sebeple, konu başlığını “Nassın zahiriyle (lafzıyla-metniyle) sabit olan hükümler” dedikten sonra, “*nasların zahiriyle*” sabit olan hükümlerde reye ve kıyasa yer yoktur, demektedir. Serahsî de (v. 483/1090) konuyu “re’y ve kıyasla değil nassın zahiri ile sabit olan hükümlerin beyanı” başlığı altında incelemektedir. Sarıbaşın da tespit ettiği üzere, Debûsî ve Serahsî’nin bu başlıkları, onların bu kısmı daha önceki lafızlar ile ilgili taksimin ilk üç kısmını tamamlayan dördüncü bir kısım olarak değil, kıyas ve re’yle bu kısmın farklarını ortaya koymak amacıyla ele aldıklarını göstermektedir. Delâlet çeşitlerini açıkladığı bu bölümde Debûsî, kıyasla sabit olan hükümler ile bu bölümde ele aldığı delâlet yönlerinden herhangi biri ile elde edilen hükümlerin farkını “kıyas bize göre re’y ile bir illetin istinbat edilmesidir ki bunun eseri hükümde dille (lügat ile) değil, şer’ ile sabit olur ve hakkında nass olmayan mahalle teaddi eder”⁴³ diyerek ifade etmiştir.⁴⁴ Fakat kendine özgü bir usul metodu olarak kıyas ve bunun uzanımı mahiyetinde olan istihsan vd. bir kenara bırakılacak olursa, nasslardan hüküm istinbat ederken delâlet yollarından istifade etmede, re’yin rolü bulunmaktadır. Zira nasların delâlet vechini tespit etmek ve bunlarla bir hükme varma da lafzî göstergeleri ispat ve tayinde vaz’ kadar rey de önemlidir. Fakat burada Debûsî (v. 430) “re’y” ifadesini “kıyas” ile eş anlamlı kullanmış olabilir.⁴⁵

⁴³ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 132.

⁴⁴ Fadime Sarıbaş, *Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Lafız Anlam İlişkisi Bakımından Zahir ve Nass*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış yüksek lisans tezi), Kayseri, 2004, s. 88.

⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 130.

Genel olarak Hanefî usul eserlerine baktığımızda delâlet bahsinin bu dördüncü kısmı “باب في معرفة وجوه الوقوف علي أحكام النظم” “Nazmın hükümlerine vukufiyetin cihetlerinin bilinmesi babı” şeklinde incelenmiştir. Bu tanım esasında Pezdevî’den sonra kalıplaşan ve günümüze kadar gelen bir tanımlamadır. Kâsım b. Kutluboğa (v. 879/1474) bunu daha da netleştirerek, “Mütekellimin muradına göre kelamın nazmı ve manasıyla sabit olan hükümlere, işiten/muhatap kişinin vakıf olabilmesinin yollarının bilinmesidir”⁴⁶ demektedir.

Bu tanımlardan sonra elfaz taksiminin bu kısmını, “*mana ve hükme vakıf olmanın yönleri*” olarak da adlandırılabiliriz. Anlamın oluşumunda, kelime/lafız-cümle ilişkisi hususu, İslâm geleneğindeki lafızların mânâya delâleti konusuyla da ilgilidir. Bilindiği gibi bu noktada ibârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti şeklinde dört temel delâlet türü belirlenmiştir. Bu noktada delâlet için lafzın bizâtihi değil, cümle içerisinde, ifade edene bağlı olarak kazandığı bir mânâ denilmiştir. Bu tespit, konuyla ilgili olarak hem bağlamı hem de yazarın niyetini dile getirmektedir ve her halükarda lafzın/kelimenin tikel yapısının ötesini işaret etmektedir.⁴⁷ Abdülvehhab Hallaf’ın da (v. 1888-1956) dediği gibi “Şer’i veya kanuni söz, bazan müteaddid delâlet yollarına göre müteaddid manaya delâlet edebilir. Onun delâleti ibaresinden ve harflerinden anlaşılana mahsus olmaz. Bazen işâretinden, delâletinden, iktizasından anlaşılmanalar olabilir. Bu yolların her hangi biri ile anlaşılman mana sözün (nass) gösterdiği manalardan olur ve söz de o mananın delili ve onu gösteren söz olur ise onunla amel etmek gerekli (vâcib) olur. Zira kanuni sözle yükümlü olan kimse, bu sözün dilce kararlaştırılan delâletlerin biri ile delâlet ettiği manaya göre iş yapmakla yükümlü olur”⁴⁸

Fethî Düreynî, lafız mana arasındaki ilişkiyi yani lafzın manaya delâletini bilme yollarını, şer’î hükümlerin istinbatında, usul kaidelerinin oluşum ve tespitindeki en önemli konulardan biri olarak görür. Nasların, zahir nass, muhkem, müfesser, müşkil, mücmel gibi pek çok mana ifade etmesi, nasların manalara delâlet yollarının bilinmesini zaruri

⁴⁶ Kutluboğa, **Hulasâtü’l-Efkâr Şerhu Muhtasaru’l-Menâr**, s. 97.

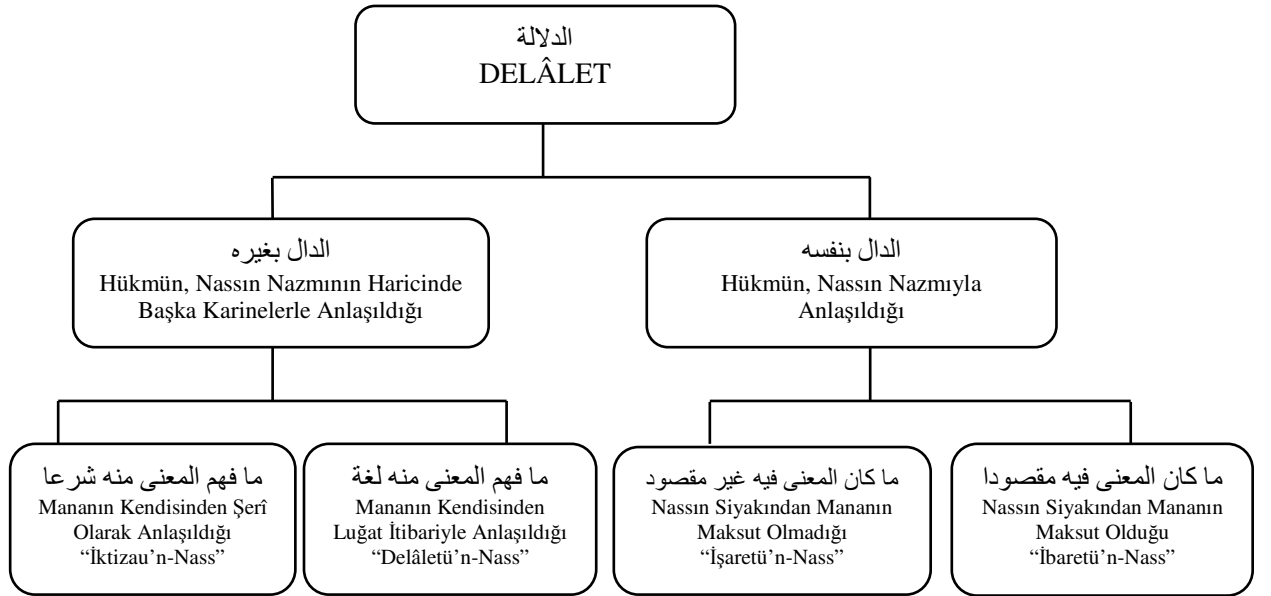
⁴⁷ Salih Özer, “Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, VIII, 1, Samnsun, 2008, ss. 320-321.

⁴⁸ Abdülvehhab Hallaf, **İlmu Usûli’l-Fıkh**, Mektebetü’l-Daveti’l-İslamiyye- Şebâbu’l-Ezher, Mısır 1956, s. 164.

kılmıştır,⁴⁹ derken diğer üç lafzî delâlet türlerinin hangi boyutta delâlet edeceğini bilme noktasında, dördüncü kısma muhtaç olduğunu söylemeyi kastetmiştir. Aslında, bizim delâlet taksimi konusunda sözünü ettiğimiz lafzın, nazım ve mana boyutu gibi bir ayırım neticesinde ilk üç grubun nazım, son grubun ise mana ayrımında incelenmesi, nazm ile tespit edilenin, manaya aktarımının tespit edilmesinde dördüncü kısma muhtaç olduğunu göstermektedir.

Nazımın manaya delâletinin şeklini Hanefî fakihler, lafızların kullanıldıkları manaya delâletinin şekli yani mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından ibare, işaret, delâlet ve iktiza olmak üzere dört kısımda incelemişler ve bunları, “İbarenin delâleti”, “İşaretin delâleti”, “Nassın delâleti” ve “İktizanın delâleti” şeklinde kavramlaştırarak literatüre dahil etmişlerdir. Hanefî usulcülerin bu taksimi, bu delâlet yönlerinin istinbattaki üstünlüğü ve dolayısıyla hüküm kuvveti, lafza yakınlık ve uzaklığı, manaya ulaşmada lafzın etkinliği açısından yapılan bir tertiptir. Bu ayırım, daha ziyade her bir delâletin delil değerinin zikredildiği kısımlarda verilmiştir.

Şekil 2: Genel Bir Tasnifle Hanefîlerin Delâlet Taksimi



⁴⁹ Düreynî, *Menâhicü'l-Usûliyye*, s. 215.

2.3.1. Delâletü'l-İbâre / Nassın İbaresini (The Expilic Meaning)

2.3.1.1. Kavramın Oluşumu

Usulcüler, evvel emirde “nass” kavramının dahiline ayetlerin girmesi sebebiyle, edebe riayet açısından “lafız” yerine, “nazım” kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bunun sebebi, “lafz” kelimesinin mutlak manada bir şeyi (dışarı) atmak⁵⁰ manasında ve luğavî anlamda çoğu kullanımının ağızdan atmak anlamında olmasıdır. Zira sözü, kelamı söylemek ile hurma çekirdeğini ağızdan atmak aynı kelime ile (lafz) kullanılmıştır.⁵¹ Bu sebeple usulcüler, Kur’an ibareleri için tazim ve edebe riayet maksadıyla, lafız kavramı yerine, Kur’an kelimelerini inci ve mücevherlere teşbih yoluyla, mücevherleri ipe güzelce tertip etmek anlamına gelen, “nazm”⁵² kelimesini kullanmışlardır.⁵³ Fakat vaz‘ olduğu anlam, yani ilk konuluğu itibarı ile sahip olduğu nitelik bakımından lafızlar mebhaslerinde ve bunların delâletleriyle ilgili taksimlerdeki hâss, âmm ile ilgili açıklamalarda ise bu tür lafızlar için lafız kelimesi kullanılmıştır. Bunun sebebi naslarda geçen hâss, âmm gibi lafızların haddi zatında sadece hâss ve âmm olarak tasavvur edilmesi, Kur’ânî bir hâss vb. bir lafız olarak düşünülmemesidir.

Lafız ve nazma dair böyle bir ayrımın olduğuna işaret etmemizin sebebi, bazı usulcülerin “nassın ibaresi”nin tarifinde kullandıkları “*nazm-ı manevî*” kavramıdır.⁵⁴ Seyid Şerif Cürçânî’de (v. 816/1413), “nassın ibaresi, kelamın kendisi için sevk edildiği nazm-ı manevidir”⁵⁵ diyerek “nassın ibaresi” kavramından öncelikle Kitab’ın anlaşılması gerektiğine işaretle “nazm-ı manevî” ifadesini kullanmıştır. “Nazm” ifadesiyle ibareler, “manevî” kaydıyla da *ibarelerin medlülleri* kastedilmiştir.⁵⁶ Bütün bunların yanında, usul eserlerinde kullanılan “nazm” kaydını, sırf literal anlam kaymalarından kaçınmak için kullanılmadığını düşünüyoruz. Usulcülerin kullandıkları nazm ile Abdulkahir el-

⁵⁰ Abdülhakîm b. Şemseddin el-Hindî, **Haşiyetü Siyelkûti alâ Hâşiyeti Abdulgafûr alâ'l-Câmî (Fevâidü'z-Ziyâiyye)**, Dâru't-Tabâti'l-Âmire (Şirketü Sahafiyeye-i Osmaniyye), İstanbul, 1308, s. 11.

⁵¹ İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa**, V. 259.

⁵² Nazm sözlükte telif, dizme, bir araya getirme demektir. Bir araya getirilip birbiriyle birleştirilen her şey dizilmiş, nazmedilmiş olur. İnciyi ipe dizmek anlamını ifade etmek için nazm kelimesi kullanılır. Nazm, nizam, intizam, tanzim gibi dizme ve düzen anlamı ifade eden kelimeler aynı kökten isimlerdir. İntizam uyumlu bir şekilde bir araya gelmek veya getirmektir. Bkz. İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerm b. Ali b. Ahmed, **İisânu'l-Arab**, "nazm" maddesi, Daru Sadır, Beyrut, 1968.

⁵³ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 40.

⁵⁴ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 107.

⁵⁵ Cürçânî, **Ta'rifât**, s. 151.

⁵⁶ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 40.

Cürçânî'nin (v. 471/1078-79) nazım tarifi arasında bir ıstılah paylaşımının olduğunu düşünmek, hem disiplinler arası veri alışverişinin hem de normatif, hukuksal metinleri, kendilerinden hüküm çıkarmada lafız mana ilişkisi cihetiyle, delâlete göre değerlendirmede daha isabetli gibi gözükmektedir. Zira Abdülkahir el-Cürçânî'ye göre nazm, tek başlarına kelimeler düzeyinde değil, kelimelerin oluşturduğu kelimeler, bütün bir cümle, paragraf düzeyinde gerçekleşmektedir. Kelimeler ve terkipler ancak metin haline geldikten sonra edebi açıdan değerlendirmeye konu edilebilirler. Metin haline gelmeden önce onlar hakkında edebi açıdan değerlendirmede bulunmak doğru değildir.⁵⁷ Bu sebeple “ibare” kavramını bu minvalde anlamak, lafız-mana ilişkisinde delâlet kavramı için daha isabetli neticeler doğuracaktır.

Cürçânî (v. 816/1413), nassın ibaresine, “ibare” denilmesinin sebebini, “Çünkü delil getiren müstedil, nazımdan hareketle manaya, mütekellim ise manadan nazma hareket eder. Kelamın mucibince (emir nehiy vb.) amel etmek ise nassın ibaresiyle amel etmektir”⁵⁸ şeklinde açıklayarak kelimenin luğavi anlamıyla istilahi anlamı arasındaki ilişkiye işaret eder.

Rağıb el-İsfehânî, “İbâre” kelimesinin mücerredinden “العَبْرُ” yola çıkarak, bunun bir halden diğer bir hale geçmek anlamına geldiğini, “العَبْرُ” olarak kullanımında ise vasıtalı veya vasıtasız olarak, mutlak manada suyun karşısına geçmek anlamına tahsis edildiğini vurguladıktan sonra, “العِبَارَةُ” lafzının ise sadece kelama has olduğunu ifade eder. Bu meyanda “ibare” nin konuşanın dilinden hava vasıtasıyla dinleyenin kulağına ulaşan kelimeler olduğunu belirtir. “الاغْتِبَارُ وَالْعَبْرَةُ” kavramlarının ise müşahede edenin bilgisiyle müşahede edilemeyen ulaşmak anlamlarına geleceğini söyler. “التَّغْيِيرُ” ise rüya tabir⁵⁹ ve tefsir etmeye has bir terimdir.⁶⁰ Bu ise zahirden batına hareket etmek anlamındadır. “Tabîr” tevilden daha özel bir kavramdır. Zira “tevil”, “tabir” in kullanıldığı yerde ve diğerlerinde

⁵⁷ Cürçânî'nin nazım teorisi için bkz. Kadri Kınar, Abdülkahir Cürçânî'nin Nazm Teorisi, s. 75.

⁵⁸ Cürçânî, **Ta'rifât**, s. 151.

⁵⁹ Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud Bâbertî, **et-Takrîr li Usûli fahri'l-İslam el-Pezdevî**, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, (tahk. Halid Muhammed el-Arûsî, basılmamış doktora tezi), Mekke, 1997, I, 160; Muhammed b. Muhammed el- Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr**, (tahk. Abdülgafur el-Afgânî), Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Suud, ts. I, 500.

⁶⁰ Ayrıca bkz: Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 106.

kullanılabilirken, “tabir” sadece zahirden batına hareket etmek anlamında rüya için kullanılabilir.⁶¹

“İbare” kelimesi, bu son anlamına muvafık olarak, “manalara delâlet eden kelimelere” denilmiştir. Bu tesmiyenin sebebi, mütekellimin, sadrında olanı konuşmak suretiyle açığa çıkarmasıdır. “عبرت عن فلان” de, “Ben falan ile konuştum” anlamındadır. Hükümlere delâlet eden lafızlara, “العبارات- العبارة” denilmesi de, lafızlarda gizli kapalı olan manaların tefsir edilmesi, açıklanması sebebiyledir.⁶² Rüya tabir edenin yaptığı da budur.⁶³

Belağatçılara göre ise *ibare*, fasih ve beliğ bir terkiplerle meydana getirilmiş olan, manaya delâlet eden fasih lafızlardır. Usülcülere göre *ibare*, nassın ibaresidir. Nass ile kastedilen, manası anlaşılan lafızdır.⁶⁴ Dolayısıyla *nassin ibaresi*, nassın aynıdır (kendisi). Muhammed et-Tehânevî (v. 1158/1745’ten sonra) bunu âmmın hâssa izafesi cinsinden bir terkip olduğunu ve “nefsu’ş-şey” kullanımına benzediğini ifade eder. Böylelikle nassın ibaresi denildiği zaman, “kelamın sevk edildiği hükmün kendisiyle sabit olduğu lafız” anlamı ortaya çıkar.⁶⁵

Hanefî usulünde, kelimenin kullanıldığı manaya delâletinin açıklık derecesi bakımından lafızlar, açıktan en açığa doğru zahir, nass, müfesser ve muhkem olmak üzere dördümlü bir sıralamaya tabi tutulmuştur. *Nassin ibaresiyle delâleti*, bizzat nassın kendisinden, nassı meydana getiren cümledeki kelimelerden anlaşılandır. Buna “Metnin literal anlamından elde edilen bilgi” denilebilir. Dolayısıyla, nassın ibaresi has veya âmm olabilir.⁶⁶

Hanefî usulcülerin nassın ibaresiyle kastettikleri, hükmün kendisinden direkt olarak anlaşıldığı mutlak lafızdan başka bir şey değildir.⁶⁷ “Nassin ibaresi” kavramında kullanılan “nass” tan maksat, delâlet bahisleri içerisinde incelenen kelimenin kullanıldığı

⁶¹ Rağib el-İsfahanî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Mektebetü *Nezzar Mustafa el-Baz*, Mekke, ts. s. 416.

⁶² Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 160; Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 500; Molla Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Tavdîhü'l-Mebânî (Şerhu Muhtasarü'l-Menâr)*, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, (tahk. Bedriyye b. Hasan el-Gâdimî, basılmamış yüksek lisans çalışması), Mekke, 1429, s. 115.

⁶³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 106.

⁶⁴ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 500.

⁶⁵ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, I, ss. 1161-1162.

⁶⁶ Bkz. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yayınları, İstanbul, 1996, s. 85.

⁶⁷ Mustafa b. Muhammed Güzelhisarî, *Menâfiu'd-Dekâik Şerhu Mecâmiu'l-Hakâik*, s. 124, Princeton University Library.

manaya delâletinin açıklık derecesi bakımından lafızlardaki “nass” değil, genel manada örfte kullanılan, kitap ve sünnetten, manasına vakıf olunabilen lafızlardır. ⁶⁸ Molla Cîven (v. 1130/), *Menâr* üzerine yaptığı çalışmada, nasstan maksadın Kur’an ayetleri olduğunu söylese de, bunun bir genelleme olduğu ve hadis metinlerini de kapsadığı malumdur. ⁶⁹

Abdülaziz Buhârî bu meyanda, usulcüler nass kavramını, nazm itibarıyla mefuz ve dil ile şer’î bakımdan anlaşılan (mefhum); Kur’an ve sünnette geçen zahir, müfesser, nass, hakikat, mecaz has, âm... hepsini içine almaktadır.⁷⁰ “Nass” ın bu kuşatıcılığı, onun ekseri cihetle bu türler içerisinde kendisini göstermesindedir. Zira Şârî’den gelen şeylerin çoğu nasslardır. İşte, “İbaretü’ n-nass” dan kastedilen de budur, şeklinde açıklamaktadır.⁷¹

Hanefî usulünün gerek tasnif ve tedvin gerekse şerh ve haşiye dönemi eserlerinde nassın ibaresinden maksadı izah etmek üzere pek çok tanım ve tefrik edici özellikler zikredilmeye çalışılmışsa da zahirin mukabilindeki nass ile “nassın ibaresi”ndeki nass arasındaki ayrımın net olarak çizilememiş olduğunu söyleyebiliriz. Pezdevî şarihlerinden Ekmeleddin Bâbertî (Bayburtî) (v. 786/1384) ikisi arasındaki ayrıma dikkat çekme sadedinde şöyle der: “Nassın ibaresinden maksat, daha evvel konusu geçen nass değildir. Burada kastedilen nassın ibaresinin bizzat kendisidir. “⁷²

Menâr şarihlerinden Kâsım b. Kutluboğa (v. 879/1474) ise ibarenin delâletini, “Hükmün, fazlaca düşünmeye ihtiyaç bırakmayacak bir şekilde zahir bir şey ile ispatdır” der.⁷³ Onun bu tarifi, ibaredeki hükmü anlamada başka zahir bir göstergenin ihtiyacına sevketmektedir.

2.3.1.2. Terim Anlamı

Serahsî (v. 483/1090), lafzın zahirinden anlaşılan manaya, “ibarenin delâleti” vasıtasıyla anlaşılan mana demektedir. İbarenin delâleti, lafzın kendisi için sevk edildiği manadır. Derin düşünmeye gerek bırakmayacak şekilde anlaşılan ve nassın zahirinin

⁶⁸ Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 160.

⁶⁹ Molla Cîven, *Şerhu Nûru’l-Envâr ala’l-Menâr*, s. 374.

⁷⁰ Ayrıca bkz. Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr fi Şerhi’l-Menâr*, I, 500; Molla Aliyyü’l-Kârî, *Tavdîhü’l-Mebânî*, s. 115.

⁷¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 106.

⁷² Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 160.

⁷³ Kutluboğa, *Hulasâtü’l-Efkâr*, s. 98.

hemen delâlet ettiği manadır. ⁷⁴ Bunu, nassı anlamaya çalışırken herhangi bir ön kanaatte bulunmadan metnin-sözün, doğal halinin gerektirdiği şekliyle anlamak, kavramak şeklinde tabir etmek de mümkündür. Nitekim Debûsî'nin (v. 430/1039), "Nassın ibaresi"ni tarif ederken kullandığı "es-Sabitü bi aynı'n-nass" ile bu kavramın şerhinde kullandığı, "الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه" ile ifade etmek istediği de budur. ⁷⁵ Pezdevî (v. 482/1089) "nassın ibaresi" ni, "Kelamın kendisi için sevk edilmişin zahiriyle amel etmek" olarak tarif ederek, nassın zahirî ibaresiyle anlaşılan mana ve hükmün, kendisiyle amel edilebilecek kadar net olduğuna işaret eder.

İbarenin delâleti hakkında yapılan tüm tarifler bu yöndedir. Dolayısıyla, kavramın tanımı içinde kullanılan "nefsü'l-kelam, aynı'n-nass" ifadelerinden yola çıkarak, "Nassın ibaresi/ibarenin delâletiyle kastedilen şey, nassın meydana geldiği siğa ve cümlelerin kendisidir" demek mümkündür. Abdülazîz el-Buhârî önceki tarifleri özetleyerek, "İstinbat edilen hüküm, nassın bizzat siğasından, aynından⁷⁶ anlaşılır. Nass, bu mananın beyanı ve takriri için getirilmiştir. Dolayısıyla, ibarenin delâleti, nassın siğasından ilk akla gelen ve anlaşılan, nassın sevk edilmişinden maksut olan şeydir" demiştir.

2.3.1.3. İbarenin Delâletinin Çeşitleri

Hanefî usulünün delâlet yollarını inceleyen bazı ilim adamları, nassın ibaresiyle delâletinin, bazen lafzın ve siğanın bizzat kendisinden anlaşılacağını ifade ettikleri gibi bu mananın bazen de tebeî yani maksut olan manaya bağlı olarak da anlaşılacağını belirtmişlerdir. ⁷⁷ Gerçi tebeî veya tali anlam daha ziyade işâretin delâleti için konuşulmuşsa da siğa ve ibareleriyle bir manaya delâlet eden lafzın böyle iki yönünün bulunması mümkündür.

İbarenin delâleti için aslî ve tebeî olmak üzere varsayılan iki delâlet seviyesinden ilkinde birincil (aslî) anlam, cümlenin kullanımdan bağımsız delâlet ettiği literal anlamdır. Birincil anlama delâlet eden şey tümel bir durum olarak cümle formudur. Cümlenin delâletinin bu ilk seviyesine nahvî seviye denilebilir (syntax). Ancak cümle formu, belirli

⁷⁴ Serahsî, **Usûl**, I, 236.

⁷⁵ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 130.

⁷⁶ Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 106.

⁷⁷ Muhammed Edip Salihî, **Tefsîru'n-Nusûs**, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1993, I, 475.

bir contex içinde birincil anlamına ilaveten yeni anlamlar kazanabilir (tali-tebei anlam). İşte bu ikinci seviyede kazanılan yeni anlamlar ise beyan ilminin konusudur. Ancak beyanın varlığı nahve yani lafzın literal yüzeyine bağlı olduğundan tebeî anlam ancak aslı anlamın varlığıyla kaimdir.

Hanefî fıkıh usulünde, delâlet taksimine dair kavramları gerçek manada mantık ile birleştiren kişi Sadru’ş-Şeria Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî’dir (v. 747/1346). O bu hususta kendisini öncü kabul ederek, kendisinden önce hiç kimsenin delâlet bahislerine dair yapmadıkları beyanları olduğunu söyler. Örneğin o, ibarenin delâletini tarif ederken, «دلالة اللفظ علي المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة إن سيق الكلام له» “İbarenin delalati, kelamın kendisi için sevk olunduğu ve lafzın mananın mevzuu lehine, cüzüne veya lâzım-i müteahhir olanına delâlet etmesidir” der.⁷⁸ Dolayısıyla bu tanıma göre ibarenin delâletiyle, istinbat edilen veya edilecek mana, mevzuu lehin aynısı veya cüzü veya lâzım-i müteahhiri olabilmektedir. Bu tanımıyla Sadruşşeria, ibarenin delâlet ettiği mana için yeni kapsam alanları katmamakla birlikte, mantık ilmindeki delâlet bahisleriyle örtüşmesini sağlamıştır. Bizim görebildiğimiz kadarıyla, delâlet-i ibare ve işaret için bu ıstılahları ilk kullanan o olmuştur. Kendisinden sonra bu terminolojiyi Molla Fenârî ve Molla Hüsrev de kullanmıştır.

Sadrüşşerîâ’yı hariç tutarsak Fenârî öncesi Hanefîlerin *ibârenin delâleti* tanımlarında “sevk olunma” ve “lafızdan anlaşılma” ifadeleri çerçevesinde bir tarif yapmaları söz konusudur.⁷⁹ Sadrüşşerîâ ise “sevk olunduğu mananın tamamına veya cüz’üne yahut lâzım-ı müteahhirine delâlet eden” şeklinde bir tanım yapmaktadır.⁸⁰ Önceki tanımlarla aynı manayı ifade etse de Sadrüşşerîâ ile onu takip ettiği anlaşılan Fenârî’nin tanımları, mantıktaki üç delâlet çeşidini barındıracak tarzda ortaya konulmasıyla diğerlerinden farklılaşmaktadır.⁸¹

Son dönem fakihlerinden Ömer Nasuhi Bilmen de (1883-1971) *Hukuki İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*’nda ibarenin delâletinin bu çeşit delâletlerine örnekler vermeye çalışmıştır.

⁷⁸ Ubeydullah b. Mesud, **et-Tavdîh li Metni’t-Tenkîh**, I, 242.

⁷⁹ İlgili tanımlar için bk. Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 130; Serahsî, **Usûl**, I, 236; Pezdevî, **Kenzü’l-vüsûl**, I, 106; Habbâzî, **Muğnî**, s. 149; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 374.

⁸⁰ Sadrüşşerîâ, **Tavzîh**, I, 242-243.

⁸¹ İlyas Yıldırım, **Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği**, s. 146.

Bilmen, ibarenin delâletini, “*ed-dal bi’l-ibare, mütekellim tarafından sevk olunduğu mânâya ibaresiyle ve üç nevi delâletten birine, yâni ya delâlet-i mutabaka, delâlet-i tazammun veya delâlet-i iltizâmiyye ile delâlet eden sözdür.*”⁸² şeklinde tarif eder. Mantık verileriyle örneklendirir: Meselâ: «İnsan mükellef bir mahlûktur» denilse insan lâfzı, ibaresiyle ve delâleti mutabikiyye ile zîhayat (hayat-canlılık), meleke-i nutka mâlik bir mahlûka delâlet etmiş olur. Çünkü insanın vaz‘ olunduğu mânânın tamamı bundan ibarettir. İnsan lâfzının yalnız zîhayata ve yalnız meleke-i nutkiye sahibine delâleti ise bir delâleti tazammuniyedir. Zira insanın mahiyeti bunları tazammun eder, bunlar insanın mahiyetinden birer cüzüdür. İnsan lâfzının ilme, sanata, kitabete kabiliyetli bir mahlûka delâleti ise bir delâleti iltizâmıyedir. Zira insan için bu kabiliyetle ittisaf bir lâzime-i fıtrattır.⁸³

Lafzın iltizâmi delâletinde kastedilen şey ya da aranan şart zihni lüzumdur. Yani vaz‘ edilen anlamın dışında olan anlamın, lafzın müsemmasının gereği olması, diğer deyişle müsemma düşünüldüğünde haricî anlamın da düşünülmesinin gerekli olmasıdır. Bu gereklilik ilişkisi olmaksızın, lafzın haricî anlamlara delâleti söz konusu olamaz.⁸⁴ Bu sebeple delâletin diğer türleri içinde kullanılan iltizâm kavramının bu şekilde anlaşılması gerekecektir.

Bilmen, ibarenin delâletini mantık bahisleriyle açıkladıktan sonra örnek verir: “Mesela, ‘Zekât, Müslümanların fakirlerine verilir; hiçbir zengine verilmez’. Bu kaidenin lafzî verilerine göre zekâtın yalnız müslüman fakirlere verileceğine *delâlet-i mutabikiyye* ile zengin olan Zeyd’e veya Amr’a verilemeyeceğine *delâlet-i tazammun* ile zekât hususunda fakirler ile zenginler arasında fark bulunduğu da *delâlet-i iltizâmiyye* ile delâlet eder.”⁸⁵

İbarenin delâletine dair nasslarda pek çok örnek görmek mümkündür. Zira nasslar, kanun vaz‘ediciinin, teşriden maksut olan hususi hükme giydirdiği bir elbisedir. Haddi zatında lafızlar ve ibareler hükme delâlet etmek üzere vaz‘ edilmiştir. Pekâlâ, her şer‘î nass için ibaresinin ve lafızlarının delâlet ettiği bir manası vardır demek mümkündür.⁸⁶ Örneğin,

⁸² Bilmen, **Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, I, 22, 86.

⁸³ Bilmen, **Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, I, 86.

⁸⁴ Ömer Türker, **Seyyid Şerif Cürçani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkive Dilbilimsel Temelleri**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2006, s. 142.

⁸⁵ Bilmen, **Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, I, 22.

⁸⁶ Salihî, **Tefsîru’n-Nusûs**, I, 475.

“وَلَا تَقْرَبُوا”⁸⁸ ayeti, ibaresiyle, namaz kılmanın farz oluşuna,⁸⁷ “*Namaz kılın*”⁸⁷ ayeti, ibaresiyle, “اقموا الصلاة”⁸⁷ ayeti, ibaresiyle, zina yapmanın haram oluşuna⁹⁰; “كتب عليكم”⁹⁰ ayeti, ibaresiyle, zina yapmanın haram oluşuna⁹⁰; “الصيام”⁹¹ ayetiyle, “صوموا شهركم”⁹¹ ayetiyle, “*Ramazan orucu tutunuz*”⁹² hadisi ibareleriyle Ramazan orucu tutmanın farz olduğuna; “آتوا الزكوة”⁹³ ayeti ve, “*Zekatı veriniz*”⁹³ ayeti ve, “أدوا زكاة اموالكم”⁹⁴ hadisi, ibareleriyle, zekat vermenin farz olduğuna delâlet etmektedir. Kıvâmüddîn el-Hucendî el-Kâkî de (v. 749/1348) bu tarz örnekleri zikredip bunları, *nassın* ibaresinin (kelamın), mutlak bir şekilde (kayda gerek duyulmaksızın) ve maksud-i asli olup olmadığını bakılmaksızın mefhumuna delâlet edecek bir biçimde sevk edilmesi olarak nitelendirir.⁹⁵ Verilen bu örneklerin delâleti için, *nassın zahiriyle amel etmek ve ibaresiyle istidlalde bulunmak* ifadesi kullanılır ki ibarenin delâletinden kastedilen de budur.⁹⁶

Bunlardan başka usul eserlerinde, özel bir takım örnekler de zikredilmiştir. Bazıları, konunun spesifikliği nedeniyle, hem fûrû hem de usul eserlerinde devr-i daim ederken bazıları da, tüm delâlet türleri arasında ortak özellikler taşıması veya aynı örneğin diğerleri için de kullanılabilir nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sayede usulcüler, dört delâlet şeklini de birbiriyle mukayese etmeyi murad etmişlerdir.

2.3.1.4. İbarenin Delâletine Örnekler

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

“Eğer yetim olan (kız)lar hakkında (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) adâletli olamayacağınızdan korkarsanız, o hâlde size helâl olan (başka) kadınlardan iki(nci),

⁸⁷ Bakara 2/43, 83, 110; Nisâ, 4/77; En‘âm 6/72; Yunus 10/87; Nûr 24/56; Rûm 30/31; Müzzemmil 73/20.

⁸⁸ Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 161.

⁸⁹ İsrâ 17/32.

⁹⁰ Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 161.

⁹¹ Bakara 2/183.

⁹² Tirmizî, İsa b. Muhammed, **Sünen Tirmizî**, (tahk. Ahmed b. Muhammed Şakir), Dâru’l-Kütübi’l-İmiyye, Beyrut, ts., Salât, 316; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, **el-Mu‘cemü’l-Kebîr**, (tahk. Hamdi b. Abdülmecid), Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, Musul, 1983, VIII, 115.

⁹³ Bakara 2/43; Müzzemmil 73/20.

⁹⁴ Tirmizî, Salât, 316.

⁹⁵ Kâkî, **Câmiu’l-Esrâr**, I, 500; Molla Aliyyü’l-Kârî, **Tavdîhü’l-Mebânî**, s. 115.

⁹⁶ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 106.

üç(üncü) ve (en çok) dörd(üncü hanımınız) olmak üzere nikâhlayın! Şayet (onların da aralarında) adâletli olamayacağınızdan korkarsanız, bir tane ile yetinin...”⁹⁷

Bu nassın ibaresinden, dört mana anlaşılmalıdır: “فانكحوا ما طاب لكم من النساء” ibaresiyle, evlenmenin mübahlığına,⁹⁸ “مثنى وثلاث ورباع” ibaresi, dört, sınırında kalma şartıyla, birden fazla evliliğin mübah oluşuna “فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة” ibaresiyle, eşler arasında adaletli olma ilkesinin ihlal edilme endişesinin taşınması durumunda, tek bir eşle yetinilmesi gerektiğine delâlet etmektedir ve bütün bu manalar, nassın siyakından; lafız ve sigalarından kastedilen manalardır. Fakat nassın delâlet ettiği bu manaların hepsinin aynı delâlet düzleminde olduğu söylenemez. İbarenin delâleti bağlamında, dörde kadar evlenmenin caiz oluşu ve eşler arasında adaleti tesis edememe endişenin olması durumunda da tek eşle yetinilmesinin gerekli oluşu, nassın sevkedilişinden aslî olarak kast olunurken, yine nasstan anlaşılan evliliğin mübah oluşu, hem ayetin nüzul sebebinden hem de nassın siyakından tebeî olarak anlaşılmaktadır.⁹⁹ Ayet, Hz. Âişe’nin de ifadesiyle himayesinde yetim bir kız bulunduran bir kişinin, evlilik çağı geldiğinde, gerek onun malından gerekse güzelliğinden dolayı evlilik akdi gerçekleştirmek isteyen ve yetim olması hasebiyle koruyucusu bulunmayan yetim kızların, mehirlerinin düşük verilmesi ve bunun gibi diğer bazı hususlarda adaletten ayrılma ihtimalinin olması üzerine ikaz mahiyetinde inmiştir.¹⁰⁰ Bu durumda hakkın kötüye kullanılması, yetimlerin hukukunun zayi olması ihtimali artacağından velilere, adaletten sapma riski karşısında, himayeleri altında bulunan ve kendileriyle evlenmeleri câiz olacak kadar da uzak akrabaları olan yetim kızlarla evlenmek yerine, başka kadınlarla evlenmeleri tavsiye edilmektedir.¹⁰¹

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (v. 543/1148) mezkûr ayetin tefsirinde, ayeti bazı lafzî yorumlarla tevil ederek dokuza kadar evlenmenin caiz olduğunu iddia eden bazı bidat ehli kimseleri ve özellikle Rafizîleri, kelamın aslî sevkediliş maksadından ve nazımının gerektirdiğinden uzaklaşmaları sebebiyle tenkit ederek onların bidatçı ve sapık kimseler

⁹⁷ Nisâ 4/3.

⁹⁸ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 106; Salihî, **Tefsîru’n-Nusûs**, I, 472.

⁹⁹ Salihî, **Tefsîru’n-Nusûs**, I, 472.

¹⁰⁰ Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, (tahk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1993, II, 341, 342; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân**, (tahk. Mahmud Muhammed Şakir), Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts., IV, 532.

¹⁰¹ Heyet (Hayrettin Karaman vd.), **Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006, II, ss. 15-16.

olduğunu haber verir. Sonra kelamın aslî sevkediliş sebebinin ve nazm-ı maneviye açıklar. O bu gibi kimselerin batınlığa meylederek, hükmün taşıyıcısı olan nassın ibaresiyle delâlet ettiği anlamı terkederek sapıklığa düştüklerini söyler. Ona göre ayetin ifade ettiği anlam, “Sizin için dörde kadar evlilik izni vardır. Eğer bunda adaletli olamazsanız üçüyle yetinin. Bunda adaletli olamazsanız ikisiyle yetinin. Şayet bunda da adil olamayacaksınız tek bir eşle yetinin” şeklindedir.¹⁰²

Dolayısıyla nassın zahiri ifadesiyle çok eşliliğin dört ile sınırlandırılması ve adalet mekanizmasının hakkıyla yerine getirilebilmesi için bu sayının üçe, ikiye ve hatta bire kadar düşürülmesi, ayetin sevkedilişinden aslî olarak maksut olan hükümdür. Bu hüküm beraberinde evliliğin mübah oluşunu da getirmiştir ki bu nasstan aslî olarak değil tebeî olarak kastedilendir. İbarenin delâleti vesilesiyle “evliliğin mübah oluş hükmüne varılması”, dörtten fazla olmamak şartıyla teaddüdü zevcatın caiz oluşu ve adaletin tesis edilememesi endişesi mukabilinde tek bir eşle yetinilmesinin gerekliliğinin bir neticesi olduğundandır. Hatta evliliğin mübah oluşunun, nassın siyakından maksud-i aslî olarak kastedilmediğinin, ayet nazil olmadan önce de evliliğin vaki ve cari olduğundan anlamak mümkündür. O halde nassın ibaresinden anlaşılan ancak aslî olarak sevkedilmeyen manalar için kendinden sonra aslî olarak sevkedilecek manalar için bir temhid mahiyetinde olduğunu söylemek mümkün olur.

Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330), mezkûr nassın delâletini inceleme sadedinde, nazm cihetiyle kelamın manaya delâletinin üç mertebesinin bulunduğunu ifade eder. Ona göre nazm esas olmak kaydıyla, kelam/lafız bir manaya üç şekilde delâlet edebilir. Birincisi kelamın, asıl olarak sevkedildiği manaya delâlet etmesidir ki az önce zikrettiğimiz nastaki, evliliğin dört sayısı (*adet*) ile sınırlandırılması buna örnektir.¹⁰³ İkincisi, lafzın sevkedilişi bakımından aslî olmayan bir manaya delâletidir. Üçüncüsü ise lafzın, medlulünün levazımlarından birine (iltizam ile) delâlet etmesidir. Abdülazî Buhârî, ikincisine, zikrettiğimiz çok evlilik ayetinden tebeî olarak anlaşılan “nikahın mübahlığı” nı örnek verir. Üçüncüsünü ileride zikredeceğiz.

¹⁰² Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (tahk. Muhammed Abdülkadir Ata) Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 408.

¹⁰³ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 106.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, ‘Alış veriş de faiz gibidir’ demelerinden dolaydır. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır.”¹⁰⁴

Bu nass siğasıyla (lafzıyla), açık bir delâletle iki hükme delâlet eder. Bu hükümler, nassın sevk edilmişinden bizzat kastedilen ve anlaşılanlardır. Bunlardan biri, alış veriş ile ribanın aynı şeyler olmadığı, diğeri ise alış verişin helal ribanın ise haram olduğudur. Bu iki mana, nassın ibaresinden ve sevk edilmişinden kastedilen hükümlerdir. Fakat birinci hüküm, nassın sevk edilmişine aslî olarak delâlet eden hükümdür. Dolayısıyla, ayetin sevk edilmiş maksadı, alış veriş ile riba arasında düşünülen mümaseletin nefyidir.¹⁰⁵ Zira ayet, alışverişin de riba gibi olduğuna inananlara bir reddiye olarak inmiştir.¹⁰⁶ İkinci hüküm ise alış verişin helal faizin ise haram olduğudur ki bu da ayetin siyakına tabi olarak maksuttur. Çünkü nassın siyaki gereği alış verişin riba gibi olmadığı belirtilince, alış verişten ve ribadan her birinin hükmünü beyan etmek gerekmiştir; bu da ikisinin arasındaki mümaseleti izale etmek içindir.¹⁰⁷ Şayet nasstan aslî olarak kastedilenle yetinilmiş olursa idi, “Alış veriş faiz gibi değildir” denilirdi. Dolayısıyla ayette gerek aslî olarak gerekse tebeî olarak zikredilen hükümler, nassın sigasından (lafzından) bizzat anlaşıldığı için ibarenin delâleti (nassın ibaresi) kısmındandır.

Abdülazîz el-Buhârî buna, ibarenin delâletinin ikinci nevi der. Ona göre mezkur ayette alış verişin helal, faizin haram oluşunun anlaşılması, nassın sevk edilmişinden bizzat maksud değildir. Kişinin evlenebileceği kadın sayısının dörtten fazla olamayacağını bildirildiği ayette de maksud-i aslî olmayan ancak tebeî olarak delâlet eden, “evliliğin mübah” oluşu da böyledir.

Abdülazîz Buhârî’ye göre ibarenin delâletinin bir üçüncü nevi daha vardır. Bu da lafzın, medlûlünün levazımlarından (*delâlet-i ilitzamiyye* yoluyla) birine delâlet etmesidir. Fakat onun sözlerinden, bu nevi bir delâletin netice itibariyle, ibarenin delâletine dahil olup olmadığını anlamak pek mümkün olmamaktadır. O bunu izah etmek üzere şöyle bir örnek

¹⁰⁴ Bakara 2/275.

¹⁰⁵ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 107.

¹⁰⁶ Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, II, 190.

¹⁰⁷ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 107.

verir: “Köpeğin parası haramdır”¹⁰⁸ hadisi, köpeğin alım satımından elde edilen paranın haram olduğuna lafzî olarak delâlet etmekle birlikte, *iltizâmî* olarak köpeğin satım akdinin imkanına; batıl olmayacağına delâlet etmektedir. O şöyle devam eder: İlk örnek – evlilikteki sınırın dört eşe kadar olduğu- nassın sevk edilmişinden aslî olarak anlaşılan manadır. Nass bunun için sevk edilmiştir. Sonuncu örnek, -köpeğin alım satım akdinin sahih oluşu- ki nass aslî olarak bu manayı ifade etmek için gelmemiştir. İkinci örnek ise nass bir yönüyle bu hükmü ifade etmek için gelmiştir. Şöyle ki mütekellim bu hükmü ifade etmek için bunu telaffuz etmeyi kastetmiştir. Bir yönüyle de nass, bu manayı, sadece asıl maksut manayı tamamlamak üzere zikretmiştir. Zira nassın sevk edilmişinden maksut olan manayı anlayabilmek ancak tebeî olarak anlaşılan hükmün beyanı ile mümkün olmuştur.¹⁰⁹

Abdülaziz Buhârî’ye göre son iki kısım arasındaki farkı anlamak şöyle mümkündür: “Nazmın manaya delâletinin türleri babında zikrettiğimiz ikinci kısım, her ne kadar maksud-i aslî olarak sevk edilmemişse de karinelere ayrıldığı zaman maksud-i aslî konumuna yerleşebilir.”¹¹⁰ Dolayısıyla sadece, “فانكحوا” sözü tek başına hüküm ifade etmeye yeterli olur. Son kısım içinse böyle bir şey söylemek mümkün değildir. Onun karinelere tecrit edilmiş bir şekilde şer’î bir hüküm ifade etmesi yahut maksud-i aslî halini alması imkansızdır.¹¹¹

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

*“Bu mallar özellikle, Allah’tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah’ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.”*¹¹²

Nass ibaresiyle, muhacirlerin ganimetten pay almalarının gerektiğini beyan etmiştir.¹¹³ Nassın siyakının böyle olduğu kendinden önce geçen ayet de göstermektedir.¹¹⁴

¹⁰⁸ Bir hadisin bölümüdür; tamamı şöyledir: “Şarkıcı kadının parası (kazancı) haramdır. Onun şarkı söylemesi haramdır. Ona bakmak haramdır. Onun elde ettiği kazanç, köpeğin alım satımından elde edilen kazanç gibidir. Köpeğin parası ise haramdır. Bedeni haramla büyüyen kimseye ise cehennem daha layıktır.” Rivayet için bkz. Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-Kebîr*, I, 73.

¹⁰⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 106.

¹¹⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 107.

¹¹¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 107.

¹¹² Haşr 59/8.

¹¹³ Pezdevî, *Usûl*, (*Keşfu’l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 109; Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, I, 572; Ahsîkesî,

Bunun yanında ayet, ganimetlerin taksim edilmesinin gerektiğinin beyanı için sevk edilmiştir.¹¹⁵ Bu ayetin tafsili izahı işâretin delâleti bölümünde zikredilecektir.

Bu örneklerden başka, ibarenin delâleti için diğer örnekleri diğer delâlet bahislerinde mukayeseli olarak göstereceğiz. Ancak usul eserlerinde ibarenin delâleti için zikredilen bir kaçını örnek verirsek: “İnsana da, anne babasına iyi davranmasını emrettik. Annesi onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur”¹¹⁶ ayetinin sevk ediliş sebebi, annenin çocuğunu taşıması, bakması gerektiğidir. İbaresinin delâlet ettiği anlam da budur.¹¹⁷ “Onların yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir”¹¹⁸ ayetinin sevk edildiği mana, kocanın, eşlerinin nafakasını maruf ölçülere göre temin etmekle mükellef olduğudur. Nassın ibaresinin delâleti budur.¹¹⁹ “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı.”¹²⁰ ayeti ise ibaresinin delâletiyle, ramazan ayının bütün gecelerinde, fecr vaktine kadar yemenin, içmenin ve cimanın mübah olduğuna delâlet etmektedir.¹²¹ “Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir”¹²² ayeti, kasıtlı olarak yapılan yemine riayet edilmemesi durumunda keffaret olarak on fakiri doyurmak, giydirmek ya da bir köle azat edilmesinin gerekli olduğuna delâlet etmektedir. “Meşrû bir hak karşılığı olmadıkça, Allah’ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyin”¹²³ ayeti de, ibaresinin delâletiyle; siga ve cümlelerinin terkiyle, meşru bir sebebe dayanmaksızın insan öldürmenin haram olduğuna delâlet etmektedir. Bu mana da, ayetin sevk edilmişinden bizzat maksut olan mana ve hükümdür.

Ebû Abdullah Hüsameddin, **Müntehabü'l-Hüsâmî**, (yazma nüshanın tıpkı basımı), Matbaatü'l-Hanefiyye, y.y., yay. y., s. 20; Kutluboğa, **Hulasâtü'l-Efkâr**, s. 98.

¹¹⁴ Bkz. Haşr 59/7: “Allah’ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah’tan korkun. Çünkü Allah’ın azabı çetindir.”

¹¹⁵ Serahsî, **Usûl**, I, 236.

¹¹⁶ Ahkâf 46/15.

¹¹⁷ Bkz.: Lokman 31/14.

¹¹⁸ Bakara 2/233.

¹¹⁹ Serahsî, **Usûl**, I, 236.

¹²⁰ Bakara 2/187.

¹²¹ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, ss. 130-131.

¹²² Mâide 5/89.

¹²³ En‘am 6/151.

2.3.1.5. İbarenin Delâletinin Delil Değeri

İbarenin delâleti, bizzat nazmın gösterdiği anlamı ifade eder. Lafızları zahir nass, muhkem müşterek, emir nehiy gibi delâletin diğer kısımlarından olabilir.¹²⁴ İbarenin delâleti vasıtasıyla sabit olan hüküm, ister aslî ister asla metbu bir hüküm olsun ve isterse hüküm menfi yahut müspet olsun, nazmın (lafzın) bizatihi aynıyla katiyyet ifade eder. Bu sebeple zannî delil değeri olan, örneğin kıyas veya haber-i vahit gibi bir delille sabit olan hüküm onunla çelişemez. Kendisiyle tespit edilen mana ve hükmün delil değeri, işaretin ve diğer delâlet yollarının tespit ettiklerinden daha üstündür. İbarenin delâleti lafzın sigasının gösterdiği anlam olduğundan dolaydır ki bu sigasının hâss veya âmm olma durumuna göre şekillenebilir.

İbare ile delâletin konusunun açıklığından dolayı, usulcüler tarafından, kavramsal olarak “delâlet yolları” içinde çok fazla değinilmemiş, diğer delâlet yollarının anlatılmasıyla ibarenin delâletinin onlardan temyiz olacağı düşünülmüştür.

¹²⁴ Koca, **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, s. 85.

2.3.2. Delâletü'l-İşare / Nassın İşareti (The Alluded Meaning¹²⁵)

2.3.2.1 Kavramın Oluşumu

(الإشارة) “İşaret” “شور” kökü, bir şeyin ortaya çıkması, arz edilmesi, bir şeyi alınması gibi anlamlara gelmektedir. “شرت الدابة شورا” denildiğinde de “hayvanı satmak üzere arzettim” manasında kullanılmıştır. Hayvan satımı için kurulan mekana da “المشوار” denilmiştir. Lugatlarda bu kelimenin kök manasını ifade etmek için kullanılan örnek ise “شرت العسل” dir. Balı kovanından toplamak veya sağmak anlamına gelen bu cümle, dilcilerce, “الاستشارة” kelimesinin ifade ettiği anlamın kaynağını oluşturmuştur. İbn Fâris’in de (v. 395/1004) ifade ettiği gibi, istişare eden ve başkalarının görüşüne başvuran kişi, adeta bal kovanından bal toplayan kişi gibidir.¹²⁶ “İşaret” ise Türkçeye geçtiği anlamıyla, birine, el, sopa gibi yardımcı vasıtalar kullanmak suretiyle imada bulunmak, bir şeyin yerini belli etmek anlamlarına gelmektedir. “Biriyle fikir görüşünde bulunmak” anlamında kullanılan “المشورة” de “الإشارة” mastarından türetilmiştir. “اشار عليه بامر كذا” cümlesinde olduğu gibi “على” harf-i ceri ile kullanıldığında emretmek anlamına gelmektedir.¹²⁷ İşaret ve imada bulunmak anlamında “أفعل” babında meşhur olan kelime, az da olsa “فعل” babında da aynı anlamda kullanılmaktadır. İbn Emîr el-Hâc (v. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*'inde, işaretin lügat manasıyla ilgili olarak, el veya diğer azalar vasıtasıyla hissedilebilen ve görülebilen şeylere delâlet ettiğini söyler.¹²⁸

¹²⁵ Bkz. Sânu, *Mu'cemu Mustalahâti Usûli'l-Fıkh*, s. 201.

¹²⁶ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Luğa*, III, ss. 226-227.

¹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “ş-v-r” md. (tahk. Abdullah Ali el-Kebîr vd.) Dâru'n-Nîl, Kahire, ts. s. 2358.

¹²⁸ İbn Emîr el-Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, I, 107.

2.3.2.2. Terim Anlamı

Fıkıh literatüründe *işâretin delâleti*, lafzın delâletinin ve sözün sevkediliş gayesinin dışında kalan,¹²⁹ fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen bir manaya delâleti şeklinde tarif edilmiştir.

Genel olarak işâretin delâleti, bu şekilde tarif edilmiş olmakla birlikte, Hanefî usul tarihi seyirinde bir takım değişiklikler olmuştur.

Bir delâlet türü olarak işâretin delâleti, fıkıh literatürüne Debûsî (v. 430) ile birlikte girmiştir. Mefhumun delâleti kapsamında bir delâlet türü olarak işâretin delâletinin kelamcı usulcülerin eserlerinde ortaya çıkışı da Gazâlî ile birlikte olmuştur.¹³⁰

Debûsî (v. 430) nassın bizzat kendisiyle (*es-sâbit biayni'n-nass*) ile sabit olan delâlet çeşidinden sonra ikinci olarak *nassın işaretiyle sabit* olan delâlet türünü zikretmektedir. Debûsî'nin yaptığı bu delâlet taksimi, kendisinden sonra gelen bütün usulcüler tarafından benimsenmiş ve Hanefî literatüründe bu haliyle sabit kalmıştır.¹³¹

Debûsî'den önce Cessâs (v. 370/981) tarafından bu şekilde isimlendirilmeksizin kullanıldığı görülmektedir. Cessâs hakkında tevkif (nass) ve ittifak (icmâ) bulunmayan konularda, hükme ulaşmanın iki yolundan birinin, tevkifin anlamından sadece bir anlama gelen delâletin çıkarılması (*istihrâcu delâletinin min ma'ne't-tevkîfi lâ yahtemilu illâ ma'nen vahiden*) olduğunu belirtir. Cessâs'ın özel bir isim koymadığı bu kısım için verdiği örneklerin bir çoğu sonraki Hanefî usulcülerin işâretin delâletine verdikleri örneklerdir.¹³²

2.3.2.3. İsimlendirme

Delâletin bu türüne işâretin delâleti denilmesi, ismiyle müsemma olması cihetiyle açıktır. Lafzın siyakından anlaşılan manaya delâleten anlaşıldığı için böyle adlandırılmıştır. Nesefî'nin tarifini analiz eden Molla Aliyyü'l-Kârî (v. 1014/1605), işâretin delâletine bu ismin verilmesini şöyle açıklar: “İşâretin delâleti, bütün yönleriyle zahir bir delâlet çeşidi

¹²⁹ Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, İFAV, İstanbul, 2008, s. 226.

¹³⁰ İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı**, s. 251.

¹³¹ Bkz. Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 131.

¹³² İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı**, s. 251.

değildir. Delâlet ettiği mana ve hükümler kapalılık taşıdığı için delâleti de sarih değil işaret yoluyla gerçekleşir. Bu sebeple ona işaretin delâleti adı verilmiştir.”¹³³

İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457), “إشارة” kelimesini gramatiksel tahlille, işaretin delâletinin, hissedilebilen, duyu organlarıyla algılanabilen veya algılanamayan her şeyi kapsadığını söyler. Bu minvalde, Abdülazîz el-Buhârî, İbnü'l-Hümâm ve diğer bazı fakihlerin de beyan ettiği üzere, “işaretin delâleti” şeklindeki adlandırmadaki gaye, lafzın arka planda kalan, görülmeyen bazı manalara işaret ve imada bulunulduğunu yansıtmak içindir. Onlara göre işaretin delâleti kapsamına giren naslarda, sözü işiten kişi, nassın zahirine (ibaresine) teveccüh ettiği için nassın zımnındaki manadan habersiz kalmakta,¹³⁴ ancak nass, zımnındaki manaya işarete bulunmaktadır.¹³⁵

Bâbertî (v. 786/1384) tanımını biraz değiştirerek, nassın işaretini, müçtehidin nazm ile sabit olan şeyle amel etmesi (çaba göstermesi) olarak tarif etmiştir.¹³⁶ Müçtehidin amel etmesinden maksat ise onun hüküm istinbatında bulunmasıdır. Ona göre nazım cümlelerin oluşturduğu terkipdir ve nassın işaretiyle sabit olan mana kast-ı evvel ile kastolunan ve nassın kendisi için sevk olunduğu mana değildir.¹³⁷ Lafzın bir mana için tayin edilmesi (vaz), müçtehiten bağımsız şekilde gerçekleştiğinden ve vâzî olan müçtehid olmadığından, müçtehit tarafından sadece tespit edilmesi gereken bir durumdur. Dolayısıyla müçtehidin konumu, lafzın hangi anlam için tayin edildiğini tespit etmesi, bilmesidir. Dolayısıyla müçtehidin görevi, lafza istediği manayı vermek değildir. Bâbertî'nin tanımındaki, “Müçtehidin nazm ile sabit olan şeyle amel etmesi” ifadesiyle kastettiği şey de budur. Babertî'nin tanımından hareketle işaretin delâleti için lafzın asıl vaz'ının dışındaki anlamlara vakıf olmak, denebilir.

2.3.2.4. Tanım

Debûsî (v. 430/1039), nassın işaretini, “والثابت بالاشارة ما لا يوجه سياق الكلام ولا يتناوله “
“İşaret” “ولكن يوجه الظاهر نفسه بمعناه من غير زيادة عليه او نقصان عنه وبمثله يظهر حد البلاغة ويبلغ حد الاعجاز

¹³³ Molla Aliyyü'l-Kârî, **Tavdîhü'l-Mebânî**, s. 116.

¹³⁴ İbn Emir el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I, 111,

¹³⁵ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 108. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, **et-Tahrîr**, I, 140.

¹³⁶ Ayrıca bkz. Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr**, I, 500.

¹³⁷ “هو عمل المجتهد بما ثبت بنظمه لكنه ليس بمقصود بالقصد الاول ولا سبق له النص” Bkz. Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 161.

ile sabit olan (delâletü'l-işare), kelamın siyakının gerektirmediği, onu kapsamayıp kuşatmadığı, fakat sözün (nassın) zahirinin o manayı, eksiksiz ve ziyadesiz bir şekilde gerektirdiği ve belâğî yönün kendisi ile tamam olup icazın ortaya çıktığı (mana ve hüküm)” şeklinde tarif etmiştir.¹³⁸

Serahsî (v. 483/1090) birbirinden tefrik olması için ibarenin delâletiyle işâretin delâletinin tarifini bir yapar ve işâretin delâleti meyanında, “ والثابت بالاشارة ما لم يكن السياق “İşâret ile sabit olan mana ve hüküm, nassın kendisi için sevk edilmediği, ancak az bir düşünme ile lafzın delâlet ettiği anlamın, ziyade ve noksansız bir şekilde, nazmın belâğî yönünün ortaya çıktığı” delâlet türü,¹³⁹ dedikten sonra daha iyi anlaşılması için şöyle bir nesnel örnekleme bulunur:

“Bu durum kişinin, her ne kadar maksadı, karşısında duran kişiye bakması olsa da, göz ucuyla sağında ve solunda duran kişileri görmesi, onları fark etmesi (idrak) gibidir.”¹⁴⁰ Serahsî, selefi olan Debûsî'nin tarifine benzer bir tarif yapmakla birlikte “teemmül ile bilinen” ifadesini eklemiştir. Verdiği örnekte de anlaşılacağı üzere Serahsî, kişinin karşısında duran kişiyi görmesini, ibarenin delâletine, ancak göz ucuyla sağ veya solunda bulunan kişileri görmesini de işâretin delâletine teşbih etmiştir. Dolayısıyla kişinin direkt olarak baktığı kişiyi tanıyıp bilmesi mümkün olduğu gibi, göz ucuyla gördüğü kişileri de kısa ve anlık bir düşünme ile (teemmül) bilmesi (idrak) mümkün olabilir. Serahsî'nin bu örneği kendisinden sonra gelen hemen hemen bütün usulcüler tarafından tekrarlanmış, işâretin tanımı için bir darb-ı mesel olmuş,¹⁴¹ hatta mekan ve objeler değiştirilerek benzer örneklerde bulunulmuştur.¹⁴²

¹³⁸ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 130.

¹³⁹ Serahsî, **Usûl**, I, 236. Bkz. Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr**, I, 501.

¹⁴⁰ Benzer bir tanım için bkz. Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, I, 571. Semerkandî bu örneği tanımı daha nesnelleştirmek için verdiğini ifade eder.

¹⁴¹ Bkz. Habbâzî, Celâleddin Ebû Muhammed, **el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh**, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ (tahk. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke, 1403, s. 149; Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr** (*Menâr* ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 375; Hüsameddin Hüseyin b. Ali es-Sıgnâkî, **Kitâbu'l-Vâfi Şerhu Müntehabu'l-Aksîkesî**, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, (Hazırlayan: Ahmed Muhammed el-Yemânî), basılmamış Doktora tezi, Mekke, ts. I, 315; Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, **Usûlu'l-Fıkh**, (tahk. Abdülmecid Türkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995, s. 51; Bâbertî, **et-Tahrîr**, I, 161; Aliyyü'l-Kârî, **Tavdihü'l-Mebânî**, s. 116; Şemseddin Muhammed b. Hamza, **Fusûlu'l-Bedâ'i fi Usûli's-Şerâi'**, (takh. Muhammed Hasan), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, II, 193; İbnü'l-Hümâm, **et-Tahrîr**, I. ss. 140-141.

¹⁴² Ayasofya Camiinin kubbesine bakıp minarelerini görme, örneği için bkz: Ali Haydar Efendi, **Usûl-i Fıkh Dersleri**, (yayına hazırlayan: İbrahim Subaşı) yer ve tarih yok. s. 229.

Serahsî delâletin bu çeşidine bir başka örnek getirerek şöyle der: “Bir kimse avlamak istediği bir ava okunu atsa, bazen bu ok vasıtasıyla, avlanmadaki maharetine de bağlı olarak iki avı avlayabilmesi mümkündür. Avlamak istediği iki avdan birine isabette bulunması olağandır. Olağan dışı olan ise avcılıktaki maharet sebebiyle diğer avı da avlamasıdır. Her halükarda bu kişi iki avı da avlamıştır.¹⁴³ İşte, ibarenin delâletiyle işâretin delâleti arasındaki ilişki aynen bunun gibidir. Her ne kadar tearuz (delillerin çatışması) noktasında aralarında derece farkı bulunsa ve ibarenin delâleti tercih olunsa da, ikisinde de istinbat edilmek istenen hüküm, nassın zahiriyle elde edilmektedir.”¹⁴⁴

Serahsî'nin tarifte kullandığı ve “kelamın siyakının gerektirmediği” kaydına matuf bir ifade de, bizim tek kelimeyle özetlemeye çalıştığımız “تأمل” ifadesidir. Luğatta teemmül, bir şeyde sebat etmek, üzerinde durmak ve ince düşünmek ve Türkçe’de kullanılan emel ve ümit gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴⁵ Halil b. Ahmed ise teemmülü, “düşüncede sebat olarak” tanımlamıştır. Tarif içinde kullanılan teemmül, bu anlamlarıyla, lafzın maksud olmayan anlamına vakıf olabilmek için metin üzerinde durmayı ve ince bir düşüncenin gerekliliğini işaret etmektedir.

Hem Debûsî'nin hem de Serahsî'nin tanımlarda zikrettikleri “belağat ve icaz” ifadeleri, işâretin delâletinde bir belağat ve icaz emaresinin olduğunu göstermektedir. Debûsî'nin, “İşâret yoluyla sabit olan, kelamın siyakının gerektirmediği ve kapsamadığı, fakat kendisinde (nazımda) bir ziyade veya noksan olmadan bizzat sözün zahirinin gerektirdiği anlamdır”¹⁴⁶ şeklinde tarifleriyle, belağatin genel anlamdaki, “Sözün, fasih olmakla beraber muktezâ-i hâl ve makama mutabık olması, kusuru olmaması, yerine ve şahsa göre söylenmesi”¹⁴⁷ tarifi arasında bir bağ olduğu ve bunun da delâletin işâreti tarifine yansıdığını söylemek mümkündür.

Pezdevî de (v. 482/1089), nassın işâretiyle istidlali, “هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير” “Dil açısından nassın nazmı ile sabit olan fakat asıl maksut olmayan ve nassın kendisi için sevk edilmediği her açıdan zahir olmayan

¹⁴³ Örneğin özeti için bkz. Debûsî. **Takvîm**, s. 131.

¹⁴⁴ Serahsî, **Usûl**, I, 236.

¹⁴⁵ İbn Fâris, **Mu‘cemü Mekâyisi'l-Luga**, I, 140.

¹⁴⁶ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 130.

¹⁴⁷ Bkz. Sekkâkî, Ebû Ya‘kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr, **Miftâhu'l-'Ulûm**, (tahk. Nuaym Zerzur), yay. y. Beyrut, 1987, s. 168; Cürcânî, **Ta‘rifât**, s. 47; Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâtîl-Fünûn**, I, 342-343; Hulusi Kılıç, “Belağat”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, V, 341.

şeydir” şeklinde tanımladıktan sonra, bu nedene bağlı olarak, bu tür bir istidlali, nassın işaretiyle istidlal olarak isimlendirdiğini söylemektedir.¹⁴⁸

Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330) *Keşfü'l-Esrâr*'ında, nassın işaretinin bir çeşit ima olduğunu söyler. Ona göre işiten kişi, nassın zahirine (ibaresine) teveccüh ettiği için nassın/sözün zımnındaki manadan habersizdir.¹⁴⁹ Fakat nass, zımnındaki manaya ima/işarete bulunmaktadır.¹⁵⁰ Pezdevî'nin tarifindeki nassın işaretiyle istidlalde, mananın bütün yönleriyle zahir olmayışını (*ve leyse bi zâhirin min külli vechin*) Abdülaziz el-Buhârî, nassın siyakının bu yönde olmayışı ve mananın açığa çıkabilmesi için bir miktar düşünmeye hacet olduğunu ve bu sebeple de nassın işareten delâlet ettiği manayı herkesin fark edemeyeceğini ifade eder.¹⁵¹

İşaretin delâletinin anlaşılmasında, düşünmenin gerekli oluşu, ileride de açıklayacağımız üzere, bu düşünmenin keyfiyetine bağlı olarak nassdaki delâletin hafî veya zâhir olarak taksim edilmesine sebep olmuştur.¹⁵² Dolayısıyla sözün delâletinin işaretle olmasıyla birlikte bundaki kapalılığın derecesi zâhir veya hâfi olarak tartışılmıştır. Bunun sebebi de bazı müteahhir Hanefî usulcülerce, nassın işaretinin de aynen ibarenin delâletinde olduğu gibi lafzî olduğu ve katilik ifade ettiği savından ortaya çıktığıdır. Fakat Muhammed Rahîl el-Garâyebe'nin de ifade ettiği gibi işaretin delâletinin iltizâmî bir delâlet çeşidi olmasında aramak gerekir. Onun ifadesiyle bu iltizâm bazen zahir olur ve ibaredeki kapalılık az bir teemmül ile anlaşılabilir. Nassın bu tür delâletine, *el-lüzum bi'l-işareti'z-zâhire*, yani “ibarenin işaretinin iltizâmı olarak zahir delâleti” denir. Bazen de sözün/nassın işaret delâleti, fazla bir düşünmeyle ortaya çıkar. Bu nevi bir delâleti kavrayabilmek için Arap dilinin inceliklerine vakıf olmanın yanında kuvvetli bir zeka ve kavrayış gerekir. İşaretin delâletinin kapalı olduğu bu duruma da *el-lüzum bi'l-işareti'l-hafiyye*, yani “İbarenin işaretinin iltizâmî olarak hafî/gizli delâleti” denir. Bunu, işaretin delâletinin neveleri bölümünde inceleyeceğiz.¹⁵³

¹⁴⁸ Pezdevî, **Usûl**, (*Keşfu'l-Esrar* ile birlikte), (tahk. Abdullah Mahmud Ömer) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 108.

¹⁴⁹ İbn Emir el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I, 111,

¹⁵⁰ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 108. Ayrıca bkz. İbnü'l-Hümâm, **et-Tahrîr**, I, 140.

¹⁵¹ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 108.

¹⁵² İşaretin delâletiyle, kelimenin kullanıldığı manaya delâletin açıklık derecesi bakımından lafızlardan zâhirin kısmen yakın tanımlar içremesinden ötürü Sıgnâkî, işaret delâletine vakıf olabilmek için düşünmeye ihtiyaç duyulduğunu zahirde ise böyle bir şeyin gerekli olmadığı ve aralarındaki farkın bu şekilde ortaya çıkacağını belirtir. Fakat onun her ikisi arasındaki farkı, kelime ve kelam düzeyinde tefrik etmesi daha yerinde olurdu. Bkz. Sıgnâkî, **el-Kâfî**, I, 259.

¹⁵³ Muhammed Rahîl el-Garâyebe, **İşaretü'n-Nass ve Mede'l-İstidlâlu biha fi'n-Nusûsi's-Şeriyeye ve**

Alaeddin es-Semerkindî de (v. 539/1144) seleflerinin tanımlarını birleştirme cihetine giderek nassın işâret delâletini, “ اما اشارة النص فما عرف بنفس الكلام بنوع تأمل من غير ان ي زاد ” عليه شيء او ينقص عنه لكن لم يكن الكلام سيق لاجله “Bir nevi düşünmek (teemmül) suretiyle, nassın kendisinde bir fazlalık veya noksanlık yapmaksızın, sözün/hükmün kendisi ile bilindiği, fakat siyakın kendisi için olmadığı şeydir” şeklinde tanımlamıştır.¹⁵⁴

Sonra Semerkandî, sözün kendisi için söylenmemesi ve kastedilmemesi sebebiyle nass olarak isimlendirilmeyeceğini, düşünme olmaksızın ilk duyulduğunda sözün manasının anlaşılmadığı için de zahir olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir.¹⁵⁵ Fakat onun, “kelimenin kullanıldığı manaya delâletinin açıklık derecesi bakımından tek tek lafızlar”ın delâleti ile nazmın/lafzın hükme delâletini tefrik etmemesi şaşırıdır. Zira “Nassın işaretiyle sabit olan şey, bir nevi teemmül ile nassın kendisinde bir fazlalık veya noksanlık yapmaksızın, sözün/hükmün kendisi ile bilindiği, fakat siyakın kendisi için olmadığı şeydir. Nassın siğasından ilk akla gelen ve anlaşılan, nassın sevkledilişinden maksut olan; kelamın sevk olunduğu mananın zahiri ile amel etmek” değildir diyerek, ibarenin delâletine mukabil açıklamada bulunması ve seleflerinin yaptığı gibi “İşaretü'n-nass” taki “nass” tan maksat, “Manasının açıklık ve kapalılığı bakımından lafızlar” daki “zâhir, nas...” değildir deseydi daha isabetli olurdu kanaatindeyiz.

Semerkindî de işaretin delâletinin tarifine, meselenin daha iyi kavranabilmesi için selefleri gibi ilave örnekler vermiştir. İbarenin delâleti ile işaretin delâletini birbirinden ayırmak için benzer bir örnek vermiştir: “Bir kimse, bir şeye kasıtlı olarak bakar. Fakat onunla direkt göz teması esnasında, baktığı şeyin sağında ve solunda bulunan bazı şeyleri de kastı olmadan görür. Kastî olarak baktığı şey onun maksududur (delâletü'l-ibare), baktığı şeyin sağında ve solunda bulunan şeyleri, kastı olmadan görmesi ise işaret yoluyla (delâletü'l-işare), demiştir.”

Usulcülerin yaygın olarak kullandığı bu ve benzeri örneklerdeki temel gaye, görmek ile lafız arasındaki ilişkidir. İbare ve işaretin delâletinin bizzat lafzın kendisiyle olmasıyla, kasti veya gayri kastî görülen şeylerin bizzat bakma fiilinin kendisiyle olması arasındaki benzerlik ilişkilendirilerek, her iki delâletin medlule ulaşmadaki metodun bizzat

ve'l-Kânûniyye, Mecelletü Câmiatü Dımaşk li'l-Ulûmi'l-İktisâdiyye, C. 20, 2004, s. 230.

¹⁵⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, I, 571. Benzer tanım için bkz: es-Sıgnâkî, *el-Vâfi Şerhu Müntehabu'l-Aksîkesî*, I, 315.

¹⁵⁵ Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, I, 571.

lafzın kendisiyle olduğunu, görmeyle meydana gelen bilginin başka vasıtalarla olmadığı gibi ibarenin ve işaretin delâletiyle meydana gelen bilginin lafzın dışında herhangi bir karine olmadan bilinebildiğini açıklamaya çalışmışlardır.

Celâleddîn el-Habbâzî (v. 691/1292) ve Hüsâmeddîn Ahsîkesî (v. 644/1246-47) işaretü'n-nass hakkındaki tanımları da hemen hemen seleflerinin özeti mahiyetinde olup, “Nazm ile sabit olan lakin kelamın kendisi için sevk olunmadığı” şeklinde gayet muhtasardır.¹⁵⁶

Klasik dönemin hemen sonrası, Hanefî mezhebinin etkili fakihlerinden Ebû'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310), Pezdevî ile Serahsî'nin usullerinden istifade ettiğini söylediği eserinde, işaretin delâletini, “الاستدلال بإشارة النص هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير” şeklinde camii bir tanımda bulunmuştur.¹⁵⁷ Kıvâmüddîn el-Kâkî (v. 749/1348) ise tarifin sadece teemmül boyutunu ele almıştır. Ona göre işaretin delâleti, “İşitilen tarafından ilk anda düşünülmeden anlaşılamayan söz” dür.¹⁵⁸ Bu, muhtasar olmanın da ötesinde, kavramı tanımlamaktan uzak; nassın ve iktizanın delâletleriyle de karışabilecek bir tarif olmuştur.

Hanefî usulünde tam manasıyla ilk memzuc usul eseri telif eden, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) öğrencilerinden İbnü's-Sââtî (v. 694/1295) olmuştur. Fukaha metodunda, mezce girişin İbnü's-Sââtî ile birlikte olduğunu düşünmek mümkündür. es-Sââtî'den sonra Hanefî ekolünün mezc metodu, Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mesûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346) tarafından tam anlamıyla sistemleşmiş ve onun *et-Tavdîh fî Halli Gavâmidi't-Tenkîh* adlı eseri, arkasından gelen Molla Fenârî (v. 834/1431), Molla Hüsrev (v. 885/1480) ve Muhibullah b. Abdîşşekûr el-Bihârî (v. 1119/1707) gibi tasnifçi fıkıhçılar için kaynak oluşturmuştur.

¹⁵⁶ Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 1149; Ahsîkesî, *Müntehabu'l-Hüsâmî*, s. 19; Sıgnâkî, *Kitâbu'l-Vâfi*, I, 315.

¹⁵⁷ Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 375.

¹⁵⁸ Bkz: Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 501.

¹⁵⁹ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 501. Benzer tanımlar için bkz: Aynî, Zeynüddin Abdurrahman, *Hâşiyetü'l-Menâr* (İbn Melek kenarında), Matbaatü'l-Âmire, İstanbul 1308, s. 170.

İbnü's-Sââtî'den sonraki süreçte, Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (v. 1176/1762) *Mecâmiu'l-Hakâik*'inde olduğu gibi klasik döneme bağlı kalınarak yazılan bazı usul eserleri görülse de, nihayetinde Molla Hüsrev ve hatta son dönem fıkıhçılarından Ömer Nasuhi Bilmen'e kadar yazılan eserlerde memzuc dönemin tesirleri görülmüştür. İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl* ismiyle hazırladığı bu eserinde, Kâdî Abdülcebbar'ın (v. 415/1025) *el-Umed*, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân*, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mutemed* ve Ebû Hamid Gazâlî'nin (v.505/1111) *el-Müstasfâ* adlı eserlerinin mükemmel bir hulâsası mahiyetinde olan Seyfeddin el-Âmidî'nin (v. 631/1233) *el-İhkâm*'ı ile Fahrü'lislâm el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vüsûl* adlı eserini özetleyip bazı ilâvelerle kitabını telif etmiştir. Ondan sonra eseri hem Hanefî hem Şâfiî âlimleri tarafından şerhedilmiştir.

Bir Hanefî fakih olarak İbn Sââtî, nazmın manaya delâlet cihetlerini mantuk ve mefhum gibi bir taksimata tabi tutmuş, mantukun delâletinde, ibare ve işarenin, mefhumun delâletinde de nassın ve iktizanın delâletini incelemiştir. Genel olarak “Hanefîlere göre böyle, Şâfiîlere göre böyledir...” gibi tarafsız gözükmekle birlikte Şâfiîlerin delâlet taksimine daha fazla kaymış, ilgili bölümlerin analizinde mütekellimîn metodundan daha fazla etkilenmiştir. Fakat bu etkileşimin delâlet bahislerine yansıdığını söylemek zordur. Onun işâretin delâletini, “ما استفيد منه غير مقصود” “Hükmün lafızdan istifade edildiği ancak maksut olmayan mana” şeklinde ifade etmesi de bunu göstermektedir.¹⁶⁰

Hanefî fıkıh usulü tarihinde, delâlet taksimine dair teamülleri değiştiren ve kendine özgü ıstılahlar kuran ilk kişi, Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî'dir (v. 747/1346). İbarenin delâleti konusunda de değindiğimiz üzere, kendine özgü geliştirdiği ıstılahlarla Sadruşşeria bu hususta kendisini öncü kabul etmiş ve kendisinden önce hiç kimsenin delâlet bahisleri hakkında bu tür bir değerlendirmede bulunmadığını ifade etmiştir. Onun beyan ve mantık ilmini ilgilendiren bu kavramalar ve yaklaşım tarzı muasırı olan Teftazânî'nin de (v. 792/1390) dikkatini çekmiştir. Taftazânî, hem Sadruşşeria'nın *Tavdîh*'i üzerine hem de kendi eseri *Telhîs* üzerine yaptığı şerh (*el-Mutavvel*) çalışmalarında bu konulara değinmiştir.

¹⁶⁰ İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali, *Nihâyetü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, (tahk. Sad b. Garîr), Mekke, 1985, I, ss. 541-542.

Sadruşşeria işâretu'n-nassı, lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilmeyen bir manaya bu lafzın, mutâbakat, tazammun ve iltizâm yoluyla delâlet etmesi şeklinde tanımlamıştır.¹⁶¹ O gerek ibarenin delâleti gerekse işâretin delâleti için geliştirdiği bu yeni yapılandırmaya, seleflerinin verdiği örneklerden yola çıkarak ulaştığını söyler.¹⁶² Sadruşşeria, mutabakat (aynü'l-mevzuu leh), cüz ve tazammun şekilleriyle delâleti hem nassın ibaresi hem de nassın işareti için mümkün görmektedir.

Dolayısıyla ona göre ibâretu'n-nass ile işâretu'n-nass arasındaki temel fark, delâlet edilen mananın kastedilip, kastedilmemiş olma durumudur. Yoksa her ikisi de mutabakat, tazammun ve iltizâm yolu ile delâlet etme noktasında aynı kalmaktadır.¹⁶³ O bu tespitini, ibarenin delâletiyle işâretin delâletinin sevk olup olmama noktasında maksud ve gayri maksud olmalarıyla ayrılmakla birlikte, mananın lafız ve nazımdan istinbat edilmelerinde aynı olmalarına bağlamaktadır.¹⁶⁴

Sadruşşeria'nın tanımından yola çıkan Molla Hüsrev (v. 885/1480) delâlet bahislerini anlamın bir takım mukaddimelerle bilinebileceğini söyler.¹⁶⁵ Sadruşşeria'nın, "seleflerimin örneklerinden elde ettiğim analizlere göre" diyerek oluşturduğu fıkıh usulünün delâlet bahislerine dair bu yeni ıstılahları, Molla Hüsrev'in üzerine inşa ettiği kavramlarla anlatmak yerinde olacaktır. Buna göre lafzın manası, ya lafzın vaz' edildiği anlamın aynısı, ya bu anlamın bir parçası (cüzü), ya da lâzımıdır. Lafzın da kendi içerisinde "lâzım-ı mütekaddim" (önceden gerektirilen), "lâzım-ı müteahhar" (sonradan gerektirilen) ve "lâzım-ı mukârin" (eş düzeyde gerektirilen) olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İlk üçüne daha evvel değinmiştik. Burada ise delâlet bahislerinde kullanıldığından ötürü sadece lâzım-i mütekaddim ve müteahhir kavramlarına değineceğiz.

1. Lâzım-ı Mütekaddim

Eğer lafzın kendi anlamı dışında zorunlu olarak delâlet ettiği mana (lâzım), lafzın kendi manasından (melzûm) zâtı bakımından önce düşünülen bir mana ise buna lâzım-ı mütekaddim denmektedir.¹⁶⁶ Molla Hüsrev'in de belirttiği gibi lâzım-i mütekaddim olan

¹⁶¹ Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesud, **et-Tavdîh**, I, 243.

¹⁶² Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesud, **et-Tavdîh**, I, 243.

¹⁶³ Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesud, **et-Tavdîh**, I, 242. Bkz. İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı**, s. 87.

¹⁶⁴ Sadruşşeria, **et-Tavdîh**, I, 243.

¹⁶⁵ Molla Hüsrev, **Mir'âtü'l-Usûl**, s. 290-291.

¹⁶⁶ Bkz. Hadi Ensar Ceylan, Molla Hüsrev'in Delâlet Anlayışı ve Furua Yansımaları, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış yüksek lisans tezi) Ankara, 2011, s. 32.

mana, varılması istenilen mana ve hükmün kendisine zorunlu olarak bağlı olduğu şeydir. Köle azat etmek isteyen kişinin öncelikle kölenin mülkiyetine sahip olması, bu tür bir lüzum ilişkisine en sık verilen örnektir. Zira lâzım-i mütekaddim bir şart olarak, temlik olmadan ıtk'ın meydana gelmesi mümkün değildir. Bu, önermelerin netice verebilmesi için öncüllerin zorunlu olarak bulunması kabilindedir.¹⁶⁷ İleride iktizanın delâletinde de bahsedeceğimiz üzere, fıkhıdaki kullanımı ve ıstılahıyla lazım-i mütekaddim, şer'î bir öncül olarak algılanmalıdır.

Lâzım-i mütekaddimin daha iyi anlaşılması için mülkiyet kavramı içinde en çok kullanılan örneklerden biri olan, “Köleni, benim adıma 1000 dirheme azat et” ifadesini ele alalım. Böyle bir talep yahut emirde bulunan kişinin, önce kölenin mülkiyetini elde etmesi gerekecektir. Sonra kölenin azat edilmesi konusunda muhatabına vekâlet vermiş olacaktır. Sonuçta azadın gerçekleşmesi, bu tasarruftan önce gerçekleşmesi gereken mülkün devredilmesine (temlik) bağlıdır. Dolayısıyla ifadede geçen “azat et” emri, lâzım-ı mütekaddimi olan “mülkün devredilmesine” delâlet etmektedir. Lazım-i mütekaddimi, şart-meşrut ilişkisinde şart; sebep müsebbeb ilişkisinde sebep, illet malul ilişkisinde illet konumunda olduğunu düşündüğümüzde, konu daha iyi anlaşılabilir.

Tezimizin son bölümlerinde de zikredeceğimiz üzere lâzım-i mütekaddim ile delâlet, muktezânın delâleti sayılmıştır.¹⁶⁸

2. Lâzım-ı Müteahhir

Eğer lâzım, melzûmdan zâtı bakımından sonra düşünülen bir mana ise buna lâzım-ı müteahhir denmektedir.¹⁶⁹ Malûlün illete nazaran durumu buna örnek gösterilebilir. İlet, ma'lûlün varlığını gerektirmekte ve ma'lûl, illetten zâtı bakımından sonra düşünülmemektedir. Müsebbebin sebepten sonra; şartın da meşruttan sonra gelmesi de aynen bunun gibidir. Sadruşşeria'ya göre nassın işaretinde lâzım ile melzum arasındaki ilişkiyi müteahhir olarak adlandırmanın haklı bir gerekçesi vardır. O, seleflerinin, lâzım ile melzum arasındaki gerektiriciyi mütekaddim olarak adlandırmalarının yanında bunun zaten iktizaî delâletin neticesi olarak görür. Onun, “Çünkü onlar lafzın, lâzım-i mütekaddim olan manaya delâletini iktiza diye adlandırmışlardır” demesinin arkasında yatan sebep de

¹⁶⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 293.

¹⁶⁸ Sadruşşeria, *et-Tavdîh*, I, 243.

¹⁶⁹ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr* (*Tahrîr* ile birlikte), I, 143.

bundandır. ¹⁷⁰ O aynı zamanda, lâzım-i müteahhir olanın, mütekaddim olandan daha kuvvetli olduğunu iddia eder. Zira lâzım-i mütekaddimde lafız ile mana arasında illet malul ilişkisi olduğunu, bunun da muttarid-müseselsil bir bağlantıyı gerektireceğini, dolayısıyla, husûle gelmede birbirlerinin müessiri olarak, yani birbirlerine sebep müsebbeb (illet ve malûl) olarak devam etmesi kabilinden olması sebebiyle, birinin diğerini doğurduğunu söyler. O bu düşüncesiyle muttarid olmayan işâretin delâletinin daha kuvvetli olduğunu düşünür.¹⁷¹ Bu aslında, işâretin delâletinin, delil değeri ve istinbat kuvveti bakımından daha kuvvetli oluşunun da bir göstergesidir. Sadruşşeria, iktizanın delâletinde lafızdan manaya giden sürecin lazım-i mütekaddime bağlı oluşunu, dolaylı bir süreç olarak görür. İşâretin delâletinde ise lafızdan manaya ulaşım sürecinde lazım-i müteahhir olan mana bir vasıta değil elde edilen sonucun ismidir.

Telvîh ve *Mir'ât* sahiplerinin iltizâmın cihetlerine dair yaptıkları bu açıklamalar, nassın işâretindeki lüzumun yönünün tespitine dair önemli görülmelidir. Zira, onların bu açıklamaları, ileride de zikredeceğimiz üzere, nassın işâretindeki iltizâm cihetini lâzım-i müteahhar olarak adlandırmalarıyla beraber, işâretle elde edilen hükmün müsebbeb ile sebep arasındaki ilişki gibi lafızdan bağımsız olmadığını, dolayısıyla işâretin delâletinin nazım/lafızla birlikte olduğunu beyan etmek üzeredir.

Sadruşşeria işâretin delâletinin, delâlet yönlerinin daha iyi anlaşılması için farazî bir örnek vermektedir. Buna göre ikinci evliliğini yapmış bir adamın ilk karısı kocasına, “Benim üzerime bir kadınla evlendin. Onu boşa!” dese ve adam eşinin bu isteğine karşı, onu hoşnut etmek için, “Bütün eşlerim boş olsun” diye cevap verirse, kazâf olarak bütün hanımlarını boşanmış olur. Nazmın mevzuu leh olan manası, bütün hanımların boşanmış olmasıdır. Kelamın sevk olunduğu manası ise bazı hanımların boşanmış olmasıdır. Yani ilk hanımın dışında kalan hanımlar... Nassın ibaresi, mutabakat delâletiyle (mevzuu leh) bütün hanımların boşanmış olmasına, mevzuu lehin cüzüne delâlet etmesiyle de (tazammun) bazılarının boşanmış olmasına delâlet etmektedir. Sadruşşeria bu örnekte, boşanması istenilen hanıma delâletin ibare ile delâlet ettiğini, fakat işâretin mutabikî (mevzuu leh) delâletiyle, bütün hanımların boşanmış olduğunun hükmüne varılacağını söyler. Onun tespitiyle, işâretin hem tazammun hem de mutabakat delâletiyle ortaya çıkan bir diğer neticesi daha vardır ki o da bu lâzım-i müteahhar sebebiyet ilişkisine binaen bu

¹⁷⁰ Sadruşşeria, **et-Tavdîh**, I, 245.

¹⁷¹ Sadruşşeria, **et-Tavdîh**, I, 245.

kişinin talakın sonuçları olan mehrin, nafaka ve kadınların da iddet gibi hukuki neticelerle karşı karşıya kalacağıdır.¹⁷²

Zira adam bu sözü, ilk karısının isteğine rıza göstererek ikinci karısını boşamak amacıyla söylemiştir. Dolayısıyla lafzın söylenmesinde esas olarak kastedilen mana ikinci karısının boşanmasıdır. Öte yandan ifade edilen lafzın vaz' edildiği anlam, eşlerin tamamını kapsamaktadır. Kastedilen eş ise lafzın vaz' edildiği mananın (bütün eşler) bir parçası olmaktadır. Sonuç olarak zikredilen lafzın, ikinci eşin boşanmasına delâleti, ibâretu'n-nassın tazammunî delâleti olmakta, birinci hanımın boş olmasına delâleti de işaretin tazammunî delâletiyle olmaktadır.

2.3.2.5. İşâretin Delâletinin Çeşitleri

Hanefî fakihlerinin ekserisine göre işâretin delâletiyle tespit edilen hükümler katî ve zannî olabilmektedir. Müteahhir Hanefî ulemasından bir kısmı, işâretin delâletinin de ibarenin delâleti gibi lafzî olması; dolayısıyla onun delâletinin katıyyet ifade etmesi gerektiğini iddia etmişlerse de¹⁷³, zikredeceğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere, işaretin delâletiyle tespit edilen hükümler, her zaman katıyyet ifade edememektedir.

Bâbertî (v. 786/1384) ve Zeynüddîn İbn Nüceym'in de (v. 970/1563) ifade ettiği gibi işâretin delâletiyle tespit edilen mana ve hüküm, nassın kendisi için sevkedilmemesi sebebiyle herkes tarafından anlaşılmaz. Hatta, hiç kimse az veya çok bir düşünme evresi geçirmeden naslardaki işaret delâletiyle tespit edilebilecek manalara vakıf olamaz. Bu manalar kapalıdır ve eğer bu kapalılık, gizlilik az bir düşünme ile açıklanabiliyorsa, buna "İşâret-i zâhir" denilir. Fakat biraz daha düşünmeye ihtiyaç duyuluyorsa, "İşâret-i gâmid" denir.¹⁷⁴ Benzer bir tanım kendisinden önce İbn Melek (v. 821/1418'den sonra) tarafından da yapılmıştır.¹⁷⁵ İbn Emîr el-Hâc (v. 879/1474), işâretin delâletindeki kapalılığı, onun tabî bir hali olarak görür. Bu meyanda o, usulcülerin işâretin delâletindeki lâzım-melzum ilişkisinin (telâzüm), lâzım-i beyyin (açık telâzüm) olmasının şart olmadığını söyler.¹⁷⁶ Bu da onun açıktan kapalıya doğru seyreden derecelerinin varlığını gerektirir.

¹⁷² Sadruşşeria, **et-Tavdîh**, I, 244.

¹⁷³ Salihî, **Tefsîru'n-Nusûs**, I, 495.

¹⁷⁴ İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, **Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001 s. 227. Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 161; İbn Emîr el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I, 141.

¹⁷⁵ İbn Melek, **Şerhu Menâru'l-Envâr**, s. 170.

¹⁷⁶ İbn Emîr el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I, 143.

İşâretin delâletiyle, mana ve hükümlere vakıf olma ve hüküm istinbatında bir nevi teemmülün gerekli olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple düşünmenin keyfiyeti ile derecesine göre farklı isimlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin, İbn Nüceym (v. 970/1563) işâretin delâletini tarif ederken, klasik bir örnek olan, “birine bakarken, onun sağındaki ve solundakileri de görme” misalini benzer bir biçimde tekrar ettikten sonra,¹⁷⁷ işâretin delâleti her ne kadar nazma yani ibareye bağlı olarak anlaşılrsa da, maksud-i asli olarak sevk edilmemesi sebebiyle, *ibarenin iltizâmı* olarak isimlendirilebileceğini söylemiştir.¹⁷⁸ Bu sebeple işâretin delâletiyle bir metni anlamlandırma, hükmü kavrama ve iltizâm cihetini tespit etme, bazen açık bir şekilde olabileceği gibi bazen de gizli olabilmektedir. Ancak bu lüzum ciheti, az bir düşünme ve dikkat ile kaldırılabilir kadardır. Bu sebeple buna “*işaretü’z-zahir*” de denilmiştir.¹⁷⁹ Kimi zaman ise bu lüzum ciheti hafi/gizli olabilmektedir. Bâbertî’nin “Müçtehidin nazm ile sabit olan şeyle amel etmesi (çaba göstermesi)” olarak tabir ettiği şey de budur aslında.¹⁸⁰ Dolayısıyla nassın ifade ettiği anlam ve hüküm ancak ziyade bir düşünme cihetiyle ortaya çıkabileceğinden ve kuvvetli bir zekâyâ, derinlemesine bir tetkike ihtiyaç duyulacağından, bunun yanında Arap dilinin inceliklerini, gramer, fesahat ve belağat kurallarını bilmek mucip olduğundan bu nevi delâlete, “*işaretü’l-hafî*” denilmiştir.

Tezimizde çok detayına girmediğimiz bir husus olarak *işaret* ile *zahir* arasındaki farkı İbn Emîr el-Hâc (v. 879/1474) şöyle açıklar: Zahir lafız, onu işiten kişinin, lafız ile neyin kastedildiğini hemen anladığı lafızdır. Ancak zâhir işaret öyle değildir; onda bir nebze düşünmeye ihtiyaç vardır. Her ne kadar zâhir ve işâret esas olarak sevk olunmuş olmasalar da, aralarındaki fark manaya ulaşılabilmenin açıklığı ve kapalılığıdır.¹⁸¹

Nesefî (v. 710/1310), manaya delâleti açık olan lafızlardan *zâhir* ile işâretin delâleti arasındaki ayrımı noktasında, “Her ne kadar ikisi de kelimada sevk olunmadıkları bir manayı ifade etmek üzere vaz‘ olunsalar da, işâretin delâletinde anlam bazen açık bazen de kapalıdır” demek suretiyle aralarındaki farkın bu şekilde belirlemeye çalışmıştır.¹⁸² Ancak bu ayrımı, işâretin delâletinin cümle ve kelam düzeyinde, zâhirin delâletinin de lafız ve

¹⁷⁷ Bkz. İbn Melek, *Şerhu Menâru’l-Envâr*, s. 170.

¹⁷⁸ İbn Nüceym, *Fethu’l-Gaffâr bi Şerhi’l-Menâr*, s. 227; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, I, 143.

¹⁷⁹ Bkz. İbn Nüceym, *Fethu’l-Gaffâr*, s. 227; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, I, 141.

¹⁸⁰ Ayrıca bkz. Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, I, 500.

¹⁸¹ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, I, 141, 143.

¹⁸² Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 377.

kelime düzeyinde olduğunu düşünmeden aradaki farkın tam olarak belirginleşmesini düşünemeyiz.

Bu açıklamalardan sonra şunu diyebiliriz ki delâletü'l-İşâre her iki neviyle –*zahir ve hafî*- bazen katıyyet ifade edebileceği gibi zannıyyet de ifade edebilir. Özellikle lafzın hakikat ve mecaz arasında kesin karar kılmayışı, onun zannıyyet ifade etmesini kuvvetle muhtemel hale getirir. Şu var ki *hafî işârî delâletin* zannıyyet ifade edişi, *zahir işârî delâletin* katıyyet ifade etmesinden daha vakidir. Çünkü rey ile içtihadın sahası onda daha geniştir.

Bu taksim bizim Hanefî usul eserlerini incelediğimizde elde ettiğimiz sonuçtur. Ancak bunların her biri için ayrı ayrı örnekler görmek mümkün olmamıştır. Bunun sebebi, fakihlerin, naslarda işâretin delâletiyle tespit ettikleri hükümlerin açıklık ve kapalılıklarına dair farklı beyanatlarıdır. Kimine göre nassın işaret delâleti açık/zahir olarak belirtilmişken, kimine göre de kapalı hatta zorlama bir istinbat olarak değerlendirilmiştir.

Hanefî fakihlerin konuyu bu yönüyle teferruatlı işlemesine rağmen, işaretin delâletinin açıklığı ve kapalılığı ile ilgili olarak kalamcı usulcülerden herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.¹⁸³

İşâretin delâletine dair yapılan bu taksimin ilk nüvelerini Serahsî'de (v. 483/1090) görmek mümkün olmuştur. O da, işâretin delâleti vasıtasıyla bilinen, varılan hükümlerin ancak teemmül vasıtasıyla bilindiğini ifade ettikten sonra, düşünmenin de dereceleri olduğunu bildirir. Bu meyanda o, işârî delâlet vasıtasıyla kesin bilinebilen hükümlere ulaşılabilceği gibi yine aynı metodla kesin bilgi ve hüküm ifade etmeyen neticelere ulaşılabilceğini söyler. Bunun sebebi olarak da kelamın mecaz yahut hakikat ihtimal taşıması olduğunu belirtir.¹⁸⁴

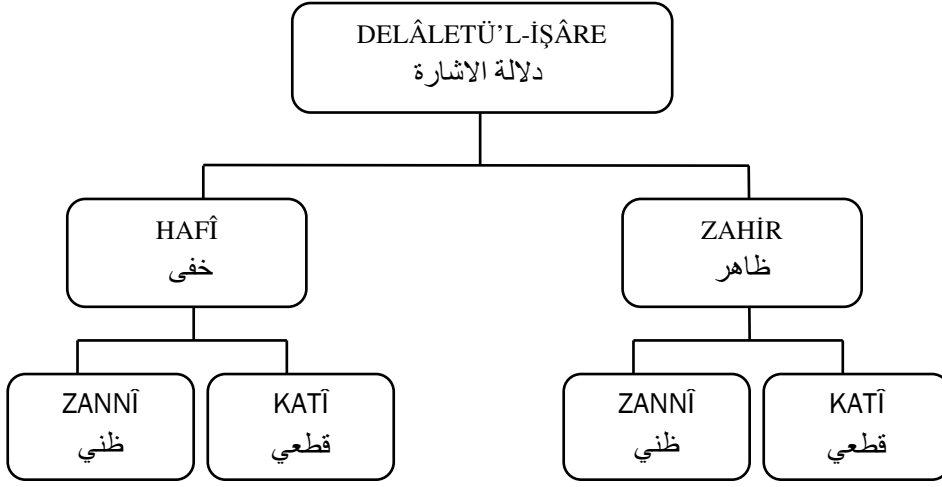
Bazı Hanefî fakihleri, işaretin delâletine dair bu ikili ayrımı, daha da dallandırarak, zâhir işaretin delâletinin hem katî hem de zannî olabileceğini ve aynı durumun hafî işaret delâleti için de söz konusu olabileceğini söylemişlerdir.¹⁸⁵ Ancak bu ayrımın tamamını fîrû-i fıkıhla örneklendirmek oldukça zordur.

¹⁸³ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 254.

¹⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 237.

¹⁸⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, ss. 108-109.

Delâletü'l-İşâre'nin Genel Şeması



2.3.2.6. İşaretin Delâletine Örnekler

Bu kısımda işaretin delâletine örnekler vermekle birlikte, zaman zaman, delâleti zâhir veya hafî olanları da tespit edebildiğimiz kadarıyla belirtmeye çalışacağız. Ancak şunu hemen belirtelim ki işaretin delâletinin zâhir veya hafî olmasının, onun delâletinin kuvvetli veya zayıf olmasına bir etkisi bulunmamaktadır. Bu ayırım sadece iltizamî delâletin anlaşılmasının düşüncesele derinliğinden kaynaklanmaktadır. Yani kimi usulcüler, verdikleri örneklerde, mananın anlaşılmasının az bir düşünceye dayalı olanları zâhir işaret delâleti olarak adlandırmışlarken, eğer bu durum daha ziyade düşünmeyi gerektirecekse bunu da hafî işaret delâleti olarak adlandırmışlardır. Dolayısıyla buradan çıkaracağımız netice her iki anlayış derecesinin birbirine üstünlüğü değildir. Hatta bizce, işaretin delâletinin kelamın sevkinden kastolunmayan bir manaya delâleti sebebiyle, delâlet ciheti zâhir olmasına rağmen, zannî de olabileceğidir. Aynı durum hafî işaret delâleti için de söz konusudur. Onun da delâleti katî olabileceği gibi zannî de olabilir.

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾¹⁸⁶ “İş hakkında onlara danış/istişare et”¹⁸⁶ ayetini ele alacak olursak,

nassın işaretinden hâkimin, özellikle kamusal meselelerde, yürütme, icra işlerinde, kendileriyle istişare edebileceği bir topluluğu bulundurma zorunluluğunu hükmüne varılmıştır.¹⁸⁷ Hâkim ya da veliyyü'l-emrin toplumun her ferdiyle istişarede bulunmasının

¹⁸⁶ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁸⁷ Hallaf, **İlmu Usûli'l-Fıkh**, s. 146; Garâyibe, **İşaretü'n-Nass**, s. 331; Adil Hâşim Hamûdî, **İşaretü'n-Nass inde'l-Usûliyyîn ve Nemâcize Tatbikiyyetün mine'l-Kur'an ve's-Sünnet**, Mecelletü Diyala, Câmîatü'l-İslamiyye, Bağdat, 2010, S. 45, s. 106.

imkânsızlığı göz önüne alınırsa, nassın bu hükme delâleti anlaşılmiş olur. Dolayısıyla nassın bu örnekteki hükme delâleti, *işaretin zahir ve katî* yolla delâletidir.

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾¹⁸⁸ Nass,

zahir işaretin delâletiyle, idarecinin/veliyyü'l-emrin, insanların maslahatı için çeşitli alanlarda görev yapmak üzere, çeşitli meslek alanlarından kişiler yetiştirmesinin ve görevlendirmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Zira “ilim ehline/bilenlere sorun” emri, aklî cihetle mütehasıs kişilerden yeteri kadarının kamusal alanda görevlendirilmesini gerektirmektedir. Nass, her ne kadar bu manayı ifade etmek üzere sevk olunmamış olsa da, *işaretin zahir delâleti*, nassın bu hükmü *kati* surette gerektirmektedir.

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَابِسُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابِسُ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

*“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz. Allah sizin kendinize kötülük ettiğinizi bildi ve tövbenizi kabul edip sizi bağışladı. Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah’ın sizin için takdir ettiklerini isteyin. Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yeyin, için sonra akşama kadar orucu tamamlayın.”*¹⁸⁹

¹⁸⁸ Enbiyâ 21/7.

¹⁸⁹ Bakara 2/187. Süyûtî, **Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl** adlı eserinde ayetin nüzul sebebi hakkında şu rivayetleri nakleder: Buhârî (v. 256/869), Bera’dan nakleder: Resulullah’ın ahabından biri oruçlu olduğunda iftar vakti girince uyuyuncaya kadar yerler, içerlerdi. Fakat uyudular mı artık bir sonraki iftar vaktine kadar hiçbir şey yemezlerdi. Ensardan Kays b. Sırma oruçlu idi. İftar vakti ailesine gelip; “Yiyecek bir şeyler varmı?” diye sordu. Hanımı: “Yok ama bulup geleyim” dedi. Gün boyu çalışıp yorulan Kays’ın gözleri ağırlaştı ve uyudu. (Dolayısıyla iftar edemeden bir sonraki oruca başladı). Daha sonra hanımı bir şeyler bulup geldiğinde kocasını bu halde görünce, “Hay Allah müstehakını versin” dedi. Ertesi günü günün ortasına ulaştıklarında Kays (açlıktan ve susuzluktan) bayıldı. Bu durum Hz. Peygamber’e anlatıldı ve Allah, “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı.” ayetini indirdi de müslümanlar buna çok sevindiler. Sonra ayetin devamı “Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yeyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın.” nazil oldu. Bkz. Buhârî, Tefsir 29, İbnü'l-Arâbî, Ebû Bekir Muhammed, **Ahkâmu'l-Kur’ân**, (tahk. Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, I, 127.

Ahmed (241/855), Abdullah b. Kab’ın babasından nakleder: Ramazan ayı orucunda gece yattıktan sonra yemek, içmek ve cima yapmak, ertesi gün iftar vaktine kadar insanlara haram idi. Bir gece Resulullah’la sohbet eden Hz. Ömer, eve döndüğünde eşinin yattığını gördü. Onunla beraber olmak istedi, ancak eşi; “Ben uyudum” dedi. Buna rağmen Hz. Ömer “Sen uyumadın” diyerek eşi ile beraber oldu. Ka’b b. Malik de böyle bir şey yapmıştı. Ertesi gün Hz. Ömer, bu durumu Resulullah’a haber verince bu ayet nazil oldu. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, III, 460. Süyûtî, Celaleddin Ebû Abdurrahman,

Nass, ibaresinin delâletiyle (delâletü'l-ibâre), Ramazan gecelerinin bütün cüzlerinde, yeme içmenin, cinsel birliktelikte bulunmanın mübah olduğuna,¹⁹⁰ İşaretinin delâletiyle ise Ramazan geceleri, fecr-i sadıkın doğuşundan önce, hanımıyla birlikte olan kişinin, cünüp olarak sabahlamasının (imsak vaktine bu şekilde girişinin) caiz olacağına ve bunun oruca bir zarar vermeyeceğine delâlet etmektedir.¹⁹¹ Zira nass, birlikteliğin (cimain) gecenin son cüzüne kadar olduğuna delâlet eder.¹⁹² Gecenin son cüzüne kadar birlikte olmanın cevazı ise fecrin doğuşunda kadın yahut erkek için cünüp halde bulunmayı iltizâm eder.¹⁹³ Çünkü gecenin son cüzüne kadar birlikte olmanın cevazı, imsak girmeden evvel gusletmeyi mümkün kılmamaktadır.¹⁹⁴ Dolayısıyla oruç tutmakla mükellef olan kişide, cünüplük ve oruç gibi iki vasıf bir arada toplanır.¹⁹⁵ Ancak nassın *zâhir işaret delâletinden* de anlaşılacağı üzere bu iki vasıf birbirine münafi değildir.¹⁹⁶ İşaretin delâleti vasıtasıyla elde edilen bu mana, nassın siyakından esas maksut olan mana değildir. Zira nasstan kastedilen birincil hüküm, Ramazan geceleri kişinin hanımıyla birlikte olmasının, imsak vaktine kadar yiyip içmesinin mübah oluşudur ki ibarenin delâletinden elde edilen mana da budur. Hatta dilciler, ayette geçen ﴿حتى﴾ edatının intihâ-i gâye manası ifade etmesi sebebiyle, yeme içme ve cinsî münasebetin fecrin (sadık) doğuşuna kadar devam edebileceğini ifade etmişlerdir.¹⁹⁷

Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1996, s. 33.

“...Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yeyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın...”

Buhârî, Sehl b. Sa'd'dan nakleder: “Beyaz ipliği, siyah iplikten ayırt edinceye kadar yeyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın.” ayeti nazil olduğunda “focr'den” kaydı nazil olmamıştı. Müslümanlardan bazıları oruç tutmak istediklerinde ayaklarına bir siyah, bir ak iplik bağlayıp bunları birbirinden seçinceye kadar yemeye içmeye devam ediyorlardı. Bunun üzerine “focr'den” kaydı nâzil oldu ve böylece ak iplikle kara iplikten muradın gece ile gündüz olduğunu anladılar. Bkz: Buhârî, Savm 16, Tefsir 30.

¹⁹⁰ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 131; İbn Emîr el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I, 143.

¹⁹¹ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 131; İbnü's-Sââtî, **Niyâyetü'l-Vusûl**, I, 542; Fenârî, **Fusûlu'l-Bedâ'i**, II, 196; İbn Emîr el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I, 143.

¹⁹² Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 131; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 378.

¹⁹³ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 131; Cessâs, **Ahkâmu'l-Kurân**, (tahk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I, 237; Habbâzî, Celaleddin Ebû Muhammed Ömer, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, Câmîatü Ümmü'l-Kura, (tahk. Muhammed Mahzar Bakâ), Mekke, 1403, s. 151; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 378; İbn Emîr el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I, 143.

¹⁹⁴ Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 378.

¹⁹⁵ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 131.

¹⁹⁶ Cessâs, **Ahkâmu'l-Kurân**, I, 237; Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, s. 151; İbn Emîr el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I, 143.

¹⁹⁷ Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, s. 151; Kurtubî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ahmed, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kurân**, (tahk. Sıddıkî Muhammed Cemil ve İrfân el-Aşâ), Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1993, I, 296; Fenârî, **Fusûlu'l-Bedâ'i**, II, 196.

Konunun mukaddimesinde de zikrettiğimiz üzere Cessâs, kendisinden sonra gelen bütün usulcülerin vermiş olduğu bu klasik örneği, kıyas ve icihad bahislerinin, “*Bâbu’l-kavl fi’l-vucûhilleti yûsalu bihâ ila’l-ahkâmi’l-havâdis*” bölümünde zikretmiştir.¹⁹⁸ Her ne kadar sistematik konu başlıkları içinde zikretmese de, nassdan işâretin delâleti yoluyla çıkarılan bütün hükümlere Debûsî, Pezdevî ve Serahsî’den önce değinmiştir. O, cünüp olarak imsak vaktine giren kişinin bu durumunun orucuna mani teşkil etmeyeceğinin, nassın işâret delâleti vasıtasıyla anlaşılacağı gibi ayetin son kısmında yer alan ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا﴾ ifadesinin de, bu manayı teyit ettiğini söylemektedir.²⁰⁰ O, Ebû Hüreyre’den rivayet edilen, “*Her kim cünüp olarak sabahlarsa, o gün oruç tutmasın*” hadisinin, nassın işâreti vasıtasıyla elde edilen mana ve hükme muarız olamayacağını, zira yine rivayetlere göre kendisine Hz. Âişe ve Ümmü Seleme’den rivayet edilmiş olan, “*Resûlullah ihtilam dışında cünüp olarak sabahlar ve o günün orucunu da tutardı*”²⁰¹ hadisi kendisine bildirildiğinde, “Ben bunu bilmiyordum. Ben, kendi rivayet ettiğimi Fadl b. Abbâs’tan dinlemiştim” diyerek kendisini savunmuş ancak sonrasında bu görüşünden vaz geçmiştir. Cessâs, cünüplük ile orucun birbirine münafi olamayacağını, Ebû Hüreyre’nin ise Hz. Aişe ve Ümmü Seleme’den menkul rivayeti işittikten sonra vazgeçtiğini ifade ettikten sonra, “Ebû Hüreyre’nin rivayeti sabit olsa bile bunun, «Kişinin hanımıyla, mucip bir sebeple imsak (fecd-i sadık) vaktine girmesi gibi bir durum meydana gelirse, o günün orucunu tutmasın» şeklinde tevil etmek de mümkündür”²⁰² demektedir. Böylelikle, oruç ve cünüplüğün birbirine münafi olmadığı gibi²⁰³, nassın işâret delâletiyle sair naslar arasında da bir muaraza olmadığını ispatlar.

Ayetin, “*Sonra da akşama kadar orucu tamamlayın*”²⁰⁴ kısmı, gündüzün tümünde oruç tutmanın farz oluşu için ibaresinin delâletiyle nasstır. Aynı şekilde ayette orucun, yeme içmeden ve cimadan uzak bir şekilde eda edilmesinin gerekliliğine işâret edilmiştir. Çünkü ayet, oruç tutmanın farz olduğu ve yeme içmenin, cinsi münasebetin mübah olduğu

¹⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, IV, 17-18.

¹⁹⁹ Bakara 2/187.

²⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kurân*, I, 237.

²⁰¹ Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahîh-i Müslim*, Dâru’l-Cîl, Beyrut, ts. Sıyâm, 13. Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, (tahk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bindârî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1991, nr. 2927.

²⁰² Cessâs, *Ahkâmu’l-Kurân*, I, 237.

²⁰³ Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî fi Usûli’l-Fıkh*, s. 151.

²⁰⁴ Bakara 2/187.

vakitleri taksim etmek üzere sevk edilmiştir. Zira visal şekilde oruç tutmak caiz olmadığından, Ramazan günlerinin her birini taksim etmek gerekli olmuştur.

Debûsî (v. 430/1039) bu taksimi şöyle izah eder: “Gecelerin iftar (yeme içme ve cinsi birliktelik serbestliği) için taksim edilişi ve bilginin bu taksim üzerine bina edilişi, cima, yeme ve içme fiilleri için illet olmuştur. Dolayısıyla bu taksim, iftar etmenin zıddı olan orucun bilinmesi için bir taksim halini almıştır ki bu da yeme içmeden ve cimadan uzak durmaktır. Böylelikle nassın işaretleriyle bu zikredilenlerden uzak durmak, orucu, zarurî olarak bir başkasının bilinmesiyle kendisini bilinir kılmıştır.”²⁰⁵

Nesefî (v. 710/1310), “*Sonra da akşama kadar orucu tamamlayın*”²⁰⁶ sadedinde bazı tespitlerde bulunur. Ona göre nass, işaretin delâletiyle, yeme-içme ve cimanın tamamından sakınılması (keff) gerektiğini ifade eder. İmam Şâfiî’nin; oruçta keffareti mucip sebebin sadece cima (cinsel birliktelik) olduğu görüşünün²⁰⁷ aksine yeme-içme ve cinsel münasebetin tamamının keffareti gerektireceğini söyler.²⁰⁸

Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) *Marifetü’l-Hucec* adlı eserinde Şâfiî’nin bu görüşüne şiddetle karşı çıkar. Ona göre nass mucibince, ramazan orucu tutarken cinsel birliktelik sebebiyle nasıl keffaret gerekiyorsa, yeme ve içme sebebiyle de aynen keffaret gereklidir. O bunu şöyle delillendirir:

“Hz. Peygamber, bir bedevinin, Ramazan günü kendisine gelip hanımıyla cinsel birliktelik kurduğunu anlatması üzerine, ona keffaret orucu tutmasını emretmiştir. Bizim arkadaşlarımız, Ramazan günü bilerek yiyen içen kimse için de keffaretin gerekli olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Şâfiî ise buna muhalefet etmiştir. Bizim delilimiz şudur: Resûlullah (s.a.v) Ramazan orucunu kemal vechiyle (cima tariki ile) bozduğu için bedevîye, keffaret ödemesini emretmiştir. Çünkü orucu ifsad etmek günahdır (ism). Keffaret de günahları örtmek, kapatmak için meşru kılınmıştır ve ümmet bunun adının ‘keffaret’ olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla keffaretin sebebi, günahın işlenişi olmaktadır. Buradaki günah ise orucun bozulmasıdır; yoksa cima değildir. Haddi zatında kişinin helaliyle birlikte olması günah olamaz. O halde yeme içme sebebiyle orucun bozulmasındaki günahla, cima sebebiyle orucun bozulmasındaki günah arasında hiçbir fark yoktur. Zira her ikisinin arasında keffareti mucib olan sebep tahakkuk etmiştir ki o da orucun kemal vechiyle bozulmasıdır. Ramazan orucunun yeme içme sebebiyle bozulması ve

²⁰⁵ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 131.

²⁰⁶ Bakara 2/187.

²⁰⁷ ŞÂFÎÎ Muhammed b. İdris, **el-Ümm**, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1393, 2/100-101.

²⁰⁸ Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 378.

keffareti mucip olması, sünnetin işaret delâletiyle elde edilen bir hükümdür. Ancak zahir değildir. Bu özelliği sebebiyle ki nassın hükmü Şafî'ye kapalı kalmıştır."²⁰⁹

Ebû'l-Yüsr'ün bu istidlali Hanefî fukahasının ekserisince nassın delâletine (delâletü'n-nass) örnek olarak zikredilmiştir.²¹⁰

Mezkur ayetin işaretinin delâletinden yola çıkarak Hanefî fakihler bazı hükümler istinbat etmişlerdir.

1. Cünüp olarak imsak vaktine girmenin oruca zarar vermeyeceği hükmüne binaen, kişinin namaz kılmasının gerekliliği ve bunun için de gusletmesinin zorunluluğu, beden dışından sayılması sebebiyle gusülde de ağız ve burna su vermenin, gusül harici bir sebeple de olsa ağız ve burna su vermenin (mazmaza ve istinşak) kişinin orucuna zarar vermeyeceği hükmü elde edilmiştir.²¹¹

2. Tuzlu su (deniz suyu vs.) ile mazmaza yapan, dolayısıyla tuzun tadını ağızda hisseden kişinin orucunun bozulmaması hükmüne binaen, oruçluyken bir şeyin tadına bakan kimsenin de orucunun bozulmayacağı hükmüne varılmıştır.²¹²

3. Ramazan orucuna niyetin imsak vaktinden sonra yapılabilmesinin sahih olduğu hükmüne varılmıştır.²¹³ Habbâzî (v. 691/1292) "Nass ile yeme, içme ve cinsi birliktelik fecrin doğuşuna kadar helal kılınmış ve ardından, takip ve terahi manasını muhtevi olan نَمَّ edatıyla orucun devam ettirilmesi istenmiştir. Bu sebeple ayetin işaret delâleti, oruca niyetin imsaktan sonra da yapılabilmesini mümkün kılmaktadır" der.²¹⁴

Nesefî de, "نَمَّ" edatı terahi (gecikme, geciktirme, sonraya bırakma, erteleme) anlamı içindir. Oruç niyet ve imsak ile meydana gelir. Niyetin fecr vaktinden önce yapılması sünnet gereğidir (sünnettir). Bunun sebebi ise ümmete hafiflik içindir. Yoksa

²⁰⁹ Ebû'l-Yüsr Pezdevî, **Marifetü'l-Huceci's-Şeriyeye**, s. 32.

²¹⁰ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 134-135; Serahsî, **Usûl**, I, 244.

²¹¹ Bkz. Şâşî, Nizameddin Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, **Usûlü's-Şâşî**, (tahk. Abdullah Muhammed el-Halîlî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 67.

²¹² Şâşî, **Usûlü's-Şâşî**, s. 67.

²¹³ Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 378; İbnü's-Sââtî, **Niyâyetü'l-Vusûl**, I, 543.

²¹⁴ Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, s. 151. Zemahşerî, Carullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Tevîl**, (tahk. Adil Ahmed Ebû'l-Vucûd ve Ali Muhammed Muavvid), Mektebetü'l-Abikân, Riyad, 1998, I, 390.

niyetin, oruç ibadetinin eda edilmediği bir vakitte (imsaktan önce) yapılmasının bir anlamı olmazdı, demektedir.²¹⁵

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (v. 494), “fakir muhacirler” örneğinde olduğu gibi bu ayetin mezkûr hükümlere delâletini, “*nassın delâleti*” kabilinden incelemektedir. Ona göre İmam Şafîî *nassın delâletini* farketmemesi sebebiyle niyetin sadece gece yapılması hükmüne vardığını söyler ve şöyle der:

“Biz Hanefîlere göre Ramazan orucuna niyetin gece yapılması mümkün olduğu gibi gündüz öyleye kadar yapılması da mümkündür. Şafîî buna muhalefet etmiştir. Bizim bilgimize göre Ramazan orucuna gecedan niyet etmek caizdir. Fakat niyetin vakti için oruca başlama vakti (*fecr-i sadığın doğuşu*) şart koşulmamıştır. Çünkü gece niyet etmek caiz olmayıp sadece orucun başlangıç vaktine hasredilseydi, bu durum pek çok kişinin orucunu kazaya bırakmasına sebep olacaktı. Zira herkesin niyetini bu vakitte yapamayacağı malumdur. Aynen buna benzer bir durum da Ramazan orucuna gündüz niyet edilememesinde karşımıza çıkacaktır. Çünkü herkesin oruca gecedan niyet etmesi mümkün değildir. Bunun bazı sebepleri vardır; örneğin o gecenin “*leyletü’ş-şekk*” yani yarının Şaban’dan mı yoksa Ramazan’dan mı olup olmadığının belli olmaması, sonra gündüz o günün Ramazan’dan olduğunun belli oluşu yahut kadının adetinin gecenin son vaktinde sona ermesi, çocuğun gecedan ihtilam olup buluşa ermesi ve bunu gündüz farkedebilmesi, gece niyetin unutulabilmesi gibi... İşte bu gibi durumlar Ramazan orucuna gündüz de niyet edilebilmesini zarurî kılmıştır. Gündüz niyetinin sahih olmaması durumunda ise oruç kazaya kalacaktır. Hatta bu kişinin orucunu kaza etmesi için Şevval ayına ulaşamaması da mümkündür. Yetişse bile Ramazan orucunu kazaya bırakmış ve Ramazan orucunun sevabını da elden kaçırmış olacaktır. Bu açıklamadan sonra şunu kesinlikle ifade etmek mümkündür ki Ramazan orucuna gecedan niyet etmenin cevazı, gündüzde niyet edebilmenin cevazına delâlet etmektedir.”²¹⁶

Ebû'l-Yüsr Pezdevî (v. 493/1100) bu ayette diğer bütün Hanefî fakihler gibi hemen hemen aynı çıkarımlarda bulunmuş olmasına rağmen, *nassın* bu hükümlere delâletini, işaret yönünden değil *nassın delâleti* sebebiyle olduğunu kaydeder. O, mezkur ayetin bu hükümlere delâletinin *işaretin delâleti*yle olmasının büyük bir zorlama olacağını söyler.²¹⁷ O, bu düşüncelerine dair bir değerlendirmede bulunmaz fakat kanaatimizce, ayetten istifade edilen hükümlerin *nassın delâleti*yle olması, ona göre bu hükümlerin işaretin delâletiyle elde edilecek kadar literal olmaktan uzak olmasıdır. Onun “zorlama olur” ifadesi ile “bu hükümler İmam Şafîî’ye kapalı kalmıştır” ifadeleri de bunu göstermektedir.

²¹⁵ Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 378.

²¹⁶ Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Marifetü'l-Huceci's-Şeriyye*, ss. 34-35.

²¹⁷ Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Marifetü'l-Huceci's-Şeriyye*, ss. 34-35.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً

“Henüz kendilerine dokunmadan veya mehir belirlemeden kadınları boşamanızda size günah yoktur.”²¹⁸

Zâhir olan işâretin delâletiyle, mehir zikredilmeksizin yapılan nikâh akdinin sahihliğine delâlet etmektedir. Çünkü “talak” ancak nikâh akdi gerçekleştikten sonra mümkün olur. Nassın işareti vasıtasıyla elde edilen bu mana, nassın siyakıyla kastedilmemiştir. Nassın sevkedilişinden maksut olan mana ve hüküm, cinsî birliktelik olmadan ve bir mehir takdir etmeden önce yapılan talakın geçerli olacağı ve bundan ötürü de kocaya bir günahın olmayacağı yönündedir. Nassın, *zahir işaret delâletiyle* bu manaya olan delâleti ise katidir.

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir.”²¹⁹

Nassın ibaresinden (ibaretü'n-nass) anlaşılan, emziren annelerin giyecek ve yiyecek gibi nafakalarının temininin babanın “el-mevlud-i leh” üzerine vacip olduğudur.²²⁰ Zira nassın lafız ve sigasından ilk anlaşılan ve nassın sevkedilişinden murad budur.²²¹ Sadruşşeria'nın (v. 747/1346) ifadesiyle nazmın mevzuu lehi için delâletidir.²²² Fakat işaretin delâletiyle nass, birçok mana ve hükme delâlet etmektedir. Bunlardan biri, çocuğun babaya nispet edileceğidir.²²³

²¹⁸ Bakara 2/236.

²¹⁹ Bakara 2/233.

²²⁰ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 130; Serahsî, **Usûl**, I, 237; Pezdevî, **Usûl**, (*Keşfu'l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 110; Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 167; Kutluboğa, **Hulasâtü'l-Efkâr**, s. 99; Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr**, I, 501; Molla Cîven, *Şerhu Nûru'l-Envâr ala'l-Menâr*, s. 376; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 194; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 228; Ömer Nasuhi Bilmen, *Istilahatü Fıkhîyye Kamusu*, I, 87.

²²¹ Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, s. 149; Neseфі, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 375. Müfessirler ayetin siyakından yola çıkarak boşanmış yahut boşanmamış kadınların, eğer emzirme durumuda iseler, nafakalarının ve giyinme ihtiyaçlarının babaya ait olacağını belirttiktedirler. İbn Melek, nafakanın gerekliliği zaten nikâh bağıyla sabit olacağını, buradaki nafakadan kastın, süt emzirme dönemine ait olduğunu bildirir. İbn Melek, **Şerhu Menâru'l-Envâr**, s. 171; Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 167. Molla Aliyyü'l-Kârî ayetin ibaresinin delâletiyle, ister nikah ister boşanmış isterse emzirme döneminde olsun kişinin hanımının nafakasının temin etmesinin vucubiyetine delâlet ettiğini söyler. Bkz. Molla Aliyyü'l-Kârî, **Tavdihü'l-Mebânî**, s. 116.

²²² Sadruşşeria, **et-Tavdih**, I, 243.

²²³ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 130; Pezdevî, **Usûl**, (*Keşfu'l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 111; Serahsî, **Usûl**, I, 237; Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 167; Kutluboğa, **Hulasâtü'l-Efkâr**, s. 99; Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr**, I, 501; Molla Cîven, *Şerhu Nûru'l-Envâr ala'l-Menâr*, s. 376; Molla Aliyyü'l-Kârî, **Tavdihü'l-Mebânî**, s.

Muasır hukukçulardan Zekiyyüdin Şaban, mezkûr ayetten, ibarenin delâleti vasıtasıyla elde edilen ikinci (tebeî) bir mana daha olduğunu ifade eder ki o da çocuğun, anneye veya başka birine değil, sadece babaya nispet edilmesidir, der ve konuyu iyi tetkik etmiş bir grup ulemanın görüşünün bu yönde olduğunu bildirir. İbrahim Kafi Dönmez ise Şaban'ın bu görüşüne destek mahiyetinde şunları söylemektedir:

“Çocuğun nesebinin sadece babaya nispet edileceği hükmüne delâleti, çoğu usulcülere göre ‘ibare’ değil, ‘işaret’ yoluyla. Usulcüler bu görüşü şöyle açıklar: ‘Lam’ «ل» lafzı mülkiyet ifade etmek üzere konulmuş bir lafızdır. Çocuğun babaya aidiyetine gelince, bu mülkiyet hususunda değildir; bu noktada icma vardır. O halde babaya aidiyet nesep açısından. Nesep ise ‘Lam’ «ل» lafzının kendisini ifade etmek üzere konulduğu mananın ‘lâzım’ındandır. Yani bu manadan dil ve mantık kaideleri gereğince çıkarılan bir manadır. Lafzın lâzım manaya (iltizâmî) delâleti ise ibarenin delâleti değil, işâretin delâleti kabilindedir. Fakat birinci görüş (‘lam’ın temlik veya tahsisi için oluşu) daha isabetlidir. Çünkü ‘lam’ «ل» lafzı herkesin ittifakıyla aidiyet «اخصاص» anlamı için konulmuş bir lafızdır. Bu mananın fertleri arasında, çocuğun nesebinin babaya aidiyeti hususu vardır. O halde, bu lafzın bu aidiyete delâleti, kendisi için konulduğu (vaz) manaya delâleti kabilindedir; lâzım (iltizâmî) manaya delâleti kabilinden değildir. Lafzın kendisi için konulduğu (vaz) manaya delâleti ise işaret değil ibare nevindedir.”²²⁴

Son dönem bazı hukukçuların görüşleri bu meyanda olmasına rağmen klasik dönem hukukçuları, mezkur ayetteki nesep delâletinin bilinmesinin işâretin delâletiyle olduğunu ifade etmektedirler.

Örneğin Serahsî (v. 483/1090) şöyle der: Bu ayetten nassın işareti vasıtasıyla elde edilecek hükümlerden biri de, çocuğun anneye değil babaya nispet edilmesidir.²²⁵ Çünkü ‘lam’ harf-i ceriyle çocuk babaya izafe edilmiştir. Bu ise çocuğun nispet/nesep cihetiyle babaya has olduğunu gösterir.²²⁶ Bu ise babanın evladının malında ve zatında bir tasarrufu olduğuna delildir. «ل» harfiyle birlikte kullanımı da mülkiyetin ispatıdır...²²⁷ Hatta bu mana sebebiyle Habbâzî (v. 691/1292), zengin olan evladın fakir olan babasına bakmasının

116.

²²⁴ Zekiyyüdin Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, (çev. İbrahim Kafi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 396.

²²⁵ Bkz. Sıgnâkî, **el-Kâfî**, I, 260; Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, s. 149; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr** (Menâr ile birlikte).1/375.

²²⁶ Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 375.

²²⁷ Serahsî, **Usûl**, I, 237.

zorunluğunu işaretin delâletiyle bilinebildiğini söyler.²²⁸

Serahsî'nin bu açıklamaları muasır hukukçuların, iddiası karşısında yetersiz kalmasına rağmen Ebû Zeyd ed-Debûsî, ayette geçen tahsis-temlik 'lâm'ının, işaret delâletinin özelliklerinden olan *iltizâm* manasını kaybettirmeyeceğini, dolayısıyla nesebin babaya aidiyetinin de iltizâm yani nassın *işaret delâleti* vasıtasıyla anlaşılacağını kaydeder.²²⁹ Nassın işaret delâletinin tarifine uygun olan da budur. İşaretin delâletinin de, nassın nazmıyla sabit olan²³⁰ mana ve hüküm/ler olduğu göz önünde bulundurulduğunda, ilk dönem usulcülerin, nesebin babaya aidiyetinin, mevcut nass ile tespitinde, nassın işaretiyle varılmasındaki ısrarlarını anlamak mümkün olur. Ayrıca «ج» harf-i ceriyle temlikten ziyade tahsis manasının çıkarımda bulunulması ve babanın, çocuğunun nesebinin kendisine nispet edilmesine daha hastır (layık), gibi bir mana verilmesi, aradaki farkı daha belirgin kılacaktır.²³¹

Ekmeleddîn el-Bâbertî de (v. 786/1384) tahsis cihetiyle temlik gibi bir mananın ortaya çıkmayacağını kaydeder ve hadisten bir örnekle bunu teyit eder: Adamın biri Resûlullah'a gelerek babasının kendi malını aldığına dair şikayette bulunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber adamın babasını çağırır. Babası ihtiyar bir zattır. Ona bu durumun sebebini sorunca yaşlı adam, "Oğlum bir zamanlar zayıf ben ise kuvvetliydim. O bir zamanlar fakir (bakıma muhtaç) ben ise zengindim. Hiçbir şeyi ondan esirgemiordum. Şimdi ise ben zayıf o ise zengin; ben fakir o ise zengin. Bana cimri davranıyor; kazandıklarından vermiyor" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in gözünden birkaç damla yaş döküldü ve ardından şöyle dedi: "انت ومالك لايك" "*Sen ve malın babanıdır*"²³² Dolayısıyla hem ayet ve onun teyidiyle hadis, babanın evladının mülkünde temlik hakkının bulunduğu işaret eder. Sığnakî (v. 714/1314) bu noktada temlikin kişinin (oğulun) zatında olmadığını belirtir ve dolayısıyla bu mananın, nesep cihetiyle tahsisine sarf edilmesini gerektiğini söyler.²³³

²²⁸ Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 150.

²²⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 130.

²³⁰ Pezdevî, *Usûl*, I, 108.

²³¹ Bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 237; Sığnakî, *el-Kâfi*, I, 261; Molla Cîven, *Şerhu Nûru'l-Envâr ala'l-Menâr*, s. 378; Molla Aliyyü'l-Kârî, *Tavdihü'l-Mebânî*, s. 116.

²³² Pezdevî, *Usûl*, (*Keşfu'l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 111-112; Sığnakî, *el-Kâfi*, I, 261; Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 168.

²³³ Sığnakî, *el-Kâfi*, I, 261. Benzer izahat için bkz: İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 228.

Fakat Bâbertî temlik hususuna bir kayıt koyar ve aslî ihtiyaç halinde geri ödemeksizin yokluk halinde ise geri ödeme kaydıyla temlikte bulunabileceğini söyler.²³⁴

Hanefîlerin işaretin delâletine örnek gösterdiği bazı furû misallere karşı çıkmasına rağmen İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457) bile bu ayetteki çocuğun babaya nispet edileceği hükmüne nassın işaretinin delâletiyle varılacağını söyler. İbn Emîr el-Hâc (v. 879/1474) bunu şöyle açıklar: Çünkü ayetteki “ج” tahsis içindir. O takdirde çocuğun babaya aidiyetini ifade eden bir tahsis ifade etmesi gerekli olur. Bu da intisap (nesep) iledir. Sonra elde edilen bu mana, kelâmın sevkinden kastolunan bir hüküm değildir. Kelâmın sevkinden kastolunan mana, annelerin nafakalarının ve giyimlerinin babanın üzerine farz oluşudur. Hiç şüphesiz bu ayet, ibarenin ve işaretin delâletlerinin bir araya toplandığı bir örnektir.²³⁵

Klasik ve modern dönem arasındaki bu ihtilafın menşei, nassın delâletinin bizzat nassın kendisinden mi yoksa işaretinden mi alındığıdır. Muasır hukukçular «ج» harfinin tek başına temlik veya tahsisi ifade etmesi sebebiyle, delâletin işaret yönünde olmasını kabul etmezler. Fakat bu düşünce «ج» harfini, hakkında en çok kullanılan manaya hasredilmesi anlamına gelir ki bu da dilbilgisi kurallarını hiçe saymak olur. Zira «ج»'ın sadece temlik/tahsis manasını ifade edeceğini varsaymak, onun sair manalarını hükümsüz bırakmak olur. İleride işaretin delâletinin hucdiyyet değeri bahsinde de inceleyeceğimiz üzere, Buhara fakihlerinden Allâme Râmûşî (v. 666/1267), «ج»'ın başka manalar ifade etmesi bir yana, onun manaya katacağı, temlik ve temellük gibi anlamların dahi hükümlere etki edebileceğini söylemektedir. Bu etkiden dolayıdır ki o, işaretin delâletinin tahsis ifade etmeyeceğini de cevaplar. Râmûşî'den edindiğimiz bilgiler neticesinde, sadece harften yola çıkarak ibare ve işaret arasında bir tayinin mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple klasik hukukçuların, nasstaki mananın hemen farkedilememesi sebebiyle, hükmün işaret delâletiyle anlaşıldığına yorumlamaları tercihe daha şayandır.²³⁶

Aslında bu örnek, delâlet bahislerinin önemini gösteren nadir örneklerden biridir. Çünkü müteahhir ve muasır bazı âlimlerin bu örneğin işaretin delâleti olamayacağı hususundaki ısrarları ve mütekaddim ulemanın aksi yöndeki beyanları nassın işaret

²³⁴ Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 168.

²³⁵ İbn Emîr el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr** (*Tahrîr* ile birlikte), I, 141.

²³⁶ Râmûşî, Ali b. Muhammed ed-Darîr, **Kitâbu'l-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî**, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, (takh. Hüseyin Ahmed Eşref, basılmamış doktora tezi), Mekke, 1430, s. 267.

delâletini anlamada mühim bir yere sahiptir. Son dönem bazı muasır hukukçular, «المولود له» lafzının, ibaresiyle çocuğun babaya ait olacağını ifade etmeye yeterli olduğunu, bu manayı anlamak için işâretin delâletiyle istinbata gerek kalmadığını ifade etmelerine karşın, mütekaddim ulemanın bu örnek üzerinde ısrarla işâretin delâleti olarak durmalarının usul ilmi ve konumuz itibariyle işâretin delâletiyle pek çok delilleri bulunmaktadır.

Örneğin «ل» harfinin sadece tahsis için olmayışı gramer kulları gereği malumdur. «القلم لزيد» «الجُلُّ للفرس» misallerindeki «ل» harfinin cümleye kattıkları mana, birincisinde, çulun/semereye ata has bir materyal olduğunu ifade etmek için ikinci cümlede kalemin Zeyd'in malı olduğunu bildirmek içindir. Bu kadar bir ayırım bile, ibare ile işâretin birbirinden ayrılma noktası olan, işâret delâletinin daha fazla düşünmeyi gerektirmesi özelliğini yansıtmaktadır.

Aynı şekilde, tahsis manasıyla elde edilen “çocuğun babaya nispet edilmesi”, nassın siyakından aslî veya tebeî yolla elde edilen hükümlerden biri değildir. Bu mütekaddim ve müteahhir bütün ulemanın ibarenin delâleti üzerinde ittifak ettikleri bir tarifdir. Aksine bu mana, lafzın *telâzüm* cihetiyle iltizâm ettirdiği bir mana-hükümdür ki bu da işâretin tarifini yansıtır. İltizam cihetiyle delâlet ettiğini ifade etmemizin sebebi, nassın, lafzın mevzuu lehine (mutabaka) veya mevzuu lehin cüzüne (tazammun) delâlet etmediğini ifade etmek içindir. Zira istinbat edilen hüküm/ler kelamın sevkinden elde edilen hükümlerin ne mevzuu lehi ne de onun cüzüdür. Fakat bunun tazammun veya mutabakat cihetiyle delâlet etmemesi, onu işâretin delâleti olmaktan çıkarmaz. Sadruşşeria bunu ifade etmek için delâlet bahislerine böyle bir mukaddimeyle girmiştir.²³⁷ Fakat bizim kanaatlerimiz, işâretin delâletinin iltizâm yönüyle olması, onun lafzın mevzuu leh olan sevkî manasına; ibarenin delâletine ve nazma en yakın tutan yönüdür.

Mezkur nassın, işâretin delâletiyle istinbat edilen başka hükümler de vardır ve bu hükümlerin hemen hemen hepsi tahsisten yani çocuğun babaya nispet edilmesinden elde edilen mananın iltizâmıyla elde edilmiştir. Örneğin çocuğun nafakasının babaya ait olacağı,²³⁸ bu nafakanın temininde başka birinin ona ortak alamayacağı²³⁹, babanın fakir

²³⁷ Ubeydullah b. Mesud, **et-Tavdîh**, I, 243.

²³⁸ Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 375; Sadruşşeria, **et-Tavdîh**, I, 243; Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, **Istılahatı**

çocuğun ise zengin olma durumunda, babanın nafakasını temin etmekle sorumlu olduğu²⁴⁰, evlenme sırasında denkliği belirlemede babanın nesebinin asıl alınacağı,²⁴¹ babanın denk olduğu yerde evladın da denk sayılacağı,²⁴² mehr-i mislin tayini,²⁴³ evladın işlediği bir cürüm sebebiyle babanın cezalandırılmayacağı²⁴⁴, babanın oğlunu katli sebebiyle kendisine kısas uygulanamayacağı²⁴⁵, evladının cariyesiyle cinsi yakınlık kurması sebebiyle had cezası uygulanamayacağı,²⁴⁶ babanın evladından aldığı ve ödemediği şey (borç vs.) sebebiyle hapsedilemeyeceği veya tazmin yükümlülüğünün olmayacağı,²⁴⁷ ihtiyaç halinde babanın çocuğunun malında tasarrufta bulunabileceği²⁴⁸, nikah devam ettiği müddetçe, annenin çocuğunu emzirmeden dolayı ücret alamayacağı, şayet emzirme sebebiyle ücret (yeme giyinme vs. masrafları) alsa bile bundan sonra başka bir ücret talep edemeyeceği, emzirmeden dolayı alınan ücretin diğer masrafların talebine mani teşkil edeceği,²⁴⁹ nafaka ve giyim için bir miktarın belli olmayıp bunun örfü göre tespit edileceği²⁵⁰ gibi hususlara işaretin delâleti yoluyla tespit edilmiştir. Nesefî (v. 710/1310), bu son mananın, yine işaretin delâletine matuf olmakla birlikte, «ب» harfinin temlik manasını içermesiyle elde edildiğini söylemiştir. Nesefî'nin tespitlerine göre nassın işaret delâletinden istinbat edilen bir başka hüküm daha vardır ki o da yedirmenin veya giydirmenin ölçülür tartılır bir miktarının belli olmayışıdır.²⁵¹ Burada esas alınacak değer

Fıkhiyye Kamusu, I, 87.

²³⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 237; Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 150; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 375; İbn Melek, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, s. 171; Molla Cîven, *Şerhu Nûru'l-Envâr ala'l-Menâr*, s. 380; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 228; Molla Aliyyü'l-Kârî, *Tavdihü'l-Mebânî*, s. 117; Sadruşşeria, *et-Tavdih*, I, 243; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 195.

²⁴⁰ Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 376; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 228.

²⁴¹ Ruhâvî, *Haşiye alâ Şerhi İbn Melek ale'l-Menâr*, s. 523.

²⁴² Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 194.

²⁴³ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 194; Yahya er-Ruhâvî, *Haşiye alâ Şerhi İbn Melek ale'l-Menâr*, Dersaadet 1315, s. 523.

²⁴⁴ Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 375; Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 169.

²⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 237; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 375; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 228; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 195. Cessâs da bu meyanda, Hz. Ömerden rivayet edilen, "Baba oğlunu katletmesi sebebiyle katledilemez" rivayetini delil getirmektedir. Bkz: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 49.

²⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 237; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 228; Molla Aliyyü'l-Kârî, *Tavdihü'l-Mebânî*, s. 116; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 195; Ruhâvî, *Haşiye alâ Şerhi İbn Melek ale'l-Menâr*, s. 523.

²⁴⁷ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 195.

²⁴⁸ Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 150; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 375; İbn Melek, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, s. 171; Molla Cîven, *Şerhu Nûru'l-Envâr ala'l-Menâr*, s. 378. Molla Aliyyü'l-Kârî, bu hususta babanın evladının malında ancak onun izniyle tasarrufta bulunabileceğini kaydeder. Bkz: Molla Aliyyü'l-Kârî, *Tavdihü'l-Mebânî*, s. 116. Benzer açıklamalar için bkz: Yahya er-Ruhâvî, *Haşiye alâ Şerhi İbn Melek ale'l-Menâr*, s. 523.

²⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 237; Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 150; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 194.

²⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 237.

²⁵¹ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 228; Molla Aliyyü'l-Kârî, *Tavdihü'l-Mebânî*, s. 117.

maruf olarak tabir edilen örf yani günün şartları ve ortalamasıdır.²⁵² Cessâs (v. 370/981) bu hususa, yeni hadiseler karşısında icihadın caiz olduğunu beyan ederken, “Kur’an’ın nassıyla içtihadta bulunabilmenin cevazına” değinirken işaretle bulunmuştur. O, kıyasın caiz olmadığını ileri süren bazı taifelere şiddetle karşı çıktıktan sonra sahabe ve tabiinin kıyasa başvurduklarını dile getirmiş ve ardından kendisi de bunu örneklerle beyan etmiştir. “örfe uygun olarak babaya aittir.”²⁵³ ayetinde “maruf” un ölçüsüne ise ancak zann-ı galip yahut rey’ ile ulaşılabileceğini, çünkü bunun tespiti için Kur’an, sünnet ya da icmada bir belirli bir ölçüğün bulunmadığını belirtir. Dolayısıyla marufu tespit etmek için “kadru’l-hâl” diye tabir ettiği süt emenin ve emzirenin durumlarının esas alınmasını gerektiğini ifade eder.²⁵⁴

Sadruşşeria (v. 747/1346) nassın nazminin mevzuu leh üzerine delâletinden (annelerin giyecek ve yiyecek gibi nafakalarının temininin babanın “el-mevlud-i leh” üzerine vacip olduğu) sonra işâretin delâleti yoluyla istinbat edilen hükümlerin, mevzuu lehin lâzım-i müteahhir olan manalar olduğunu söyler. Ona göre mevzu-i leh ile lâzım-i müteahhir mana arasındaki telâzüm ilişkisi, nassın işaretinin nazm ile sabit olduğunun delilidir. Onun bu düşünceleri, müteahhir fıkıhçılar için işâretin delâletinin, nazm ile sabit olması hasebiyle katiyyet ifade etmesine delâlet edeceği açısından temel oluşturmuştur.

Tefsîru’n-Nusus adlı çalışmanın sahibi Edip Salihî son not mahiyetinde şunları söyler: Aslında istinbat edilen bütün bu hükümler «ل»’in tahsis manasını içermesi bir yana, çocuğun babaya nispet edilmesinin beraberinde getirdiği işaret delâletinin hükümleridir. İbnü’l-Hümâm da mezkur nassın delâletinin işaret yönde olacağına bir hadisle delil getirmiştir.²⁵⁵ Hz. Aişe’den (r.anha) rivayet olunan bu hadise göre Nebî (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Çocuklarınız size Allah’ın bir bağıdır. O, dilediğine erkek dilediğine de kız verir. İhtiyaç duyduğunuz anda (geçim sıkıntısına düştüğünüz durumda) onlar ve malları sizindir.”²⁵⁶

وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ

²⁵² Serahsî, **Usûl**, I, 237; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 376.

²⁵³ Bakara II, 233.

²⁵⁴ Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, IV, 24.

²⁵⁵ Bkz. İbnü’l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvahid, **Fethu’l-Kadîr**, (tahk. Abdürrezzak Galib), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, IV, 378.

²⁵⁶ Hâkim, **el-Müstedrek ala’s-Sahihayn**, II, 312.

“Onun benzeri (nafaka temini) vâris üzerine de gerekir.”²⁵⁷ Nassın işaret delâletiyle elde edilen hüküm, kişinin kendi çocuğunun dışında yakınlarının (zevi’l-erham) nafakalarını temin etmekle mükellef olduğudur.²⁵⁸ Bunun ölçüsü ise irsiyetin/yakınlığın ölçüsüne göre tespit edilir.²⁵⁹ Şâfiîler buna muhalefet etmişlerdir. Hanefî fakihler, akrabaların mirastan alacakları hisse miktarınca kişinin onları gözetmesinin gerekli olduğuna bu nassın işaretinin delâletiyle hükmetmişlerdir. Bu, Hanefîlerin istinbat ettikleri ikinci hükümdür. Onlara göre nassta zikri geçen “veraset” sadece akrababalığı ifade etmez. O müştak olduğu kelimenin taşıdığı hükümleri de beraber getirir. Eğer böyle olmasaydı, “karabet-arkabalık” benzeri bir şeyle ifade edilmesi gerekirdi. Bu itibarla, kişinin akrabalarını gözetmesindeki ölçü de onların mirastan alacakları pay kadardır.²⁶⁰

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ

²⁵⁷ Bakara 2/233.

²⁵⁸ Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 376.

²⁵⁹ Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, s. 150. Fıkıhta buna hısımlık nafakası veya yoksul akrabalar arası hısımlık nafakası denilmiştir. Hakikî usul fûrû arasında cereyan eder. Hısımlık nafakası aralarında kan bağı bulunan yakınlar bakımından söz konusu olur. Hısımlık nafakasında yükümlülük karşılıklıdır; bugün nafaka alacaklısı olan hısımlık şartların değişmesiyle aynı yakınına karşı nafaka borçlusu durumuna gelebilir. Hanefî mezhebinde hısımlık nafakası usul-fûrû (anne, baba, büyükanne ve büyükbabalar; çocuklar ve torunlar) ve mahrem (birinin kadın diğerinin erkek olduğu var sayıldığında evlenmeleri yasak olacak) yakınlar arasında uygulanır; yani zevi'l-erhâmdan olan amca, dayı ve hala, teyze gibi yakınlar da bu kapsamdadır. Şâfiî mezhebinde nafaka yükümlülüğü sadece usul-fûrû, arasında cereyan eder.

Yeterli mal varlığı veya geliri olmayan çocukların nafakaları ergenlik dönemine kadar -kimlerin nafaka yükümlüsü sayıldığına ilişkin görüşler çerçevesinde- babaları, yoksa diğer usulleri veya yakınlarınca karşılanır. Bununla birlikte çocukluk dönemindeki fûrûun, yeterli mal varlığı veya geliri varsa usulü ya da diğer yakınlarının nafakasını karşılamak zorunluluğu bulunmayıp masrafları kendi mal varlığından karşılanabilir.

Usûl dışındaki hısımların nafaka borçlusu sayılmaları da zenginlik şartına bağlanmıştır; fakir olmaları durumunda çalışarak nafaka ödemek zorunlulukları yoktur.

Usûlün fûrûdan nafaka alabilmesi için fakir olması şarttır. Bu hususta İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir.

Öte yandan fûrûun fakir olan, fakat çalışıp kazanma imkânına sahip bulunan usulünün nafakasını teminle yükümlü kılınabilmesi için zengin olması şarttır. Kötürlük gibi bir sebeple sürekli âcizlik içerisindeki fakir usulün nafakasından sorumlu olması için zengin olması şart değildir, çalışıp kazanma imkânına sahip olması yeterlidir; bu durumda mahkeme fûrûun çalışıp kazanarak usulünün nafakasını sağlamasına hükmedebilir. Usûl-fûrû dışındaki yakınların birbirlerinden nafaka isteyebilmeleri için fakirlikleri yanında çalışıp kazanma imkânından da mahrum olmaları şarttır. Birden fazla fûrû usulün nafaka talebine muhatapsa usule en yakın olanı nafaka ile yükümlü olur. Bkz: Celal Erbay, “Nafaka”, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, XXXII, ss. 283-284.

²⁶⁰ Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 376.

“Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffâreti işte budur...”²⁶¹

Nass ibaresinin delâletiyle, yemin kefareti ödeme durumunda olan birinin, zikredilenler arasında tercihte bulunabileceğine, bununla beraber onlardan herhangi birinin yerine getirilmesinin vucubiyetine delâlet etmektedir.²⁶² Bunun yanında işaretinin delâletiyle; şayet fakirleri giydirmeyi tercih etmesi durumunda da, elbiseleri onların mülkiyetine geçirmesinin gerektiğine delâlet etmektedir.²⁶³ Ebû Zeyd Debûsî (v. 430/1039), temlik şartının sadece nassta zikredilenr “كسوة” kelimesinin işaretinin delâletiyle anlaşılabilceğini belirtir. Ona göre her ne kadar yemek yedirmedi ve köle azadında yerleşik temlik anlayışı bulunmasa da bu giydirme için şart koşulmuştur.²⁶⁴ Debûsî’nin bu sözleri, elbise ile süreli menfaatlendirmenin caiz olmayacağını bildirmek içindir. Zaten onun temliki, “kişinin mülkiyetinden çıkıp başkasına geçmesi” şeklinde tarif etmesi de bunu göstermektedir.²⁶⁵ Habbâzî’nin (v. 691/1292) ifadesiyle yemek yedirmedi asıl olan ibahadır. Temlik şartı ise buna mülhak bir hükümdür.²⁶⁶ Çünkü doyurmak fakirin kendisiyle doyacağı bir hükümdür. Yani yemek yiyen fakir/miskin bununla doymuş olur; malik olmaz. Fakat giydirmek bunun gibi değildir. Bu sebeple ayn (elbisenin kendisi) yemin için kefarete kabul edilmiştir. Yoksa nassta kastedilen elbiseden hâsıl olacak menfaat değildir.²⁶⁷

Habbâzî bu ifadeleriyle, fakire elbise giydirmeden maksadın, elbiseyi fakirin mülkiyetine geçirmek olduğunu kaydeder ve ona göre bu temlik manası, nassın işaret delâletinden anlaşılmaktadır. Habbâzî’nin “temlik” üzerinde ısrarla durmasındaki amacının, elbisenin bir ariyet/emanet cinsinden verilip belli bir süre kullandırılması gibi bir anlamadan uzaklaştırmak için olduğunu düşünüyoruz. O bu görüşüyle, fakirin

²⁶¹ Mâide 5/89.

²⁶² Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 131; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 378; Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâ’i**, II, 197.

²⁶³ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 131

²⁶⁴ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 131.

²⁶⁵ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 131.

²⁶⁶ Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 378.

²⁶⁷ Ayrıca bkz. Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 380.

giydirilmesinin şart olduğunu, belli bir süre faydalandırmak üzere verilecek elbiseyle keffaretin ödenmiş olmayacağını ifade etmektedir.

Onun, nassın işaret delâletiyle istinbat edildiğini belirttiği hükümlerden biri de, bir kişinin on gün süreyle doyurulmasıyla keffaretin yerine getirilmiş olmasıdır. Ona göre on kişinin bir anda veya aralıklarla doyurulmasıyla, bir kişinin on gün müddetle her gün doyurulması arasında bir fark yoktur. Çünkü günlerin geçmesiyle hacetler de yenilenir. Habbâzî'nin bu düşüncesinin arkasında yatan sebep, nassın fakirlerin/miskinlerin ihtiyaçlarına dikkat çekmesidir. O bunun ispatı için nassta zikredilen masraf yerlerinin yeme-içme, giydirme ve azat gibi hayatı fonksiyonların bulunduğu sahaların seçildiğini zikreder. Hacetin esas olması sebebiyle, on fakirin doyurulması ile bir fakirin on gün süreyle doyurulması arasında bir fark yoktur.²⁶⁸

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, naslarda işaretin delâletiyle sabit olan hükümlere zâhir veya hafî delâlet diye adlandırmak, tamamen hükmün ulaşılma zorluğuna mebnidir. Bu sebeple, bazı eserlerde sadece işaretin delâleti olarak zikredilen örnekler kimilerinde zâhir işaretin kimilerinde de hafî işaretin delâleti nevinden zikredilmiştir. Bu meyanda işaretin delâletinin hafî olduğu örneklerden zikredeceğiz.

Derinlemesine düşünmeyi ve dikkatli incelemeyi gerektiren kapalı (hafî) delâlete örnek olarak şu iki ayetin birlikte ele alınmasını gösterebiliriz:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا

*“Biz insana, ana-babasına iyilikle muamele etmesini tavsiye ettik. Anası onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu. (Ana karnında) taşınması ve süttten kesilmesi otuz ay sürer”*²⁶⁹

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ

*“Biz insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Süttten ayrılması da iki yıl içinde olur.”*²⁷⁰

²⁶⁸ Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh**, s. 151-152. Benzer izahatlar *Takvîm*'de de geçmesine rağmen Habbâzî bunları olgunlaştırmıştır. Bkz: Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 131-132.

²⁶⁹ Ahkâf 46/15.

²⁷⁰ Lokmân 31/14.

Her iki ayette ibarenin delâletiyle varılan mana ve hükümler, annenin hakkının yüceliği, onun hamilelik ve emzirme müddetince çektiği, katlandığı eziyet ve sıkıntılardır.²⁷¹ İkinci ayetin ibaresinin delâletiyle varılan bir başka hüküm ise süt emzirme müddetinin en çoğunun iki sene olmasıdır.²⁷² Fakat Hanefî fakihler bu iki nassın işaret delâletinden yola çıkarak başka bir hükme daha varmışlardır ki o da hamileliğin en az müddetinin altı ay oluşuydu.²⁷³ Çünkü birinci ayet, hamilelik ve süttten kesme süresini otuz ay olarak belirlemişti. İkinci ayet de süttten kesme süresini iki yıl olarak takdir etmişti. Bu iki mananın birlikte ele alınmasıyla, çıkarılması gerekli mana, bu da otuz aydan arta kalan altı aylık sürenin, hamileliğin asgarî süresi sayıldığıydı.²⁷⁴ Bu manayı sahabenin çoğunluğu farkedememiş, -değişik rivayetlere göre- sadece Abdullah b. Abbâs veya Ali b. Ebî Talip farkına varmıştı. O, ashaba bu manayı açıklayınca, onlar da tasvip etmişler ve aynı düşünceyi benimsemişlerdi. Hatta İbn Abbâs'ın bu konuda, “Kadın dokuzuncu ayında doğum yaparsa, yirmi bir ay süt emzirmesi yeterlidir. Yedinci ayda doğum yaparsa, yirmi üç ay süt emzirmesi kâfidir. Altıncı ayında doğum yaparsa, yirmi dört ay emzirmesi yeterlidir”²⁷⁵ dediği rivayet edilmiştir.²⁷⁶

²⁷¹ Serahsî, **Usûl**, I, 237; Pezdevî, **Usûl**, (*Keşfu'l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 111; Habbâzî, **el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh**, s. 151; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 377; Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 169.

²⁷² Serahsî, **Usûl**, I, 237.

²⁷³ Serahsî, **Usûl**, I, 237; Pezdevî, **Usûl**, (*Keşfu'l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 112; Sıgnâkî, **el-Kâfi**, I, 262; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 377; Habbâzî, **el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh**, s. 151; Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 169.

²⁷⁴ Habbâzî, **el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh**, s. 151; Salih el-Ferfûr, Veliyyüddin Muhammed, **el-Müzheb fi Usûli'l-Mezheb** (*alâ Müntehabi'l-Hüsâmî*), Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, Dımaşk, ts. I, 137.

²⁷⁵ Bkz. Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Dâru'l-Meârif en-Nizâmiyye, Haydarabad, 1344, nr. 15956; Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Müşkilü'l-Âsâr**, (tahk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1415, VII, 291.

²⁷⁶ Rivayetlere göre Hz. Ömer'e altı aylık doğum yapan bir kadın getirilmiş, Hz. Ömer de sahabenin büyükleriyle yaptığı istişare sonucu altı ayda doğum yapılamayacağını, dolayısıyla kadının zina yaptığının hükmüne varmış ve recmedilmesini emretmişti. İbn Abbâs bu haberi duyunca Hz. Ömer'e çıkmış, ona haksızlık yapmaması gerektiğini söylemiş ve bu iki ayeti okuyarak altı ayda doğum yapmanın mümkün olacağına delil getirmiştir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Ömer İbn Abbâs'a, “Havl nedir?” diye sormuş, o da, “Bir sene diye cevap vermiş. Hz. Ömer yine, “Peki bir sene ne kadardır?” diye sorunca, “On iki aydır” diye cevap vermiş ve devamla, “İki sene tam yirmi dört ay eder. Allah dilerse hamilelik müddetini öne alır (kısaltır), dilerse uzatır” demiştir. Bu cevap üzerine Hz. Ömer rahatlamış ve recim cezasından vaz geçmiştir. Bu rivayetin Hz. Osman döneminde olduğu da rivayet edilir. Bâbertî, bu hadisenin Hz. Ömer ile Hz. Ali arasında geçtiğini kaydeder. Bkz: Abdürrezâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, (tahk. Habiburrahman el-Azamî), **el-Musannef**, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1403, nr. 13449; Ali el-Müttakî, Alaeddin b. Hüsameddin, **Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ahvâl**, (tahk. Bekrî Hayâni, Safvet es-Saka), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981, nr. 15364; Serahsî, **Usûl**, I, 237; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 377; Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 169; Sıgnâkî, **el-Kâfi**, I, 263; Molla Aliyyü'l-Kârî, **Tavdihü'l-Mebânî**, s. 117; Salih el-Ferfûr, **el-Müzheb fi Usûli'l-Mezheb**, I, 137.

Ayetin işaret delâletiyle hamileliğin en az süresinin altı ay oluşu hükmüne varılmasını, bazı Hanefî fakihler *beyan-ı zaruret*²⁷⁷ kabul etmişlerdir. Örneğin Hüsâmüddîn es-Siğnâkî (v. 714/1314) *el-Kâfi* adlı eserinde, bu örneğin “Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuş ise anasına üçte bir (düşer)”²⁷⁸ ayetindeki *beyan-ı zaruret*in delâletine benzediğini ifade eder. Ona göre nasıl ki babanın hakkı hakkında sükût edilmiş ve beyan-ı zaruret gereği onun hakkının da 1/3’ten geri kalan kısım olan 2/3 olduğu anlaşılıyorsa, ayetten hamileliğin en az müddetinin altı ay olduğunun anlaşılması da bu kabildendir.²⁷⁹

Bâbertî de (v. 786/1384) *et-Takrîr*’inde benzer bir söylemde bulunmuş ve nassın işaret delâletiyle hamileliğin en az müddetinin altı ay oluşuna beyan-ı zaruretle de ulaşılabileceğini söylemişse de yine kendi ifadesiyle, işaretin delâletiyle istinbat edilmiş bir hükmün aynı zamanda beyan-ı zaruret kabilinden olmasının birbirlerini nakzetmeyeceğini belirtmiştir.²⁸⁰ Her iki istinbat yöntemi arasında bir nevi benzerlik bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat miras ayetindeki beyan-ı zaruret, mantukun hükmünden meskûtun hükmüne ulaşma tarikiyle olmuştur. Beyan-ı zaruretin bu kısmının işaretin delâletinden ayrılan noktası ise işaret delâletinin nazma dayanması, hükmü nazımdan ayrılmadan iltizâm cihetiyle gerektirmesidir. Fakat beyan-ı zaruret de her zaman nazma dayanma ilkesi gözetilmez.

Mezkûr nassta işaretin delâletiyle elde edilen mana ve hüküm hafî olmasına karşılık, istinbat edilen hükmün katîdir.

أَعْنُوهُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ

“Fakirleri bayram günü bir şey istemekten müstağnî kılın (Fitrelerinizi daha önce vererek onların bayram gününe muhtaç bir halde çıkmalarına engel olun)!”²⁸¹

İlk olarak Serahsî’nin *Usûl*’ünde rastladığımız bu örnek, Hanefîlerin, hadisle işaretin delâletinin tespitine verdikleri misallerden biridir. Serahsî, mezkur nassın

²⁷⁷ Beyan-ı zaruret, açıklamaya ihtiyaç duyulan bir hususu, söz yerine genellikle sükût veya fiil ile bir nevi açıklamaktır. Bkz. Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 244.

²⁷⁸ Nisâ 5/11.

²⁷⁹ Siğnâkî, **el-Kâfi**, I, 262.

²⁸⁰ Bâbertî, *et-Takrîr*, I, 169-170. Btz: Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 113.

²⁸¹ Dârekutnî, Ali b. Ömer, **Sünen**, (tahk. Abdullah Hâşim Yemânî), Dâru’l-Marife, Beyrut, 1966, Fıtır, 10 (nr. 2157); Beyhakî, **es-Sünenü’l-Kübrâ**, nr. 7528. Mana olarak aynı olmasına rağmen tespit edebildiğimiz kaynaklarda « أَعْنُوهُمْ عَنِ طَوَافِ هَذَا الْيَوْمِ » şeklinde geçmektedir. Yukarıda lafzını verdiğimiz şekliyle tespitimiz Hanefî usul kaynaklarına göredir. Bkz: Serahsî, **Usûl**, I, 240; Habbâzî, **el-Muğnî fi Usûli’l-Fıkıh**, s. 153.

ibaresinin, bayram gününde fakirlere fitır sadakası verilmesinin vacip olduğuna delâlet ettiğini²⁸² belirttikten sonra nassın işâretin delâletine taalluk eden hükümleri şöyle zikreder:

Bu nass, fitır sadakasının sadece zenginlere vacip olduğuna işârî yolla delâlet eder. Zira müstağni kılmak “الإغناء” sadece zenginin eliyle mümkün olur.²⁸³ Nasstan bu vecihle istinbat edilen bir başka hüküm ise vacip olan fitır sadakasının muhtaç/fakirlere verilmesidir. Çünkü ancak fakirler ve ihtiyaç sahipleri müstağni kılınabilir. Bir diğer hüküm ise fitır sadakasının bayram namazı kılınmadan önce verilmesinde acele edilmesidir. Bunun sebebi, fakirlerin bayram namazından önce kendisinin ve ailesinin ihtiyaçlarını giderebilmesi ve bayram namazında kalbî huzur içinde bulunabilmesini sağlayabilmek, dolayısıyla kimseye el açacak durumda bırakmamaktır. Bu sebeple İmam Ebû Yusuf (v. 182/798) fitır sadakasının fakir Müslümanlardan başkasına verilemeyeceğini belirtmiştir.²⁸⁴ İmam Ebû Hanife (v. 150/767) ve İmam Muhammed (v. 189/805) ise fitır sadakasının bayramdan önce verilmesinin evla oluşunu, bayram namazından önce veremeyenin sonra verebilmesinin caiz oluşundaki gibi bunu da evleviyet esasına bağlamışlar ve fitır sadakasının fakir Müslümanlara verilmesinin evla cihetle olduğunu söylemişlerdir.²⁸⁵

Serahsî'nin mezkur nasstan işâretin delâletiyle istinbat ettiği bir başka hüküm de fitır sadakasının vucubiyet halini almasının ancak bayram günü güneşin doğuşundan sonra olacağıdır.²⁸⁶ İşâretin delâleti, iltizâmi manasını lafızdan aldığı için Serahsî bu hükmü şöyle ispatlar: Çünkü nassta geçen “اليوم” kelimesi güneşin doğuşundan batışına kadar olan vaktin ismidir. Dolayısıyla fakirin muhtaçlık durumundan kurtarılmasıyla ilgili olan emrin “اغنوهم” başlangıcı bayram günü sabahından itibaren dir.²⁸⁷

Onun bir başka tespiti de şöyledir: Vacip olan sadaka mutlak mal cinsinden herhangi bir şeyle verilebilir.²⁸⁸ Burada itibar “الإغناء” yani muhtaç durumdan kurtarmaktır.

²⁸² Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 153.

²⁸³ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 198.

²⁸⁴ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 198.

²⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 240-241; Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 153; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 198.

²⁸⁶ Bkz: Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 153.

²⁸⁷ Bkz. Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i*, II, 198.

²⁸⁸ Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, s. 153.

Bu da herhangi bir mal çeşidiyle sağlanabilir. Hatta çoğu kere bunun para/nakit ile temini, buğday, arpa ve hurma gibi şeyler vermekten daha evladır.²⁸⁹

Ona göre nassın işaret delâletinden anlaşılan bir başka hüküm ise fitır sadakasının tek bir fakire verilmesidir.²⁹⁰ Çünkü ancak bu şekilde “الإغناء” yani istiğna diyebileceğimiz muhtaçlıktan kurtulma hali hasıl olabilir. Sadakanın bölünüp parçalanması durumunda ise çoğu zaman bu temin edilemeyebilir.²⁹¹

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

*“Bu mallar özellikle, Allah’tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah’ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.”*²⁹²

İbarenin delâleti konusunda geçtiği üzere ayet nazmıyla Mekke’den Medine’ye hicret eden muhacirlerin ganimetten pay almalarının gerektiğine, onların da ganimette hisselerinin olduğuna delâlet etmekteydi.²⁹³ Nassın işaretiyle delâlet ettiği şey ise Mekke’den hicret edenlerin, arkada bıraktıkları mallarının, müşriklerin yağmalamasından ötürü artık kendilerinin olmayışı, mülkiyetlerinin zail oluşudur.²⁹⁴ Medine’ye hicret eden muhacirlerin “fakirler” olarak nitelendirilmesinin, Mekke’deki malları üzerinde mülkiyet haklarının sona erdiğine ve kâfirlerin istilâsının temellük sebebi olduğuna işaret yoluyla delâlet ettiği fukaha usulcülerince belirtilen klasik bir örnektir.²⁹⁵ Nassta geçtiği üzere Allah onları “فقراء” olarak adlandırmıştır.²⁹⁶ Her ne kadar Şafiî fakihler, “Allah kâfirlere

²⁸⁹ Bkz. Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâ’i**, II, 198.

²⁹⁰ Bkz. Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkh**, s. 153; Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâ’i**, II, 198.

²⁹¹ Serahsî, **Usûl**, I, 241.

²⁹² Haşr 59/8.

²⁹³ Bkz. Pezdevî, **Usûl**, (*Keşfu’l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 109; Ahsîkesî, **Müntehabu’l-Hüsâmî**, s. 20; Sıgnâkî, **el-Kâfî**, I, 260; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 377; Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkh**, s. 151; Sıgnâkî, **Kitâbu’l-Vâfi Şerhu Müntehabu’l-Aksîkesî**, s. 315, 319; Sadruşşeria, **et-Tavdîh**, I, 243; Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâ’i**, II, 194; Salihî, **Tefsîru’n-Nusûs**, I, 480.

²⁹⁴ Pezdevî, **Usûl**, (*Keşfu’l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 109; Sıgnâkî, **el-Kâfî**, I, 260; Sadruşşeria, **et-Tavdîh**, I, 243; Lâmişî, **Usûlu’l-Fıkh**, s. 51. Salihî, **Tefsîru’n-Nusûs**, I, 480.

²⁹⁵ Ahsîkesî, **Müntehabu’l-Hüsâmî**, s. 20; Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 377; Habbâzî, **el-Muğnî fî Usûli’l-Fıkh**, s. 151; es-Sıgnâkî, **Kitâbu’l-Vâfi Şerhu Müntehabu’l-Aksîkesî**, s. 315; Salihî, **Tefsîru’n-Nusûs**, I, 480.

²⁹⁶ Serahsî, **Usûl**, I, 236. Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 109.

müminler aleyhinde asla fırsat vermeyecektir”²⁹⁷ ayetini delil göstererek nassta kullanılan “fakir” kelimesini, onların Mekke’de bıraktıkları mallardan hal-i hazırda istifade edemedikleri gerekçesiyle mecaz manada anlamış ve dolayısıyla onların şer’î anlamda fakir sayılmayacaklarını ifade etmişler de²⁹⁸ Hanefî fakihler, nassın işaretiyle, “fakir” kelimesinin mecaz manada kullanılamayacağını ve buradaki fakirliğin gerçek manada fakirlik olduğunu söylemişlerdir.²⁹⁹

Nitekim Debûsî, fakir (ihtiyaç sahibi) mal ve mülkü olmayan kimsedir. Yoksa mal ve mülkünden ayrı ve uzakta bulunan kimse fakir sayılmaz. Zengin mala-mülke gerçek manada sahip olan kimsedir.³⁰⁰ Servete yakınlık zenginlik demek değildir. Öyle olsaydı, mala yakınlığı hatta elinin hemen altında bulundurduğu mal-mülk para vs. sebebiyle mükateb köleler de zengin sayılırdı, demektir.³⁰¹ Abdülaziz Buhârî (v. 730/1330) bu hususta yolcuları (İbnü’s-sebîl) örnek verir ve, “(Zengin) bir yolcu her ne kadar malından ve mülkünden uzakta olsa da, yolcu olması ve hal-i hazırdaki yokluk durumu, onu fakirler sınıfına dahil etmiştir.³⁰² Bu sebeple yolcular, kendilerine zekat verilebileceklerden sayılmıştır.³⁰³ Halbuki onlar, her ne kadar ellerinin altında nisap miktarı zenginlik bulunsalar da, gerçek manada sahipleri olmadıklarından dolayı zekat vermekle yükümlü değillerdir, der.³⁰⁴

Hanefî fakihlerinin mezkur nastaki fakirliğin gerçek manada bir fakirlik olarak adetmelerinin en büyük sebebini, Neseî (v. 710/1310), “Alimler bu ayetteki mana ve hüküm hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bunun sebebi, düşünmenin keyfiyetindeki farklılıktan dolayıdır. Nassın işareti de, mana-yı maksudu anlamada düşünmeyi gerektirdiğinden dolayı, biz bunu *nassın işareti* olarak isimlendirdik” diyerek kelimenin hakiki veya mecazi anlaşılmasından ziyade düşünme gerekliliğinden kaynaklandığını söylemiştir.³⁰⁵ O bunu, nasta geçen ve kendilerine işarete bulunan kimseler, gerçek manada fakirleşmiş olan

²⁹⁷ Nisâ 4/141.

²⁹⁸ Zekeriyya el-Ensârî, **Esnâ’l-Metâlib fî Şerhi Ravdi’t-Tâlib**, (tahk. Muhammed Tamir, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, 2/7.

²⁹⁹ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 109; Sıgnâkî, **Kitâbu’l-Vâfi**, I, 317; Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâ’i**, II, 194.

³⁰⁰ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 130.

³⁰¹ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 109. Ayrıca bkz. Salih el-Ferfûr, **el-Müzheb fî Usûli’l-Mezheb**, I, 138.

³⁰² Bkz. Tevbe 9/60.

³⁰³ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 109. Bkz. Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 377; Sıgnâkî, **Kitâbu’l-Vâfi Şerhu Müntehabu’l-Aksîkesî**, s. 323; Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâ’i**, II, 194.

³⁰⁴ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 109.

³⁰⁵ Neseî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 377.

muhacirlerdir. İşte bu mana, nassın üzerine, herhangi bir ilave yahut eksiltmede bulunmadan, kelamın siğasından anlaşılan manadır. Fakat bu mananın anlaşılmasında da bir miktar düşünmeye ihtiyaç vardır... sözleriyle de açıklamıştır. ³⁰⁶ Abdülaziz Buhârî (v. 730/1330), ayetteki “فقراء” kelimesinin, nassın siyakı gereği “muhacirlerin fakirliğine” delâletinin, nassın işaretinin zâhir ve katî cihetle olduğunu da ifade ederek, onun asla mecaz olmadığını söylemek istemiştir. ³⁰⁷

Hanefî fakihlerinin pek çoğunun söz konusu ayetin delâletinin işaretle oluşunun tespitinde, “fakirler” kelimesini incelemesi, cümlenin tamamından bağımsız bir tetkik olarak görülmemelidir. Aksine onlar, fakirler” kelimesinin doğru anlaşılmasını ayetin siyakına bağlamaktadırlar. Böyle düşüncelerinin ve istidlali bu şekilde gerçekleştirmelerinin temel sebebi, işaret delâletinin, delâletin açıklık derecesinde incelendiği *zahir* (müfred) lafızdan kurtarıp kelam/cümle düzeyine çekmektir. ³⁰⁸

Bir başka husus ise Hanefî fakihlerin bu duruma hadisle delil getirmeleridir. Üsâme b. Zeyd'den rivayet edilen bir hadise göre Resûlullah (s.a.v) fetih günü Mekke'ye girecekken sahabiler kendisine, “Yâ Resûlullah, nerede kalacaksınız; Mekke'deki evinizde mi?” diye sormaları üzerine, “*Akîl ve Tâlib bize kalacak bir ev mi bıraktılar!*” ³⁰⁹ diye cevap vermiştir. Bu hadis, Hanefî fukahasinca, Resûlullah'ın hicret ettikten sonra evinin müşrikler tarafından ele geçirilmesi ve buna binaen orada kalmak istememesi sebebiyle, ayetin işaret delâletine hadisin işaret delâletiyle takyid olarak gösterilmiştir. Şâfiî usulcüler de Hanefîlere benzer bir örnek getirerek onlara muhalefet ederler. ³¹⁰

³⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 236.

³⁰⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 109.

³⁰⁸ Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd, *Usûlu'l-Fıkh*, (tahk. Abdülmecid Türkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995, s. 51.

³⁰⁹ Buhârî, Hacc, 44. Hadisin ravisi olan Üsâme b. Zeyd (r.a) şöyle der: Ebû Talib öldükten sonra oğulları Tâlib ve Akîl babalarından kalan mirası kendi aralarında taksim etmişlerdi. Diğer kardeşleri olan Cafer ve Ali'ye (r.anhüma) ise Müslüman olmalarından ötürü hiçbir şey vermemişlerdi.

³¹⁰ Şafiîlerin bu hususta dayandıkları hadis şudur: “Sakifliler, Müslümanlardan birkaç kişiyi esir almışlardı. Aralarında bir kadın da vardı. Bundan önce onlar Resûlullah'ın Adba isimli devesini de kaçırmışlardı. Bu kadın bir akşam iplerinden kurtularak develerin yanına geldi. Kadın hangi devenin yanına yaklaşıp yaklaşmıyordu. O da birini bırakıp öbürüne yaklaşıyordu. Sonunda Adba'ya yaklaştı. O ses çıkarmadı. Kadın hemen deveye binerek oradan kaçtı. Bu sırada kadın, şayet düşmanların elinden kurtulursam, deveyi Allah için kurban edeceğim, diyerek adakta bulunmuştu. Medine'ye gelip halk onun kurtulduğunu görünce: “Bu Adba! Resûlullah'ın devesi!” diye bağırmağa başladılar. Kadın, “Ben bu hayvanı nezretmişim. Allah beni kurtarırsa onu kurban edeceğim diye!” dedi ve hayvanı kesmek istedi. Gelip durumun Resûlullah'a haber verdiler. “Hayvancağıza ne kötü mükafaat vermiş: Hayır! Günah olan bir nezre uyulmaz, şahsen sahip olmadığı bir şey üzerine yaptığı nezre de uymaz!” dedi. Bkz. Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, (tahk. Târik b. Avdillah Abdülmuhsin b. İbrahim), Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415, nr. 1137. Şafiîler bu hadis dolayısıyla ayette

Bâbertî (v. 786/1384) Şafiî fakihleri eleştirme sadedinde, nasstaki mananın fazla düşünmeye ihtiyaç bırakmayacak kadar açık olduğunu, bu sebeple delâletin zahir işaret delâletinden sayılması gerektiğini söyler. O, “Şayet muhacirler Mekke’de bıraktıkları mallardan dolayı fakir sayılmayacak olsaydı, Allah onlar için yarı bir isimlendirmede bulunmaz, onları için ibnü’s-Sebîl derdi. Çünkü malından uzakta olanlara fakir değil yolcu denilir” demektedir.³¹¹ Fakat o, muhacirlere ganimetten hisse verilmesini ve dolayısıyla ayetin işaretiyle gerçek fakirlerden sayılmasını, onların Mekke’de bıraktıkları mallardan tamamıyla ümit kesmelerine bağlanmasını ve bu şekilde delâlette bulunmasını da kabul etmez.³¹²

Suriye Kataba (Humus yakınları) doğumlu (1926-) muasır hukukçulardan Muhammed Edip Salihî de Hanefîlerin görüşünü destekler ve gerçek bir mülkiyetin, kişinin sahip olduğu şeye ancak tam bir tasarruf ve tasallut ile mümkün olabileceğini söyler. Ayette geçtiği şekliyle “اموالهم” kelimesi sadece lafzî bir izafetle, buradaki fakirliğin mecazi olarak anlamının mümkün olamayacağını belirtir.³¹³

Ebû’l-Yüsr Pezdevî (v. 493/1100) *Marîfetü’l-Hucec* adlı eserinde nassın, müslümanların ehl-i küfrün mallarına el koymalarının mübahlığına ve muhacirlerin de bu mallardan paylarının olduğunu beyan etmek için sevk edildiğini söyler. Onun bu beyanları aynen, Debûsî, Serahsî ve Fahu’l-İslam Pezdevî gibidir. Ancak Ebû’l-Yüsr, Ebû’l-Usr, Serahsî ve Debûsî’ye muhalefet ederek nassın delâlet vechini farklı yorumlar. Ona göre ayet, işâretin delâletiyle değil nassın delâletiyle (delâletü’n-nass) bu mana ve hükümlere

geçen “fakir” liği mecaz manada anlamışlar ve bu hadisi delil getirmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber, kadının deveyi sahiplenmesini kabullenmemiş ve kişinin sahip olmadığı bir şeyi nezredemeyeceğini ifade ederek kadının bu deveyi kesemeyeceğini bildirmiştir. He ne kadar deve kâfirler tarafından alıkonulmuş olsa da, bunun kendi mülkiyetinden çıkmayacağını göstermiştir. Böylelikle Şafiîler, kâfirlerin Müslümanların mallarına el koymalarının onların, mal ve mülklerinin ellerinden çıkması anlamına gelmeyeceğini düşünmüşlerdir. Şâfiilerin konu hakkında getirdikleri bir başka delil ise “Kâfirler için müminler aleyhine asla bir yol vermeyecektir” (Nisâ 4/141) ayetidir. Allah’ın kafirler için müminler aleyhine bir yol bırakmaması, müminlerin mallarına da el koyamayacakları anlamına gelmektedir. Bâbertî onların bu iddialarını birkaç şekilde çürütür. Buna göre Allah’ın müminler aleyhine bir yol bırakmayışı nefisleri cihetiyledir; yoksa malları itibarıyla değildir. İkincisi, müminler aleyhine bir yol bırakılmayışı ahiret cihetiyledir; dünyevi değildir. Bâbertî, Şafiîlerin zikrettikleri hadisi ise fetih günü Hz. Peygamber’in evine girmek istememesini bildiren hadise muarız olması sebebiyle kabul etmez. Ayrıca o eserinde, Hz. Peygamber’in Ebu Talib’in evine değil Hz. Hatice’den kalan evi kastettiğini, Akîl’den kastettiği kişinin de Ebu Talib’in oğlu değil Hâris’in oğlu Akîl olduğunu kaydeder. Bkz. Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 165.

³¹¹ Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 164.

³¹² Bâbertî, **et-Takrîr**, I, 167.

³¹³ Edip Salihî, **Tefsîru’n-Nusûs**, I, 480.

delâlet etmektedir. Ona göre bu ayetten işaret in delâletiyle, bu mana ve hükümlere ulaşmakta büyük bir tekellüf bulunmaktadır.³¹⁴

Kemal İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457) tespitine göre ise muhacirlerin mallarının ellerinden gitmiş olduğunu anlamak ancak delâlet-i iktiza ile olabilmektedir. İbnü'l-Hümâm, diğer bütün Hanefî fakihler gibi, buradaki fakirliğin gerçek bir fakirlik olduğunu, mecaz olmadığını kabul eder. Ona göre fakir, çok az bir şeyi olan ya da olmayan kimsedir. Yoksa malı bulunup da buna ulaşma imkanı olmayan kimse fakir sayılmaz. Zengin de böyledir; zengin, malı hemen yakınında bulunan değil, hakiki manada (şeran) zenginlik ölçüsünde malı bulunan kimsedir. Nassın sevkediliş maksadı bu manaları ifade etmek için değil, onların da ganimetten pay sahibi olduklarını beyan etmek içindir. Fakat, muhacirlerin arkada bıraktıkları malların, kafirlerin istilası sebebiyle ellerinden çıkmış olması ve dolayısıyla fakirleşmeleri, ayetteki “فقرءاء” lafzının iktizasıyla anlaşılmalıdır. İbnü'l-Hümâm'a göre bunun sebebi zenginlik ile fakirlik arasındaki lâzım-i mütekaddim cinsinden bir bağlantıdır. Mülkiyetin zevalinin fakirlikten önce olması, fakirliği gerektirmektedir. İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457) bir başka itirazı ise Sadrüşşeria'nın (v. 747/1346) nassın işaret delâletinin vechinin mevzuu lehin cüzü olması iddiasına yöneliktir. İbnü'l-Hümâm bunu kabul etmez ve onların fakir addedilmelerinin, az bir şeye sahip olmalarının veya hiç bir şeye sahip olmamalarının cüzü kabul edilemeyeceğini, onların fakirliklerinin lâzım-i mütekaddim bir delâletle (iktiza) anlaşılabilceğini söyler. İbn Emîr el-Hâc da (v. 879/1474) benzer sözlerle onu teyit eder.³¹⁵

Salihî de bu meyanda iktizanın delâletini açıklar ve iktiza ile delâlet sözün, doğru veya şer'î yönden sağlıklı anlaşılması kendisine bağlı olan meskût anı (ibarede yer almayan) bir manaya delâlet etmesidir, dedikten sonra burada ise durumun, işaretin delâleti tanımında geçtiği üzere telâzüm cihetiyledir, olduğunu söyler.³¹⁶

Usulcülerin bu gibi örneklerde, delâlet yönleri hakkındaki farklı beyanlarını haklı görmek gerekir. Bu, bir nassın birden fazla usulî değerlendirmeye sahip olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca kimi usulcü nasların literal yönüne ağırlık vermekte iken, İbnü'l-Hümâm örneğinde olduğu gibi kimileri de mantıksal önerme dizilişlerini esas almışlardır. Çünkü İbnü'l-Hümâm “fakir muhacirler” örneğini, lafızsal yaklaşımdan

³¹⁴ Ebû'l-Yüsr Pezdevî, **Marifetü'l-Huceci's-Şeriyye**, s. 41.

³¹⁵ İbn Emîr el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr** (*Tahrîr* ile birlikte), I, 142.

³¹⁶ Edip Salihî, **Tefsîru'n-Nusûs**, I, 480-481.

ziyade, nassın bağlamını tarihte vuku bulmuş, öncel bir hadiseyle ilişkilendirerek bunu “*mukaddem öncül*” gibi görmüş ve dolayısıyla iktizanın delâleti saymıştır. Ancak, iktizanın delâleti bahsinde de zikredeceğimiz ve bizim tercihe daha şayan bulduğumuz görüşe göre iktiza ile delâletin gerçekleşebilmesi için muktezi ile muktezâ arasındaki ilişkinin şer‘î bir mukaddemle ilintilemesi gerekmektedir. İbnü’l-Hümâm’ın tespiti ise tarihsel bilgidен öteye geçememektedir.

Teftazânî, nassın işaretinin, mutabakat tazammun ve iltizâm (müteahhir) şekillerinden biriyle delâlet edebileceğini belirtmişti. Ona göre mezkur nassın, fakirlerin ganimetten pay almalarının gerektiği hükmü, *nassın ibaresinin mutabakat* (aynu’l-mevzuu leh) yoluyla delâlet etmesidir. Dolayısıyla mevzuu leh ile sabit olan mana, nazm/lafız ile sabit olan hükümdür. Nassdan elde edilen ikinci hüküm yani onların darü’l-harbde (Mekke) bıraktıkları mallarının ellerinden çıkmış olması, mevzuu lehin cüzüdür (tazammun). Bu, onların geride bıraktıklarından herhangi bir şey ellerinde olmaması sebebiyle istinbat edilen hükümdür. Bu hükmün mananın cüzü ile sabit olması sebebiyle nassın işareti de nazm ile sabit sayılmıştır. Sadrüşşeria, nassın bu manaya delâletini, nassın işaretinin mevzuu lehin cüzüne (tazammun) cihetiyle delâlet edişinin örneği olarak gösterir.³¹⁷

2.3.2.7. İşaretin Delâletinin Delil Değeri

Haneî usulcülere göre nassın nazmıyla sabit olması yönüyle işaretin delâleti ile ibarenin delâleti, hükmü gerektirme (icap) noktasında eşdeğerdır. Bununla birlikte konuşanın kastı olup olmama noktasında aralarında fark bulunduğu için tearuz halinde ibarenin delâleti önceliklidir. Bu sebeple nassın işaret delâleti, sübut (ispat) cihetiyle ibarenin delâletiyle aynı görülmüş ve genel bir kaideyle tearuz halinde ibarenin işarete tercih edileceği savunulmuştur.³¹⁸ Bunun sebebi ise her ikisinin de nassın nazım ve

³¹⁷ Teftazânî, *et-Telvîh ala’t-Tavdîh*, I, 243. İşaretin delâletinin mutabakat, tazammun ve iltizam örnekleri için bkz. Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 235-236.

³¹⁸ Bu husus usul eserlerine, “الثابت بلاشارة كالثابت بالعبارة” şeklinde geçmiştir. Bkz. İbnü’s-Sââtî, *Niyâyetü’l-Vusûl*, I, 542. Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 381; Habbâzî, *el-Muğnî fi Usûli’l-Fıkıh*, s. 151; Ahsîkesî, *Müntehabu’l-Hüsâmî*, s. 20; es-Sığnâkî, *Kitâbu’l-Vâfi Şerhu Müntehabu’l-Aksîkesî*, s. 315; Kutluboğa, *Hulasâtü’l-Efkâr*, s. 99; İbn Melek, *Şerhu Menâru’l-Envâr*, s. 171; Aynî, *Hâşiyetü’l-Menâr*, s. 171. Ömer Nasuhi Bilmen, “Dâl bilibare ile dâl bilişare arasında tearuz görülse dâl bilibare tercih olunur. Çünkü sevki kelâmdan asıl maksat olan, dâl bilibaredir” diyerek bunu kaideleştirmiştir. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 87.

ibarelerinden istinbat edilerek tespit edilmesidir.³¹⁹ Sıġnakî (v. 714/1314) bunu, “Kelamın lafzından maksut olan hüküm, maksut olmayanından daha evladır” şeklinde özetlemiştir.³²⁰ İbn Melek (v. 821/1418’den sonra) bu noktada Şu tespitite bulunur: “Hem ibare hem de işaretle delâlet hükmün ispatı noktasında eşit seviyededir. Fakat ibarenin delâletinde lafız, maksut olan manayı direkt ifade etmek üzere sevk olunduğundan tearuz halinde ibarenin delâleti tercih edilir. Ayrıca bundan her ikisinin arasında katıyyet ifade etmesi açısından bir derece farkının da olduğu ortaya çıkar. Çünkü ibarenin delâleti her zaman katıyyet ifade ederken işâretin delâletinde bazen zanniyyet olabilir.”³²¹

Bizim düşüncemiz, lafzın manaya kapalı (hafî) bir şekilde delâlet etmesi, ilgili lafızdan çıkarılacak hükmün kesinlik ifade etmesiyle çelişmemektedir. Lafızdan çıkarılacak hükmün kesinliğiyle çelişecek olan durumun, lafzın başka özelliklerinden kaynaklanması mümkündür. Anlamına kapalı bir şekilde delâlet eden lafzın kapalılık özelliği, lafızdan çıkarılacak hükmün kesinliğine engel değildir; ama aynı lafız tahsis edilmiş bir lafız olursa bu özellik sebebiyle lafzın ifade ettiği hüküm zannî olmaktadır.

İbn Melek’in açıklamaları, ibare ile delâlet eden ile işaret ile delâlet eden nasların hüküm istinbatındaki derecelerini ayırt etmek açısından tercih edilebilmelidir. Yoksa her ikisinin de hüküm ispatında aynı seviyede olduğunu söylemek, her ikisinin tarifini aynı yere indirgemek olur.

İbn Nüceym (v. 970/1563) ise İbn Emir el-Hâc’a (v. 879/1474) istinat ederek işâretin delâletinin katıyyet ve zanniyyet arasındaki deveranını kabul etmez. Ona göre işaretin delâleti, nazmın zahiriyle delâlet ettiği için kesinlikle katıyyet ifade eder.³²²

Mezc dönemi müelliflerinden Molla Fenârî de (v. 834/1431) işâretin delâletinin tıpkı ibarenin delâleti gibi katıyyet ifade edeceğini bildirmekle birlikte, ibarenin delâletinin kelamın sevkinden anlaşılması sebebiyle daha kuvvetli olduğunu ifade eder ve ibarenin delâletinin katıyyet ifade etmesinin kesin (muteayyen), işâretin delâletinin ise muhtemel

³¹⁹ Sıġnakî, *Kitâbu’l-Vâfi Şerhu Müntehabu’l-Aksîkesî*, s. 316; İbn Melek, *Şerhu Menâru’l-Envâr*, s. 171; Kutluboğa, *Hulasâtü’l-Efkâr*, s. 99; Molla Aliyyü’l-Kârî, *Tavdîhü’l-Mebânî*, s. 117; Salih el-Ferfûr, *el-Müzheb fî Usûli’l-Mezheb*, I, 139.

³²⁰ Sıġnakî, *Kitâbu’l-Vâfi Şerhu Müntehabu’l-Aksîkesî*, s. 324.

³²¹ İbn Melek, *Şerhu Menâru’l-Envâr*, s. 171. Bkz. Molla Aliyyü’l-Kârî, *Tavdîhü’l-Mebânî*, s. 117.

³²² İbn Nüceym, *Fethu’l-Gaffâr*, s. 228.

olduğu yönündeki yaklaşıma da katılır.³²³ O, bu açıklamalarıyla işaretin delâletinin katiiyet ifade edip etmemesi arasında bir yerde durur.

Yahya er-Ruhâvî, *Menâr* üzerine yaptığı talik çalışmasında ise hem ibarenin hem de işaretin katiiyet ifade etmesine itiraz eder. Ona göre ibarenin de işâretin de zanniyet ifade etmesi mümkündür.³²⁴ Ruhâvî'nin sözünü, nasların hakkındaki “sübut-i katiiye; delâlet-i katiiye, sübüt-i katiiye delâlet-i zanniyye...” gibi genel bir düşünceyi ifade etmesi bakımından, naslar üzerinde istinbat medotları kullanılmadan önceki durumları için düşünmek mümkündür. Fakat nazmın istinbat metodlarıyla analizinden sonra aynı şeyi söylemek doğru olmaz. Örneğin, “*Namaz kılın*”³²⁵ ayeti için, “Nazm, ibaresinin delâletiyle katiiyete de zanniyete de muhtemeldir” denilemez.

İşâretin delâletinde nass, ibaresiyle manaya delâlet etmekle birlikte, iltizâm yoluyla ima ve işaret etmektedir. Yani nassın ibaresinin ifade ettiği mana, işaret ettiği manayı gerektirmektedir. İşâretin delâletiyle sabit olan hükmün umum ifade edip etmemesi hususunda Hanefî usulcülerin iki gruba ayrıldığını söylemek mümkündür. Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin sözlerinden işâretin delâletiyle sabit olan hükmün umum vasfına sahip olmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü umum niteliği sözün geliş ve anlatış biçiminden (siyak) anlaşıldığı halde işâretin delâletiyle sabit olan hüküm böyle değildir. Pezdevî ise nassın işaretiyle sabit olan hükmün âmm olmasının daha uygun olacağını söylemiştir. Serahsî de Pezdevî'nin görüşünü tercih ederek işaretle sabit olan hükmün nassın ibaresiyle sabit gibi olduğunu belirtmiş ve en doğru olan görüşün onun tahsise kabil olduğunu ifade etmiştir.³²⁶ İbareyle sabit olan şeyin ise hususa olduğu kadar umuma da ihtimali olduğu bilinmektedir.³²⁷ Ahsîkesî (v. 644/1246-47) ve Nesevî de bu son görüşü benzer ifadelerle desteklemişlerdir.³²⁸ Hatta Nesevî, işâretin delâletinin de ibarenin delâleti gibi hem umuma hem de tahsise delâlet edebileceğini söylemektedir.³²⁹ Kemal İbnü'l-

³²³ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâ'i fî Usûli's-Şerâi'*, II, 193.

³²⁴ Ruhâvî, *Haşiye alâ Şerhi İbn Melek ale'l-Menâr*, s. 525.

³²⁵ Bakara 2/43, 83, 110; Nisâ, 4/77; En'âm 6/72; Yunus 10/87; Nûr 24/56; Rûm 30/31; Müzzemmil 73/20.

³²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 145. Serahsî, bazı Hanefî meşayihlerini kastederek, umumun, lafzın kendisini için sevk olduğu manaları kapsadığını söyler. Nassın işaret delâleti, lafzın kendisi için sevk olunmadığı bir manaya delâleti için kullanıldığından tahsise ihtimali yoktur. Ona göre ise işaretin tahsise kabil olduğudur. Çünkü işaretin delâletiyle sabit olan ibarenin delâletiyle sabit olan gibidir. Her ikisinin de ibareyle sabit olması ve ve umumun da siğa itibarıyla olması sebebiyle nassın ibaresi tahsisi içerebiliyorsa, işaretin delâleti de tahsisi içerebilir.

³²⁷ Ayrıca bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 502.

³²⁸ Nesevî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 382.

³²⁹ Nesevî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 382.

Hümâm işâretin delâletinin umum niteliğine sahip olduğunu belirtirken Abdülazîz el-Buhârî işâretin delâletinin icap etme bakımından (sübut cihetiyle) ibarenin delâletine denk olduğunu söylemiştir. Neseî de işâretin delâletinin umum manayı ifade ettiğini söylemekte, *Menâr* şarihi Kutluboğa da (v. 879/1474) işâretin delâletinin nazm ile sabit olması hasebiyle sığanın umuma delâletinin daha elverişli olduğu görüşündedir.³³⁰ Meseleyi umum husus cihetleriyle *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis* adlı çalışmasında kısmen inceleyen Ferhat Koca ise işâretin delâletiyle sabit olan hükmün tıpkı ibareyle sabit gibi olması sebebiyle onun da umum ifade edeceği görüşünü tercihe şayan bulmaktadır.³³¹

Şu kadar var ki ibarenin delâletinin katıyyet ifade etmesi ile onun umum ve hususa delâlet etmesi arasında bir münafat olmadığı malumdur. Zaten kahir Hanefî uleması ibarenin delâletinin katıyyet ifade etmesinin yanında onun hem umum hem de husus ifade edebileceğini söylemişlerdir. Bu vecheden bakınca, Koca'nın işâretin delâletinin umum yahut hususa mı delâlet edeceğinin tespitinde mücerret, "işâretin delâletiyle sabit olan hükmün tıpkı ibareyle sabit gibi olması sebebiyle onun da umum ifade etmesi" tezi dayanak noktasında yetersiz kalmaktadır.

Ömer Nasuhi işâret delâletinin hem umumiyete hem de hususiyete delâlet edebileceğini şöyle ifade eder:

*"İşâretle delâlet medlûlünü katî surette ifade eder. Buna delili zannî muarız olamaz ve kendisi için bazan umumiyet sabit olduğundan hakkında tahsis carî olabilir. Mesela, çocuğun nesebi, mevlûdü leh için sabit olunca onun malının da mevlûdün leh (baba) için sabit olması, bilişâre anlaşılmış olur. Fakat bundan çocuğun memlûkesi müstesnadır. Bu mevlûdün leh olan baba için bir mülk olarak sabit olamaz. Mevlûdün lehin (babanın), bu memlûkeyi istifraş etmesi caiz değildir, işte bu cihet o umumdan tahsis edilmiş bulunmaktadır."*³³²

Bu sadette Buhara fakihlerinden Râmuşî hem mülkiyet teorisinin ifade etmesi gereken gerçek anlam hem de işâretin delâletinin tahsis ifade etmesi hakkında şöyle der: «ج» harfinin ifade ettiği iki anlam bulunmaktadır. Bunlardan biri temellük hakkı diğeri ise milk/mülkiyet hakkıdır. Temellük hakkı, kişinin sahip olabilmesi mümkün olan bir şeyde, geleceğe dair hakkının bulunmasıdır. Fakat hal-i hazırda onun sahibi değildir. Örneğin şufa hakkı; buna göre kişi, satılığa çıkarılmış olan komşu ev için onu satın alma, sahip olma

³³⁰ Kutluboğa, *Hulasâtü'l-Efkâr*, s. 101.

³³¹ Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 85.

³³² Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 87.

(şüfa) hakkı vardır.³³³ Bu hak evleviyetle ona tahsis edilmiştir. Eğer almak isterse, bir yönüyle onun sahibi gibidir. Fakat hal-i hazırda satılığa çıkarılmış ev onun değildir. Milk/mülkiyet hakkına gelince, buna mükateb köle³³⁴ örneği gösterilebilir. Buna göre kölesiyle kitabet anlaşması yapan kişi ile kölesi arasında, akdin devam etmesi sebebiyle milk/mülkiyet hakkı devam eder. Fakat bu cariyenin nefsinde değil, onu elinde bulundurma şeklindedir. Bu bir yönden sahip olup bir yönden olmama durumuna benzer. Bu sebeple sahibinin onu istişraf etmesi caiz olmaz.³³⁵ Aynen bu örnekte olduğu gibi babanın oğlunun malında tasarruf hakkı bulunmasına rağmen onun cariyesini istişraf etmek gibi bir hakkı olamaz.

Ramûşî bu örnekle, mülkiyet hakkının umumiyet içermeyeceğini, tahsise ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. İbn Melek ise işâretin delâletinin ibare gibi umum ifade edeceğini söylerken tahsise de kabil olduğunu ifade eder.³³⁶ Onun beyanına göre her ne kadar «ل» harfi telâzüm yoluyla evladın ve malının babanın mülkü olmasını ifade etse de evladının cariyesini istişraf etmesi tahsise uğramıştır.³³⁷ Daha önce de zikrettiğimiz üzere Ömer Nasuhi de bu görüşü tercih etmiştir.

2.3.2.8. İşaretin Delâletinin Tearuzu

İbare ve işaretin tearuzu durumunda nazmın kendisi için sevk olduğu mana, yani ibarenin delâlet ettiği mananın tercih edileceğini söylemiştik. Bunun en yaygın örneklerinden biri kadınların hayız müddetlerinin tespiti hakkında varid olan iki hadistir. Şöyle ki Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadislerinde kadınların din ve akıl cihetiyle noksan/zayıf yaratıldıklarını bildirmiş. Bir sahabe, “Onların dinlerinin noksan olması nasıl

³³³ Fenârî, **Fusûlu'l-Bedâ'i**, II, 194.

³³⁴ İki veya daha fazla kişinin herhangi bir konuda karşılıklı olarak yazışmaları; bir köle veya cariyeyi kazancı hususunda derhal, kölelik ve esaretten kurtulması hususunda daha sonra ödenmek üzere belli bir meblağ karşılığında hürriyetine kavuşturmak için yapılan anlaşma ve yazışma. Buna “kitabet” de denir. Mükâtebe, köle ile sahibi arasında yapılan bir akiddir. İki tarafı ilgilendirdiği için mükâtebe denilmiştir. Bana şu kadar meblâğı ödersen, hürsün der; köle de bunu kabul ederse, mükâtebe akdi gerçekleşmiş olur. Köle bu miktarı ödeyinceye kadar, köle ve hür statüsü arasında bir konum kazanır. Yani hürriyete adım atmıştır, ama kölelikten de tam manâsıyla kurtulmamıştır.

³³⁵ Bkz. Molla Cîven, **Şerhu Nûru'l-Envâr ala'l-Menâr**, s. 382.

³³⁶ İbn Nüceym, **Fethu'l-Gaffâr**, s. 229.

³³⁷ İbn Melek, **Şerhu Menâru'l-Envâr**, s. 171; Aynî, **Hâşiyetü'l-Menâr** (İbn Melek kenarında), s. 171; İbn Nüceym, **Fethu'l-Gaffâr**, s. 229; Molla Aliyyü'l-Kârî, **Tavdihü'l-Mebânî**, s. 117.

oluyor?” diye sorması üzerine Nebî (s.a.v), “Çünkü onlar sadece ömürlerinin yarısında oruç tutup namaz kılarlar” buyurmuştur.³³⁸

Hadisin sevki (ibaresi) kadınların akıl ve din cihetiyle zayıf olduklarını beyan etmek üzeredir. İşaretiyle anlaşılan ise onların hayız müddetlerinin on beş gün oluşudur. Zira ömrün yarısında namaz kılamamış demek, iltizâmi cihetle her ayın yarısında namaz kılamamış anlamına gelir. Buradan hareketle bir ayın on beş günü namaz kılamayan kadın için hayız müddetinin en çoğunun on beş gün olduğunu söylemek mümkündür ki Şâfiî alimler nassın işaretinin delâletiyle istinbat edilen bu hükmü tercih etmişler ve onlara göre icmâ bu yönde olmuştur.³³⁹ İmam Gazâlî, *Mustasfâ*'sında nassın mantukunun (ibaresinin delâletinin) noksanlığı bildirmek, işaretin delâletinin ise hayzın en çoğunun ve temizlik müddetinin en azının tespiti için sevk olunduğunu belirtir.³⁴⁰

Fakat Hanefî fakihler, ibarenin delâletiyle işâretin delâletinin tearuzu durumunda ibarenin delâletinin esas alınacağı kaidesinden hareketle, mezkur nassın işaretinin delâletiyle amel etmemeyi tercih etmişlerdir. Bunun yerine, yine aynı konu üzerine varid olan, “Hayzın en azı üç, en çoğu da on gündür”³⁴¹ hadisini esas alarak ibaresinin delâletiyle amel etmişlerdir.³⁴²

Abdülazîz el-Buhârî'nin (v. 730/1330) öğrencilerinden Kıvâmüddin el-Kâkî (v. 749/1348) *Câmiu'l-Esrâr*'ında, Necmeddin Ömer Neseî'nden (v. 537/) nakille şu tespitte bulunur: Hadiste geçen “شطر” kelimesini “yarı” manasında değil de, birbirine eşit olmayan taksim şeklinde anlamak, hükmün sıhhati için en doğru neticeyi verir. Zira, “Falan kişinin ömrünün yarısı yolculukla geçti” denildiğinde, bundan anlaşılan, o kişinin çokça yolculuk yaptığıdır. Neseî' devamla şöyle der: Bu ümmetin ömrü ortalama altmış yıldır. On beş senesi çocuklukla geçer. Hadis-i şerif (*hayzın en çoğu on gündür*) mucibince her ayın üçte

³³⁸ Hadisin yorumu için bkz. Gazâlî, Ebû Hadim Muhammed, **el-Mustasfâ**, Câmiatü'l-İslamiyye, (tahk. Hamza b. Züheyr), Medine, 1413, III, 406; Serahsî, Şemseddin Ebû Bekir, **el-Mebsût**, (tahk. Halil Muhyiddin), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000, III, 145; Fenârî, **Fusûlu'l-Bedâ'i fî Usûli's-Şerâ'i'**, (tahk. Muhammed Hasan), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, II, 194. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hadis, il kısmı müstesna diğer bölümleri hadis kitaplarında geçmemektedir. Daha çok Şafii usul eserlerinde, hayız müddetinin en azının on beş gün olduğuna dair istidlal için zikredilmiştir.

³³⁹ Şâfiî Muhammed b. İdris, **el-Ümm**, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1393, 1/67; Gazâlî, **el-Vasît fi'l-Mezheb**, (tahk. Ahmed İbrahim, Muhammed Tamir), Dâru's-Selâm, Kahire, 1417, 1/442; Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed, **eş-Şerhu'l-Kebîr**, y.y., yay.y. ts. 2/496.

Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 382; İbn Nüceym, **Fethu'l-Gaffâr**, s. 229.

³⁴⁰ Gazâlî, **el-Mustasfâ**, III, 407.

³⁴¹ Dârekutnî, **Sünen**, Hayz, 3 (nr. 858).

³⁴² İbn Melek, **Şerhu Menâru'l-Envâr**, s. 171; Molla Aliyyü'l-Kârî, **Tavdihü'l-Mebânî**, s. 117.

biri hayız müddetidir. Geride kalan 2/3 ise yani yirmi gün ise temizlik müddeti olur. Altmış yılın on beş senesi çocukluk müddeti olduğundan geriye kırk beş yıl kalır. Bunun on beş yılı da hayız müddetidir (1/3). Çocukluk müddetiyle hayız müddeti toplandığından otuz yıl eder. Bu ise ömrün yarısıdır. Yoksa durum Şâfiîlerin zannettiği gibi her ayın yarısı değildir.³⁴³

Molla Aliyyü'l-Kârî, Şâfiîlerin “شطر” kelimesinden yola çıkarak “yarısı” manasında istidlalde bulunmalarının hata olacağını, hatta İmam Nevevî'nin dahi bu hadisin aslının olmadığını söyleyerek, mezkur nassın işâretin delâletiyle amel edilemeyeceğini söyler. Yine onun tespitleriyle hadis hafızlarından İbn Mende (v. 395/1005) bu hadisin bu şekilde hiçbir varyantını görememiştir.³⁴⁴

Şâfiîlerin işâretin delâletinin tahsise uğrayabileceğine dair getirdikleri örneklerden biri de, “وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ” “Allah yolunda öldürülenlere «ölüler» demeyin. Bilakis onlar diridirler, lâkin siz anlayamazsınız.”³⁴⁵ ayetidir. Şâfiî fakihlere göre ayet ibaresiyle şehidlerin derecesinin ulviliğini göstermek için sevk olunmuştur. İşaretinin delâletiyle de şehidlerin cenaze namazının kılınmaması gerektiğine delâlet etmektedir. Çünkü nassın işaretiyle onlar diridirler, Allah onları “حي” yani “diricanlı” olarak isimlendirmiştir. Diriler içinse cenaze namazı kılınmaz. Ancak Hz. Peygamber'in Hz. Hamza için cenaze namazı kılması (bir rivayete göre yetmiş defa) bundan müstesnadır. O bu yönüyle tahsise uğramıştır.³⁴⁶

³⁴³ Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 502.

³⁴⁴ Molla Aliyyü'l-Kârî, *Tavdihü'l-Mebânî*, s. 117. Hadis Buhârî ve Müslim'de şu şekilde geçmektedir: Ebû Said el-Hudrî anlatıyor. Bir Ramazan veya Kurban Bayramıydı. Resul-i Ekrem bayram namazlarını kıldığımız namazgaha geldi. Bir tarafta kadınlar da bulunuyordu. Onların yanından geçti ve şu hitapta bulundu: “Ey kadınlar, sadaka veriniz istiğfarı çok yapınız. Çünkü bana cehennemlikler gösterildi, çoğu sizler idiniz.” Bunun üzerine kadınlar: “Ya Resûlullah, bunun sebebi nedir?” diye sordular. Resûlullah şöyle cevap verdi: “Çünkü siz çok lânet eder ve kocanızın yaptığı iyilikleri unutursunuz. Akli ve dini eksik olup da, akli başında adamların aklını çelen sizin gibisini görmedim”. Kadınlar tekrar sordular: “Aklımızın ve dinimizin noksanlığı nedir, Ya Resûlullah?” Resûlullah, “Kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısı değil midir?” diye sordu. Kadınlar, “Evet” cevabını verdiler. Resûlullah izah etti ve tekrar sordu: “İşte bu aklın eksikliğinden hayız gördüğün zaman [günlerce bekler] namaz kılma, Ramazan'da bir müddet oruç tutmaz değil mi?”

Kadınlar, “Evet” dediler. Hadis için bkz. Buhârî, Hayz 6, Zekat 44, İman 21, Küsûf 9, Nikah 88; Müslim, Küsûf 17, (907), İman 132, (79); Nesâî, Küsuf 17; Muvatta, Küsuf 2.

³⁴⁵ Bakara 2/154

³⁴⁶ Bkz.: Şâfiî, *el-Ümm*, 1/267; Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvî fî Fıkhi's-Şâfiî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I-XVIII, 3/34; Zekeriyya el-Ensârî, *Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib*, (tahk. Muhammed Tamir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, 1/315; Molla Cîven, *Şerhu Nûru'l-Envâr ala'l-Menâr*, s. 382.

Bu, Şâfiîlerin işâretin delâletinin tahsise uğradığını ispat etmek için kullandıkları bir örnektir. Ancak Hanefîler bu nassın bir başka nass ile tearuzu sebebiyle amel etmemeyi tercih etmişlerdir. Nitekim Hanefî fakihler, ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾ “*Ve onlar için namaz kıl. Çünkü senin namazın onlar için sükûnettir.*”³⁴⁷ ayeti gereğince, nassın ibaresinin, ölen bütün müslümanlar için cenaze namazının kılınmasının farz olduğuna delâlet etmesi sebebiyle, mezkur nassın işaretine tercih etmişlerdir. Şehidlerin ölü sayılmaması gerektiğini bildiren ayetteki manayı ise onların yüceliğine ve Allah katındaki değerine mebni olduğunu ifade ettikten sonra şehidlerin ölümlerinin hem hakiki hem de hükmi olduğunu; onların hayatta olmayışları sebebiyle hakiki manada ölmüş olmalarına, mallarının miras yoluyla dağıtılması, kadınlarının başkalarıyla evlenebilmesi ve kabirlere defnedilmeleri sebebiyle de hükmen ölmüş olduklarına delil getirmişlerdir.³⁴⁸

Şimdiye kadar zikrettiğimiz örneklerde, genellikle Hanefîlerin, Şâfiîlerin işâretin delâletiyle amel etmelerine karşı bir reaksiyon olarak bazen bir başka ayetin ibaresinin delâletine bazen de ayeti tahsis edecek veya nassın muhtevasının üzerine ilavede bulunacak (*ez-ziyade ale'n-nass*) derecede sünnete müracaat ettiklerini gördük. Bu noktada Hanefî fakihlerin işâretin delâletiyle istinbatta buldukları ancak tearuz halinde bundan döndükleri bir örnek, daha evvel zikrettiğimiz, çocuğun nesebinin babaya nispet edilmesinin ardından elde edilen hükümlerden birinde ortaya çıkmaktadır.

Buna göre “*Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir.*”³⁴⁹ ayetinden istinbat edilen hükümlerden biri olan, “çocuğun nafakası babaya aittir, o varken ondan başkası bunu yüklenmez” hükmü gereğince, çocuk büyüdüğü zaman ve anne babası bakıma muhtaç hale geldiğinde, evladın onlardan hangisine öncelik tanıyacağı meselesi, kimi fûrû kaynaklarında tearuz örneklerinden biri olmuştur. Babanın, kendisi hayatta iken çocuğun bakımına diğer varislerden öncelikli olması hükmüne binaen, evladın anne ve baba muhtaç durumda iken babaya öncelik tanınması ayetin işaretinden elde edilen hükümdür. Fakat Ebû Hüreyre’den rivayet edilen şu hadis, bu hükme muarız olarak kabul edilmiştir. Adamın biri Resûlullah’a (s.a.v) gelip, “İnsanlardan en fazla kendisine iyi muamelede bulunmam gereken kişi kimdir?” diye sordu. Resûlullah, “*Annene iyi davran*”,

³⁴⁷ Tevbe 9/103.

³⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/267; Ayrıca bkz.: Sıgnâkî, *Kitâbu'l-Vâfi Şerhu Müntehabu'l-Aksîkesî*, s. 326. Ayrıca bkz. Emir Katib el-İtkânî, Kıvâmüddin Gâzî el-Fârâbî, *et-Tebyîn (Şerhi Müntehab li'l-Ahsîkesî)*, (tahk. Sabir Nasr), Vizaretü'l-Evkâf, Kuveyt, ts. I, 317.

³⁴⁹ Bakara 2/233.

buyurdu. Adam “Sonra kime?” dedi. Resûlullah, “*Annen*”, buyurdu. Adam yine aynı soruyu sordu. Resûlullah yine, “*Annene iyi davran*”, dedi. Adam aynı soruyu bir daha tekrarlayınca Resûl-i Ekrem (s.a.v), “*Babana iyi davran*”, buyurdu.”³⁵⁰

Hadis, ibaresinin delâletiyle, annenin üstünlüğü, kendisine iyi muamelede bulunacak kişilerin en önde geleni ve nafakası ödenenler arasında ilk kişinin kendisi olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla, hadisin ibaresinin delâletiyle elde edilen, annenin nafakadaki önceliği, ayetin işaretiyle elde edilen babanın nafakadaki önceliğine tercih edilmiştir. Bazı kaynaklarda³⁵¹, hadisin ibaresinin delâletine rağmen babanın nafakada önce olması, bazılarında ise her ikisinin eşit tutulması gerektiği ifade edilse de İbn Âbidin’in de (1252/1836) ifade ettiği gibi esas olan hadisin ibaresiyle amel etmek ve nafakada anneye öncelik tanımaktır.

Hanefîler’in meşhur hadise dayanarak nassa, yani Kur’an’ın bildirdiği bir hükme ziyadede buldukları, Kur’an’ın âm ifadesini tahsis, mutlak ifadesini takyit ettikleri, hatta bazı âhâd hadisleri meşhur hadise aykırı olduğu gerekçesiyle reddettikleri göz önünde tutulursa, amelî sahada meşhur sünneti ilm-i yakın ifade eder tarzda kuvvetli gördükleri ve mütevâtir sünnet gibi değerlendirdikleri söylenebilir. Cessâs’ın meşhur sünneti mütevâtirin bir nevi sayması da bu anlamda olmalıdır.³⁵²

Abdülvehhab Hallaf, nassın, kendisinden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan manalara işaret delâletinin, hüküm istinbatından gerekli bir materyal olduğunu vurgular. Bunun yanında o, nassın siyakı ve manası arasında çok uzak bağlantılar bulunan manalara çekilmesini ve bu vesileyle hüküm istinbatında bulunulmasını da doğru bulmaz. O bu düşünceleriyle, işaret delâletinin de bir sınırı olması gerektiğini, teemmül ile varılan her mananın, nassın işaretinin delâleti olmayacağını vurgular. Hallaf’ın bu düşüncelerinde

³⁵⁰ Buhârî, **Edebu’l-Müfred**, nr. 60; İbn Mâce, *Vesâyâ*, 4; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, II, 402. Hadisin bir başka varyantı da şöyledir: Behz b. Hakîm (rah), babasından, o da dedesinden şöyle rivayet etmiştir: Ben, “Ey Allah’ın Rasûlü, kime iyi davranayım?” diye sordum. “*Annene (iyi davran)*”, buyurdu. Ben, “Sonra kime?” diye sordum. “*Annene (iyi davran)*”, buyurdu. “Sonra kime?” diye sordum. “*Sonra babana, sonra da derece derece yakınlarla (iyi davran)*”, buyurdu.” Bkz. Tirmizî, *Birr*, 1; Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, **Sünen-i Ebû Dâvûd**, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Matbaatu’s-Saade, Kahire, 1369, Edeb, IV, 336; Taberânî, **el-Kebîr**, nr. 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963; Hâkim, **el-Müstedrek ale’s-Sahihayn**, IV, 150; Abdurrezzâk, **el-Musannef**, nr. 20121.

³⁵¹ İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim ed-Dımeşkî, **Reddü’l-Muhtâr alâ Dürri’l-Muhtâr**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2000, III, 616.

³⁵² Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, I, 292.

yatan temel sebep, özellikle kanunlaştırma sahasında işaretin delâletinin fazla kullanılmasından kaynaklanan metodoloji sorunudur.³⁵³

Makalesinde işâretin delâletinin tesirlerini inceleyen Ebû Mâlik İsevî de genel olarak hüküm istinbatında ve özellikle kanunlaştırma sahasında işâretin delâletinin, nassın ibaresinden uzaklaştırarak ve onun ruhunu yansıtmayan batınî yorumlara götüreceği endişesini taşımaktadır.³⁵⁴

İşâret delâletinin nazmın bir parçası olduğu düşünülürken lafızların onaylamadığı ve imkan vermediği bir kavramsal alan ve varılan hükümler sahih anlam alanı olmayacağı açıktır. Dolayısıyla işaretin delâletiyle varılacak mananın, onun nazmından uzak kalmamasına, nazmın manasına muvafık, mutabık olmasına, dolayısıyla ihtiyatlı davranmaya teşvik vardır. Zaten işaret delâleti yoluyla elde edildiği düşünülen ancak nazmın lafız manasıyla, istinbat edilen mana ve hükümler arasında bir telâzümün bulunmaması, müctehidlerin hüküm istinbatında ve delillerin tearuzunda önemli sebeplerden biri olmuştur.

2.3.2.9. İbarenin Delâletiyle İşâretin Delâletinin Birbirinden Ayrılan Noktaları

İbarenin delâletiyle, işâretin delâletinin birbirinden tefrik edilmesinin sebebi, her ikisinin delâlet cihetinin lafız/nazım cihetiyle olmasıdır.³⁵⁵ Gerçi ibarenin delâletinde nazm, maksud manayı ifade etmek üzere sevk olunmuşsa da, tearuz bölümünde de görüldüğü üzere, nassın ibaresine mi yoksa işaretine mi itibar edilip hüküm istinbatında bulunacağı nizam, bu ayrımı gerekli kılmıştır.

1. İbarenin delâletiyle elde edilen mana, aslî yahut tebeî olarak kelamın sevk edildiği ve şâriin kastettiği manadır. İşâretin delâletiyle elde edilen mana ise kelamın kendisi için sevk edilmediği bir manadır ve şâriin maksadı değildir.³⁵⁶

2. İbarenin delâlet ettiği manaya, nassın dili olması hasebiyle, Arap dilini bilen herkes vakıf olabilir. Onun delâlet ettiği manayı kavramak için düşünmeye ihtiyaç yoktur.³⁵⁷ Fakat işâretin delâletiyle varılan hüküm, düşünülerek elde edilir. Sadece nassın

³⁵³ Hallâf, **İlmu Usûli'l-Fıkh**, s. 147-148.

³⁵⁴ Ebû Mâlik el-İsevî, "Delâletü'l-İşâret ve Eserühâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî", **Mecelletü'l-Mehabbetü'l-Beydâ**, Ürdün, ts. II, 3, s. 17.

³⁵⁵ Salihî, **Tefsîru'n-Nusûs**, I, 481.

³⁵⁶ İbn Emir el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr** I, 107. Ayrıca bkz. Lâmişî, **Usûlu'l-Fıkh**, s. 51.

³⁵⁷ Molla Aliyyü'l-Kârî, **Tavdîhü'l-Mebânî**, s. 116.

işitilmesiyle kavranması mümkün değildir. İşaretin ibare karşısındaki durumu, sarih ifadenin kinaye karşısındaki durumu gibidir³⁵⁸ denilmesinin sebebi bundandır.

3. Nassın ibaresi (delâletü'l-İbare), hiçbir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın bizzat nazmıyla bir manaya delâlet ederken nassın işaretiyle istinbat edilen mana, bir vasıta yardımıyla bulunabilir. Bu sebeple işaretin delâleti için “lafzın lâzım-i müteahhir manası” denilmiştir. Yani ibare olmadan işaret mana da olmaz.

4. İbarenin delâleti katıyyet ifade etmesine rağmen işaretin delâleti, lafzın manayı iltizâmının derecesine göre bazen katıyyet bazen de zanniyyet ifade edebilir.

5. Sevk-i aslî olması sebebiyle, tearuz halinde ibarenin delâleti, işaretin delâletine tercih edilir.

2.3.2.10. Değerlendirme

Hanefî usul eserlerine baktığımızda, işaretin delâletiyle elde edilmiş pek çok hükümler görmekteyiz. Ve elde edilen bu hükümler arasında da delil olma değeri itibariyle pek çok farklılıklar olduğunu müşahede etmekteyiz. Bunun sebebi, lafzın/nazmın işaret ettiği hükümleri tespit etmedeki düşünmenin yoğunluğudur. Nitekim işaretin delâletiyle hüküm istinbat edilirken kimisinde az bir düşünmeyle bu hükümlere vakıf olunabiliyorken kimisinde de bu had safhalara ulaşabiliyor. Serahsî, işaretin delâletine mahsus bu özelliği, “O, ancak bir miktar düşünmeyle anlaşılır. Bu sebeple âlimler, düşünmenin keyfiyeti, derinliği hakkında ihtilaf etmişler, işaretin, ibâre karşısındaki durumunu, sarihin (tasrih) kinaye ve tariz karşısındaki durumuna veya vazihin müşkil karşısındaki durumuna benzetmişlerdir” şeklinde açıklamıştır.³⁵⁹

Fakihler, işaretin delâletinin kapsamı ve derinliğinin bilinmemesi sebebiyle, muasır bazı hukukçular dikkatli olunmasını tavsiye etmişlerdir. Örneğin Edip Salihî, Serahsî'nin fitir sadakası hakkındaki hadisten işaret delâletiyle istinbat ettiği hükümleri, aşırılığa kaçmak olarak değerlendirmiştir.³⁶⁰ Hallâf'ın da isim vermeksizin bu meyanda beyanları vardır ki daha önce bundan bahsettik. Ancak bizim görebildiğimiz ve tespit edebildiğimiz kadarıyla, Hanefî fakihlerin nassın işaretin istinbatta bulunmaları, sadece lafız ve nazım düzeyinde kalmamaktadır. Nitekim çalışmamızda gösterebildiğimiz kadarıyla onların, bu

³⁵⁸ Serahsî, **Usûl**, I, 236.

³⁵⁹ Serahsî, **Usûl**, I, 236; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 375.

³⁶⁰ Edip Salihî, **Tefsîru'n-Nusûs**, I, 492.

mana ve hükümleri elde etmede, cümle, kelime ve ibare üzerinde yoğunlaşmaktan daha ziyade nassların siyak ve sibakına istinat etmeleri, yanında hadislerle desteklemeleri, Salihî'nin eleştirilerinde çok da haklı olmadığını göstermektedir. İşaretin delâletiyle istinbatta bulunmanın bir gereği olarak lafız mana ilişkisi muvacehesinde ve nazmın iltizâm ettiği manaları tespit sadedinde Hanefî fakihlerinin pek çok değerlendirmeleri ve fîrû fıkha yansıyan örnekleri vardır. Ancak az öncede ifade etmeye çalıştığımız gibi onların işaretin delâletinde takip ettikleri yöntem sadece lafız üzerinde yoğunlaşma değildir. Hatta pek çok yerde onların Şâfiîlere muhalefet edip lafzın işaretini terketmeleri ve sair nasların ibaresinin siyakıyla amel etmeleri de bunu göstermektedir.

Nasların işaretleri/işâretin delâletleri, gerekli ve mantıkî manalar olup metnin delâlet ettiği manalar kapsamına girer. Nasları anlamada muhakkak ki herkesin akıl ve düşünme düzeyi aynı olmayacaktır. Dinî ve hukukî lafızları anlama konusunda ancak ihtisas sahibi olanlar iltizâmî/gereklilik bildiren manaları anlayabilir. Nassın ibaresinin manasını herkes anlayabildiği halde nasların işaretlerini ancak hukukçular ve dilin inceliklerini iyi bilenler kavrayabilir. Böylece şer'î hükümlerin istinbat edilebilmesi için Arap dilinin iyi bilinmesi ve bu dilin inceliklerinin iyi kavranmasının gerekliliği bir defa daha ortaya çıkmaktadır.³⁶¹

³⁶¹ Çalışkan İbrahim, *İslam Dininin Temel Kaynakları* (Heyet), AÖF Yayınları, Eskişehir, 1999, s. 321.

2.3.3. Delâletü'n-Nass / Delâletin Delâleti (The Inferred Meaning)

2.3.3.1. Kavramın Oluşumu

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Hanefî usulcüler lafızlardan mananın elde edilme yollarını tasnif ederken, lafzın mantuku ve mefhumu gibi bir ayrım yapmadan doğrudan dördü bir bir taksime tabi tutmuşlardır. Mütakellimîn usulcüler ise lafızlardan elde edilebilecek hükümlerin istinbat sahasını daha geniş tutmaları sebebiyle (mefhum-i muhalefet, mefhum-i şart, mefhum-i adet de olduğu gibi), mantukun delâleti ve mefhumun (içerik-mana) delâleti gibi bir ayrıma tabi tutmuşlardır. Fakat görebildiğimiz kadarıyla, lafızlardan hükümlerin elde etme yollarının beyan edildiği bu bölümü tasnif eden bazı Hanefî usul eserleri, direkt olmasa da dolaylı yoldan mütakellimîn metodunun lafzî, gayri lafzî olmayan şeklindeki ayrımını gerekli görmüşler ve ibarenin delâletiyle işâretin delâletini, hükmün bizzat nazmın kendisiyle sabit olduğu delâlet çeşitleri olarak tanımlarken nassın delâletiyle iktizanın delâletini de hükmün bizzat nazmın kendisiyle sabit (mefhumun delâleti) olmadığı delâlet türleri olarak sınıflandırmışlardır.

Bazı çalışmalarda Mütakellimîn metodunun delâlet anlayışı ile Fukaha metodunun delâlet anlayışı ve taksimatları hakkında sadece isimlendirmeden kaynaklı bir farklılığın olduğu ima edilse de bunun böyle olmadığı aşîkârdır. Öyle ki Hanefîlerin mantuk ve mefhum gibi bir taksimden kaçınmalarının sebebi, onların fasit saydıkları delâlet çeşitlerinin mütakellimînlerce sahih delâlet çeşitleri olarak kabul edilmesinin yanında, lafza müstenid olmayan delâlet türlerinin de bu kategori içinde mütalaa edilmesidir.

Hanefî usul terminolojisinde, “دلالة النص” *nassın delâleti* olarak bu delâlet çeşidi, genel bir ifadeyle, “Sözün, inceleme ve içtihadı gerek duyulmaksızın, sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen, illettaki müştereklik sebebiyle, nasta belirtilen (mansus aleyh) duruma ait hükmün, nasta belirtilmeyen durum (meskût-i anh) hakkında sabit olması” şeklinde tarif edilmektedir.

2.3.3.2. İsimlendirme

Debûsî'den itibaren Hanefî usulcüler tarafından *delâletü'n-nass*, *dâll bi'd-delâle* veya *delâletü'd-delâle* şeklinde tabir edilen bu delâlet türü Cessâs tarafından *fahve'n-nass* ve *fahve'l-hitab* şeklinde kullanılmıştır.³⁶² Aynı isimlendirmeyi memzuc dönem müelliflerinden İbnü's- Sââtî (v. 694/1295) ve Ubeydullah b. Mesud da (v. 747/1346) yapmıştır.³⁶³

Cessâs (v. 370/981), Hanefî usulcülerce geçersiz kabul edilen delâlet türlerinden biri olan ve genel olarak lafzın, söylenenin hükmünün aksinin söylenmeyen için geçerli olduğuna delâlet etmesi olan *mefhum-i muhalefeti*³⁶⁴ “*delilü'l-hitap*” başlığı altında incelerken nassın delâletine de işarette bulunmuştur. Bu başlık altında Cessâs, Allah ve Resulü'nden gelen her hitabın, bir faydayı muhtevi olduğunu vurguladıktan sonra, bunların bir kısmının lafzın manasıyla akledilebileceğini, bir kısmının da mana ve hüküm olarak faydayı muhtevi olduğunu bildirir. İlk tür olarak ifade ettiği ve “ومما يكون معناه معقولا من لفظه” ve “Manası nassın (Kur'an veya sünnet) nazmından akledilebilen; lafzın kendisi için vaz'edilmediği ancak mana yönüyle fayda veren...” şeklinde tanımlamış ve hemen ardından, mütekellimîn cumhur usulcülerin *mefhum-i muvâfakat*, fukaha usulcülerinde *nassın delâleti* meyanında meşhur örneklerden olan “kendilerine (anne babaya) ‘öf!’ bile deme”³⁶⁵ ayetinin kritiğini yapmıştır. Debûsî'nin bu delâlet türü için “nassın delâleti” tabirini seçmesinde³⁶⁶ Cessâs'ın bu delâlet türü için “yekûnü manâhu ma'kûlan min lafzihi” şeklindeki nitelemesinin³⁶⁷ etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039) delâletin bu çeşidinin nassın delâleti olarak adlandırılmasını şöyle ifade eder: “Nassın delâletiyle sabit olan hükmün, hakkında nass olmadığı (meskût-i anh) konumda olması ve mansus-i aleyhin aynı olmaması sebebiyle bunu, nassın delâleti olarak adlandırdık.”³⁶⁸

³⁶² Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV, 99.

³⁶³ İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 543; Ubeydullah b. Mesud, *et-Tenkîh*, I, 246.

³⁶⁴ İlk dönem Hanefî usul eserlerinde *mefhum-i muhalefeti* ifade etmek üzere daha ziyade “*Hükmü'l-mahsûs bi'z-zikr*” veya “*et-tahsîs bi'z-zikr*” gibi kavramlar kullanılmıştır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I, 289.

³⁶⁵ İsrâ 17/23.

³⁶⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 131.

³⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I, 290.

³⁶⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 132.

Onun açıklamasından anlaşılan odur ki nasstan elde edilen hükmün, ibarenin ve işâretin delâletinde olduğu gibi hiçbir vasıta olmadan lafızdan anlaşılabilmesi, bilakis hükmün vaz'edilişindeki gaye ve illetin bilinmesi gibi bir vasıtaya ihtiyaç duyması sebebiyle nassın delâleti olarak adlandırılmaktadır.

Buhârî (v. 730/1330) delâlet-i nassın usûlcülerin çoğunluğu tarafından fehva'l-hitâb olarak adlandırıldığını söyler.³⁶⁹ “Fehvâ” sözün anlamı ve sözün gittiği yer anlamına gelir. Fıkıh usulü terimi olarak fehva'l-hitab, lafzın, lafızda açıkça zikredilmediği halde söylenene uygun bir anlama delâletidir. Bu sebeple Şâfiîlerce bu delâlet türünü, sükut edilen şeyin hükmünün mantukun yani sözle beyan edilen şeyin hükmüne uygun olmasından dolayı *mefhumu'l-muvafaka* olarak isimlendirilmiştir.³⁷⁰

Alaeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), nassın delâletinin bu isimle adlandırılmasını şöyle açıklar: Akli bir istidlal yoluyla sabit olan hüküm için her zaman düşünmeye ve dikkate ihtiyaç vardır. Fakat bunların tamamı akla izafidir. Nassın delâleti de lafzın bizzat kendisiyle sabit olmadığından *nass* olarak adlandırılmamıştır. Nassın lügat manasından istifade edildiği ve açıklığından dolayı rey ve içtihada gerek bırakmadığından dolayı da *nassın delâleti* olarak adlandırılmıştır. Sonra o bunu, meşhur ayet ile örneklendirir: “Anne babaya öf demek haramdır.” Şöyle ki fakih olmayan ve Arapçayı bilen herkes “«of!» *bile deme...*”³⁷¹ ayetini işittiği zaman, hiç düşünmeye hacet olmaksızın onlara vurmanın veya eziyet verici herhangi bir fiilde bulunmanın haram oluşunu bilir.³⁷² Zira nass bunlara delâlet etmiş olur. Nassın kendisi lafzıyla (ibaresinin delâletiyle), öf demenin haramlığına delâlet ederken, vurma ve benzeri fiillerin haram oluşu, nassın delâletiyle sabit olmaktadır.³⁷³ Delâletin bu çeşidine nassın delâleti (delâletü'n-nass) denilmesinin sebebi de bundandır.³⁷⁴

³⁶⁹ Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 115.

³⁷⁰ Gazâlî, **el-Mustasfâ**, 1/265.

³⁷¹ İsrâ 17/23.

³⁷² Ubeydullah b. Mesud, **et-Tenkîh**, I, 246.

³⁷³ Semerkandî, **Mizânü'l-Usûl**, I, 576.

³⁷⁴ Bkz. Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr**, I, 505.

2.3.3.3.Tanım

Ebû Zeyd (v. 430) nassın delâletini şöyle tanımlamıştır: “ واما الثابت بدلالة النص فما ثبت “Nassın delâleti, mansûsun aleyhin (hakkında nass bulunan), başka bir şeye (manaya) ihtimali olmaksızın (mutabaka yoluyla) (illetin) aynî veya mana cihetiyle, ismi söylenilmeyen şeyde (meskût-i anh ki gayri mansustur) bulunmasıdır.”³⁷⁵ Bu tarife göre bir hükmü mucip olan ve nassın manasıyla lügat olarak bulunan illetin, nassın bulunmadığı mahalde yine, ictihad ve kıyasa ihtiyaç duyulmadan dil unsurlarıyla bilinmesi, nassın delâletidir.³⁷⁶

Ebû Zeyd bunu şu örnekle açıklar:

وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا
أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

*“Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine «of!» bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle.”*³⁷⁷

O halde anne babaya “of-öf” demek nassın ibaresinin delâletiyle haramdır. Buna binaen dövmek, vurmak, ağır söz ve hakaretlerde vb. bulunmak da haramdır ki nassın delâletiyle elde edilen hüküm budur. Zira bunların da menhi olduğunu nassın lügat itibarıyla manasını anlayan herkes bilir. Şöyle ki “öf-of” demenin yasaklanmasına mebni olan her türlü eziyet verici fiil ve davranışın, hakkında nas olmayan ve aynıyla mansus aleyh olmayan yerde bulunması; -el-ismü'l-mansûs aleyh olan hüküm (öf-of demek) her ne kadar hâss olsa bile- hükmün (eziyet vermenin haram oluşu), hükmü mucip kılan sebebin (eziyet vermek) umum olması ve hakkında nas olmayan ve illet birliği bulunan benzer fiil ve davranışları da kapsamına almasına sebep olmuştur. Nass, delâletinin delâletiyle bütün eziyet verici fiil ve davranışların haram kılınması hükmünü ilzam etmiştir.

Ebû Zeyd şöyle devam eder: “Anne babaya ‘öf-of’ demenin haram kılınması, bu kelimenin taşıdığı mana (lügat) sebebiyledir ki bu da eziyettir. Bu ise her hangi bir ölçüde

³⁷⁵ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 132.

³⁷⁶ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 132.

³⁷⁷ İsrâ 17/23.

başka kelimelerde (müsemma uhrâ) bulunmaktadır. Hatta vurmak, öldürmek gibi kavramların taşıdığı anlamlar, of-öf demenin taşıdığı mananın üzerinde bir muhtevaya sahiptirler. Hakkında nass bulunan ile bulunmayan arasında illetin ortak ve umum olması sebebiyle diğer eziyet verici fiillerin tamamı da haram kılınmıştır. Fakat nassın delâletiyle elde edilen mana ve hüküm, bir kıyas işlemi değildir.³⁷⁸

Hanefî fakihler, nassın delâletiyle elde edilen hükmün kıyas olmadığını, hatta onun delâletinin, kıyasın delâletinden daha evvel ve evla olduğunu söylemişlerdir. Bunu, kıyasla elde edilen hükmün içtihat ile belirlenmiş olması, dolayısıyla zan/şüphe bulundurması,³⁷⁹ nassın delâletinde ise elde edilen hükmün içtihat ve kıyas yolu ile değil direkt lügat yoluyla anlaşılmasından ötürü gibi sebeplerle, nassın delâletini, kıyasın delâletine üstün tutmuşlardır. Hatta bazı fakihlerce nassın delâletinin delâlet-i evlâ şeklinde³⁸⁰ tanımlamaları da bundandır. Buna dair açıklamaları çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde inceleyeceğiz.

Pezdevî de (v. 494/) nassın delâletini “ دلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا ” استنباطا “Nassın delâleti, nassın manasından içtihat veya istinbat ile değil dil/lügat olarak anlaşılabilir şeydir” diyerek Ebû Zeyd’in, nassın ibaresiyle elde edilen hükmün içtihat ve istinbat/kıyasla elde edilmediği gibi, şerh mahiyetinde zikrettiği bazı hususları tarifin içine alarak nassın delâletinin kavramsal çerçevesini çizmiştir. O, selefinden farklı olarak kıyas yerine istinbat kelimesini kullanmak suretiyle, nassın delâletiyle elde edilecek mana ve hükümlerin usul metodlarından herhangi biriyle olmadığını, nassın manayı hükmü ifade etmede dili bilmenin yeterli olduğunu vurgulamaktadır.³⁸¹

Serahsî de Pezdevî’nin benzeri bir tanımda bulunmuştur. O, nassın delâleti için, “ هو ” “Nassın delâleti, nassın lügat manasıyla sabit olandır; yoksa rey’ ile istinbat edilen değildir” demiş ve şöyle açıklamıştır: Çünkü nazım, bilinen bir şekil ve manadır. Nasstan maksut olan da odur. O halde lafızlar manalar için vardır. Yani istenilen manalar ile hükmün sabit oluşu da lafızlar vasıtasıyla olmaktadır. Örneğin

³⁷⁸ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 132.

³⁷⁹ İbnü'l-Emin Muhammed Esad Seydişehrî, **Telhîsu Usûli'l-Fıkıh**, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 154.

³⁸⁰ İbrahim Çalışkan, **İslam Dininin Temel Kaynakları**, s. 322.

³⁸¹ Pezdevî, **Usûl**, (*Keşfu'l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 115.

“الضرب” kelimesi; onun için bilinen bir suret/şekil ve kendisinden bu mananın hasıl olması için istenilen bir mana (vaz) vardır ki o da elem/eziyettir. Sonra, hükmün sübutu, onun gerektiren/el-mucibi leh iledir. Nasıl ki müsemma-i hâsda (öf deme örneğinde olduğu gibi), hükmün sübutu nazımdan dil/lügat olarak bilinebilen bir mana ile sabit oluyorsa, mansus olmayan müsemmada da hüküm/mana bu mana ile sabit olmaktadır. Bu sebeple bu tür bir delâlet, nassın delâleti olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca, nassın mansus-i aleyh olmayan manaya delâleti, nassın sureti/nazmı ile sabit olmadığından, sabit ibaresiyle elde edilen bir hüküm değildir. Nassın malum manasından lügat yoluyla elde edilmesinden dolayı da kıyastan ayırılır. Kıyas, müçtehidin iki mesele arasında ortak illet birliği görüp rey ile istinbatta bulunarak hükmü, hakkında nas bulunmayana tatbik etmesi iken, nassın delâletinde rey ile istinbatta bulunulmamaktadır.

Pezdevî şarihi Babertî, nassın delâletini, “التاب بدلالة النص حكم ثبت بمعنى النص الذي هو” “Hükmün, nassın lügat/sözlük manasıyla elde edildiği delâlet türüdür. Yoksa nasstan şer’î istinbat yoluyla elde edilen mana değildir” diyerek tanımı genişletmiş, onun şer’î istinbat usullerinden kıyas metodu olmadığına imada bulunmuştur.³⁸²

Abdülaziz el-Buhârî ise daha açık bir tanım kullanmaktadır: Ona göre *delâletü’n-nass*, “دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده” “Sözün siyâkını ve maksadını gözeterek mantûktan gayri mantûku anlamaktır”. Veya bir başka ifadeyle, “الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي” “Mansûs ile gayri mansûsu lügat mânâlarında birleştirmek” demektir.³⁸³

Nesefî *Menar*’da nassın delâletini, “فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا” “(Nassın delâleti) ictihad ile olmayıp nassın lügat manasıyla sabit olandır” şeklinde özetlemiştir. Onun en güzel şerhlerinde biri olan *Şerhu İbn Melek*’de bu tarif şöyle açıklanmıştır: “بمعنى النص” tan kasıt, nassın lügat manası sebebiyle sabit olan hüküm demektir. Bu ise luğatı bilen herkesin, nassı işittiği zaman anladığı manadır. Ki bunun için istinbata gerek yoktur. Yoksa

³⁸² Bâbertî, **et-Takrîr**, s. 172. Benzer tanım için bkz: İbn Nüceym, **Fethu’l-Gaffâr**, s. 229.

³⁸³ Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 115. Benzer açıklamalar için bkz. Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 384.

bu manadan kastolunan nazmın zahirinin gerektirdiği anlam değildir. Eğer öyle olsaydı, bu delâlet türünün, ibarenin delâletinden bir farkı olmazdı.³⁸⁴

Yapılan bütün tariflerin hemen hemen hepsinde “لغة” kelimesinin kullanıldığı ve buna mukabil olarak da “شراعا” kaydından kaçınıldığı görülmektedir.³⁸⁵ Hanefî usulcülerin ve özellikle metin şarihlerinin bu kaydı koymalarındaki temel sebebin, onların nassın delâletini kıyastan ayrı tutmalarının veya onun tarifine yaklaştıracak tanımlardan kaçınmalarının bir çabası olduğunu düşünüyoruz. Zira konunun ilerleyen bölümlerinde de müşahede edileceği üzere, Hanefî fakihlerin nassın delâletiyle sabit olan hükümlere fûrû-i fıkhıtan verdikleri örneklerde, nassın lügat manasının mansus ile gayr-i mensus arasında müşterek olmaması yahut mensus nassın birkaç manaya gelmesi, başka mezheplerce tenkide tabi tutulmuş, hatta bu sebeple müteahhir Hanefî uleması, bu örneklerden elde edilen hükümlerin nassın delâletiyle elde edilmiş olduklarını kabullenmekle beraber zann ifade ettiklerine kani olmuşlardır.³⁸⁶

Nesefî, *Müntehab* üzerine yaptığı çalışmada ise nassın delâletini şu şekilde açıklar: “Nassın delâlet ettiği mana, sırf işitmek suretiyle anlaşılabilen, bunun için düşünmeye ihtiyaç bırakmayan bir anlamdır. Hatta bu hususta fakih ile avam arasında bir fark yoktur. Bedihi bir akıl ile ve düşünmeye gerek olmaksızın anlaşılabilir. *Nassın delâletinin* lafzın aynıyla sabit olmaması sebebiyle ibarenin delâletinden ayrılır. Nassın lügat manasıyla bilinip anlaşılabilmesi ve bunun için rey’ ve içtihada gerek duyulmaması; yani apaçık olması sebebiyle biz bunun *nassın delâleti* olarak adlandırdık, demektir.³⁸⁷

Nesefî, nassın delâletinin tariflerinde geçen “luğat” kelimesinin anlamını da şöyle açıklar: “Biz ‘luğat’ derken nassın delâlet ettiği mananın, lügat manasının aynı değil, mezkur kelimenin lügat manasının ulaştırdığı anlamları kastediyoruz.³⁸⁸ Benzer açıklamaları daha mufassal olan eseri *Keşfü’l-Esrâr*’da da yapar. Aynı eserde Nesefî, nassın delâletini, “ما ثبت بمعنى النظم لغة” “Nazmın lügat (sözlük) manasıyla sabit olan şey (hükümdür)” şeklinde özetler ve düşünmeye ihtiyaç olmaksızın fakih olsun olmasın dili bilen herkesin vakıf olabileceği bir mana ve hüküm olduğunu belirtir. Hatta İbn Nüceym

³⁸⁴ Bkz. İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, s. 171.

³⁸⁵ İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, s. 172.

³⁸⁶ Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 115.

³⁸⁷ Nesefî, *Şerhu’l-Müntehab* (*li Ahsîkesi*), (tahk. Salim Ögüt), yer va tarih yok, s. 255.

³⁸⁸ Nesefî, *Şerhu’l-Müntehab*, s. 256.

(v. 970/1563), nassın delâletiyle dilsel olarak istinbat edilen hükmün bir içtihat faaliyeti olmayıp lafzın zaruri bir sonucu olduğunu kaydeder.³⁸⁹ İstinbat edilen hükmün bizzat lafzın kendisiyle elde edilmemesiyle ibare ve işâretin delâletinden, nassın lügat manasından elde edilmesi sebebiyle de kıyastan ayrıldığını, bu sebeple ona *delâlet* dendiğini söyler.³⁹⁰

Kâkî’de *Menâr Şerhi*’nde benzer bir tanımda bulunduktan sonra Pezdevî’nin bazı eserlerinde şöyle dediğini nakleder: Nassın delâletinden maksat nazmın zahirinin gerekli kıldığı şey değildir. Zaten bu ibarenin delâleti sayılır. Nassın delâletiyle kastolunan, kelamın (nassın) götürdüğü anlamdır.³⁹¹

Babertî de Pezdevî’nin tanımını yaptıktan sonra, “الثابت بدلالة النص حكم ثبت بمعنى النص” “Nassın delâletiyle sabit olan hüküm, onun istinbat yollarıyla çıkarılmış şer’î manası değil, luğavî manasıdır” şeklinde kendi tanımını yapmaktadır.

Molla Hüsrev bu delâlet türünü, “واما الدال بدلالته فما دل على اللازم لا بالذات بل بمناط حكمه” “Delâletin delâleti, medlûlün hükmünden anlaşılan lâzımına illet vasıtasıyla delâlet eden şeydir. Yoksa mefhumdan rey’ ile anlaşılan değildir”³⁹² şeklinde tarif etmektedir. Molla Hüsrev nassın delâletinin tarifini metin olarak bu kadar zikrettikten sonra, bir lafzın kendi hükmünün dil bakımından anlaşılan illeti vasıtasıyla lâzım-ı müteahhirine delâletidir, diyerek şerh etmiştir. Onun nassın delâleti için yaptığı bu tarifte ilk dikkati çeken nokta, medlûlün manasının *lâzım-ı müteahhir* olmasıdır. Bu sebeple o, nassın delâletini ibâretü’n-nasstan ve işâretü’n-nasstan ve delâletü’l-iktizadan ayırır. Ona göre nassın delâletinin müteahhir manaya ile sınırlandırılması, delâletin bir vasıta sebebiyle olmasıdır. Zira ilk ikisinde lafzın kendi anlamı dışında zorunlu olarak delâlet ettiği mana (lâzım), zatî iken iktizanın delâletinde ise mütekaddimdir. Yani lafzın kendi manasından (melzûm) zâtı bakımından önce düşünülebilmektedir. Vasıta ile gerçekleşen her şey zatı bakımından sonralık ifade edeceği için delâletü’n-nass, lâzım-ı müteahhirle

³⁸⁹ İbn Nüceym, *Fethu’l-Gaffâr*, s. 229.

³⁹⁰ Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 383.

³⁹¹ Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, I, 505. Benzer tanım için bkz. Kutluboğa, *Şerhu Muhtasarü’l-Menâr*, s. 101.

³⁹² Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü’l-Vusûl*, s. 295.

sınırlandırılmıştır.³⁹³

Molla Cîven de “nassın lügat manasından anlaşılan” şeklinde yapılan tanımlardaki “lügat” ifadesinin gerçekte *iltizâmî* mana olması gerektiğini söylemiştir.³⁹⁴ Molla Cîven’in bu husustaki tespiti gayet yerindedir. Her ne kadar Hanefî fakihlerin tariflerindeki bu “lügat” ifadesi, onların kıyas kıskacından kurtulmak için kullandıkları bir terim olsa da, hakikatte kastedilen şey, nassın lafzının lügat manası değil onun iltizâmî olarak delâlet ettiği bir manadır. Tabi doğal olarak bu iltizâmî mana ile lügat mana arasında da bir ilişkinin olması gerekir. Aksi takdirde lafzî bir delâlet çeşidi olduğunu söylemek çok zor olur.

Ubeydullah b. Mesud da, “دلالة اللفظ على لازمه المحتاج اليه” “Lafzın ihtiyaç duyduğu lâzımına delâlet etmesidir”³⁹⁵ gibi çok genel bir tanım kullanmıştır. O, bu tarifi iktiza, izmar ve hazif gibi bütün takdir çeşitlerini de içine alacak şekilde yaparak müteahhir ve mütekaddim usulcülerin iktizanın delâletini anlama noktasındaki farklılıkları en aza indirgemeyi düşünmüştür.

Bardakoğlu nassın delâletini, “Nassın, ibaresiyle delâlet ettiği mananın özüne ve illetine inilerek benzeri veya daha elverişli bir başka olaya da uygulanmasıdır. Diğer bir ifadeyle, sözün ibaresiyle delâlet ettiği manadaki illette ortaklığı sebebiyle, sözün söylenen (mantûk) kısmındaki hükmünün söylenmeyen hususlar (meskût-i anh) için de geçerli sayılması ve nassın bu ikinci alana uygulanmasıdır. Ancak buradaki illet, içtihadı gerektiren usulî anlamda bir illet olmayıp lafzın manasını anlayan herkesin dil ve mantık kurallarına göre nassın çıkarabileceği bir illettir.” şeklinde tanımlayarak bütün tarifleri cemetmeyi hedeflemiştir.³⁹⁶

Genel olarak söylemek gerekirse, klasik dönemden itibaren nassın delâleti için yapılan tarifler hemen hemen birbirinin aynıdır.³⁹⁷ Bütün bu tarifler göz önünde bulundurduğumuzda delâlet-i nassı, “Nassın vaz’ında illet durumunda olan mana için kullanılan lafzın, dilsel olarak nassta ifade edilmeyenlere de delâletidir” şeklinde tarif etmek mümkün olur. Tarifi diğer delâlet çeşitlerinde ayıran husus, onun “lügat yoluyla”

³⁹³ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl*, s. 295.

³⁹⁴ Molla Cîven, *Şerhu Nûru’l-Envâr*, I, 383.

³⁹⁵ Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavdîh*, I, 242.

³⁹⁶ Bardakoğlu, Ali, “Delâlet”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, IX, 121.

³⁹⁷ Bkz. Ahsîkesî, *Müntehab*, s. 20.

kaydının vurgulanmasıdır. Modern dönemlerde yapılan tariflerde, “aradaki illet birliği” kaydı ilave edilmiş olsa da bu, nassın delâletinin kıyas ile karıştırılabileceği ve tarifin ‘efradını cami ağyarını mani’ olması prensibiyle bağdaşmayacağı gerekçesiyle geleneksel Hanefî uleması tarafından tercih edilmemiştir.

2.3.3.4. Nassın Delâleti ve Kıyas İlişkisi

Nassın delâletinin lafzî bir delâlet türü mü yoksa kıyasın bir çeşidi mi olduğu usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Hatta Hanefî fakihler, nassın delâleti başlığı altında en çok bu mevzuya değinmişler ve bunu, konunun problematiği haline getirmişlerdir. Öyle ki nassın delâleti başlığı altında analiz ettikleri bütün fûrû meseleleri, kıyas ile ayrılan noktalarıyla tahlile tabi tutmuşlardır.

Hanefîlerin nassın delâletini kıyastan farklı görmelerinin en önemli sebebi, kıyas ile sabit olmayan hadler ve keffâretler gibi hükümlerin nassın delâletiyle sabit olabilmesidir. Şöyle ki hadler ve keffâretler işlenen suçlara ceza olarak ve günahları ortadan kaldırmak üzere Şâri’ tarafından konulmuştur. Suç ile günahın ve onlara uygun olan cezanın ölçü ve miktarının belirlenmesinde ise içtihadın bir dahli söz konusu değildir. Bunlar tamamen Şâri’in beyanı ile sabit olan şeylerdir.³⁹⁸ Bu sebeple Hanefî fakihler hadler ve keffâretlerin tayininde, içtihadı dayanan kıyâsın yeri olmadığını, içtihadı dayandırmayan ve sadece dil bilgisi unsuruyla bilenebilen delâletü’n-nass ile bilenebileceğini söylemişlerdir. Zira, tearuz durumlarını bir kenara bırakacak olursak, nassın delâleti, hüküm ifade etmede, ibâretü’n-nass ve işâretü’n-nass ile aynı seviyeye sahiptir.

Alaeddin Semerkandî’nin (v. 539/1144) delâlet-i nass ile kıyas hakkındaki düşünceleri ise klasik dönem fikirlerinden uzaklaşmanın emarelerini göstermektedir. O, konu hakkındaki görüşlerine, “Bizim meşayihimiz bu hususta ihtilaf etmişlerdir” diyerek başlar ve bir kısım Hanefî fukahasının, nassın delâletiyle kıyas arasında bir ayrım görmediklerini kaydeder. Buna sebep olarak da kıyas ve nassın delâletiyle istinbatta bulunmanın aynı şeyler olduklarını, zira ikisinin de mansus-i aleyhde bulunan hükmü, asılda bulunan hükme taalluk etmesi sebebiyle gayr-i mansus-i aleyhde ispat etmek olduğunu ifade ederek bu görüşe katılır.³⁹⁹ Ona göre kıyasın tarifi ve taşıdığı niteliklerle

³⁹⁸ Bkz. İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, s. 174.

³⁹⁹ Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, I, 574.

“delâletü’n-nass” olarak tarif edileninki aynıdır. Fakat kıyasın celî veya hafî olma durumlarına göre isimlerinin değişebileceğini ifade eder. Bu itibarla, şayet kıyas, “öf deme” ayetinde olduğu gibi celî ise buna delâlet denir. Eğer hafî ise buna kıyas denir. Ve son tahlilde Alaeddin Semerkandî, “O takdirde delâlet-i nass ile kıyas-i celînin tarifleri birdir” diyerek delâlet-i nas hakkındaki Şafîî fukahasının görüşüne meyleder.⁴⁰⁰

Bazı mütekellimîn usulcülerce bu delâlet türünün, kıyas-ı celî olarak isimlendirilmesi İmam Şâfiî’ye nispet edilmiştir.⁴⁰¹ Esasen o, *er-Risâle*’de kıyâs-ı celî tabirini kullanmamakla birlikte, onun bu delâlet türünü, kıyasın en kuvvetli şekli olarak kabul etmesi, sonraki usulcülerce kıyas-ı celîye atfen böyle kabul edilmiştir.⁴⁰²

Hanefî fukahası gibi Hanbeli usulcülerin çoğunluğu, Şii usulcüler, Bâkılânî, Cüveynî, Gazâlî (v. 505/1111), Âmidî (v. 631/1233), İbnü’l-Hâcib (v. 646/1249) gibi usulcüler, bu delâlet türünün *lafzî bir delâlet* olduğu görüşündedir.⁴⁰³ Örneğin Âmidî, mefhûmü’l-muvâfakanın temel unsurunu teşkil eden, benzeyen olayın hükmünü ihtiva eden illetin, asıl olayın hükmünden daha fazla bu hükme uygun olması durumunun, kıyasın dışında bir işlem olduğunu söyler. Ona göre kıyasta her hangi bir ilhak işlemi olacaksa, fer’in hükmünü ihtiva eden illetin, aslın hükmünden daha fazla bu hükme uygun olmaması gerekir. Mesela Kur’an’daki “öf” deme yasağı, ebeveyne yönelik tüm zararlı fiillerin sadece bir parçasıdır. Dolayısıyla bu bir kıyas değildir.⁴⁰⁴ Babertî’nin (v. 786/1384) Gazâlî’den yaptığı nakle göre o, bu delâlet türünün kıyas olarak görülmesini çok uzak bulmuş ve buna gerekçe olarak da nassın delâletiyle hükmün tespitinde, illet istinbatına hacet kalmayacak kadar açık olduğunu söylemiştir.⁴⁰⁵ Gazâlî, “meskûtun anh’ın mantûkun bih’e denk olup, ondan daha evlâ veya daha aşağı olmayan” ve usûlcüler tarafından “fî ma’ne’l-asl (aslın anlamında)” tabir edilen ilhak türünün, mefhûmu’l-muvâfaka kapsamında olduğunu savunur ve kıyas isminin verilmesini doğru bulmaz. Çünkü ona göre bu ilhak işlemi, meskûtun mantûka kıyas edilmesi yoluyla değil; hususî lafızla umumî manâ kast edilmesi yoluyla gerçekleştirilir. O bu düşünceleriyle Hanefî fakihlere katılarak mefhûmu’l-muvâfaka delâletinin anlaşılması hususunda, fakîh ile avamdan olan birisi

⁴⁰⁰ Semerkandî, *Mîzânü’l-Usûl*, I, 575.

⁴⁰¹ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, I, 144.

⁴⁰² İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, ss. 265-266.

⁴⁰³ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 267.

⁴⁰⁴ Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur’an Açısından Değerlendirilmesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2008, s. 36.

⁴⁰⁵ Gazâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (el-Mustasfa), (çev. Yunus Apaydın) Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, II, 243; Bâbertî, *et-Takrîr*, s. 173.

arasında fark bulunmazken, bu türün delâletini ancak uzman bir fakîh tespit edebilir, der.
406

İbnü's-Sââtî de (v. 694/1295) isim vermeksizin bazı Hanefîlerin de nassın delâletini celî kıyas olarak adlandırdıklarını zikrettikten sonra bunun dilsel bir mübalağa olabileceğini söyler. O, bunun kıyas olarak adlandırıldığında, kıyasın rükünlerinden olan asıl ile fer' arasındaki uyumsuzluğa dikkat çeker ve asıl hiçbir zaman fer'in altına giremeyeceği; aslın ferden büyük olması gerektiğini ve bu hususta icma bulunduğunu kaydeder.⁴⁰⁷

Onun paylaştıklarının benzerlerini Neseffî de zikreder. O da isim vermeksizin bazı Hanefî fukahasının nassın delâletiyle kıyas arasında bir ayrım görmediklerini aktarır ve durumun böyle olmadığını, kıyas ile nassın delâleti arasında bariz farklar bulunduğunu söylemektedir.

İbn Melek'in her iki meselenin birbirinden tefriki hususundaki analizi ise başkadır. O da bazı usulcülerin nassın delâletinde, kıyasın rükünlerinden aslın bulunmasından hareketle bunun kıyas-ı celî olarak adlandırılması gerektiği savına itiraz eder. Çünkü ona göre kıyas yapabilmek için içtihat ehliyeti gereklidir. Ancak nassın delâlet ettiği hükmü anlamak için böyle bir şeye gerek yoktur. Dili bilen, kavrayan herkes lafzın delâlet ettiği anlamı anlayabilir. “Öf” demenin haram oluşundan vurmanın da haram oluşunu anlamak gibi.⁴⁰⁸ Hatta, nassın delâletiyle hüküm istinbatı, kıyasın meşruiyetinden de öncedir. İbn Emîr el-Hâc (v. 879/1474), Şafî'nin nassın delâletini kıyas-ı celî olarak isimlendirmesini başka türlü anlamak gerektiğini, bunun için de nassın delâletinin kıyas ile sadece şekilsel bağlamda benzerliğine hamletmekle olacağını önermektedir.⁴⁰⁹

Kıyası bir yöntem olarak hiçbir konuda kabul etmeyenler, kıyasın bizâtihi kendisinin şüpheden ârî olamayacağını, zira kıyas yönteminin kat'î bilgi ifade etmediğini söyleyenler dahi nassın delâletiyle ihticacı kabul etmektedirler.⁴¹⁰ Bu sebeple Hanefî usulünde, “صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس” “Had ve keffaretlerin nassın

⁴⁰⁶ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, ss. 229-230.

⁴⁰⁷ İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 544.

⁴⁰⁸ Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 154; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 543; Kutluboğa, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 101.

⁴⁰⁹ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 144.

⁴¹⁰ İbn Melek, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, s. 172-173. Benzer açıklamalar için bkz. Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 506.

delâletıyla ispatı mümkünken kıyas ile ispatı mümkün” değil söylemi genel kabul görmüştür.⁴¹¹ Bu ise kıyas ile sabit olan hükümlerin rey ile sabit olması, bunun ise şüphe barındırması, içinde şüphe (zan) bulunan bir istinbat yönteminin de had ve kefaretlerde kullanılamayacağı⁴¹² neticesini doğurmuştur.

Molla Hüsrev’e göre ise nassın delâletinde, lafzın lâzımına delâleti müteahhir olması ve dolayısıyla delâletin bir vasıta ile gerçekleşmesi, delâletü’n-nass ile kıyası bir araya getirmektedir. Ancak delâletü’n-nassta illeti anlamak için dili bilmek yeterlidir. Kıyasta ise illetin anlaşılması için rey ve içtihat gerektiğinden nassın delâleti kıyastan ayrılmaktadır.⁴¹³

Hanefî usulcüler nassın delâletini kıyastan ayrı görmekle birlikte, nastaki illetin mansus olma durumu için ayrı bir söylemde bulunurlar. Buna göre şayet illet, nass tarafından tayin edilmiş ise (kıyâs mansûsu’l-illet) içtihadı gerek kalmadığından kıyasın bu kısmı ile hadler ve keffâretler sabit olabilmektedir. İbn Melek’in ifadesiyle bu tür bir kıyas, nassın delâleti mesabesinde dir.⁴¹⁴ İbn Melek bu ayrıma, Ebû Zeyd, Serahsî ve Pezdevî tarafından da işaret edildiğinden söz eder. Onun “bu tür bir kıyas nassın delâleti gibidir” sözünü anlamak mümkündür. Zira illeti mansûs olan bir nasstan, had ve kefaretlere dair istinbat edilen hükmün kıyas yoluyla olduğunu söylemek, metodolojik bir ikileme düşüreceğinden, en azından ikisinin de aynı düzlemde olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır. Hatta Abdülazîz el-Buhârî’nin ifadesiyle, Hanefîlerden nassın delâletini kıyas gibi görenlerin dahi, kendisiyle had ve keffâretlerin sabit olamayacağını söylemesi,⁴¹⁵ bizlere ikisinin arasındaki farkın, isimlendirmeden kaynaklı bir fark olduğunu düşündürmektedir.

Abdülazîz el-Buhârî’nin özetle aldığımız şu ifadeleri Hanefî usulcülerin tartışmaya bakışını ortaya koyar niteliktedir: “Bazı Şâfiîler bunu [delâlet-i nassı] kıyas-ı celfî, öf demeyi asl, dövmeyi fer’, eza ve cefanın yasaklanmasını ise illet zannettiler. Zannettikleri gibi değildir. Çünkü kıyasta aslın, fer’in cüzü olması icma ile câiz değilken delâlet-i nassta

⁴¹¹ Ahsikesî, **Müntehab**, s. 20; Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 154; Fenârî, **Fusûlu’l-Bedâî**, II, 199.

⁴¹² Bkz. Serahsî, **Usûl**, I, 81, II, 296; **el-Mebsût** (tahk. Şemseddin Ebû Bekir Muhammed), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2000, IX, 127, XII, 341, XVI, ss. 218-219, 249, XIX, 14; Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfu’l-Esrâr**, II, 341; İbn Nüceym, **el-Baru’r-Râik Şerhu Kenzi’d-Dekâik**, Dâru’l-Kitâbu’l-İslâmî, Beyrut, ts. II, 286, IV, 307.

⁴¹³ Molla Hüsrev, **Mir’âtü’l-Usûl**, s. 295.

⁴¹⁴ İbn Melek, **Şerhu Menâru’l-Envâr**, s. 174.

⁴¹⁵ Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 117.

bu mümkündür; delâlet-i nass kıyasın şer'inden önce de sâbittir. Böylelikle delâlet-i nassın kıyastan değil lâfzî delâletlerden olduğu anlaşılmaktadır.”⁴¹⁶

Netice olarak, genelde bütün Hanefî fukasanın, nassın delâletini kıyastan ayrı bir istinbat yöntemi olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Hatta istinbat kavramının, ichtihad ve kavrayış yoluyla naslardan hüküm çıkarmak anlamı ön planda olduğu gerçeğini göz önüne alan Hanefî fukahası, nassın delâletiyle elde edilen hükmün, içtihadta gerek duyurmayacak kadar açık olması gerekçesiyle, tariflerinde bu kavramı kullanmamayı tercih etmişlerdir. Çünkü nassın delâletinde illet dil vasıtasıyla tespit edilmekte ve kıyastaki illeti tespit yöntemlerine gerek duyulmamaktadır. Kıyastaki illeti tespit etmek için ise yalnızca dili bilmek yeterli olmayıp illeti tespit yöntemlerine başvurulması gerekir.

Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) nassın delâletinin kıyas olmadığını, zira kıyas ile uyuşmayan noktalarının bulunduğunu şöyle özetler:

1. Delâlet-i nass kıyasa racihtir. Çünkü delâleti nasda hükmün illeti ve menatı, rey ve içtihadta bağlı olmayıp lügat itibariyle anlaşılabilir. Bu sebeple o, rey ve içtihadta müstenit olan kıyastan kuvvetlidir. Kıyas ile sabit olmayan hudut ve keffaret gibi şeyler, nassın bu kabil delâletiyle de sabit olur. Binaenaleyh dal-biddelâleyi (nassın delâletini) kıyası celî kabilinden saymak doğru olamaz.

Bu birinci madde beyanında Neseffî de (v. 710) nassın delâletinin lügat olarak mansus-i aleyhten anlaşılabilirliğini ancak kıyasta ise nasstan hüküm istinbatında bulunmak için rey ve içtihadta gerek duyulduğunu söyler ve meşhur faiz örneğini zikreder. “Buğdayı buğdayla... misli misline” ifadesinin miktar ve cins ile talil edildiğini, bu manayı ne nassın zahirinin (suret) ne de onun luğavî manasının kapsamadığını, bu işlemin kıyas olup nassın delâleti olmadığını açıklar.⁴¹⁷

2. Delâlet-i nasda mensus aleyh, bazen ferden bir cüz olabilir. Yani, manayı mutabaka (delâlet-i mutabaka ile delâlet eden lafzın anlamı)⁴¹⁸, mânâyı lâziminin (delâlet-i iltizâm yoluyla delâlet eden lafzın anlamının) cüzü olabilir. Kıyaslarda ise fer', daima mensus-i aleyhin cüzü durumunda olmalıdır. Diğer bir tâbir ile fer', asıldan büyük ve

⁴¹⁶ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, s. 117.

⁴¹⁷ Neseffî, **Şerhu'l-Müntehab** (li Ahsîkesî), s. 257.

⁴¹⁸ Lafzın, kendi anlamını karşılayacak şekilde kullanılması bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına birebir örtüşme yoluyla delâlet etmesi yani kaplam yoluyla hepsene içine almasıdır.

kuvvetli değil, ondan küçük ve zayıf olmalıdır. Mesela bir kimseden yüz kuruş isteyen bir şahsa o kimse, “Ben sana bir kuruş dahi vermem” dese, delâlet-i nass yoluyla ona yüz kuruşu da vermeyeceğini söylemiş olur. “Bir kuruş dahi vermem” sözü asıldır ve fer‘ olan, “yüz kuruş vermem” mefhumundan küçüktür. Kıyasta ise asıl, daima fer‘den büyük ve kuvvetli olur.

3. Delâleti nas, kıyastan evvel sabittir. Bütün insanlar arasında ötedenberi delâlet-i nass cari ve malumdur. Halbuki kıyas bir içtihat neticesidir.

4. Delâlet-i nasstaki illet, menatı hüküm, lûgaten anlaşılabilir. Bunu herkes anlayabilir. Kıyasta ise menatı hüküm, ancak içtihat ile bir takım şer‘î mukaddimeler ile anlaşılabilir.

5. Delâlet-i nassta fer‘ asıldan yâ âlâdır veya ona müsavidir, kıyasta ise fer‘, asıldan düşüktür. Meselâ ebeveyne “öf” demek haram kılınınca şetm (sövmek, ağır sözlerde bulunmak) ve dövmek de nassın delâletiyle haram kılınmış olur. Fer‘ durumunda olan dövmek ve ağır sözlerde bulunmak, asıl konumunda olan (mansus-i aleyh) “öf” demekten âlâdır, onun fevkindedir.

Yine bunun gibi, bir cinayet işleyen şahıs için, “Bu cinayetinden dolayı bir köle azat edeceksin” diye Şâri‘ tarafından emredilmiş olsa, bu cinayeti irtikâp edecek sair kimseler hakkında da bu cezanın lüzumu, delâlet-i nass ile sabit olur. Burada ise asıl ile fer‘, yâni o şahsın asıl olan cinayeti ile sair kimselerin fer‘ olan aynı mahiyetteki cinayetleri bir birine müsavidir. Kıyasta ise fer‘, daima asıldan edna bulunur.⁴¹⁹

Ömer Nasuhi Bilmen’in bu izahına benzer bir açıklamayı da Molla Hüsrev yapar. O, nassın delâletinin kıyas-ı celî olduğunu söyleyen bazı usulcülere sertçe “böyle bir varsayım dahi fasittir” diyerek itiraz eder ve bazı gerekçelerle açıklamada bulunur: Buna göre bazen delâletü’n-nassta asıl (mansus-i aleyh), fer’in bir cüzü olabilirken; kıyâsta aslın, fer’in bir cüzü olması mümkün değildir ve bu icma ile sabittir. Örneğin, “Zeyd’e zerre dahi verme!” cümlesinde geçen “zerre” kelimesi, bundan daha fazla bir miktarın da verilmemesine delâlet etmektedir. Burada, mantuk ve müsemma durumunda olan “zerre”, nassın delâletiyle kendisinden daha büyük olana delâlet etmekte ve fer’inin cüzü konumunda bulunabilmektedir.⁴²⁰

⁴¹⁹ Bilmen, **Hukuki İslamiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, s. 89-90.

⁴²⁰ Molla Hüsrev, **Mir’âtü’l-Usûl**, s. 297.

Bütün bu açıklamalar, aslında Hanefî ulemasının nassın delâletini kıyastan ayrı tutmalarının bir çabasıdır. Evet, totalde bu faktörlerin hepsi bir araya getirildiğinde onu kıyastan ayıracak özellikler gibi gözükse de, tek tek ele alındığında öznel nitelikte farklar olmadığını gözlemek mümkündür. Örneğin nassın delâletinin meşruiyetinin kıyastan önce olduğunu söylemek veya nassın delâletinde illetin/menatın dille anlaşılabilceğini kıyasta ise illetin istinbatı için bir takım şer‘î öncüllerin olduğunu söylemek gibi. Yani şer‘î kıyasın İslâm’ın ilk yıllarında dahi bulunduğunu Resûlullah ve sahabeler tarafından uygulandığını, bazı kıyasların, teoride isminin kıyas olması haricinde zorlu öncüller gerektirmeyecek kadar açık olduğunu düşündüğümüzde, nassın delâletini kıyastan ayıran özelliklerin yeterli olmadığını düşündürmektedir.

Nassın delâletinin neliği veya onun bir kıyas türü olup olmadığı hususunda tartışmalar bir yana, bunun tamamen lafzî bir tartışma olabileceği de söylenmiştir.⁴²¹ Nassın delâletinin kıyas olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesinin, dilde kıyasın caiz olup olmadığı hususundaki ihtilaftan kaynaklandığı da söylenir. Şöyle ki dilde yer alan kimi sözcükler, varlıklara onların çeşitli özellikleri göz önünde bulundurularak verilmiştir. Aynı özelliklerin başka varlıklarda da bulunması halinde söz konusu sözcüğün o varlıklara da verilir verilemeyeceği, dolayısıyla ismin kapsamının onları da içine alacak şekilde genişletilip genişletilmemesi konusuna “*dilde kıyas*” denilmektedir.⁴²² Örneğin Arapların üzümden elde edilen şaraba, akla mahmurluk verdiği için ‘hamr’ ismini verdikleri ileri sürülerek aynı anlam kendilerinde bulunan diğer içkiler, hamr olarak adlandırılıp, nass ile yasaklanan hamrın (Maide 5/90) kapsamına dâhil olur mu?⁴²³ Bunun gibi, “Livata”yı “zina”nın, “nebbâş”ı da “hırsız”ın kapsamına dâhil etmek suretiyle aynı hükme tabi kılmak mümkün müdür? gibi sorularla dilde kıyasın caiz olup olmadığı tartışılmıştır.

2.3.3.5. Dilde Kıyas Meselesi

Luğavî kıyas ile nassın delâletinin mahiyetinin birbirine benzerliği ve haddi zatında nassın delâletinin de her ne kadar dilsel bir çıkarım gibi gözüken tanımını bir yana, ortak illet hipotezi, kıyas ile nassın delâletini birbirine yakınlaştırmıştır.

⁴²¹ Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 117; İbn Emîr el-Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, I, 144.

⁴²² Duman, Soner, “Hanefî Usûlcülerinin İmam Şâfîf’inin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, **Usûl**, C. 10 Sakarya, 2008/2, ss. 7-35.

⁴²³ İltaş, “Davut, Fıkıh Usûlü Yazımında “Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi” Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, **Bilimnâme**, XVII, Kayseri, 2009/2, ss. 65-90.

el-Fusûl'ünde Cessâs, dilde kıyas meselesini eserinin seksen dördüncü babında *kıyasın yasak olduğu durumlar* başlığı altında incelemiştir. Kıyas yoluyla neshi ve Kitap ve Sünnetin umumunun kıyas ile tahsisini kabul etmeyen Cessâs, nassı reddetmek ve onun hükmünü ortadan kaldırmak, icmaya muhalefet etmek, hayız, nifas, sefer ve ikamet müddetleri gibi miktar (sayı) ifade eden hususlar ile hadler ve keffaretlerin isbatı vs. durumlar için kıyas yapılamayacağını ifade etmiş, kıyasa baş vurulamayacak durumlardan birinin de -kendi deyimi ile- “isimlerin isbatı” (dilde kıyas) meselesi olduğunu belirtmiştir.⁴²⁴

Cessâs, bu taksimden hareketle dilde kıyasın yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır:

“İsimlerin hükümleri anlattığımız şekilde olunca ve bir kişinin, suya ekmek, altına bakır, ata deve demesi ne lugavî ne de şer‘î bir tesmiye sayılamayınca deriz ki: “Dilde kıyası kabul eden kişi bir varlığa, kıyas yoluyla verdiği ismi ya lugavî ya da şer‘î bir isim olmak üzere kabul ediyordur. Eğer lugavî isim olmak üzere kabul ediyorsa bu yanlıştır. Çünkü bir kelimenin lugavî isim olabilmesinin yolu, dili kullananların (o ismin o manaya geldiğinde) ittifak etmeleridir. Ta ki aynı dili kullanan herkes o ismin o manaya geldiğini bilsin. Hâlbuki kıyas yoluyla sabit olan ismin, müsemmasına aidiyetini sadece kıyası yapan kişi bilmektedir. Yok eğer şer‘î isim olmak üzere kabul ediyorsa bunun yolu da din âlimlerinin o kelimenin şer‘î isim olmasındaki ittifaklarıdır. Nitekim onlar “salat”, “zekât”, “iman”, “küfür” vb. kelimeleri şer‘î isim olarak bildirmektedirler. Kıyas yapan kişinin tek başına bir kelimenin şer‘î isim olduğuna hükmetmesi caiz değildir. Kıyas yapan kişinin şer‘î isim olduğunu isbat ettiği isimler tarifimizin dışında kalınca, o isimlerin kıyas yoluyla şer‘î isim olarak isbatının doğru olmadığı anlaşılır. Çünkü bu durumda o isim, sadece kıyası yapan kişiye göre şer‘î isim olmuştur. Kıyası yapmayanlara göre değil. Din işlerini bilen birçok kişi arasından sadece bir kişinin bir ismin şer‘î olduğunu isbat etmesi ile o isim şer‘î isim olamaz. Nasıl ki cins isimler o dili kullananların arasında yaygın ve maruf ise şer‘î isimlerin de din alimleri arasında açık, maruf ve tevkifî yolla idrak edilir olması lâzımdır.”⁴²⁵

⁴²⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 105.

⁴²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 111.

Cessâs konuya son verirken dilde kıyası abartan bazı kişileri eleştirir.⁴²⁶ Debûsî *Takvîmü'l-edille*'sinde dilde kıyas meselesine İmam Şafî'nin, kasten yapılan bir yemin olması gerekçesiyle, yemini gamûsu yemini münakideye –ki o da kasden yapılan bir yemindir- kıyas ederek, yemini gamûs için de keffaret gerekeceğine hükmetmesini misal olarak verir ve buradaki talilin, yeminin hükmü olan keffaretin tadiyahesi için değil de “yemin” lafzının tadiyahesi için olduğunu söyler.

Konuyu izah ederken, yemin olmadan yemin keffaretinin lâzım gelmeyeceğinde Şafî mezhebi ile ittifak ettiklerini ama yemini gamûsun hakiki bir yemin mi yoksa hür insanı “satmak” ve yabancı bir kadını “boşamak”da olduğu gibi mecazi bir isimlendirme mi olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini, yemini gamûsun hakiki yemin olmadığını, bilakis mecazi bir adlandırma olduğunu kabul ettiklerini, dolayısıyla da yemin sayılmayan bir şey ile yemin keffareti gerekmeceğini, lugavî bir isim olan “yemin” lafzının şer'î bir kıyas ile isbatının caiz olmayacağını, aksine bunun Arap dili vasıtasıyla anlaşılabilceğini ifade eder. Şöyle ki hem şer'an hem de vaz'an yemin, verilen haberdeki doğruluğun tahakkuku için yapılan bir tekittir. O halde yeminin konusu doğruya ihtimalli bir haber olmalıdır ki yemin ile onun doğru olduğu kuvvetlensin. Doğruya ihtimali olmayan yalan haberler yeminin konusu olamazlar. Nitekim hür bir insan satım akdine konu olamaz. Zira satım, malı temlik etmek için meşru kılınmıştır (hür insan ise mal değildir). Aynı şekilde nikah altında olmayan veya nikahtan dolayı iddet beklemeyen kadınlar da boşama işlemine konu olamazlar. Çünkü boşama, nikah milkini koparmak demektir.⁴²⁷

İmam Azam da haddi gerektirmesi hususunda livatayı zinaya ve hamrın benzeri olan içecekleri hamra kıyas etmeyi dilde kıyas yapmak olacağından kabul etmemiştir.⁴²⁸

Debûsî de Cessâs'ın yaptığı gibi mukadder sorulara cevap verir: “Biz, dilde kıyas yaparken, ismi dilin yüklediği manası ile isbat ediyoruz, şeriatın yüklediği mana ile değil. Mesela, “zina” kelimesinde bulunan ‘çocuk elde etme kasdı olmadan meydana gelen beraberlik’ manası “livata”da da vardır. Aynı şekilde “hamr” kelimesinde bulunan ‘akla mahmurluk verme’ manası diğer sarhoş eden içkilerde de vardır” denirse şöyle cevap veririz:

⁴²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 114.

⁴²⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 285-286.

⁴²⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 286.

“Aslında isimler müsemmalarına delâlet eden birer alamettir. İster bu isimler eşya ismi olsun isterse de fiillere (davranışlara) verilen isim olsun. O halde bu isimlerin, müsemmalarında bulunan mana ile isbatı caiz değildir. Zira isimler müsemmalarının bizzat kendisini belirlemek için konulmuştur; manalarını belirlemek için değil. Bizim Ramazan ayında, gündüz yemek yemek suretiyle orucun bozulması durumunda keffaretin gerekeceğini cimaya kıyas etmemiz ise dilde kıyas değildir. Çünkü birincisi “iftar keffareti”, diğeri de “cima keffareti”dir. Orucu bozma noktasında yeme-içme ile cima arasında fark yoktur.⁴²⁹

Debusî, ölüye veya bir hayvana yapılan cimadan dolayı keffaret gerekmesini de dilde kıyas yapmak olarak değerlendirir ve bu fiillere cima adının verilmesinin yemini gamûsa yemin denmesinin mecaz olması gibi bir mecaz olduğunu ifade eder.⁴³⁰

Aynı şekilde “nebbâş”ın elinin kesilemeyeceğini, çünkü el kesme işleminin had olduğunu, halbuki haddi emreden nassın “hırsız” lafzıyla geldiğini, hırsızlığın da bir malı, sahibi görmeden almak olduğunu, bu mananın da nebbâşda bulunmadığını, zira kefenin sahibinin ölü olduğunu belirtir.⁴³¹

Dilde kıyas meselesini hakikat-mecaz ile ilişkilendiren Debûsî, bir isimdeki hakiki manayı belirleyen o ismi vaz’ eden kişiler olduğunu ve hakiki mananın ancak işitme yoluyla bilineceğini, mecazın sebebinin ise Arapların bir ismi bir başka isim için istiare etmeleri olduğunu, bunun da şer’î yol ile ve isimlerin köküne bakarak anlaşılamayacağını bilakis, Arap kelamı ve lisanına bakarak anlaşılacağını beyan eder. Bu cümleden olmak üzere talak lafızlarının azat etmede, temlik lafzının nikahta kinaye olarak kullanılmasını, “sen boşsun” deyip üç talak niyet etmenin sahih olup olmadığı tartışmalarını misal veren Debûsî, bu konuların şer’î kıyasla alakası olmadığını, çünkü bir lafzın başka bir lafzın yerine kinaye olarak kullanılmasının şer’î bir hüküm olmadığını, aksine dili ilgilendiren bir mesele olduğunu ve dile müracaatla çözülmesi gerektiğini vurgular ve bu meselelerde şer’î kıyasa başvuranları gerekli araştırmayı yapmamakla eleştirir.⁴³²

⁴²⁹ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 285.

⁴³⁰ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 285.

⁴³¹ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 286.

⁴³² Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 286.

Serahsî de *Usûl*'ünde dilde kıyas meselesini diğer kitaplardan daha anlaşılır şekilde ele almış, kendilerinin kabul etmediği “dilde kıyas’ı Şâfiî’nin şu örneklerde uyguladığını ileri sürerek onu eleştirmiştir:

1. Şâfiî, yemin-i munakide'ye kıyasla yemin-i gâmûs'ta da yemin kefareti gerekli kılmıştır.

Oysa buna yemin isminin verilmesi mecazdır. Çünkü Arap dilinde yemin haberin doğruluğunu pekiştirmek için kullanılır. Oysa kendisinde hiçbir şekilde doğruluk yönü bulunmayan şey yemine mahal olamaz.

2. Şâfiî, zinaya kıyasla livata suçunda da had cezasının uygulanacağını söylemiştir. Bu, Hanefilere göre fasittir; çünkü ismi bilmenin yolu dilcilerin kullanımını esas almaktan geçer, şer’î kıyasın kullanımından değil.

3. Şâfiî, hamra (şaraba) kıyasla nebizlere de hamr denilebileceğini söylemiştir.

4. Şâfiî, kefaretlerdeki yemek yedirmeyi, giyeceği temlik etmeye kıyas ederek, yemeğin de temlik edilmesi gerektiğini söylemiştir ki bu fâsittir. Çünkü yiyeceklerle ilgili hükmü çözümlerken "it'am" sözcüğünden hareket etmek gerekir. Bu sözcüğün anlamını tespit konusunda kıyasın herhangi bir fonksiyonu olamaz.⁴³³

Serahsî, “Tenasül niyeti olmadan meydana gelen berberlik” manasında birleştikleri için livatanın zinaya, “aklı örtme” manasında birleştikleri için de diğer içeceklerin hamra kıyas edilmesinin fasid olduğunu söyler. Gerekçe olarak da: “Çünkü eşyaya ya da şahıslara verilen isimlerden maksad, tıpkı özel isimlerde olduğu gibi müsemmalarının tanınması ve bu isimler ile hatırlanmalarıdır, yoksa o müsemmalarda bulunan manaların veya sıfatların gerçekleşmesi değildir” der.⁴³⁴

Sonuç olarak dilde kıyası kabul etmeyen Hanefî usulcüler, bunun lugat ile alakalı bir durum olduğunu, dolayısıyla şer’î bir hükmün ispatında kullanılamayacağı görüşündedir.

Serahsî’nin, “*Kıyas ve re’y ile değil nassın zahiri ile sabit olan hükümler*”⁴³⁵ ve Debûsî’nin de “*Kıyas ve re’y dışında nassın zâhiri ile sâbit olan hükümlerin kısımları*”⁴³⁶

⁴³³ Duman, Hanefî Usûlcülerinin İmam Şâfiî’nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri, s. 20.

⁴³⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 157.

⁴³⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 236.

⁴³⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 130.

başlığı altında nassın ibâresi, işâreti, delâleti ve iktizâsı ile hüküm elde etme durumlarını ele almasını ve bu delâlet çeşitlerini kıyasın kapsamı dışında tutmalarına bakacak olursak, Hanefîlerin niza konusu olan nassın delâleti dahil olmak üzere diğer tüm delâlet çeşitlerini kıyastan ayrı gördüklerini anlamak mümkün olur.

Cessâs kıyasın kısımlarını işlediği bölümde, kıyası mansûs ve müstenbat olarak ikiye ayırır ve mansûs illet ile yapılan celî kıyası, kıyas olarak kabul etmez. Bu onun Şâfiîlere karşı olan bir itirazı mahiyetindedir. Şöyle der: Bazıları, mansus aleyh ve gayri mansus-i aleyh arasında toplanan/birleşen (ortak illette birleşen) her şeyi kıyas olarak görmüşler ve bunun nazar ve istidlalle veya nassın fehvasından elde edilmesinin arasında bir fark gözetmemişlerdir. Mesela, “...kendilerine «öf!» bile deme...” ayetine kıyasla anne babaya vurmanın ve ağır sözler söylemenin de menhi oluşuna hükmetmişlerdir. Onlara göre bu, kıyas-i celîdir. Onların kıyas-ı celî olarak adlandırdıkları şey bize göre kıyas değildir. Çünkü kıyas amelîyesinin gerçekleşebilmesi için aslın ve fer’in durumlarını inceleme, düşünme ve tahlil gereklidir. Sonra hem aslın hem de ferin ortak illet ve hükümde birleşebilmeleri için onları ortak paydada birleştirecek istidlale ihtiyaç vardır. Fakat zikrettiğimiz bu kuralların hiç biri, onların celî kıyas olarak adlandırdıkları şeyde yoktur. Çünkü nassın ifade ettiği mana ve hüküm, nazar, istidlal ve teemmüle ihtiyaç duymaksızın hakkında nass olmayan diğer yerlerde de mevcuttur. Hatta nassın ifade ettiği anlam alanını, kıyasın ne olduğunu bilmeyen avamdan biri bile anlayabilir. Bazılarının kıyasın cevazında ihtilaf etmelerine rağmen bu gibi yerlerde ihtilaf etmemeleri de, bunun kıyasa ihtiyaç duyurmayacak kadar açık olmasıdır.⁴³⁷

Hanefî usulcüler nassın delâletinin kıyas veya kıyasın herhangi bir çeşidinden olmadığı üzerinde ısrarla durmaktadırlar. Tarifte de zikredildiği üzere, Hanefî fukahasının temel düşüncesi ve dayanak noktası, nassın delâletiyle elde edilen anlamın, lafızdan dili bilen herkes tarafından kolaylıkla anlaşılmasıdır. Kıyas ise asıl ile fer’ üzerinde bir nazar ve teemmülün ardından ikisini hükümde birleştirmeyi gerektirir. Hanefî usulcülerin nassın delâletini, “Kıyas ile değil, zahir nass ile sabit olan hükümlerin kısımları” başlığı altında ele almaları, dil açısından ve nazmın manası ile sabit olan bir delâlet olduğunu belirtmeleri, bu delâlet türünün kıyasî değil, lafzî bir delâlet olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Hatta Nesefî, şöyle der: “Mansus-i aleyh ve gayri mansus-i aleyhin, lügat manayı ifade edecek şekilde cem edilmesi/ortak çıkarımda bulunulması, nassın delâletidir. Mansus-i aleyh ile

⁴³⁷ Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, IV, ss. 99-100.

gayri mansus-i aleyhin şer'î istinbat üzere bir araya getirilmesi ise kıyastır. Veya bunu şöyle daha açık bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: Delâlet *mahiyetin* cevabına; kıyas ise *kemiyetin* cevabına dahil olan şeydir. Örneğin, bir “الضرب” ‘vurma’ yı, mahalline uygun bir şekilde tedip aletinin kullanılması ve elemnin hasıl edilmesi olarak tarif ettiğimizde, “الضرب” için makul bir suret ve maksut bir mana olmuş olur ki bu da elemdir. Yoksa, elem olmadan yapılan bir iş örfî manada “الضرب” olarak adlandırılmaz; hatta oyun eğlence kabilinden görülür. İşte ‘elem’ vermek, “الضرب” ın *mahiyetine* dahil bir kavramdır. Biz bu manayı lügat/dil olarak bir başka yerde bulduğumuz zaman, hükmün onun için de sabit olduğunu nassın delâletiyle ispat ederiz. İşte bu şekilde tespit edilen mana, nas ile sabit olan mana ve hüküm menzilindedir. Çünkü hüküm nass ile sabit olur. Nassın taşıdığı mananın şümul ifade edici olması ve kendisine benzeyen diğer fertleri de altında barındırması sebebiyle, nassın delâletiyle sabit olan manaya dili bilen herkes vakıf olabilir. Kıyasta ise fikhî olarak istinbat edilmiş olan mana ‘mahiyeti nedir’ sorusuna cevap olamaz.⁴³⁸ Bunun örneğini faiz hadisinde görebiliriz. Meşhur hadiste Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma ve tuza karşılık tuz; misli misline ve peşin olur. Kim artırır ya da fazlasını isterse faize girmiş olur. Bu konuda alan da veren de birdir.*”⁴³⁹ Fukahanın bir kısmı faiz yasağını bu hadiste geçen altı madde ile sınırlı tutarken büyük bir kısmı da kıyas metoduyla bu kapsamı genişletmiştir. Örneğin Serahsî, hadiste sadece altı maddenin sayılmasının, o günkü işlemlerin daha çok bu maddeler üzerinden yapılması sebebiyle olduğunu söyler ve faiz kapsamının bu altı maddeden ibaret olmayıp kıyas yapılması gerektiğini belirtir.⁴⁴⁰

Hanefîler söz konusu hadiste geçen “*altına altın... buğdaya buğday...*” ifadelerinden hareketle “*cins*”; “*misli misline...*” ifadelerinden hareketle de “*kadr*” olmak üzere faiz için iki illet çıkarmışlardır. Cins, değiştirilen iki malın aynı cinsten olması; kadr da ölçü birimlerinin aynı olması demektir. “*Kadr*”in ise yine hadiste geçen “*tartıya tartı*” ifadesinden “*vezn*”; “*ölçeğe ölçek*” ifadesinden de “*keyl*” olduğu sonucuna varmışlardır. Yani kadr, kileyle ölçülen mallarda (arpa, buğday, hurma ve tuz) kile, tartılan mallarda

⁴³⁸ Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 257.

⁴³⁹ Müslim, *Müsâkât*, 82. hadisin farklı rivayetleri için bkz. Buhârî, *Büyû*, 76, 78; Müslim, *Müsâkât*, 75, 77, 81, 83, 84, 85, 89, 90, 91; Nesâî, *Büyû*, 42, 45, 46, 47; Ebû Dâvud, *Büyû* ve 'l-icârât, 12.

⁴⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 112–113.

(altın ve gümüş) vezindir.

Serahsî bu meyanda, “*buğdaya buğday... misli misline...*” hadisi için, “Biz burada faizin diğer maddelere de uygulanabilmesi için illetin keyl ve vezinle olması gerektiğini rey ile tespit ettik. Keyl ve vezin ise nazmın lügat veya mana olarak kapsamına aldığı bir şey değildir. Hükmün rey ile istinbatına ise ancak bu hususta ihtisas sahibi olan alimler bilebilir. Nassın delâleti ise böyle değildir. Çünkü, fakih olsun veya olmasın; nazmın manasına vakıf olabilen herkes nassın delâletiyle delâlet ettiği manaya vakıf olabilir” der.⁴⁴¹ Genel olarak nassın delâletiyle kıyası birbirinden ayırmak için kullanılan klasik örneklerden biri olan faiz hadisini Serahsî’den önce Debûsî de zikretmiştir.⁴⁴²

Serahsî nassın delâletiyle kıyası birbirinden tefrik edilmesini şöyle izah eder: “...kendilerine «of!» bile deme...” Örneğin “öf” demenin dilde ve zihinde bilinen bir şekli ve manası vardır ki o da eziyet vermektir. “Öf” demenin haramlığı bu sebeple sabit olmaktadır. Hatta bu lafzın anlamını bilmeyen veya başka bir toplumdaki olup da bu lafız onların dilinde hürmet anlamı ifade eden bir kelime olsa, onların hakkında haramlık hükmü sabit olmaz. Dil itibarıyla bu kelimenin bilinen manasından yola çıkılarak, içinde onun içerdiği eziyet anlamını ihtiva eden bütün sözler de aynı hükmü tabi olur. Örneğin sövmek, ağır hakaretlerde bulunmak gibi. Yine aynı anlamı ihtiva eden vurmak gibi fiiller de böyledir.⁴⁴³ İşte “öf” demenin dışında kalan ancak onunla aynı manayı ifade eden tüm söz ve fiillerin haram oluşu kıyas ile değil nassın delâletiyle sabittir. Çünkü “öf” demenin ihtiva ettiği eziyet, ona benzeyen diğer söz ve fiillerde de bulunmaktadır. Hatta daha ziyadesiyle gözlemlenmek mümkündür.⁴⁴⁴

Hanefî ulemasının nassın delâletinin kıyas olmadığı yönündeki itirazları ve buna karşı sıkı duruşlarının bir sebebinin de, mezhep içinde nassın delâletiyle kıyas arasında herhangi bir ayırım görmeyenlere karşı tavırlarını görüyoruz. Cessâs’ın ifadelerinden⁴⁴⁵ bunu tam olarak kestirememiş olsak da Nesefî (v. 710/1310), “Bazı arkadaşlarımız kıyas ile nassın delâletini aynı görüyorlar” diyerek mezhep içindeki ayrılığa işaret etmiştir. Nesefî, onların konu hakkındaki düşüncelerini, “Kıyas, mansus-i aleyhin hükmünün (asıl), aralarındaki ortak mana (illet) sebebiyle mansus-i aleyh olmayanda tespit edilmesidir. Bu

⁴⁴¹ Benzer açıklamalar için bkz. İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-Vusûl*, I, 543.

⁴⁴² Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 132.

⁴⁴³ Benzer açıklamalar için bkz. İbn Melek, *Şerhu Menâru’l-Envâr*, s. 172.

⁴⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 241-242.

⁴⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, IV, ss. 99-100.

ise *nassın delâletinde* vardır. Bir farkla ki hükmü mucip kılan illet gizli olursa buna kıyas, celî/aşîkar olursa delâlet denilir” diyerek⁴⁴⁶ özetlemiş ve yukarıda zikrettiğimiz *Müntehab* şerhinde yaptığına benzer bir açıklamada bulunmuştur.

Nassın delâletinin kıyas olmadığını göstermeye çalıştığımız bu bölümde son olarak şunları söyleyebiliriz: Nassın delâleti, “Aralarındaki illet birliği sebebiyle, asıldaki hükmün fer’e de verilmesi” anlamına gelen şer’î kıyâs, usûlî kıyâs, fikhî kıyas gibi isimlerle adlandırılan kıyastan ayrı tutulmuştur. Cessâs (370/981), şer’î kıyasın işletilemeyeceği alanları sıralarken, bu alanlardan biri olan “*el-mahsûs min cümleti kıyâsi’l-usûl*” başlıklı bölüme, Ebû’l-Hasen el-Kerhî’den alıntı yaparak, kıyasü’l-usûl kapsamında eser ile istisna edilen hükme kıyas yapılamayacağını belirtir ve bu görüşün ashabımızın görüşlerinden olduğunu ifade eder.⁴⁴⁷

Literatürdeki kıyasa aykırılık örneklerinin büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber’in hadisleri sebebiyle genel kuraldan istisna edilen hükümlerden oluşmaktadır. “İstisna” akdi buna örnek gösterilebilir.

2.3.3.6. Nassın Delâletinin Kısımları

Mütakaddim Hanefî usulcülerinden Ebû Zeyd, Serahsî ve Pezdevî nassın delâleti için sadece onun kıyastan farklı olduğunu beyan etmişler, işâretin delâletinde incelediğimiz üzere, delâletinin zannî veya katî olduğu noktasında bir açıklamada bulunmamışlar veya buna gerek duymamışlardır. Cessâs ve Serahsî dönemleri arasında yazılan usullere baktığımızda, nassın delâleti mevzuunda bu çalışmaların temel ve mühim gayreti, onun kıyastan farklı bir istinbat metodu olduğudur. Fakat nassın delâletinin lügat yoluyla anlaşılması, onun delâletinin de zanni veya katî olabileceğine işaret etmektedir. Bunun sebebi ise dilsel çıkarımların ve kavrama düzeyinin farklılığı olabilmektedir.

Nassın delâletinin zannî veya katî olabileceğine dair ilk açıklama yapan kişi Abdülazîz el-Buhârî (v. 694/1295) olmuştur. Ona göre bir hükmün nassın delâletiyle sabit olması mansus-i aleyhte kastolunan mananın bilinebilmesiyle mümkündür. Şayet bu mana (müsemma) tam olarak, katî bir suretle bilinebilirse nassın delâletiyle sabit olan hüküm

⁴⁴⁶ Neseî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 384.

⁴⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, IV, ss. 116-117.

katiyyet, aksi halde zanniyet ifade etmektedir. ⁴⁴⁸ Bu itibarla Buhârî, “öf deme” ayetinde kastolunan mananın (eziyet) malum olmasından hareketle, nassın bu manayı ifade eden diğer davranışlara delâletinin katî olacağını söylemektedir. ⁴⁴⁹

Bununla birlikte klasik dönem sonrası bazı usulcüler nassın delâletini meskûnun, mantuktan (mansus-i aleyh) daha evlâ veya onunla aynı derecede olmasına göre sınıflandırmışlardır. ⁴⁵⁰ Delâlet-i nassda, asıl durumunda olan mansus-i aleyh’in, hükmün menatı için asgarî bir koşul olarak telakki edilmesinden ötürü, hiçbir usul eserinde mansus-i aleyhin, meskût-i anhdan daha düşük olabileceği zikredilmemiş hatta bu ihtimal dahilinde farazi bir örnek dahi zikredilmemiştir. Bununla birlikte, ileride de bahsedeceğimiz üzere Molla Hüsrev nassın delâletinin bazen katiyyet bazen de zanniyet ifade edebileceğini düşünmüştür. ⁴⁵¹ Fakat nassın delâletinin, Arap dilini bilen herkes tarafından anlaşılması ve bunun için içtihadı mahal olmayışı kaidesi gereğince, Molla Hüsrev’in düşünceleri pek de isabetli görülmemektedir. En azından bu hususta tarif ile muarrefin çeliştiğini söylemek mümkün olur. Bizce nassın delâletindeki açıklık ve kapalılığı, düşünmenin derinliğine bağlı olarak, hükmün tespitinin zorluğu şeklinde tanımlamak daha doğru gözükmektedir.

Delâlet-i nassta fer’in asıldan âlâ (evla) veya ona müsavi olabileceğini belirtmiştik. Buna usul eserlerinde şu örnek verilir: Ebeveyne “öf” demenin haram kılınmasıyla şetm (sövmek, ağır sözlerde bulunmak) ve dövmek de nassın delâletiyle haram kılınmış olur. Fer’ durumunda olan dövmek ve ağır sözlerde bulunmak, asıl konumunda olan (mansus-i aleyh) “öf” demekten âlâdır, onun fevkindedir.

Bazen de nassta zikredilen lafız (asıl-zikri geçen lafız-isim), müsemmasına delâleti cihetiyle fer’iyle eşit konumda olabilmektedir. Buna örnek olarak ramazan ayında oruçluyken eşiyile bilerek cinsel ilişkide bulunmasından ötürü keffâretle cezalandırılan bedevînin durumunu örnek olarak zikredilmiştir. Aynı fiili işleyen diğer kimselere keffaretin vacip olması, nassın delâletiyle sabittir. Yani bedevî gibi o fiili işleyen herkes, onun irtikap ettiği hükümde müsavî olmaktadır.

Nassın delâletinde, fer’in asla müsavâ veya ondan âlâ (evla) olma durumlarından başka, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, her ikisi için de celî (zahir) veya hafî gibi durumlar

⁴⁴⁸ Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfu’l-Esrâr**, I, 115.

⁴⁴⁹ Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfu’l-Esrâr**, I, 115.

⁴⁵⁰ Bkz. İbn Emir el-Hâc, **et-Takrîr ve’t-Tahbîr**, I, 144.

⁴⁵¹ Molla Hüsrev, **Mir’âtü’l-Usûl**, s. 299-300.

da takdir edilmiştir. Dolayısıyla, nassın delâletinin açıklık ve kapalılık durumlarına göre müsavi-i celî ve müsavi-i hafî ile âlâ-i celî ve âlâ-i hafî gibi dört taksim yapılmıştır. Bunların bir kısmına dair örnekleri ileride zikredeceğiz.

2.3.3.7. Nassın Delâletine Örnekler

Nassın delâletiyle hükümlerin ispat edildiği örneklerden en meşhurlardan biri “Mâiz hadisi” dir. Rivayete göre Mâiz, muhsan⁴⁵² iken zinâ etmesi üzerine recm edilmiştir. Ona bu cezanın tatbik edilmesinin sebebi, “Mâiz” olması değil, muhsan iken zinâ cürmünü işlemesidir.⁴⁵³ Recm Mâiz hakkında ibarenin delâletiyle sabit olurken aynı hüküm, nassın delâletiyle “muhsan iken zinâ eden herkes”⁴⁵⁴ için sabit olur. Ancak hüküm kıyas yoluyla değil nassın delâletiyle elde edilmektedir.⁴⁵⁵

Fakat İbn Melek (v. 821/1418’den sonra) bu hadisten, nassın delâleti yöntemiyle mezkur hükmün istinbat edilmesine pek hoşnut olmaz ve bunu bir nevi zorlama olarak görür. Ona göre Mâiz hakkında sabit olan recm cezasının aynı fiili işleyen diğer kişiler için de sabit olabilmesi için nassın delâletiyle istinbatta bulunmaya hacet yoktur. Zira bu hükmü bildiren bir başka nass vardır. Şöyle ki rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber’den, “*Dikkat edin! Muhsan olduğu halde zina eden kimse (erkek veya kadın) aleyhine recm bir haktır*”⁴⁵⁶ hadisini rivayet etmiştir. Bu hadis varken Mâiz hadisinden

⁴⁵² Akil, bâliğ, hür, Müslüman ve iffetli olan erkektir. Bu özelliklere sahip kadına ise “muhsana” denir. Bu şartlar kazf muhsanlığı içindir. Recim uygulaması için gerekli olan ihsan şartında ise ilave olarak hür bir kadınla meşru bir evlilik içinde fiilen cinsel ilişkide bulunmuş olma şartı da vardır. Bkz. Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 393.

⁴⁵³ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 133; Serahsî, **Usûl**, I, 242.

⁴⁵⁴ Bkz. Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 133; Semerkandî, **Mîzânü'l-Usûl**, I, 577; Neseî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 386.

⁴⁵⁵ Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 154. Hadis için bkz. Müslim, Hudûd, 24. Ayrıca bkz. Ebû Davud, Hudûd, 24. Tirmizî, Hudûd, 5. Hadis Müslim’in Sahîn’de şöyle geçmektedir: Nuaym b. Hezzâl, babasından rivayete aktarmıştır: Mâiz b. Mâlik babamın yanında kalan bir yetimdi. Mahalleden bir cariyeyle cinsî ilişki kurdu. Babam kendisine, “Resûlullah’a git, yaptığını haber ver. Belki senin için (Allah’tan) bağışlanma diler” dedi. Bunu, Mâiz için bir çıkış yolu bulunur umuduyla söylemişti.

Mâiz, Resûlullah’a giderek, “Ya Resûlullah, ben zina ettim. Bana Allah’ın Kitab’ının hükmünü uygula” dedi. Resûlullah yüzünü başka tarafa çevirdi. Mâiz dönüp tekrar, “Ya Resûlullah, ben zina ettim. Bana Allah’ın Kitab’ının hükmünü uygula” dedi. Hz. Peygamber yine yüzünü diğer yöne çevirdi. Mâiz bunu dört defa tekrarlayınca Hz. Peygamber, “*Sen bunu dört kez söyledin. Kiminle zina ettin?*” dedi. Mâiz, “*Falan kadınla*” dedi. “*Onunla birlikte yattın mı?*” diye sordu. “Evet” dedi. “*Bedenin onun bedeniyle birleşti mi?*” diye sordu. “Evet” dedi. “*Onunla cinsel ilişkide bulundun mu?*” dedi. “Evet” diye karşılık verdi. Bunun üzerine recmedilmesini emretti.

⁴⁵⁶ Nesâî, Ahmed b. Şuayb, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, (tahk. Abdülgaffar Süleyman vd.) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, IV, 273; Ebû Avâne, Yakub b. İshak el-İsferayinî, **Müsned**, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts. II, 122; İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali el-Kurtubî, **Şerhu Sahîhi'l-Buhâri**, (tahk. Ebû Temim

mezkur hükmün, nassın delâletiyle istinbatı zorlama bir içtihatdır, demektedir.⁴⁵⁷ İşaretin delâletinin örneklerinde de görüldüğü üzere, fakihler arasında bu türden ihtilaflar olagelmıştır. Bu ihtilafların sebebi kimi zaman nassın delâlet vechinin ibare, işare veya delâletü’ d-delâle olabildiği gibi, mevzu bahis meselede, *Menâr* muhaşşilerinden Yahya er-Ruhâvî’nin değerlendirmesine göre hadisin merfu olmayıp mevkuf olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁵⁸

Yine usul eserlerinde nassın delâletiyle sabit olan hükümlere örnek verilen bir başka hadise de Ramazan günü hanımıyla birlikte olan bedevinin kıssasıdır. Hanefî fakihlerce Hz. Peygamber’in, orucunu kasıtlı olarak, cimâ etmek suretiyle bozan bedevi hakkında keffaret hükmü vermesinin sebebi,⁴⁵⁹ bu kişinin bedevi olması değil oruca karşı işlediği cinâyet/taksirdir.⁴⁶⁰ Dolayısıyla bu keffâret hükmü, aynı fiili işleyen herkes hakkında kıyas ile değil delâlet-i nass ile sâbittir.⁴⁶¹ Ramazanda yeme içme suretiyle orucunu bozan kişiye, oruç kefaretinin gerekli oluşu da, kıyasla değil nassın delâletiyle tespit edilmiştir.⁴⁶² Yine Hanefî fukahası bu noktada, kişinin hanımına da nassın delâletiyle keffaretin gerekli olduğuna hükmetmişlerdir.

Serahsî bunu şöyle açıklar: Resûlullah’ın yanına gelen bedevî işlediği fiili, “Ben helak oldum” diyerek açıklamaya başlamıştır. Yine bilgilerimize göre bu cinayet/kusur, kişinin sahibi olmadığı bir şeye/mal-eşya değil bizzat kendi tasarrufunda olan bir şeye karşı olmuştur. O halde bunun aynî bir taksir olmadığı ortadadır. Çünkü cima fiilinin unutturak yapılması durumunda bunun hiçbir şekilde taksir sayılamayacağı bellidir. O halde bedevinin orucuna karşı işlemiş olduğu taksir, onun oruç ibadetinin rükünlerinden birini zayi etmesidir. Orucun rüknü ise mide ve tenasül uzvunun şehvetinden uzak durmaktır.

Yasir), Mektebetü’r-Rüşd es-Suudiyye, Riyad, 2003, VIII, 457.

⁴⁵⁷ İbn Melek, **Şerhu Menâru’l-Envâr**, s. 174.

⁴⁵⁸ Yahya er-Ruhâvî, **Haşiye alâ Şerhi İbn Melek ale’l-Menâr**, s. 531.

⁴⁵⁹ Buhârî, Nafakât, 13; Müslim, Sıyâm, 14; Ebû Davud, Savm, 37; Dârimî, **Sünen**, nr. 1716. Mezkûr kaynaklarda hadis şöyle geçmektedir: Ebû Hüreyre rivayet ediyor: Adamın biri Resûlullah’ın yanına geldive, “Ya Resûlullah ben mahvoldum!” dedi. Resûlullah, “*Seni mahveden nedir?*” diye sordu. Adam, “Ramazan günü hanımımınla birlikte oldum” dedi. Hz. Peygamber, “*Bir köle azat edecek bir şey bulabilir misin?*” buyurdu. Adam, “Hayır” dedi. Hz. Peygamber, “*İki ay peşpeşe oruç tutabilir misin?*” diye sordu. Adam yine “Hayır” cevabını verdi. “*Öyle ise altmış fakiri doyuracak bir şey bulabilir misin?*” diye sordu Hz. Peygamber. Adam yine, “Hayır” cevabını verdi ve oturdu. Derken, Resûlullah Efendimiz’e içinde hurma dolu bir sepet getirdiler. Resulullah o adama, “*Bunu al da sadaka olarak ver*” buyurdu. O şahıs, Bizden daha fakirine mi? Medine’nin iki taşılığı arasında buna bizden daha muhtaç bir aile yok” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber güldü, hatta yan dişleri göründü. Sonra, “*Haydi, git bu hurmaları ailene yedir*” buyurdu.

⁴⁶⁰ Ubeydullah b. Mesud, **et-Tenkîh**, I, 246; Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 155.

⁴⁶¹ Serahsî, **Usûl**, I, 243, 244. Ayrıca bkz. Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 134.

⁴⁶² Ubeydullah b. Mesud, **et-Tenkîh**, I, 246; Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 386.

Dolayısıyla keffaretin gerekliliği, oruca karşı taksirin işlenmemesi içindir. Hem sonra cima sebebiyle oruca karşı işlenen taksir, yeme içmeden daha ziyade ve aşık bir biçimde bulunmaktadır. Zira yeme içme gibi fiiller, genellikle oruç ibadetinin ifade edildiği zaman dilimi olan gündüz vaktinde işlenirken cima fiili adet itibariyle gece işlenmektedir. Dolayısıyla, bu vecheden bakılınca, cima sebebiyle gereken keffaret hükmü, nassın delâletiyle yeme içme sebebiyle de gerekli olmuştur. Cima fiili, bu taksirin işlenmesinde bu alet/vasıta olduğu gibi yeme içme de böyledir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, hükmün üzerine terettüp ettiği şeylerde alet/vasıtalara itibar yoktur. Bunun bir örneği şu hadiste geçtiği gibidir: “Çocuk, hiç bir iyilikle babanın hakkını ödeyemez; ancak onu köle olarak bulur da onu satın alarak hürriyetine kavuşturursa başka.”⁴⁶³ Satın alma suretiyle özgürlük meydana gelebiliyorsa, hibe veya sadaka olarak kabul etmek suretiyle de özgürlük hâsıl olabilir. Bunun sebebi, her iki surette de mülkiyetin sabit olabilmesidir.⁴⁶⁴

Ebû Zeyd Debûsî, mezkur örnek üzerinden şöyle der: Ramazan günü hanımıyla cinsel ilişkide olan bedevi için keffaretin gerekliliği nass ile sabittir. Aynı fiili işleyen diğer kimseler için de aynı hükmün sabit oluşu ise nassın delâletiyle sabittir. Ve yine, Ramazan günü yiyip içen birine, oruç keffaretinin sabit oluşu da nassın delâletiyle sabittir. Çünkü, nassta keffareti mücip kılan şey, kişinin hanımıyla cinsel ilişkide bulunması değil, onun orucu ifsat eden fiillerden birini işlemesidir. Ramazan günü hanımıyla cinsel ilişkide bulunan kişi için takdir edilen keffaret oruç keffaretidir. Orucu bozmak (iftar) umum bir ifadedir; yeme ve içme fiillerini de kapsar. Çünkü oruç ismi lügat itibarıyla imsaktan yani yeme, içme ve cinsel fiillerden uzak kalmayı ifade eder. Orucun sıhhatinde cima ve yeme içme fiillerinden uzak kalma aynı seviye ve derecede olmaları sebebiyle bozma derecelerinde de aynıdır.⁴⁶⁵ Dolayısıyla cima sebebiyle orucun bozulması ve keffaretin bozulması hükmü aynı manayı ifade eden yeme ve içme için de sabittir.”⁴⁶⁶

Ebû Zeyd’in ifadesine göre mezkûr nass ibaresinin delâletiyle Ramazan gününde cimada bulunması ve böylelikle orucunu ifsat etmesi, keffareti mücip kılıyorsa, nassın delâletiyle de cima fiilini işleyen kadının da aynı keffareti ödemesi gerekir.⁴⁶⁷ İbn Emir el-

⁴⁶³ Buhârî, **Edebü'l-Müfred**, nr. 10; Ebû Davud, Edeb, 130.

⁴⁶⁴ Serahsî, **Usûl**, 1/245.

⁴⁶⁵ Habbâzî ise yeme ve içmenin, orucu bozmadaki taksir durumunun cinsel birliktelikten daha üst seviyede olduğunu düşünür. Ona göre bunun sebebi, oruçlu insan tabiatının yeme içmeye daha meyilli olması ve açlığa tahammülün daha zor oluşundan kaynaklanmaktadır. Bkz: Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 155.

⁴⁶⁶ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 134. Bkz. Ubeydullah b. Mesud, **et-Tenkîh**, I, 246.

⁴⁶⁷ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 135.

Hâc, kadına da keffaretin gerekmesini, nassın nazarî yani *nassın itibari delâleti* adını verir. O bu ifadeyi, kadına keffaretin gerekli oluşu ile öf demenin menhi oluşuyla vurmanın da menhi oluşu gibi zaruri olmaması durumuna bağlamaktadır. Zira öf dememin haram oluşu vurmanın da haram oluşuna *zarureten delâlet* ediyorken, cima eden bedeviye keffaretin gerekmesine paralel olarak kadına da aynı keffaretin gerekli oluşu zaruri değil nazarî yani itibaridir.

Ebû Zeyd Debûsî bu manaların mezkur nasstan, nassın delâletiyle bilinebildiğini ise şöyle açıklar: “Cima fiilindeki mana ve illetin yeme-içmede bulunması sebebiyle keffaret gerekli olur. Bu sonuca ulaşmamız kıyas yoluyla olmamış, mansus-i aleyh nassın manasından elde edilmiştir. ‘Cima’ ve ‘yeme-içme’ orucun bozulduğunu ifade eden birer şer’î isimlerdir. Dolayısıyla isimlerinin ifade ettikleri anlam itibariyle aralarında ortak bir illet birliği bulunmaktadır. Yeme içme fiillerinin keffareti mucip olması, onların cimaya kıyas edilmesiyle değil müsemmalarının aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu hususta kıyasa müracaat eden ise Şafî’dir. Zira o, zorlanan kişiyi, unutarak yiyen kişiye kıyas ederek orucunun bozulmayacağına hükmetmiştir. Halbuki ‘zorlanmak-ikrah’ isim ve mana olarak ‘unutma-nisyan’ değildir. Zorlanan kişinin (mükreh) orucunun bozulmaması hükmü, nass ile sabit olan hükme (nisyan-unutma) dayandırılmaması sebebiyle bize göre fasit bir kıyastır. Zira her ikisi arasında isim ve mana cihetiyle ortak bir nokta yoktur. Bu ise kıyasa aykırıdır.”⁴⁶⁸

Abdülazîz el-Buhârî’ye göre bu nassın delâletiyle, kasten yeme ve içme sebebiyle, keffaretin mucip olduğunu istinbat etmek, zannî bir hükümdür. Ona göre “öf” demedeki kast olunan mana katî bir şekilde bilinebildiğinden, nassın dövme, sövme gibi eziyet veren fiillere delâleti katîdir. Yoksa mezkur ayetten maksut olan mana sadece “öf” demenin haramlılığı olup diğer eziyet verici şeylerin mübah kılınması değildir.⁴⁶⁹ Fakat, Ramazan günü cima eden kişinin fiiline, keffaretin gerekli olmasına binaen, bundan nassın delâletiyle Ramazan günü yiyip içen kişiye de keffaretin vacip olmasının istinbatı zannîdir. Çünkü ona göre her ne kadar cima ile yeme içme arasında ortak bir mana (müsemma) bulunsa da, Şarî’nin keffareti sadece cimaya hasretmesi de mümkündür. Şârî sadece cima eden kişiden keffareti talep etmiş de olabilir. Bu itibarla nassın cima dışındaki fiillere delâleti zannîdir.

⁴⁶⁸ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 134.

⁴⁶⁹ Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 115.

Ancak Edip Sâlihî'nin de ifade ettiği gibi, mezkur nassın cima dışındaki fiillere zannî olarak delâlet etmesi ve istinbat edilen hükmün bu yolla elde edilmesi, onu nassın delâleti olmaktan çıkarmaz. Zira nassın delâletinin şartı, mansus-i aleyhte bulunan ve hükmün kendisi için sabit olan mananın sadece lügat yoluyla ve herkesçe kavranabilmesiydi.

Hanefîler, unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulmamasını nas sebebiyle kıyasa aykırı bir hüküm olarak görürler ve kural dışı kabul ettikleri bu hükmün hata eden ve zorlanan (mükreh) kimseye uygulanamayacağını söylerler. Hanefî uleması bu neticeye nassın delâletiyle varmaktadır. Cessâs bu konuyu şöyle özetler: “Unutarak cinsel ilişkide bulunanı, unutarak bir şey yiyen gibi kabul ediyoruz. Zira unutarak bir şey yeme durumunda orucun bozulmayacağını kabul eden herkes, unutarak cinsel ilişkide bulunma durumunda da orucun bozulmayacağını kabul eder. Bunun yanında, unutan ile cinsel ilişkide bulunanı aynı hükümde birleştirme işlemi, bizce kıyas değildir; zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi şer‘î anlamda oruç, yeme içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır. O halde unutarak bir şey yemenin orucu bozmayacağına dair gelen haber, cinsel ilişkinin de aynı hükümde olduğunu ifade eder. Çünkü bunlar aslında birbirlerine eşit şeylerdir; her ikisinin de olmaması, orucun sıhhati için şart koşulmuştur.”⁴⁷⁰

Önceki bölümde nassın delâletinin, fer‘in asla müsavî veya ondan âlâ (evla) olma durumlarının yanında her ikisi için de celî (zahir) veya hafî gibi durumlar da takdir edildiğinden bahsetmiş ve buna dair örnekleri zikredeceğimizi söylemiştik. Geçtiğimiz örnek üzerinden değerlendirecek olursak, Ramazan günü cima fiilini işlemesi sebebiyle keffaret kendisine vacip olan bedevi gibi aynı fiili işleyen kimseler için de vacip olması, müsavi-i celî suretle sabit olmuştur. Her ne kadar fiilin faili olmasa da aynı fiili işlemesi sebebiyle, kadına da keffaretin vacip olması ise müsavi-i hafî surette sabit olmuştur.

Serahsî, nassın delâletiyle sabit olan hükümlere bir örnek de şunu verir: Resûlullah Ramazan ayında unutarak yiyip içen bir kimse için, “*Seni Allah yedirip içirmiştir; şimdi sen orucunu tamamla*”⁴⁷¹ buyurmuştur. Bu hadisin nassının delâletinden yola çıkarak aynı şekilde Ramazan ayında unutarak cima eden kişinin de orucunu tamamlaması hükmüne varılmaktadır. “Unutma” fiilinin lügat itibarıyla malum bilinen bir anlam taşıması, onun hükmünün başka bu manayı taşıyan başka vakıalara da hamledilmesine imkan vermiştir.

⁴⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV, 118.

⁴⁷¹ Ebû Davud, Savm, 39; Darimi, Savm: 23; Müslim, Sıyam: 171

Fakat bu kıyas yoluyla değil nassın delâletiyle sabit olmuştur. ⁴⁷²

Serahsî bu ve benzeri örneklerdeki durumu yani nasstan dil-luğat itibarıyla anlaşılman mana ve hükmün, şer'î olarak mansus-i aleyhin illeti hükmünde olduğunu ifade eder ve bu sebeple de, Hz. Peygamber, “*Kedi pis/necis değildir, çünkü o, devamlı etrafınızda dolaşır*” ⁴⁷³ hadisinden hareketle, bu illetin kendilerinde bulunduğu fare ve yılan gibi hayvanlarda da bulunması sebebiyle, kediler hakkında icra edilen hükmün aynıının onlarda da icra edilebileceğini ve bunun kıyas yoluyla değil; *nassın delâletiyle* olduğunu ifade etmiş; kedinin artığının pis olmamasını, onun sürekli olarak insanlarla birlikte bulunmasının zarureti ile talil etmiştir. ⁴⁷⁴ Ebû Zeyd Debûsî bu durumu illetin umumiliğine bağlamıştır. Ona göre kedinin temiz olması nass ile sabit olurken yılan ve benzerleri için hüküm nassın delâletiyle fakat illetin umumiliği sebebiyle olmaktadır. ⁴⁷⁵

Yine Resûlullah'ın buyurduğu üzere “*O damardan gelen bir kandır. Sen her namaz için abdest al*” ⁴⁷⁶ hükmü illetince, yani hayız kanı dışında gelen kanamaların, damar çatlaması vb. gibi sebeplere bağlanması ve bu illetin diğer bütün kanamalar için de sâbit görülmesi ve onların de özür sahibi addedilip her namaz için bir abdest almaları hükmüne varılması yine kıyasla değil nassın delâletiyle sabit olmaktadır.

Ebu Zeyd Debûsî her iki meselede de hükmün nassta belirtilenin dışındakileri de kapsamasını illetin umumiliğine bağlar. Fakat daha evvel de zikrettiğimiz üzere, hem nassın delâletinin kıyastan ayrılan yönünü hem de illetin umumiliğini beyan etme sadedinde şöyle der: “Çünkü nassın lüğat manası ve dolayısıyla kendisi için müsemmanın

⁴⁷² Serahsî, *Usûl*, I, 245.

⁴⁷³ Ebû Davud, Tahâret, 38; İbn Mâce, Tahâret, 32; Tirmizî, Tahâret, 69; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 309. Hadisin Ebû Davud'da geçen rivayeti şöyledir: Davud b. Salih et-Temmâr, annesinden rivayetle anlatıyor: “Sahibim beni Hz. Aîşe'ye vermek üzere bir miktar yemekle (helva-keşkek vb.) göndermişti. Gittiğimde Hz. Aîşe namaz kılıyordu. Bana, elimdekini koymamı işaret etti (ben de bıraktım). Ancak bir kedi gelerek üzerinden bir miktar yedi. Arkamı dönüp baktığımda ise Hz. Aîşe'nin namazını bitirip o yemekten yediğini gördüm. Bunun üzerine şu açıklamayı yaptı: “Resûlullah, «Kedi necis değildir, çünkü o, devamlı etrafınızda dolaşır» demişti. Ayrıca ben Resûlullah'ın kedinin artığı olan suyla abdest aldığımı da gördüm.”

⁴⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 243.

⁴⁷⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 133.

⁴⁷⁶ Serahsî'nin rivayeti, “إنه دم عرق انفجر فتوضئى لكل صلاة” şeklindedir. Ancak hadisi bu lafzıyla tespit edemedik. Hadisin Buhârî'de geçen şekli şöyledir: Hz. Aîşe'nin anlattığına göre Fâtıma binti Ebî Hubeyş Resûlullah'a gelerek: “Yâ Resûlullah, hiç temizlenemiyorum (kan akıntısı durmuyor) namazımı bırakayım mı?” diye sormuş, Hz. Peygamber de, “Hayır, o hayız akıntısı değil; damardan gelen hastalık kanıdır. Adet gördüğün günler sayısınca namazı bırak. (Bu sayı dolunca) yıkan ve namaz kıl” buyurmuştur. Bkz. Buhârî, Hayz, 8. Ayrıca bkz. Müslim, Hayz, 14; Ebû Davûd, Taharet, 109; Tirmizî, Taharet, 96; Nesaî, Hayz, 2.

(ismi zikredilen) vaz‘ edildiği lafız, mansus-i aleyh hükmündedir. Zira kelimeler ancak onun ifade ettiği anlam ile anlam ifade edebilir.”⁴⁷⁷

Ebû Zeyd’in bu açıklamasını, onun nassın delâletini kıyastan ayrı tutmanın bir çabası olarak görmemiz gerekir. Aradaki ortak illet yahut illetin umumiliği onu kıyasın bir çeşidi olmasına yaklaştırmış olacağından Ebû Zeyd, aslında hükmün gayr-i müsemmaya da tatbik edilebilmesinin sebebini, nassın lügat manasının bir gereği olarak görür. Bu meyanda şu örneği de verir:

Allah zina eden kişi için had cezasını gerekli görmüştür. Sonra cumhur ulema, livata eden kişiye de haddin gerekli olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Çünkü hadler kıyas ile tespit edilemez. Onlar demişlerdir ki: Zina lügat itibariyle haram bir fiilin ismidir (müsemma). Bu da şehvetin giderilmesi maksadıyla tenasül uzvunun şehvetinin akıtılmasıdır. ‘Sifah’ denilmesinin sebebi de bundandır. O halde livata, şehvetin tatmini ve bu sebeple de neslin zayi edilmesinden dolayı zina gibidir; hatta ondan daha da ötedir.⁴⁷⁸ Zira şehvet unsuru hem zinada hem de livatada bulunmakta. Livatadaki haramlık ise hem aklen hem de şeran zinadan daha kuvvetlidir.⁴⁷⁹ Neslin zayi edilmesine gelince, livata yoluyla çocuğun meydana gelmesi mümkün değildir. Ancak bu, zinanın taşıdığı mananın umumiliği livayata hamledilmesine mani değildir.”⁴⁸⁰ Bu görüş İmameyn’e (İmam Yusuf ve İmam Muhammed) aittir. Dolayısıyla onlara göre haram olan ve şehveti harekete geçiren ve cinsel arzunun tatmini olduğu için mezkûr fiilin zinâ hükmünde olduğu ve had cezasını gerektirmesidir.⁴⁸¹ Nassın delâletiyle elde edilen hüküm budur.⁴⁸²

Fakat genel olarak Hanefî usulcülerinin bu konuda farklı bir bakış açısına sahip olmuşlar ve Ebû Hanife’nin düşüncesiyle hareket ederek nassın delâletiyle elde edilen hükmün bu neticeyi doğurmayacağı sonucuna varmışlardır. Şöyle ki Ebû Hanife livatanın zinâ gibi olmadığı kanaatindedir. Onun tespitlerine göre zina fiili, fail ve mefulün arzuladığı bir iştir. Livatada ise meful tarafından istenilen bir fiil değildir.⁴⁸³ Ayrıca zina fiilinde neslin zayi edilmesi gibi bir durum yoktur. Bu sebeple livata cinayet/taksir

⁴⁷⁷ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 133.

⁴⁷⁸ Ubeydullah b. Mesud, **et-Tenkîh**, (*Telvîh* şerhiyle birlikte), I, 249.

⁴⁷⁹ Benzer açıklamalar için bkz. Serahsî, **Usûl**, I, 242.

⁴⁸⁰ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 134.

⁴⁸¹ Serahsî, **Usûl**, I, 242. Bkz. Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 156.

⁴⁸² Ubeydullah b. Mesud, **et-Tenkîh**, I, 249.

⁴⁸³ Serahsî, **Usûl**, I, 243.

bakımından zina ile eş tutulamaz.⁴⁸⁴ Zinâ kadına önden yaklaşmanın ismi olmasından dolayı livâta ile aynı manada sayılamaz. Zira “filan livâta etti, zinâ etmedi” veya “filan lûtîdir ama zânî değildir” sözleri örfte kullanılır. Fiillerin isimlerinin farklı olması manalarının da farklı olmasını gerektirir. Bu sebeple sahabe de livata fiilin cezası konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eğer bu fiil zinâ olsaydı, cezası konusunda ihtilaf etmemeleri gerekirdi. Onlar nass ile hangi fiilin zina olduğunu biliyorlardı. Zinâ ile birlikte bulunan nesebin karışması ve çocuğun zayi edilmesi gibi hususları içinde barındırmaması sebebiyle, livata zina olarak kabul edilmediği gibi zina manasında da kabul edilmedi. İmam-ı Azam’a göre göre sahabenin konu ile ilgili ihtilafı ve hadd konularının ictihad alanı dışında olması ve ancak tevkîfî yolla belirlenebilmesi, ictihadında ancak ta’zir konularında cârî olmasından dolayı livâta fiilin cezası hadd değil ta’zirdir.⁴⁸⁵

İmameyn’in livatanın zina gibi olduğu dolayısıyla livatada bulunan kişiye de had cezasının uygulanması gerektiğine dair görüşleri, zina ve livatanın müsemmalarının aynı olmasından dolayıdır. Onlara göre bu her ikisinin bu ortak paydada birleşmesi nassın delâletiyle, mansus-i aleyhin hükmünün gayr-i mansus-i aleyhte tatbikini, hükmün ispatını gerekli kılar. Ebû Hanife’nin karşı beyanda bulunmasının sebebi ise onların müsemmalarının aynı olmayışdır. Bu sebeple nassın delâleti tarikiyle istinbatta bulunulamaz. Serahsî’nin Ebû Hanife’ye isnat ederek naklettiği bir başka husus, livata fiilinin, mahalli olmayan yerden, sırf meninin zayi edilmesinin yanında, onda zina fiilinde olduğu gibi fail ve mefulü bihin müşterek arzularının değil sadece failin arzusunun ön planda olduğudur. Bu da cezalarda, vasıfların kamilen bulunması gerektiği ilkesiyle çelişir. Yine Serahsî’nin nakliyle Ebû Hanife bu tezini, kan ve idrarın içki gibi haramlık vasfına haiz olmasına rağmen kan veya idrar içen kimseye had cezası gerekmezken içki içen kimseye bu cezanın gerektiğini, zira birinde insan tabiatının meyli söz konusuysen diğerinde böyle olmadığı düşüncesiyle desteklemeye çalışır.⁴⁸⁶

Nassın delâletiyle sabit olan bir başka örnek şöyledir:

“*Kıyas ancak kılıç iledir*”⁴⁸⁷ hadisi gereğince nass ile sabit olan hüküm, kıyasın kılıçla tatbikidir. Kıyastan maksat, katilin hayatını sonlandırmaktır. Bu ise kıyasın kılıç

⁴⁸⁴ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 134; Serahsî, **Usûl**, I, 243.

⁴⁸⁵ Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, **Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi'Serâi'**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1982, VII, 34.

⁴⁸⁶ Serahsî, **Usûl**, I, 243.

⁴⁸⁷ Tirmizî, **Diyât**, 6; İbn Mâce, **Diyât**, 25; Dârekutnî, **Sünen**, nr. 3154.

haricinde başka nesnelere yapılabildiğini mümkün hale getirir. Çünkü kılıç ile vurmanın bir şekli ve kendisiyle kastolunan bir manası vardır ki o da, kısası gerektiren cezadan dolayı suçluyu cezalandırmaktır. Hüküm, cezalandırmaktır ve bu da şekil ile bağlantılı değildir.⁴⁸⁸ Nassın delâletiyle mansus-i aleyhin hükmünün gayr-i mansus-i aleyh olanlara (gayr-i müsemmaya) tatbik edilebilmesinin sebebi, nassın lügat manasının bir gereğidir. Dolayısıyla kılıçla aynı vazifeyi gören mızrak ve ok gibi yaralayıcı aletlerle kısasın tatbiki mümkün olur.⁴⁸⁹ Bu da cezada mümaselete riayet prensibinin bir gereğidir.⁴⁹⁰ Serahsî'nin ifadesiyle kılıç harici başka aletlerle kısasın caiz oluşu hükmüne varılması, kıyas ile değil nassın delâletiyledir.⁴⁹¹

Hükümün nassın delâletiyle tespit edildiğine dair örneklerden birinde Serahsî şöyle der: Allah, Ramazan ayında hastalık veya yolculuk gibi özürler sebebiyle orucunu bozan kişinin, özür sebebiyle bozduğunu orucunu, Ramazan dışında başka günlerde kaza etmesini emretmiştir.⁴⁹² Biz de, her hangi bir özrü olmadan, Ramazanda orucunu bozan kişinin, bu orucunu kaza etmesi gerektiği hükmüne, kıyas ile değil bu nassın delâletinin delâletiyle vardık.⁴⁹³ O bunu şöyle izah eder: Ramazan'da mazeret sebebiyle orucunu bozanlara, yani hasta ve yolcuya, nass ile vâcib olan kaza hükmü, mazeretsiz bozan hakkında da kıyas değil delâlet-i nass yoluyla vâcib olmaktadır. Hastalık ve yolculuk, keffâretin düşürülmesinde mazeret olarak kabul edilirken, kaza hususunda bu ikisinin dikkate alınmaması düşünüldüğünde, kazayı gerekli kılan mananın “orucun vaktinde edâ edilmemesi” olduğu anlaşılmaktadır. Bu mana ve müsemma, orucun mazeretsiz bir şekilde bozulması durumunda da var olduğundan, orucu mazeretsiz bozanlara da delâlet-i nass ile kaza gerekmektedir.⁴⁹⁴

Abdülazîz el-Buhârî'nin nassın delâletine ilişkin verdiği bir başka örnek şöyledir:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

⁴⁸⁸ Sıġnâkî, **el-Kâfi**, III, 1057.

⁴⁸⁹ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 134.

⁴⁹⁰ Sıġnâkî, **el-Kâfi**, III, 1057.

⁴⁹¹ Serahsî, **Usûl**, I, 243. Kısas hakkında detaylı bilgi için bkz.: Sabri Erturhan, **İslam Ceza hukuku Etrafındaki Tartışmalar**, Raġbet Yayınları, İstanbul, 2008, s. 106, 223.

⁴⁹² Bakara 2/184, 185.

⁴⁹³ Ayrıca Bkz. Molla Cîven, **Şerhu Nûri'l-Envâr**, I, 388.

⁴⁹⁴ Serahsî, **Usûl**, I, 245.

“Haksızlık yapmak suretiyle yetimlerin mallarını yiyenler, şüphesiz karınlarına ancak ateş tıknmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.” ⁴⁹⁵

Nass ibaresinin delâletiyle, haksız yere yetimlerin mallarının yenmesinin haram kılındığına delâlet ederken, manası ve maksadıyla yani illetiyle, onların mallarının yakılmasının ve telef edilmesinin de aynı şekilde haram kılındığına delâlet etmektedir. Çünkü yetimlerin mallarının yenilmesinin haram kılınmasının illeti, fakih olsun ya da olmasın söz konusu ayetin anlamını bilen herkesin anlayacağı üzere, onların mallarını yok etmektir. Bu yok etme manası ise yakma ve telef etmede de aynı derecede mevcuttur. Yani meskûtun hükmü mantûkun hükmüne eşittir.

Zikrettiğimiz bu örneklerden başka İbnü’s-Saâtî, meskût-i anhin mansus-i aleyhten daha evla durumda olduğu bir örnek verir. *“Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür”* ⁴⁹⁶ “Zerre” lafzı, ibaresinin delâletiyle bu miktar iyilik veya kötülük işleyeninin karşılığını göreceğini ifade ederken nassın delâletiyle, bundan daha fazla işleyenin de, evlâ cihetle amelinin karşılığını göreceğine delâlet etmektedir. ⁴⁹⁷

Nassın delâletinde sözün, söylenmeyene delâlet etmesi, bu tür delâletin vaz’î değil, intikâlî olduğunu gösterir. Yani bu tür delâlette, söylenen sözün (mantûkun) konulduğu sözlük anlamı, söylenmeyen şeyin (meskûtun) hükmünü bizzat ifade etmemektedir. Söylenmeyen şeyin (meskûtun) hükmü, söylenen sözün delâleti ve manası yani illeti yoluyla anlaşılmaktadır ve insan zihni, bir şeyin hükmüne dikkat çekilmesi (tenbîh) yoluyla, o şeyin hükmünü anlamaktan diğerinin hükmünü anlamaya intikal etmektedir. Bu bağlamda baktığımızda, yukarıdaki örneklerde insan zihni, “öf ” denilmesinin haram kılınmasından dövmenin de haram kılındığına, yetimin malının yenilmesinin haram kılınmasından malının yakılmasının da haram kılındığına intikal etmektedir. ⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Nisâ 4/10.

⁴⁹⁶ Zilzâl 99/7-8.

⁴⁹⁷ İbnü’s-Saâtî, **Nihâyetü’l-Vusûl**, I, 543.

⁴⁹⁸ Dilek, Bekir Uğur, “Nassın/Mefhûm-i Muvâfakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı Celî mi”, **İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi**, S. 20, Konya, 2012, s. 321.

2.3.3.8. Nassın Delâletinin Delil Değeri

Bütün Hanefî ulemasına göre delâlet-i nass, nass işlevi görmektedir. Buna binaen hadler ve keffaretler delâlet-i nassla da sâbit olmaktadır. Habbâzî'nin ifadesiyle bu husus Fukaha metodunun benimsediğidir.⁴⁹⁹ Bazılarının nassın delâletiyle kıyası bir görme çabaları bir yana, Neseffî'nin ifadesiyle, nassın delâletiyle hadler ve keffaretler ispat olunabilirken kıyas ile bunu yapmak mümkün değil hatta sahih bile değildir. Ancak Hanefîlerin bu sözlerinden bütün had ve keffaretlere dair hükümlerin nassın delâletiyle sabit olduğu kanısına varmak, nassın delâletini kıyastan önceleme çabasında aşırılığın bir neticesi olarak görmek mümkündür. Zira had ve keffaretlerin bir kısmı nassın ibaresinin delâletiyle sabit olmaktadır.

Abdülaziz Buhârî, bir hükmün nassın delâletiyle sabit olabilmesi için öncelikle mansus-i aleyhteki maksut mananın bilinebilmesini gerekli görür. Onun bu yaklaşımı, daha önce zikrettiğimiz üzere mananın kapalı (hafî) olması durumunda, kıyas adını alır. O, bu tutumuyla nassın delâletinin hucciyetine nasıl bir tesir edeceğini belirtmez. Ancak Hanefî ulemasının nassın delâletini, kıyastan ayrı tutma sebepleri göz önüne alındığında, onun nassın delâletiyle kıyası bir tutma çabasının, başta had ve keffaret gibi konular olmak üzere kıyasla sabit olmayan diğer hususlara taalluk edeceği muhakkaktır.

Ahmed b. Ebî Saîd Cîven el-Leknevî'ye (v. 1130/1718) göre de nassın delâleti katiyyet ifade eder. O, nassın delâletini kıyasla aynı şey gibi görenlere itiraz ederek, kıyasta illetin hafî, nassın delâletinde ise celî olduğunu, katiyyet ifade etmesinin de buradan geldiğini söyler. Onun deyimiyle bu delâlet türü şer'î kıyastan önce de bilinmektedir. Hiç kimse de bunu inkar etmemiştir.⁵⁰⁰

İbn Nüceym de (v. 970/1563) nassın delâletinin bu isimle adlandırılmasının bir gerekçesi olarak onun nazma, nazmın da manaya müstenid olmasından yola çıkarak katiyyet ifade ettiği görüşündedir. Hatta bu sebeple nassın delâleti, haber-i vahid ile kıyasın önündedir.⁵⁰¹

Diğer yandan Buhârî'ye (v. 694/1295) göre nassın delâleti her zaman katiyyet ifade etmeyebilir. Ona göre bir hükmün nassın delâletiyle sabit olması mansus-i aleyhte

⁴⁹⁹ Pezdevî, **Usûl**, (*Keşfu'l-Esrar* şerhi ile birlikte) I, 116; Bkz. Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 154. Bkz. İbnü's-Saâtî, **Nihâyetü'l-Vusûl**, I, 543.

⁵⁰⁰ Molla Cîven, **Şerhu Nûri'l-Envâr**, I, 383.

⁵⁰¹ İbn Nüceym, **Fethu'l-Gaffâr**, s. 229.

kastolunan mananın bilinebilmesine bağlıdır. Şayet bu mana (müsemma) tam olarak, katî bir suretle bilinebilirse nassın delâletiyle sabit olan hüküm katıyyet, aksi halde zanniyet ifade etmektedir.⁵⁰²

Buhârî ve birkaç Hanefî fukahasının nassın delâletinin kesinlik ve zann ihtimali taşıyabileceği kanaati hakimken ekser Hanefî fakihler, tearuz durumu müstesna kılınırsa, nassın delâletinin aynen işâretin delâleti gibi olacağını beyan etmektedirler.⁵⁰³ Bu hususta Nesefî, “Çünkü biri nazmın lügat manasıyla sabit olurken diğeri de nazm ile sabittir” diyerek nassın delâletinin de işâret gibi olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.⁵⁰⁴

Ancak şunu unutmamak gerekir ki nassın delâletinin zanniliğe de ihtimali olabileceğini varsaymak, onu kıyastan ayıran en büyük özelliğini ortadan kaldırmak olur. Zira nassın delâletinin zanniliğe ihtimalini olduğunu düşünmek, onun vasıtasıyla hüküm istinbatında dilsel çıkarımdan ziyade bir içtihada gerek duyuracağından kıyasla arasında bir fark bırakmayacaktır. Dolayısıyla “*dili bilen herkes onun manasını anlar*” tanımından uzaklaşacak, tarifiyle tezat oluşturacaktır. Halbuki, fukahanın üzerinde ittifak ettiği, “*Arap dilini bilen herkes onun kastettiği anlamı anlar, içtihada gerek bırakmaz*” şeklindeki tarif, nassın delâletinin zannî hükme ulaştırmayacağını beyan etmektedir.

İşâretinin delâletinin de katıyyet ve zanniyet ifade edebileceği bir kenara bırakılırsa, nassın delâleti, aynen işâretin delâleti gibi katıyyet ifade eder.⁵⁰⁵ Ömer Nasuhi Bilmen de tercih edilen görüşün bu yönde olduğunu belirtir.⁵⁰⁶ Hatta Molla Cîven, had ve keffaret gibi konularda kıyas ile değil de nassın delâlet-i ile istinbatta bulunulabilmenin sebebini, kıyasın zanniyet ifade etmesine rağmen nassın delâletinin katıyyet ifade etmesine bağlar.⁵⁰⁷

Hanefî fukahası nassın delâletini kıyasa öncelemesinin bir başka sebebi ise onlara göre kıyasın neticesine teemmülle varılabilirken nassın delâleti fakih olsun olmasın dili bilen herkes tarafından bilinebilmesidir. Hatta bu meyanda Serahsî, bazılarının kıyas gibi gördüğü örnekleri serdetmiş ancak mansus-i aleyh üzerinden gayr-i mansus-i aleyh varılan diğer hükümlerin kıyas olmadığını özellikle vurgulamıştır. Hanefîlerin nassın delâletinin

⁵⁰² Abdülazîz el-Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr**, I, 115.

⁵⁰³ Bkz. İbnü's-Saâtî, **Nihâyetü'l-Vusûl**, I, 543; Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 154.

⁵⁰⁴ Nesefî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 385.

⁵⁰⁵ Bkz. Molla Cîven, **Nûru'l-Envâr**, I, 385.

⁵⁰⁶ Bilmen, **Hukukî İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu**, s. 88.

⁵⁰⁷ Molla Cîven, **Nûru'l-Envâr**, I, 386.

kıyas olmadığı üzerinde ısrarla durmalarının sebebi, onun hucciyyet değerinin kıyastan daha evla olmasıdır ki bu sebeple Serahsî, nassın delâletiyle sabit olan mana ve hükmün, nassın işaretiyle sabit olan gibidir, demektedir.⁵⁰⁸ İlk bakışta onun bu ifadesi, delâlet çeşitleri arasında bir derecelendirme veya nassın delâletinin işâretin delâletinden sonra geldiğini göstermek amaçlı gibi görünse de, aslında o, nassın delâletini kıyastan daha üstün olduğu söylemek istemektedir. Zira sözünün devamındaki, “Her ikisinde de icaz ve belağat unsurları vardır; birindeki lafzen diğesinde mana itibarıyla” diyerek görüşünü teyit etmekte ve nassın delâletinin lafzî bir delâlet olduğunu ifade etmenin yanında, işâretin delâletinde zikrettiği “belağî yönün kendisiyle tamam olduğu ve icazın ortaya çıktığı”⁵⁰⁹ hususunu nassın delâletinde de var olduğunu hissettirmeye çalışmaktadır. Ayrıca o, bu düşünceleriyle, nassın delâletinin sırf dilsel çıkarımlar olmadığını, nazmın icazının ancak onunla tamam olabileceğini de düşünmektedir.

Serahsî nassın delâletinin delil değerini bu düşünceleriyle açıkladıktan sonra, “İşte bizim ceza ve keffaret gibi mesellerinde kıyası caiz görmeyip nassın delâletiyle istidlalde bulunmayı caiz görüşümüzde bundandır” demesi,⁵¹⁰ Hanefî fakihlerin nassın hucciyyet değerinin kıyastan daha üstün olduğunu ifade eden en büyük savdır.

Hadler ve keffâretlerin kıyasla ispatının câiz olmadığını, buna mukâbil delâlet-i nassla isbâtının câiz olduğunu söyleyen Serahsî, daha sonra hadlerin delâlet-i nassla sübûtuna, yol kesenlere arka çıkanlar (yardım edenler) hakkında da aynı hükmün nassın delâletiyle sâbit olması gerektiğini söyler. Onun beyanına göre nassın ibaresinin ifade ettiği anlam (müsemma), “muharebe” dir.⁵¹¹ Yani yol kesme suçu, hırsızlık suçunun ağır şekli olan yağmayı kapsamaktan başka, seyahat hürriyetini selbetmeyi, adam öldürmeyi, devlet düzenini tanımamayı kapsayabilmektedir. Yol kesene arka çıkan, yardım eden de böyledir. O da bilfiil bu işe iştirak etmiş sayılır. Zaten elde ettikleri ganimet vs. paylaşımları da bundandır. Bu sebeple nassın delâletiyle, yol kesiciye arka çıkan, yardım eden (الردء) kişiye de had cezasının uygulanmasının gerekli olduğu kanaatine varılmıştır.⁵¹²

Pek tabii olarak birinin nazm ile diğesinin de nazmın lügat manasıyla sabit olması sebebiyle aralarında derece farkı ve dolayısıyla delil değerine fakihlerce işaret edilmiştir.

⁵⁰⁸ Serahsî, **Usûl**, I, 242.

⁵⁰⁹ Serahsî, **Usûl**, I, 236.

⁵¹⁰ Serahsî, **Usûl**, I, 242.

⁵¹¹ Bkz. Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 156.

⁵¹² Serahsî, **Usûl**, I, 242.

Buna göre Neseffî'nin de ifade ettiği gibi, işâretin delâleti, kendisinde hem nazım hem de mana cihetinin bulundurmasıyla, kendisinde sadece mana faktörünü barındıran nassın delâletinden önce gelmektedir.⁵¹³

Şâfiîler ise nassın delâletini işâretin delâletine öncelemişlerdir. Onlara göre nassın delâleti, lügat olarak nassdan anlaşılır. Bu sebeple de o, ibarenin delâletine daha yakındır. İşâretin delâleti ise lügat olarak nassdan anlaşılmaz; bilakis, nassın gerektirdiği uzak manalardan anlaşılır. Bu sebeple, nassın ibaresinden çıkarılan hükmün alınması, farklı anlayışların ortaya çıktığı nassın gerektirdiği manalarının alınmasından daha önceliklidir. Bundan daha ileri olmak üzere, nassın delâletindeki mana, lafzın gerektirdiği mananın hilafına, Şariin kastına açıkça delâlet etmektedir. Zira, nassın lâzımı manaları bazen asıl kastedilen manalar olurlar, bazen de olmazlar.⁵¹⁴

Hanefî usulcülerinin çoğunluğu, nassın delâletinin tahsise ihtimali olmadığı kanaatindedirler. Mesela Pezdevî, Serahsî ve Alaeddin Semerkandî, nassın delâletiyle sabit olan hükmün, sözlük (lügat) manasıyla sabit gibi olduğunu söylemişlerdir. Nassın delâletine mefhum-i muvafaka adını veren kelamcı medotuna bağlı usulcülerle İbnü'l-Hümâm gibi bazı Hanefî fukahası, delâlet-i nassın umum niteliğine sahip olduğunu savunmuşlardır.⁵¹⁵

Neseffî ve İbn Melek de nassın delâletinin tahsis edilemeyeceğini, tahsise uğrayabilmesi için umum olması gerektiğini savunarak şöyle derler: “Umum, lafzın özelliğidir. Nassın delâletinde ise umum yoktur. Çünkü nassın delâletiyle sabit olan hüküm ve mana, aslında nassın lügat/dilsel manasıyla sabit olmaktadır. Bir de nassın manası illet olarak sabit olduktan sonra, illet olmaktan başka bir şeye ihtimali olamaz. Bunu şöyle açıklayabiliriz: “Öf” demenin haramlığını gerektiren mucip sebep, eziyettir. Şeriat onu, haramlığın illeti kılmıştır. Bu vafsin bulunmasıyla birlikte kendisi için bir hükmün olmaması, haramlığın illetinin olmaması demek olur ki bu da apaçık bir tenakuzdur.”⁵¹⁶

⁵¹³ Bkz. Neseffî, **Menâr** (*İbn Melek* şerhiyle birlikte), s. 173.

⁵¹⁴ Bkz. Abdülhalim Süleyman Rabi', “Delillerden Hüküm Çıkarmada Fıkıh Usulcülerinin Metodları” (Çev. Mustafa Baş, İbrahim Paçacı), *Mecelletü'z-Zehrâ*, S. 4, Kahire, 1984, ss. 170-215.

⁵¹⁵ Koca, **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, s. 86.

⁵¹⁶ İbn Melek, **Şerhu'l-Menâr**, s. 175. Ayrıca bkz. İbn Hüceym, **Fethu'l-Gaffâr**, s. 230; Kutluboğa, **Şerhu Muhtasari'l-Menâr**, s. 101.

2.3.3.9. Nassın Delâletinin Tearuzu

Hanefî usulcüler lafızlardan mana elde edilme yollarını tasnif ederken ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delâleti şeklinde sıralamaları, aslında bunların kendi aralarındaki delil değerini ifade eden bir taksimdir. Buna göre ibarenin delâleti, işaretten; işaretin delâleti de nassın delâletinden kuvvetlidir.⁵¹⁷ Bununla birlikte Hanefî fakihler bu delâlet çeşitlerini mütekellimin hilafına, her daim “lafzın delâleti” ve “lafızdan mana istinbat elde etme yolları” olarak görmelerinin bir sebebi olarak daima birbirlerine yakın kuvvet ölçüsü vermişler, ayrılan noktaların ancak tearuz halinde olabileceğini söylemişlerdir. Usul eserlerinde işaretin delâletiyle ibarenin delâletinin tearuzuna dair verilen örneklerden biri şöyledir:

﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ “Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi gereklidir.”⁵¹⁸ Nassın ibaresinin delâletine göre hata ile bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azad etmesi vaciptir. Nitekim kıyastaki evleviyet esasına göre hata ile birini öldürene gereken keffaretin, kasten öldürene de gerekmesidir. Şafîiler de bu görüşte bulunmuşlar ve kasıtlı öldürme durumunun hata ile öldürme durumuyla birlikte daha da fazlası olan udvan (düşmanlık) cihetini içinde barındırdığını söylemişlerdir.⁵¹⁹

Fakat Hanefî fukahası kasten adam öldürmeden dolayı keffaretin gerekmeyeceği görüşündedirler. Hanefîler gerekçe olarak şöyle derler: Bilerek adam öldürme büyük bir günahdır. Keffârette ise ibadet vasfı bulunduğu için keffaret böyle bir günahı telafi edemez. Kaldı ki keffâret, miktarı belirtilmiş olan şeylerdendir. Miktarı belirtilmiş bir şeyin ise şeriatta küçük bir günahı silmek için vaz‘ edilmiş olması, büyük bir günahı da silmek için vaz‘ edilmiş olmasını gerektirmez.⁵²⁰

İbn Nüceym de, “Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir”⁵²¹ ayeti mucibince, kasten bir kişiyi öldürenin cezasının cehennem olduğunu, bu sebeple onun, hata ile öldüren gibi keffaret ödemesinin gerekmeyeceğini, zira nassın işaretinin keffaret ödemeyi nefyettiğini ifade ederek nassın delâletine tercih

⁵¹⁷ Ahsikesî, **Müntehab**, s. 20.

⁵¹⁸ Nisâ 4/92.

⁵¹⁹ Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 270.

⁵²⁰ bkz. Aynî, Mahmud b. Ahmed, **el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990, XII, 89-91; Bkz. Kutluboğa, **Şerhu Muhtasari'l-Menâr**, s. 102.

⁵²¹ Nisâ 4/93.

edildiğini söylemektedir. Kısasın gerekliliği ise ayrı bir nassın beyanıdır. Bu husus sadece keffaretin mucip olup olmamasıyla alakalıdır.⁵²²

Zekiyyüddin Şaban ise bu konuda mütekellimîn görüşüne katılır ve keffaretin gerekliliğini, öldürme, kasıtlı veya kasıtsız olmasına bakmaksızın fiilinin bizzat kendisine bağlar ve şöyle der: Hata ile adam öldürme fiilinde keffâretin vacip oluşu, öldürme fiilini önlemektir, yoksa bizatihi “hata” dan dolayı değildir. Bilindiği gibi hata, birçok hükmü iskat eden (düşüren) bir mazerettir; öyleyse bir vücutun (mükellefiyetin) illeti sayılması doğru olmaz. Böylece hata ile öldürmede keffâretin fiili önleme gayesiyle vacip kılındığı ortaya çıktığına göre bunun kasten öldürmede vacip kılınması daha da uygundur ve öncelikle gerekir. Zira bu fiilde caydırmayı sağlama gereği daha güçlüdür. Hata, kasıtsız yapılan fiildir; kasten öldürme ise kişinin isteyerek yaptığı fiildir. Kasıtsız yapılan fiili önlemek için keffaret gerektiğine göre kasıtlı fiil hakkında haydi haydi gerekir.

Hanefîler, “*Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi gereklidir.*”⁵²³ ayetinin, nassın delâletiyle, kasten öldürene de keffaret gereklidir diyenlere başka bir şekilde cevap verirler. Buna göre,

﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّيًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ﴾ “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir.*”⁵²⁴ ayeti ise *işaretinin delâletiyle*, kasten adam öldürme fiilinde keffaretin vacip olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü ayet, ceza olarak sadece cehennemde ebediyen kalmayı zikretmiştir. Beyân makamında başka bir hükmün belirtilmemesi, kasten adam öldürme fiiline başka cezanın terettüp etmediğini gösterir. Bu ise önceki ayetten nassın delâletiyle elde edilen hüküm ile çatışmaktadır. İşte böyle bir durumda işaretin delâleti, nassın delâletine tercih olunur. Bu sebeple Hanefîlerce kasten adam öldürme fiilinde keffâret vacip değildir.⁵²⁵ Sadece kısas tatbik edilir.⁵²⁶ İbn Melek mantıksal bir çıkarımla kasten öldürmede kısasın gerekmeceğini ve dolayısıyla işaretin delâletinin nassın delâletine tercih edilmesi gerektiğini şöyle ispat eder: “Ceza tam ve kamil olan bir şeyin ismidir (tecezzi kabul etmez). Şayet biz kasten öldüren kişi için de keffaretin gerekli olduğunu kabul edersek, o takdirde “cehennem” cezası, kendisi için

⁵²² İbn Nüceym, **Fethu'l-Gaffâr**, s. 230.

⁵²³ Nisâ 4/92.

⁵²⁴ Nisâ 4/93.

⁵²⁵ Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 406.

⁵²⁶ Molla Cîven, **Nûru'l-Envâr**, s. 386; İbn Melek, **Şerhu Menâru'l-Envâr**, s. 174.

verilen cezanın tamamı değil bir parçası (cüzü) olur. İşte bu, bizim işaretin delâletini tercih etme sebeplerinden biridir.”⁵²⁷

2.3.3.10. Değerlendirme

Buraya kadar yapabildiğimiz inceleme ve değerlendirmeler içinde en fazla göze çarpan husus, nassın delâletinin kıyas veya kıyasın bir çeşidi olup olmadığıdır. Ve bu noktada Hanefî fakihler cumhurun görüşünün aksine nassın delâletinin bir kıyas yöntemi olmadığını söylemişlerdir. Hatta bir kıyas yöntemi olup olmadığı tartışmalı olan dilsel kıyası (kıyas-ı luğavi) bile kabul etmemişlerdir. Tabi bu sırf bir karşı duruş niteliğinde olmamıştır; hadlerin, kısasların ve keffaretlerin bazı suçlara kıyas edilerek tespit edilmesini mümkün olmadığını savunan Hanefîler, bu hükümlerin belli suçlar için öngörüldüğünü, dolayısıyla bu naslara kıyas yapmanın caiz olmadığı görüşündedirler. Bu hükümlerin ne ile tespit edileceği sorusu ise “nassın delâleti” şeklinde cevaplamışlardır. Hanefîler bu söylemlerinin arkasında çok ciddi bir şekilde durarak, nassın delâletinin huciyet değerinin, kıyasın delâletinden daha evvel ve evla olduğunu söylemişlerdir. Bunu, kıyasla elde edilen hükmün içtihat ile belirlenmiş olması, dolayısıyla zan/şüphe bulundurması, nassın delâletinde ise elde edilen hükmün içtihat ve kıyas yolu ile değil direkt lügat yoluyla anlaşılmasına bağlamışlardır. Genel olarak Hanefîler bu tezlerini, “Nassın delâleti, nassın manasından içtihat veya istinbat ile değil dil/lügat olarak anlaşılan şeydir” demek suretiyle ispatlamaya çalışmışlar ve “Hükmün, nassın lügat/sözlük manasıyla elde edildiği delâlet türüdür. Yoksa nasstan şer‘î istinbat yoluyla elde edilen mana değildir” diyerek nassın delâletiyle elde edilen mana ve hükmün kıyasa ihtiyaç bırakmayacak kadar vazih olduğunu beyan etmeye çalışmışlardır. Hatta bunun için “Nassın delâlet ettiği mana, sırf işitmek suretiyle anlaşılabilen, bunun için düşünmeye ihtiyaç bırakmayan bir anlamdır. Hatta bu hususta fakih ile avam arasında bir fark yoktur. Bedihi bir akıl ile ve düşünmeye gerek olmaksızın anlaşılabilir” şeklinde de tanımlamalar yapılmıştır.

Nassın delâletinin zannî veya katî olabileceğine dair yapılan bir takım açıklamalar her ne kadar onun kıyas karşısındaki kuvvetini zayıflatacak iddialar olsa da, bunun katilik ve zannilikten ziyade, nassın delâletindeki düşünmenin derinliğine bağlı olarak açıklık ve kapalılık şeklinde düşünmek daha doğru olacaktır.

⁵²⁷ İbn Melek, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, s. 173.

2.3.4. Delâletü'l-İktizâ / İktizau'n-Nass (The Connotted Meaning)⁵²⁸

2.3.4.1. Kavramın Oluşumu

İktiza «اقتضاء» kelimesinin kökü olan “kadâ” «قَضَى» ve “el-kadâ” «القضاء» lügatte, hüküm ve karar vermek, emretmek, bir vecibeyi ifa ve eda etmek, ulaştırmak, yapmak, yaratmak, yerine getirmek, bir işi sonlandırmak, ulaştırmak gibi anlamlara gelir.⁵²⁹ Kelimenin «افتعال» babında kazandığı anlamlar da mücerredinden çok uzak değildir. Örneğin “اقتضيت منه حقي” denildiği zaman, “Ondan hakkımı aldım” anlamına gelir.⁵³⁰ Murtezâ Zebîdi ise «اقتضاء» kelimesinin bütün kullanımlar arasında ortak anlamının “talep” olduğunu söyler.⁵³¹ Fakat Hollanda Lieden asıllı şarkiyatçı Arap dilbilimci Reinhart Pieter Anne Dozy (1820/1883), örnekli lügat çalışmasında «اقتضاء» kelimesinin daha çok istemek, aramak, pek araştırmak, gerekli olmak, gerektirmek, delâlet ettiği şeyden müstağni olamamak, istemek, dilemek, içermek, ihtiva etmek, şamil olmak anlamlarına geldiğini söyler.⁵³²

«مقتضى» ise «اقتضى» sülasi mezidinin ism-i mefulüdür ve istenilen, talep olunan, matlub, müstehak ve edası vacip anlamlara gelmektedir. “اقتضيت الشيء” denildiği zaman anlaşılman mana, “O şeyi istedim” dir.⁵³³ «مقتضى الحال» denildiğinde de, durumun gerektirdiği, hal, vaziyet ve zarfın icab ettirdiği şey anlaşılmaktadır.⁵³⁴

İstılâhî olarak İktiza yoluyla delâlet, lafzın konuşanın veya sözünün doğruluğunu

⁵²⁸ Bkz. Sânu, **Mu‘cemu Mustalahâti Usûli'l-Fıkh**, s. 202.

⁵²⁹ Cevherî, İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh**, (tahk. Ahmed Abdulfafur Attar), Dâru'l-İlmi lilmelâyin, Beyrut, 1990, VI, 2464.

⁵³⁰ Mutarrizî, Ebû'l-Feth Nasiruddin, **el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib**, (Takh. Mahmud Fahuri vd.) Mektebetü Üsâme b. Zeyd, Haleb, 1979, II, 184.

⁵³¹ Zebîdî, Muhammed Murtezâ, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, (tahk. Abdüssettâr Ahmed), Kuveyt, 1965, XXXI, ss. 315-316.

⁵³² Dozy Reinhart Pieter Anne, **Supplement Aux Dictionnaires Arabes**, E.J. Brill, Lieden, 1881, I, ss. 454-456. Ayrıca bkz. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6254645z>.

⁵³³ Nesefî, **Şerhu'l-Müntehab**, s. 271.

⁵³⁴ Reinhart Pieter Anne Dozy, **Tekmiletü'l-Meâcimi'l-Arabiyye**, (çev. Muhammed Selim Naimi), Dâru'ş-Şuûni's-Sekafiyye, Bağdat, 1998, I, 304.

gerektiren bir anlama delâlet etmesidir. Bu anlam lafızda açıkça söylenmediği halde takdiri olarak var kabul edilir. Bu sebeple Nesefî, Ahsikesî'nin metni üzerine yaptığı şerhte şöyle bir açıklamada bulunur: “O takdirde ‘muktezâ’ muktezi tarafından istenilen, talep olunan şeydir. Dolayısıyla, metinde veya sözde geçen nass, lafız/zâhir ‘muktezî’, bu lafzın tashihi için gerekli olan da ‘muktezâ’dır.”⁵³⁵

2.3.4.2. Tanım

İktizanın delâletinde, nassın sıhhatli bir şekilde anlaşılması için metin harici, takdiri ve ziyade bir şeye ihtiyaç duymaktadır. İktiza kelimesinin anlamlarından yola çıkarak, nassın sağlıklı anlaşılabilmesi için takdir yapmaya sevk eden şeye, “*muktezî*”, takdir ve ziyadenin kendisine “*muktezâ*”, kelamın/nassın da ancak bu ziyade ve takdirle sıhhatli olduğuna delâletine “*iktizâ*”, bununla ortaya çıkan manaya ise “*muktezânın hükmü*” demek mümkündür.⁵³⁶

Genel bir ifadeyle, nassın anlamının doğru veya şer’î yönden sağlıklı anlaşılabilmesi için sözde zikri geçmeyen bir şeyin var kabul edildiğine iktizâ (gerektirme) yoluyla delâleti, şeklinde isimlendirilmesi ilk defa Debûsî tarafından yapılmıştır.⁵³⁷

Debûsî'nin bu hususta ilki temsil etmesi sebebiyle *Takvîm*'inde iktizanın delâleti için diğer delâlet türlerinde olduğu gibi yerleşmiş bir tanım gözükmemekle beraber bu delâlet türü için, “Kendisi olmadan nassın manası anlaşılmayan ve nassın (mansus-i aleyh) üzerine ilave bir şey” der ve bu ekleme (ziyade) olmaksızın, söylenen sözün işlevini yerine getirmesinin mümkün olmayacağını belirtir.⁵³⁸

Serahsî'de Debûsî gibi bir tarifte bulunmuş, hatta aynı kelimeleri kullanmıştır. Fakat o, söylenen sözün anlamlı olması veya hükmü gerektirmesi için muktezânın önce bulunmasının şart olduğunu söylemiş, yani hükmün icra edilebilmesi için muktezânın önceliğinin şart olduğunu vurgulamıştır. Bizim tespit ettiğimiz kadarıyla, muktezânın mukaddem olmasını sarahaten ifade eden ilk Hanefî usulcüsü Serahsî'dir. Bu konu ileride işlenecektir.

⁵³⁵ Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 269-270; **Keşfü'l-Esrâr ale'l-Menâr**, I, 393.

⁵³⁶ Ayrıca bkz. Edip Salihî, **Tefsîru'n-Nusûs**, I, 547.

⁵³⁷ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 135.

⁵³⁸ Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 136.

Pezdevî ise neredeyse Serahsî'nin muktezânın takdir durumu için kullandığı *lâzım-ı mukkaddemi* tarifinin en önemli unsuru haline getirmiş ve, « واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل » « إلا بشرط تقدم عليه فان ذلك أمر اقتضاء النص لصحة ما تناوله » şeklinde tarif ederek nassın (muktezi) amel edebilmesi, yani işlev görebilmesi ve anlam ifade edebilmesi için bir şartın (muktezâ) mukaddem olmasını gerektiğini söylemiş, bunun nassın sıhhati için gerekli olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁹

el-Kâfi sahibi Hüsâmüddîn es-Sıġnâkî'nin (v. 714/1314) tespitine göre Pezdevî, iktizanın tarifine yeni bir ifade katmıştır. O, lâzım-i mukkaddem olan manayı “شروط” “Şart” kelimesiyle ifade ederek muktezânın zorunluluğuna işaret etmiştir.⁵⁴⁰ Sıġnâkî muktezânın ‘şart’ oluşunu, “Çünkü muktezâ, muktezânın sıhhati için nass üzerinde sabit olan bir ziyadedir. O halde muktezâ şart, muktezî ise meşrut mukabilindedir. Şart olmadan meşrutun sıhhati düşünülemez. Hakeza, şartın meşruta tabi olması gibi muktezâ da muktezîye tabidir. Dolayısıyla muktezânın takdiri ancak nassın sıhhatli bir duruma gelebileceği kadardır”⁵⁴¹ şeklinde açıklayarak, muktezânın takdir boyutuna da bir sınırlama getirmiştir. Buna göre nassın iktiza ettiği mana/metin ancak nassın sıhhatli anlaşılabilmesi kadardır. Bundan daha fazlası delâlet-i iktiza kavramı dahilinde mütalaa edilemez, demek istemiş ve hazf ve izmar gibi takdir işlemlerinin delâlet-i iktiza ile bir tutulamayacağını söylemeye çalışmıştır.

Molla Aliyyü'l-Kârî de (v. 1014/1605) yukarıda temas edilen bu “şart” ifadesi hakkında, “Mademki, nassın manası bu şart olmadan anlaşılamiyor ve sahih olamiyorsa, o takdirde bu nassın onu iktiza ettiğinde hiçbir şüphe yoktur” diyerek genel olarak mahzufun tekil/müfred kalıbından ziyade şart kipi gibi bir mukaddem önerme olması gerektiğini savunmuştur.⁵⁴²

Serahsî, Pezdevî ve Neseî gibi usulcülerin mukaddem bir öncül şartı ile kastettikleri şeyi, bir metne ilişkin herhangi bir tasavvurun, o metnin yorumuna tekaddüm edebileceği şeklinde anlamak da mümkün olabilir. Aslında muhatabın metne yönelirken zihninde ona ilişkin bir tasavvuru da bulunmaktadır. İktizanın delâletine, mahzuf veya

⁵³⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl* (*Keşfü'l-Esrâr* içinde), I, 118.

⁵⁴⁰ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, I, 270. Bkz. Molla Cîven, *Şerhu Nûri'l-Envâr*, I, 394.

⁵⁴¹ Sıġnâkî, *el-Kâfi*, I, 271.

⁵⁴² Molla Aliyyü'l-Kârî, *Tavdihü'l-Mebânî*, s. 19.

muzmeri de içine alacak şekilde tanımlayan Hanefîlerin bazılarına göre mahzûf olan şeyin tasavvur ve takdiri tamamen muhatabın zihninde “ne-niçin” sorularının cevabını bulmak için gerekli olan bir şey iken, Serahsî ve takipçileri için ise mukaddem ve mukadder olan şeyin şer‘î olması, onu salt zihinsel sürecin mahsulü olmaktan çıkarmaktadır.

Yapılan bazı tariflerde iktiza ile delâlet veya nassın muktezâsı için, nassın bizatihi kendisinin delâlet etmediği ancak nassın manasının sahih olabilmesi için mutlaka takdir edilmesi gerekli olan şey diye tarif edilmesi⁵⁴³ pek tutarlı gözükmemektedir. Belki bu tarif, iktizanın delâletinin umum ifade ettiğini söyleyen Şâfiîlerce nispeten makul olsa da Hanefîlerce iktizanın delâletinin nassın delâleti mesabesinde görülmesi, kendi nazariyelerine aykırı düşmektedir. Zira her ne kadar muktezâ nass üzerine bir ziyade olarak takdir edilmişse de, nassın zaruri bir parçası olarak görülmüş⁵⁴⁴ ve nassın bizatihi kendisinin delâlet ettiği şey olarak kabul edilmiştir.

İbnü’s-Sââtî ise iktizanın delâletini, “ما يتوقف عليه صحة المنطوق شرعا” “Mantukun (melfuz), sıhhatinin şeran kendisine bağlı olduğu şey” olarak tanımlayarak, Serahsî’nin, muktezâ için getirmiş olduğu, “lüzum-i tekaddüm-i şeri” kavramını daha da açıklamaya çalışmış, bunun yanında, Şâfiîlerle bir kısım Hanefîler tarafından muktezâ ile mahzûf arasında fark görmeyenlere itiraz etmiştir. Kendisinin ifadesiyle “şeran-şer‘î” kaydıyla, fikhî bir ıstılah olarak lugavî ve aklî yöntemlerle, lafızda zikri geçmeyen şeylere delâletin iktiza kabilinden olamayacağını söylemiştir. Bu sebeple Serahsî’nin de üzerinde ısrarla durduğu, “Köye sor” ve benzeri örneklerin, hafzedilene delâletinin, iktizanın delâletiyle sabit olmadığını belirtmiştir. İleride detaylı bir şekilde inceleneceği üzere, “Köleni, benim adıma 1000 dirheme azat et” ifadesini örnek gösteren İbnü’s-Sââtî, “Azat et” emrinin, zımında şer‘î (hukuki) bir “bey‘-satış” işlemine bağlı olduğunu, dolayısıyla iktizanın delâletinin şer‘î bir şarta bağlı olması sebebiyle de melfuzun (nassın-muktezânın) önüne geçtiğini, hatta bu gerekçeyle iktiza ile sabit olan hükmün mantuk (melfuz) nass ile sabit olduğunu kanıtlamıştır.⁵⁴⁵

⁵⁴³ Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, s. 398.

⁵⁴⁴ Semerkandî, **Mizânü’l-Usûl**, I, 582.

⁵⁴⁵ İbnü’s-Sââtî, **Nihâyetü’l-Vusûl**, I, 546.

2.3.4.3. İktiza ile Delâletin Şekli

Sıġnakî'nin *el-Vâfi*'de muktezî ile muktezâ arasındaki ilişkiyi ve delâletin şeklinin anlaşılması hususundaki yaptığı benzetme, o zamanlarda dahi bu konunun zorluğunu göstermektedir. O, üstadı Hafizüddin Buhârî'nin (el-Kebîr) hocası Abdüsettar el-Kerderî'nin (v. 642/1244) şöyle dediğini nakletmiştir: Muktezî ile muktezâ arasındaki ilişkiyi şu şekilde örneklendirebiliriz: Bir kişinin oturmakta olan bir başkasına, “إجلس ههنا” “Şurada otur” demesindeki “إجلس” *muktezî*, bu cümlenin sıhhati için takdir edilen eylem, yani, “Oraya oturmak için birkaç adım atmak vb.” ise *muktezâ*dır.

İlk olarak Serahsî'nin ifade ettiği üzere delâlet-i iktizanın lâzım-i mutekaddim bir cihetle delâlet ettiğini daha önce söylemiştik. O, söylenen sözün anlamlı, sahih ve söylenen kimse (muhatap) adına fayda verebilmesi için muktezânın önce bulunmasının şart olduğunu söyler ve bunun şer'î olmasını şart koşar.

Sadeddin Taftezânî iktizanın delâleti açısından lüzum-i tekaddümü şöyle açıklar: Lâzım-ı mütekaddim, nazmın bizatihi kendisiyle sabit değildir. O, iktiza yoluyla sabittir. Çünkü melzûmun lâzım-i müteahhara olan nispeti, illetin malûle olan nispeti; melzumun lâzım-i mütekaddim olan nispeti ise malulün illete olan nispetidir ki bu da onun evvelce bulunmasını gerektirir. İletinin malûle delâleti muttarid yani sıralı ve düzgün bir etkileşimdir. Şöyle ki her illet medlûlüne delâlet eder. Güneş aydınlığa; ateş dumana... Aksi böyle değildir. Çünkü malûlün illetine delâlet etmesi için ona müsavi/denk olması gerekir. Örneğin duman ile ateş arasındaki ilişki gibi. Bunlar birbirine denk şeylerdir. Fakat malül illetten daha umumi olduğu zaman böyle olmaz. Örneğin her ışığın güneşe delâlet edeceğini söyleyememek gibi. Zira ışığın, ateş, ay vs. gibi aydınlatıcı diğer vasıtalarla ortaya çıkması mümkündür.⁵⁴⁶

Taftefazî'nin bu açıklamaları, daha önce zikrettiğimiz lâzım-ı mütekaddim, ve müteahhar konularına ışık tutmaktadır. O bu izahıyla, illetten malûle doğru olan bir istinbatın veya akıl yürütmenin daha evla olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre illetten malûle doğru yapılan yürütme muttarid yani ardışık ve düzenlidir. Bu itibarla muttarid olmayandan daha kuvvetlidir.

⁵⁴⁶ Taftezânî, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*, I, 246.

Bu açıklamalardan sonra iktizanın delâletinin lâzım-i mütekaddim bir delâlet olduğunu söyleyebiliriz. Daha açık bir ifadeyle lâzım-i mütekaddim, lafzın kendi anlamı dışında zorunlu olarak delâlet ettiği mana (lâzım), lafzın kendi manasından (melzûm) zâtı bakımından önce düşünülen bir manadır.⁵⁴⁷ Lâzım-i mütekaddim olan mana, varılması istenilen mana ve hükmün kendisine zorunlu olarak bağlı olduğu şeydir. Köle azat etmek isteyen kişinin öncelikle kölenin mülkiyetine sahip olması bunun örneği olarak gösterilebilir. Zira lâzım-i mütekaddim bir şart olarak temlik olmadan ıtk'ın/azat etmenin meydana gelmesi mümkün değildir. Bu, önermelerin netice verebilmesi için öncüllerin zorunlu olarak bulunması kabilindedir.

Fenârî, bu delâlet çeşidini lâzım eksenli tanımlayarak, “İktizânın delâleti (lafzın), istenilen hükmün sahih olması veya mutlak olarak ya da şer’î açıdan doğru anlaşılabilmesi için kendisine ihtiyaç duyduğu lâzıma delâlet etmesidir” demektedir. Fenârî, bu lâzımın da şart olabilmesi için daha önceden bulunmasının gerektiğine ayrıca işaret etmektedir. Mâide 89’da yemin kefâret seçeneği olarak zikredilen “yahut bir köle azat etmek” ifadesinin doğru anlaşılabilmesinin, “sahip olunan” ifadesinin takdiriyle gerçekleşeceğini de örnek olarak vermektedir.⁵⁴⁸

Ömer Nasuhi Bilmen, “Dal biliktiza, bir lafızdır ki vaz’ olunduğu mananın şer’an muteber olması için bu manadan mukaddem ispatına şer’an lüzum ve ihtiyaç görülen bir medlüle delâlet eder” diyerek muktezânın şer’an mukaddem olmasına ve lüzumuna dikkat çeker. Söylenen için her ne kadar aklen muteber bir mana bulunsa bile, onun şer’î olarak lazîm-i mukaddem bir şeye delâletinin gerekli olduğunu söyleyerek aksi takdirde muteber bir mana ifade etmeyeceğini ilave eder.⁵⁴⁹ Aslında genel manada iktiza yoluyla delâlet için aklen mukaddem olan bir şeyin de varlığı yani takdiri mümkündür. Ancak Ömer Nasuhi’nin değinmek istediği husus, iktiza yoluyla istinbat edilecek lafız veya mananın şer’î bir hüküm içermesi için takdir edilecek mananın şer’an lüzum görülen bir mana olmasıdır. O, böyle bir lâzım-i mütekaddimin bulunmaması durumunda, o lafzın aklen muteber bir manası bulunsa bile şer’î olarak muteber bir hüküm ifade etmeyeceğini belirtir. Onun bu sözlerini, şer’î ahkama konu olup olmama babında değerlendirmek daha isabetli olur. Zira usul eserlerinde, iktiza yoluyla delâlete verilen örneklerin epey bir kısmı şer’î

⁵⁴⁷ Bkz. Ceylan, Molla Hüsrev’in Delâlet Anlayışı ve Furua Yansımaları, s. 32.

⁵⁴⁸ Yıldırım, Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği, s. 152.

⁵⁴⁹ Bilmen, **Hukuki İslamiye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, I, 90.

ahkama taalluk etmemektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen lâzım-ı mukkaddimin şer'î olmasını bir örnekle şöyle izah eder: Bir kişi zevcesine “Sen benden mutallakasın (boşanmışsın)” dese bu sözün şer'an muteber olması için onu boşamış olması iktiza eder. Âdeta, “Ben seni boşadım, bu cihetle sen boşanmışsın/mutallakasın” denilmiş olur. İşte, “Sen benden boşanmışsın/mutallakasın” sözünün, “Seni tatlik etmişimdir (boşadım)” sözüne delâleti, iktiza yoluyladır. “Seni tatlik etmişimdir (boşadım)” sözü bir lâzım-ı mütekaddimdir. Eğer bu mukaddem lâzım bulunmasaydı “Sen benden mutallakasın (boşanmışsın)” sözü, hilafı vaki olacağından şer'an muteber olmaması lâzım gelirdi.⁵⁵⁰

Lâzım-i mütekaddimin daha iyi anlaşılması için verilen meşhur örneklerden biri de, “Köleni, benim adıma 1000 dirheme azat et” ifadesidir. Buna göre böyle bir talep yahut emirde bulunan kişinin önce kölenin mülkiyetini elde etmesi gerekecektir. Sonra kölenin azat edilmesi konusunda muhatabına vekâlet vermiş olacaktır.⁵⁵¹ Sonuçta azadın gerçekleşmesi, bu tasarruftan önce gerçekleşmesi gereken mülkün devredilmesine (temlik) bağlıdır. Dolayısıyla ifadede geçen “azat et” emri, lâzım-ı mütekaddimi olan “mülkün devredilmesine” delâlet etmektedir. Lâzım-i mütekaddimi, şart-meşrut ilişkisinde şart; sebep müsebbeb ilişkisinde sebep, illet malul ilişkisinde illet konumunda olduğunu düşündüğümüzde konumu daha iyi anlaşılabilir.⁵⁵²

Serahsî'nin üzerinde ısrarla durduğu lâzım-i tekaddümü bu şekilde anlayan Ömer Nasuhi'ye karşın Serahsî'nin kastettiği şey biraz daha başkadır. Ömer Nasuhi Bilmen, iktiza yoluyla delâlet için, “Bir lafzın, vaz' olunduğu mânânın şer'an muteber olması için bu mânâdan mukaddem isbatına şer'an lüzum ve ihtiyaç görülen bir medlûle delâlet eder” şeklinde tanımlamış olsa da bizim tespit ettiğimiz kadarıyla Serahsî, muktezi ile muktezâ arasında kurulan bağın daha doğrusu iktizanın şer'î bir öncül olmasını gerekli görür. Yani ona göre iktizanın delâletiyle istidlalin sabit olabilmesi için takdir edilen mana ve hükmün, şer'î hukuk cihetiyle bağlayıcı olabilmesi için muktezânın şer'î bir önerme içermesi gerekir. Dolayısıyla böyle bir özelliği bulunmayan ve her ne kadar nasslar üzerinde icra edilen bir takım hazif ve izmar işlemlerinin iktizanın delâleti kabilinden olmayacağını düşünür. Serahsî'nin buradaki ince duruşunun sebebi, iktiza yoluyla delâleti, diğer

⁵⁵⁰ Bilmen, **Hukuki İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu**, I, 90.

⁵⁵¹ Benzer açıklamalar için bkz: Semerkandî, **Mizânü'l-Usûl**, I, 581.

⁵⁵² Sıgnakî, **el-Vâfi**, I, 350; Bkz. Ubeydullah b. Mesud, **et-Tenkîh**, I, 56.

örneklem sahasında kullanılan, başka istidlal tekniklerinden ayırmaktır. “Köye sor” örneğinde olduğu gibi aynı takdiri (ehil-ahali) yaparak onu “mecaz yoluyla hazif”, “ihtisar sebebiyle hazif” tevilin kısımlarından “sahih tevil” ya da karine-i hâl şeklinde adlandırılan örneklerinden ayırmak ve Fukaha metodolojisinden özgün bir yere oturtmak istemiştir.

Nesefî’ye kadar olan süreçte mahzuf ile muktezâ arasını ayırmak ve mehzufun muktezâ ile aynı şeyler olmadığı ispat etmek, Serahsî, Pezdevî ve Nesefî gibi usulcülerin bu konu hakkındaki özel çabalarını oluşturmuştur. Hatta Hanefî ulemasının bu hususta kendi aralarında çeliştiğini ve çekiştiğini düşünürsek meselenin boyutu daha iyi anlaşılabilir. Bu meseleye bir çözüm bulmak ve son noktayı koymak isteyenlerden biri de *Menâr* şarihi Ahmed el-Kâkî olmuştur. Bizim, “muktezânın şer’î bir önerme içermesi gerekir” tespitimize uygun olarak o da, Pezdevî’ye atfen “Muktezâ, şer’î bir hüküm gibi şart olarak sabit olan bir ziyadedden ibarettir” diyerek muktezânın sadece bir hazif işlemi olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.⁵⁵³

Hanefîlerin bütün delâleti çeşitlerinde olduğu gibi iktizanın delâletini de lafzî/literal bir delâlet olarak görmelerinin tabii bir sonucu olarak, yukarıda söylenenlere paralel pek çok hususiyet belirlemişlerdir. Örneğin muktezânın, her ne kadar nass üzerine ziyade bir şey olarak tarif edilmesine karşılık bunun, nassın doğru olarak anlaşılabilmesinin bir gereği olduğu tanımı ve/veya varsayımı, dolaylı olarak muktezi ile muktezâ arasında ayrılmaz bir bağ kurmaya itmiştir ki aslında bu iktizanın delâletinin lafzî bir delâlet türü oluşunun tabii bir neticesidir. Veya literatüre bu sıfatla girebilmesinin zoraki bir neticesidir. Bu sebepten ötürü, daha evvel yapılan tariflerde de görülebileceği üzere muktezâyâ, muktezânın sıhhati bağlamında “şart” denilmiştir.⁵⁵⁴ Bu itibarla ve kendisi olmadan nassın sağlıklı bir hüküm ifade edememesi sebebiyle muktezâyâ, nassın sıhhatinin *zaruri* bir gereği olarak sabit olan mana ve hüküm de denilmektedir.

Hanefîlerin üzerinde ısrarla durdukları ve kimi zaman tariflerde de kendisini hissettiren muktezâdan mukteziye doğru giden şart meşrut ilişkisinin önemli bir sebebi bulunmaktadır. Bu da ileride üzerinde duracağımız tâbiyet olgusuyla ve iktiza yoluyla delâletin şartlarıyla bağlantılıdır. Şöyle ki muktezânın şart konumunda, muktezânın de meşrut konumunda olması ve meşrutun (nassın-muktezânın) sıhhati için şartın (muktezânın - takdir edilen mana ve hükmün) bulunması karşılıklı ve eşit seviyeli bir bağlantı gibi

⁵⁵³ Ahmed el-Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, I, 514.

⁵⁵⁴ Râmuşî, *el-Fevâid alâ Usûli’l-Pezdevî*, s. 314.

gözükse de Fukaha bu hususta farklı düşünmüş ve muktezânın zarurî varlığı sebebiyle ona, yani muktezâyeye tâbi (bağımlı-ziyade) olan sıfatı vermişlerdir.⁵⁵⁵ Şartın meşrûta tâbiyeti nispetinde muktezâyeyi, muktezâyaya tâbi görmüşlerdir.

Muktezânın muktezâyeye tâbi (bağımlı-ziyade) olması esassından yola çıkan Hanefî usulcülerini, neticeleri muktezânın umum ve hususuna kadar varacak bir değerlendirmede bulunmuşlardır. Onlara göre bu tâbiyyetin bir neticesi olarak takdir edilecek mana ve hüküm, sıradan ve sınırsız olmamalıdır. Muktezâ ancak nassın sahih olabileceği bir ölçüde bulunmalıdır.⁵⁵⁶ Hatta Hanefîlerin “*muktezânın umumu yoktur*” söylemlerinin temelinde de bu ilkeler yatmaktadır.

Muktezânın zaruret tariki ile sabit olması ve onun muktezâyeye (nassa) tabi olması, sadece nassın sahih olabileceği miktarda tayin ve takdir edilebilmesi,⁵⁵⁷ Hanefî fukahası tarafından muktezânın umumiyyet ifade edemeyeceğinin kanıtı olmuştur. Nesefî, iktizanın delâletindeki zaruriliği ve tayin noktasındaki miktarı, zaruret halinde yenilmesi haram olan şeylerden (meyte, kan, domuz eti, içki) ancak ihtiyaç miktarı kadar yenilebilmesine benzetmiştir. Dolayısıyla zaruret hali ortadan kalktıktan sonra nasıl ki bunların yenilmesi haramsa ve bu zaruret sadece ihtiyaca mebnî ise iktiza ile delâletteki durum da aynen bunun gibidir.⁵⁵⁸ Bizim mütalaa edebildiğimiz kadarıyla Hanefîlerin, Şâfiîlere mukabil olarak muktezânın umum ifade edemeyeceğine dair görüşlerinde yatan en önemli sebep, muktezânın, muktezâyeye tabi bir unsur konumunda bulunması ve sahip olduğu ziyadelik vasfı itibarıyla, nass üzerinde tahsise mahal verebilecek bir ihtimal dairesinde bulunmaması gerektiğidir. Ayrıca “Mekzur olmayanın (takdir veya hafz/izmar) edilenin mezkur gibi olmayacağı kaidesi de bunun gerekçelerinden kabul edilmiştir.

Muktezânın tâbi bir unsur olması, onun asıl olmadığı anlamına da gelmektedir. Muktezâyaya atfedilen bu vasfın en önemli iz düşümü, kendisi, Maturidî ve Eşârî kelamcı ve usulcüler arasında gösteren, kafirlerin şer‘î hükümlerle (füru-i fıkıhla) muhatap olup olmayacakları konusunda göstermiştir. Eşârilere göre kafirler, iman etmeden de şer‘î hükümlerle muhatap iken Maturidîlere göre değildirler. Maturidî-Hanefîler, Eşârîlerin, “Kafirler de şer‘î ahkam ile yükümlüdürler” hükmünün, iktizanın delâleti yoluyla, takdiri

⁵⁵⁵ Sığnakî, **el-Vâfi**, I, 350.

⁵⁵⁶ Bkz., Sığnakî, **el-Kâfi**, I, 271; İbnü’s-Saâtî, **Nihâyetü’l-Vusûl**, I, 547.

⁵⁵⁷ Semerkandî, **Mîzânü’l-Usûl**, I, 582; Kıvâmüddin Emir Kâtib, **et-Tebyîn** (*ala Müntehab li’l-Ahsâkesî*), I, 327.

⁵⁵⁸ Nesefî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 400.

olarak *imamı* sabit kılacağını söyleyerek kabul etmezler. Hanefîlerin, muktezânın tâbî konumunda olması gerektiği prensibine göre bu örnekte imanın muktezâ konumunda olması doğru değildir. Zira iman tâbî değil metbu konumundadır. İbadetler de dahil olmak üzere bütün şer‘î hükümler imana tabidir.⁵⁵⁹

Sığnakî bu hususu şu örnekle özetlemeye çalışmıştır: Bir Mevla (efendi), yemin etmiş olan kölesine, onun yemin keffaretini ödemek üzere, bir başka kölesini işaret ederek, “Yemin keffaretine mukabil şu köleyi azat et” dese, böyle bir keffaret sahih olmaz.⁵⁶⁰ Her ne kadar iktizanın delâletiyle kölenin azat edilmesi gerçekleşmiş gibi gözükse de, muktezi ile muktezâ arasındaki asl-fer‘ ilişkisi veya asıl-tâbî ilişkisi buna engel olmaktadır. Yani kölenin, bir diğerini azat edebilmesi için onun azat etme ehliyetine sahip olması (hürriyyet) gerekir ki bu da ‘asıl’dır.⁵⁶¹ Delâlet-i iktizada ise muktezânın “asl” konumunda olması prensip olarak kabul görülmemiştir. Aynı durum efendisinin kölesine “çok eşlilik yap” demesinde de vakidir.

İktizanın delâlet şekli hakkında buraya kadar aktarmaya çalıştıklarımızdan şu neticeyi çıkarmak mümkündür: Muktezâ (takdir edilen) muktezâyeye tabidir. Muktezâ (zikri geçen nass) asıldır (metbu)⁵⁶². Muktezâ her ne kadar takdiri zorunlu bir ziyade olsa da, onun mahiyeti mukteziye göre takdir edilir ve şekillenir. Sığnakî bunu, bütün canlıların insan için yaratılmış olması örneğiyle nesnelleştirmiştir. İnsanın yaşamı için yaratılan tüm varlıklar tabî konumunda iken insan metbu (asıl) konumundadır. Bu sebeple Hanefî uleması, “Muktezâ kendi vasfıyla değil, muktezânın vasfıyla sabittir”⁵⁶³ demişlerdir. Buna, kastî temlikte şart koşulan (dolaylı veya doğrudan) icap ve kabul işlemlerinin, iktizanın delâletiyle sabit olan bir alış veriş işlemi olmadığı örnek gösterilmiştir.

Usul eserlerinde muktezâ hakkında varılan bir başka hususiyet de onun hükmünün, muktezâ vasıtasıyla nassa muzaf (tamamlanmış) olmasıdır. Hatta kimi usulcülerce⁵⁶⁴ iktiza ile delâletin, nassın delâleti mesabesinde görülmesinin sebebi olarak da bu gösterilmiştir.

⁵⁵⁹ Bkz., Sığnakî, *el-Kâfî*, I, 271; Râmuşî, *el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî*, s. 314.

⁵⁶⁰ Bkz. Râmuşî, *el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî*, s. 314.

⁵⁶¹ Râmuşî, *el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî*, s. 313.

⁵⁶² Râmuşî, *el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî*, s. 315.

⁵⁶³ Sığnakî, *el-Kâfî*, I, 272.

⁵⁶⁴ Bkz. Molla Cîven, *Şerhu Nûri'l-Envâr*, I, 394; Sığnakî, *el-Kâfî*, I, 272.

2.3.4.4. İktiza ile Delâletin Şartları

İktiza ile delâletin, mantukun manasının sıhhatli olabilmesi için mukadder bir şeye mütekaddim olarak delâlet etmesi, şartlardan biri olarak görülse bile esasında bu, iktiza ile delâletin zarurî bir şeklidir. Dolayısıyla iktizanın delâletinin bu yönünü, onun bir şartı değil rüknü ve veya kuruluş şekli olarak bilinmesi daha doğru olur.

Haneffî fakihler muktezânın muktezâyaya olan delâletini zorunlu bir ilişki olarak görürler. Fakat bu zaruretin gerçekleşmesi için usul eserlerinde bir takım şartlar öne sürülmüştür. Bu şartların bazıları için mütekaddim ve müteahhir ulema arasında ihtilaflar vaki olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu delâlet türü için gerekli görülen şartlar şunlardır:

1. Muktezâ ile sabit olan hüküm, muktezâ ile sabit olan hükümden rütbe ve menzil olarak daha düşük olmalıdır. “Köleni, benim adıma 1000 dirheme azat et” ifadesiyle mülkiyetin sabit olması bunun örneğidir. Takdir edilen ya da muktezâ konumunda olan mülkiyet, azadın gerçekleşebilmesi için şarttır. Şart ise meşruta tabidir. Dolayısıyla rütbe olarak ondana daha aşağıdır. Bu sebepten ötürüdür ki bir köleye yaptığı bir yemin dolayısıyla kefarete ödeme zorunda kalsa ve efendisi de ona, “Şu kölemi yemin kefaretin için azat et” dese, iktizanın delâleti yoluyla, ikinci kölenin azat edilmediği ve dolayısıyla birinci kölenin (yemin eden) yemin kefaretinin ödeyemediği bilinir.⁵⁶⁵

2. Muktezânın tâbî konumunda olması sebebiyle, o ancak mezkur muktezânın şartlarıyla kaimdir. Kendi başına kaim olamaz.⁵⁶⁶

Salih el-Ferfûr, klasik usul eserlerinde geçen bu şartı bir öncekine bağlı olarak düşürür. Ona göre rütbeden kasıt tâbî metbu ilişkisidir. Örneğin “Köye sor “ örneğinde takdir edilen “ehil-halk” kelimesi, “karye-köy” kelimesine şeran tabi bir kelime-kavram değildir. Bu sebeple bu ve benzeri örnekler iktiza kabilinden sayılamaz.⁵⁶⁷

3. Muktezânın, muktezâ cinsinden olması. Örnek olarak, bir kişi diğerine, “Şu sahibi olduğun köleyi benim için hiçbir bedel karşılığı olmadan azat et” dese, bu söz, iktizanın delâletiyle azat işlemini gerçekleştirmez.⁵⁶⁸ Çünkü sözün doğru olarak anlaşılabilmesi için şöyle takdir edilmesi gerekir: “Onu önce bana sat, benim mülkiyetime girdikten sonra benim vekilim olarak malımı falanca kişiye hibe et.” Bu söz bu şekilde

⁵⁶⁵ Sıġnâkî, **Kitâbu'l-Vâfi**, I, 351.

⁵⁶⁶ Sıġnâkî, **Kitâbu'l-Vâfi**, s. 351.

⁵⁶⁷ Bkz. Salih el-Ferfûr, **el-Müzheb alâ'l-Müntehab** (el-Ahsîkesî), I, 151.

⁵⁶⁸ Sıġnâkî, **Kitâbu'l-Vâfi**, I, 352.

anlaşılmadığı takdirde doğru olmaz. Çünkü bir kimsenin başka bir şahsın mülkiyetinde olan şeyi kendi adına hibe etmesini istemesi doğru değildir. Bir başka neden de hibenin özel hukuki durumundan dolayı, veren ve alan taraf için kabz şartını barındırmasıdır. Sözlü olarak yapılan hibe işlemi, takdirinde her ne kadar azat işini gerektirse de, cinslerin farklılığı dolayısıyla yani hibe işleminin fiili bir tasarrufu gerektirmesi sebebiyle, iktizanın delâletiyle azat işlemi gerçekleşmez.⁵⁶⁹

4. Salih el-Ferfûr'a göre iktiza delâletin özelliklerinden biri de muktezi ile muktezânın (mantuk ile gayr-i mantukun) mütekellim tarafından kast edilmiş olmasıdır. Kölenin azat edilmesini isteyen kişinin onun satın almayı kastetmesi bunun örneğidir.⁵⁷⁰ Buna göre bir kimse başkasına, "Köleni benim adıma bin dirheme azat et" dese, o kişi de kölesini azat etse, bu köle sözü söyleyen açısından azat edilmiş olur ve kölenin sahibine bin dirhemi ödemesi gerekir. Çünkü kişinin azat etmeyi emretmesi, satın alma yoluyla bu kölenin mülkiyetine sahip olmasını gerektirir.

2.3.4.5. İktizânın Delâletine Örnekler

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالْبِشْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ

*"Ümmetimden hata, unutma ve tehdit (baskı-cebr) altında yaptıkları şeyler kaldırılmıştır."*⁵⁷¹

Hadisin iktizası göz ardı edilip zahirine bakıldığında, ümmette hata, unutma ve ikrahtan hiçbirinin bulunmadığını anlaşılmaktadır. Fakat ümmetin hata ettiği, unuttuğunu ve tehdit altında bazı şeyler yaptığı görülebilmektedir. Dolayısıyla hadisin lafzının/literal

⁵⁶⁹ Hibe edilen malın hibe lehtarından kabzedilmesi şartı, hem hibe konusunu hem de bir şekil şartı olarak görülüp akdin bütününe ilgilendiren ve doktrinde üzerinde en çok fikir yürütülen şarttır. Başta Hanefîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğuna göre satım akdinde icap ve kabulden sonra mebîn mülkiyeti kural olarak alıcıya geçtiği ve akid bağlayıcılık kazandığı halde hibe edilen mal icap ve kabul ile bağışlayanın mülkiyetinden çıkmaz; bağışlayanın bu malı teslim yükümlülüğü, bağışlananın da talep hakkı doğmaz. Kabz öncesi bağışlayan isterse hibesinden ahlâken doğru olmasa bile hukuken rücu edebilir. Ancak kabzdan sonra hibe tamam olur veya bağlayıcılık kazanır, bağışlanan malın mülkiyeti karşı tarafa geçer. Bkz. Ali Bardakoğlu, "Hibe", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, XVII, 423.

⁵⁷⁰ Salih el-Ferfûr, **el-Müzheh alâ'l-Müntehab** (el-Ahsâkesî), I, 151.

⁵⁷¹ Rebî b. Habîb el-Ezdî, **Müsnedü'r-Rebî'**, Dâru'l-Hikme, Beyrut, 1415, nr. 794. İslâm hukukçularının çoğu eserlerinde mezkur hadisi "rufia an ümmetî el-hatâu ve'n-nisyânu..." lafzıyla kullanmaktadırlar. Fakat hadis kitaplarında çoğunlukla "vadaallâhu an ümmetî..." ve "tecâvezallâhu an ümmetî..." lafızlarıyla ve yer yer "ufiye an ümmetî..." şeklinde nakledilmektedir. Değişik lafızlarla varyantları için bkz. İbn Mâce, Talâk, 16; Dârekutnî, **Sünen**, nr. 4399; Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, nr. 4292; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, nr. 2690; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, nr. 11274; İbn Ebî Şeybe, **el-Musannef**, nr. 19390.

anlamının ifade ettiğiyle realitenin birbirine ters düştüğü gözükmektedir. Şu halde nassın doğru olarak anlaşılabilmesi ve vakiya ters düşmemesi için sözde yer almayan başka bir kaydın, takdirin varolduğunun kabul edilmesi gerekir. Zira muktezâî durumunda olan nass, böyle bir muktezâyı gerektirmektedir. O halde nassı, takdir edilen veya edilmesi muhtemel olan lafızlardan biriyle düşündüğümüzde şöyle bir mana ile karşılaşmış oluruz: “Ümmetimden hata, unutmama ve tehdit altında yaptıkları (şeylerin günahı/sorumluluğu) kaldırılmıştır.”

Bu örnekte, ‘günah’, ‘sorumluluk’ ve benzeri bir kelimelerin takdirini isteyen nass muktezâî, takdir edilen mana ve hükme ‘muktezâ’, ikisi arasında cereyan delâlet ilişkisine de *iktizanın delâleti* denilmektedir. Serahsî’ye göre bu örnek sadece luğavî bir hafız/izmar olduğundan dolayı iktiza ile delâlet kabilinden değildir.

İleride işleyeceğimiz üzere, Hanefîler takdir edilen mana ve hükmü daraltma yoluna gitmişlerdir. Bu husus Hanefî ve Şafîîler arasında büyük tartışmalara neden olan muktezânın umumu meselesiyle alakalıdır. Hanefî usulcülerini, ümmetin fertlerinin hataya düşme durumlarının fiilen vuku bulduğundan hareketle hata etmenin kendisinin, hata eden kişiye diyet ve kefâret gibi hükümlerin gerekli görülüşünden hareketle de hatanın hükmünün kaldırılmış olamayacağını belirterek hadiste ifade edilen hususu sadece hatanın günahının kaldırılmış olacağı şeklinde yorumlamışlardır. Şafîîler ise hadisin ikrah ve hatanın, hem günahının hem de hükmünün kaldırılmış olduğuna delâlet ettiğini, dolayısıyla mükrehin ve muhtînin talâk, itâk, bey‘, nikâh gibi tasarruflarının sahih olmayacağını söylemişler⁵⁷² ve böylece, hac ve umre ibadetinde ihramlı için yapılması şer‘an yasak olan hususlarda kasıt ve sehvin, hata ve nisyanın eşit olması müstesna bırakılacak olursa, iktizanın delâletinin umum olacağı görüşünde bulunmuşlardır.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ

“Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği hayvanlar...size haram kılındı.”⁵⁷³ Nassın doğru anlaşılabilmesi için “Size leş, kan, domuz...yemeniz haram kılındı” şeklinde “yeme” ifadesinin takdir edilmesi de, izmar ve hazfi içine alacak şekilde iktizanın delâletinden kabul edilmiştir. Zira insanın

⁵⁷² Yunus Apaydın, “Hata”, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, XVI, 441.

⁵⁷³ Maide 5/3.

canlı ve cansız varlıklarla olan mükellefiyet dairesi ve bunu uhdesinde barındıran haramlık, helallik vs. ilkeleri ancak insanın kendinden başka diğer varlıklarla olan fiili tasarrufları ile gerçekleşir. Dolayısıyla insan için “leş, kan, domuz” un zâtı varlıklarının haramlığı tasavvur edilemeyeceğinden, onun için insanın bu varlıklarla olması muhtemel bir fiilin takdir edilmesi gerekir ki bu da “yeme” fiilidir.

Yine “*Her Müslümanın diğer Müslümana kanı, malı ve ırzı haramdır*”⁵⁷⁴ hadisinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için “kanını akıtmak”, “malını haksız yere yemek” ve “ırzına saldırmak” gibi takdirler yapmak iktizanın delâleti kabilinden görülmüştür.

Haneffî usulcülerin iktiza ile delâlet hakkında ileri sürdükleri şartlar bir kenara bırakılacak olursa, daha doğrusu iktizayla delâleti izmar ve hazf gibilerini de içine alacak şekilde düşünersek, usul kitaplarında bu türe pek çok örnekler gösterilmiştir.

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

“*Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi*”⁵⁷⁵ ayetinde «*فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ*» “*رَقَبَةٍ*” nin yani kölenin hürriyete kavuşturulması için bunun “*رقبة مملوكة*” yani “mülkiyet altındaki bir köle” takdiriyle düşünülmesi, iktizanın delâletiyle sabittir. Sıgnakî, Fahru’l-İslam Pezdevî’nin bu örneği için, “İktizanın delâletine açık bir örnek” dediğini nakleder. Çünkü ona göre burada “*مملوكة*” kaydını eklemek, şer’î bir gerekçeden dolayı kelamın istediği (iktiza ettiği) bir şeydir.⁵⁷⁶

Bu ve buna benzer örnekler, usulcüler tarafından sırf “kelamın gerektirmesi cihetiyle” iktiza ile delâlet kapsamına alınmıştır.

«*فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا*»

“*Derhal ondan oniki kaynak fıskırdı*”⁵⁷⁷ ayetinde de, iktizanın delâletiyle Hz. Musa’nın taşa vurduğunu, taşın yarılıp suyun akmaya başladığı anlaşılmaktadır.

Bunun gibi örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat bu gibilerini, diğer hazıf ve izmar çeşitlerinden ayırmak oldukça güçleşmektedir.

⁵⁷⁴ Müslim, *Birr*, 32.

⁵⁷⁵ Nisa 4/92.

⁵⁷⁶ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 158; Sıgnakî, *el-Vâfi*, I, 354.

⁵⁷⁷ Bakara 2/60.

Daha önce de üzerinde durmaya çalıştığımız kadarıyla, yukarıda örnekleri verilenler gibisini dilciler de kullanmıştır. Mesela belağat ilmi sahasında meşhur bir konu olan müsned yahut müsned-i ileyhin hazfı da, aynen kimi usulcülerin iktizanın delâletinin şartları ve/veya çeşitleri konusunda yaptıkları tasnife benzemektedir. İktizayla delâlette olduğu gibi belağat ilminde de kelimada aslolanın hazf değil zikir olduğu kabul edilmiş, hazfin asla aykırı bir şekilde gerçekleştiği vurgulanmıştır. Ancak belaği sebeplerden dolayı bir kelime hazfedilmişse ve onun varlığına dair bir karine de bulunuyorsa ve hazfedilmesi tercih edilebilecek bir gayeye hizmet ediyorsa, hazf tercih edilen bir amaç olmuştur. Yine dilciler, iktizayla delâlete çok benzer bir şekilde mahzufun aslında kelimadan bir rükün olduğunu ancak abesle iştigal edilmemesi (kelamın çok uzatılmaması), aklî veya lafzî delillerden birinin tercih edilmesi, dinleyicinin uyarılması, yapılan işin muhataptan gizlenmesi, edebi sanata (seci‘ vezin vb.) riayet, mahzufun kadrinin yüceliğini gösterme gibi sebeplerle hazf konusunu işlemişlerdir.⁵⁷⁸ Bizim burada vurgulamak istediğimiz nokta ise Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefî usulcülerin çabasını açığa çıkarmaktır ki bu da her ne sebebe dayanırsa dayansın her hazf işleminin iktizayla delâlet kapsamında değerlendirilemeyeceğidir.

فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ

“Bunun üzerine karısı (Sâre) bir çığılık atarak geldi ve elini yüzüne vurarak: «Ben kısır bir kocakarıyım (nasıl çocuğum olur?)» dedi.”⁵⁷⁹ ayetinde olduğu gibi «عَجُوزٌ» cümlesi takdirinde (müsned-i ileyhin hazfıyla) bir «انا» barındırsa ve nass, kendisinin doğru anlaşılması için böyle bir takdire ihtiyaç duyuyor olsa da, metodolojik olarak bu ve benzerlerini usul ilmindeki iktizanın delâletinden ayırmak için Serahsî ve Pezdevî’nin görüşlerinin değerlendirilmesi ve konuya bu açıdan bakılması gerekmektedir.

Aslında bu tür karışıklığın temelinde iktiza ile hazif ayrımının tam olarak yapılamaması yatmaktadır. Kimi usülcü nastaki hazfin (veya takdirin) iktiza sebebiyle olduğunu düşünmüşken kimi de hazf sebebiyle olduğunu söylemiş ancak netice de her iki taraf da bunun iktizanın delâleti yoluyla olduğunu kanısına varmışlardır. Örneğin Semerkandî, hocası gibi düşünerek izmar ve hazif gibilerinin iktizanın delâleti

⁵⁷⁸ Düsûkî Muhammed b. Ahmed, **Hâşiyetü't-Düsûkî alâ Muhtasari's-Sa'd Teftazânî**, (tahk. Halil İbrahim Halil), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I, 79.

⁵⁷⁹ Zâriyat 51/29.

sayılamayacağını söylemekle birlikte, sadece kelamı tashih için takdir edilmesi gerekli olanların da iktizanın delâleti kabilinden saymıştır. Ona göre iktiza ile delâlet iki nevidir:

1. Aklî olarak kelamın tashihi için ziyade edilen,
2. Şer‘î olarak kelamın tashihi için ziyade edilen.

Bu iki husus Gazâlî'nin zikrettikleriyle mutabıktır. Ona göre iktizanın delâleti üç farklı şekilde gerçekleşebilmektedir:

1. Sözü söyleyen kişinin (mütekellim) doğru kabul edilebilmesi böyle bir iktizanın varlığına bağlı ise.

2. Lafızla ifade edilen hususun *şer'an* var olabilmesi, ancak böyle bir iktizanın varlığı ile mümkün oluyorsa.

3. Lafızla ifade edilen hususun *aklen* sabit olabilmesi ancak böyle bir iktizanın varlığı ile mümkün oluyorsa.

Gazâlî birinci şıkka (lafzın zaruretine) örnek olarak Resûlullah'ın, “*Oruca geceden niyet etmeyenin orucu yoktur*”⁵⁸⁰ hadisini örnek göstermiştir. Her ne kadar bu hadis Hanefilerce *işâretin delâletiyle* gündüz de oruca niyet edilebilmenin cevazlığına tevîl edilmişse de Şâfiî fakihlerce geceden niyet edilmemesi halinde orucun *mevcut* olamayacağını belirtmektedir. Bu sebeple bu nassın manasının sahih olabilmesi için, “Oruca geceden niyet etmeyen kimsenin orucu sahih olmaz” şeklinde olmalıdır. Bu durumda nefyedilen orucun kendisi değil hükmü olur ki manasının sıhhati için gerekli olan da budur.

Gazâlî, söylenen şeyin (mantuk-i bih) *şer'an* tasavvur edilebilmesi için iktizaen sabit olan şeylere örnek olarak “Köleni benim adıma bin dirheme sat” cümlesini örnek verir. Buna göre hiç konuşulmadığı halde bu söz (mantuk-i bih) “mülkiyet”i tazammun ve iktiza etmektedir. Çünkü azat etmenin nafiz olabilmesi için mülkiyetin (temlik) azattan önce var olmasını gerektirir.

Söylenilen şeyin *aklen* tasavvur edilebilmesi için iktizaen sabit olan şeylere de Gazâlî, “*Size analarınız... haram kılındı*”⁵⁸¹ ayetini göstermektedir. Nassın *aklen* doğru sayılabilmesi ve bir anlam ifade edebilmesi için gizli bir vat' (cinsel ilişki) takdir edilmesi

⁵⁸⁰ Ebû Davud, Savm, 72; Timzî, Savm, 33; Nesâî, Siyâm, 68.

⁵⁸¹ Nisâ 4/23.

gereklidir. Böyle bir takdir yapılıncaya ayette, “Size analarınızla... cinsel birliktelik haram kılındı” denilmiş olmaktadır. Çünkü anneler birer objedir (a‘yan) ve hükümler de ayana tealluk etmezler. Yine Gazâlî, “*Size leş, kan... haram kılındı*”, “*Köye sor*” ve benzerlerini, iktiza ile delâletin aklî çeşidine örnek olarak vermiştir. Fakat o da son örneğin izmar olarak adlandırılmasının caiz olabileceğini söyler.⁵⁸²

İktizanın delâleti için gerek kuruluş şartları, gerek mahiyeti ve şekilleri açısından karmaşık bir şekilde usul eserlerinde işlenen bu şartlardan ötürü iktizayla delâlete dair sağlam örnekler bulmak çok zor olduğu gibi verilen bazı örneklerin iktiza ile delâlet kabilinden sayılıp sayılamayacağı da şüphelidir. Bunlardan birini iktizanın delâletinin tearuzu bölümünde işleyeceğiz. Burada birini zikretmek gerekirse, “*Onların işleri, aralarında şura (danışma) ile dir*”⁵⁸³ ayetinin müminler için bundan böyle, savaş ve benzeri önemli konularda istişare ederek karar vermeleri istendiğinin emri olarak kabul edilmiş ve bu ayete dayanarak “iktizanın delâleti” yoluyla İslâm toplumunun bir “şura heyeti” ni seçip işbaşına getirmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁵⁸⁴ Bizim görebildiğimiz kadarıyla “aralarında şura (danışma)” cümlesi, muktezi ve “şura heyetinin toplanması” da muktezâ olarak kabul edilse bile, muktezânın, mukteziden şeran mukkaddem olarak bulunması şartı tatbik edildiğinde, iktizanın daleletine uyuşmadığı gözlemlenmektedir.

Hanefî usulcülerce iktizanın delâleti hakkında yapılan tarifler ve taksimatlardan yola çıkılarak onların da Şâfiîler gibi iktizanın delâletini üçe ayırdıklarını söylemek mümkün olur. Fenârî (v. 834/1431) bu hususta, “Aralarında Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin de bulunduğu ulemamızın geneli, iktizanın delâletinin üç kısma ayrıldığı görüşündedirler” diyerek bu husustaki belirsizliği hem netleştirmek hem de kendi fikrini beyan etme amacındadır.⁵⁸⁵ Bu tür çabaları, müteahhir Hanefî ulemasının, iktiza ile delâletin çeşitliliğini artırma, fûrû-i fıkıh sahasında işlevsel hale getirme gayretlerinin bir mahsülü olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeptendir ki Fenârî, memzuc dönem ile başlayan tasnif türü usul çalışmalarındaki delâlet tarifini esas almanın daha evla olacağına işarete bulunmuştur. Çünkü iktizanın delâletini, şer‘î bir mukaddeme iltizam yoluyla bağlıdır, kaydından kurtararak, “O mantukun/zikri geçen nassın sıhhati için mantuk olmayanı

⁵⁸² Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 263.

⁵⁸³ Şûrâ 42/38.

⁵⁸⁴ Hamdi Döndüren, “Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 1, Konya, 2003, s. 32.

⁵⁸⁵ Fenârî, *Fuṣṣûlü’l-Bedâi*, II, 204.

mantuk hükmüne indirgemektir”⁵⁸⁶ şeklinde tanımlamak, iktiza ile delâletin neliğini ve şeklini daha belirgin hale getireceği gibi fūrû-i fıkhı yansımalarını tespit etme ve kendisiyle istinbatta bulunma noktasında daha kullanışlı bir metod haline gelecektir. Fakat tekrar söylemek gerekirse hazif ve izmarı da içine alacak şekilde yapılan tanımlar ve tasnifler, *Menâr* şarihlerinden Kıvâmüddîn el-Kâkî'nin de (v. 749/1348) dediği gibi, mahfuz ile muktezâyı birleştirme çabasının bir ürünüdür.⁵⁸⁷

2.3.4.6. Muktezâ ile Mahzufun Farkı

Daha önce muktezâ ile muktezâ arasındaki ilişkinin şer'î veya aklî olabileceğini ifade etmiştik. Kimi usulcüler ikisi arasındaki delâlet bağının (iktizâ) hem aklî hem de şer'î olabileceğini savunurken kimileri de bunun sadece şer'î olması halinde hukuken bağlayıcı olacağını söylemişti.⁵⁸⁸

Serahsî (v. 483/1090) mahzufun (izmar) muktezâ kapsamında olmadığını, “Bu konuda eser kaleme alan bazılarının mahzupu muktezâyâ dahil ve aynı şey kabul ettiklerini gördüm” sözü ile muktezâ ile muzmerin (mahzuf) aynı şeyler olmadığını dile getirmiş ve ikisini birleştirenleri de eleştirmiştir.⁵⁸⁹

Zikrettiğimiz bir kısım örneklerden sonra, iktiza ile delâletin şekli olarak aklî, luğavî ve şer'î iktiza biçimlerini kabul edenler bir yana, Serahsî'nin iktizanın delâleti için onun delâletinin şer'î bir mukaddemle sabit olması yönündeki tespitinin daha tutarlı olduğunu düşünüyoruz. Yoksa aynı örnekleri diğer ilim dalları kullanmış, zikredilmeyen şeyi bir nevi hazf olarak kabul etmişlerdir.

Serahsî'nin selefi Ebû Zeyd ed-Debûsî ise muktezâ ile mahzuf arasında bir fark görmemiştir. Onun verdiği örnekler, Serahsî'nin şiddetle karşı çıktığı misallerdendir. “Köye sor”, “Anneleriniz sizse haram kılındı”, “Ümmetimde Ümmetimden hata, unutma... kaldırıldı” gibi örnekler Serahsî'nin kabul etmediği, belağat ilminin konusu olan hazf, mecaz kabilindedir.

⁵⁸⁶ Fenârî, *Fuṣṣûlü'l-Bedâi'*, II, 204.

⁵⁸⁷ Ahmed el-Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 511.

⁵⁸⁸ Salih el-Ferfûr, *el-Müzehb fî Usûli'l-Mezheb (alâ Müntehabi'l-Hüsâmî)*, I, 148.

⁵⁸⁹ Serahsî. *Usûl*, I, 248.

Semerkindî ise muzmer ile muktezânın niteliği hususunda Hanefî meşayihinin ihtilaf ettiğinden bahseder. O, bir kısım Hanefî uleması, muzmer ile muktezâyı aynı şeyler görüp ihtisar ve hazf cinsinden edebi bir sanat sayarlar. Bu görüş Kadı Ebû Zeyd'in görüşüdür. O, “Benim hocam İmam Pezdevî, muzmer ile muktezânın aynı şeyler olmadığı kanaatindedir” der.⁵⁹⁰

Hanefî ve Şâfiî usulcüler arasında iktizanın delâletiyle ilgili ortaya çıkan farklılıkların temelinde, iktizanın umumiyeti meselesinin olduğunu söylemekle hata etmiş olmayacağımızı düşünüyoruz. Serahsî ve Pezdevî'nin başını çektiği çoğunluk Hanefî uleması, iktiza ile hazfın farklı şeyler olduğunu söylemekle beraber pek az kısmı, aralarında bir fark görmemiştir.⁵⁹¹

Sığnakî, ikisinin arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Hazf, kelimadan sözün kısaltılması yoluyla çıkarılan kelimedir. Onun varlığı ya da hazfedilmiş olduğu lügat yoluyla bilinebilir. Kelamın muhtasar ve mutavvel (kısa ve uzun) diye ikiye ayrıldığını düşünecek olursak, muhtasar (hazfa uğramış) olan aynen mutavvel (uzun) cümle gibidir. Bu aynen, “Vur!” demekle, “Vurma fiilinin yap” cümlelerinin arasında bir farkın olmaması gibidir. Dolayısıyla hazf/izmar dilsel/luğavî bir konudur.⁵⁹²

Elbette Hanefîleri usulcülerin bir kısmının hazf/izmar ve iktiza arasında ayırım gözetmesi ve yine bazılarınca iktizanın delâleti gibi kabul edilen bazı temsili örneklerin, mahzuf kabilinden edebi misallerden addedilmesinin arka planında metodolojik sebepler yatmaktadır. Bunlardan en önemlisi, hazfın lafzî/literal (dilsel) bir olay olması, iktizanın ise tanımda da geçtiği ise muktezânın talep ettiği ancak her ne kadar ziyade gibi gözükse de lafzın sıhhati için ziyade edilen bir mana olması ve buna paralel olarak da lafızda zikri geçtiği zaman yani takdir durumundan lafzî/literal bir hale geldiğinde kelamın siyakında ve irabında bir değişikliğe sebep olmamasıdır ve böylelikle hazif işleminden daha üst bir konuma sahip olmasıdır.⁵⁹³ Muktezânın sırf lafzî bir takdir işlemi olmadığını ispatlayan Hanefîler, “Umum lafızla alakalıdır”⁵⁹⁴ kaidesini de çiğnememiş olmaktadır. Bunun içindir ki mahzuf için umum vardır fakat muktezâ için yoktur, denilmiştir. Buna örnek

⁵⁹⁰ Semerkindî, **Mizânü'l-Usûl**, I, 581.

⁵⁹¹ Semerkindî, **Mizânü'l-Usûl**, I, 579.

⁵⁹² Sığnakî, **el-Kâfi**, I, 273.

⁵⁹³ Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 158; İbn Nüceym, **Fethü'l-Gaffâr**, s. 231; Molla Cîven, **Şerhu Nûri'l-Envâr**, I, 395; Ahmed el-Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr**, I, 511.

⁵⁹⁴ İbnü's-Saâtî, **Nihâyetü'l-Vusûl**, I, 547.

olarak da, hanımına kendisini boşaması için (tefviz) talak hakkı yahut bu hususta ona vekalet veren kocanın, “Kendini boş” demesiyle birlikte bunun söylerken üç talaka niyet etmesiyle niyeti sahih olmasıdır.⁵⁹⁵ Verilen örneğin “Boşama fiilini gerçekleştir” cümlesinin ihtisar edilmiş hali olması sebebiyle, hazf kabilindedir ve umuma açıktır. Dolayısıyla boşamanın bir veya birden fazla talakla gerçekleşme ihtimali (umum) vardır. Niyetle birlikte bu umum tahsise uğrayabilir.

İşte Hanefîlerin muktezânın umumu yoktur, ısrarının arkasındaki en mühim sebeplerden biri de, umumun tahsise uğrayabilme ihtimalidir. Yani Hanefîler, iktizanın delâletiyle sabit olan hükmü, içinden bazı fertlerin tahsise uğrayabilme endişesinden dolayı tahsis edilemeyeceğini söylemektedirler.

“وَإِسْأَلِ الْقَرْيَةَ” “Köye sor”⁵⁹⁶ gibi örnekleri iktizanın delâleti kabul etmeyen bazı Hanefî fukahası, nassta zikri geçmeyen “ehl-halk” kelimesini muktezâ değil mahzuf olarak görürler.⁵⁹⁷ İktizanın alanını daraltan bu görüşe göre muktezî ile muktezâ arasındaki ilişki, muktezânın (takdir edilenin) mukteziye (nassa) tabi olmasını, muktezânın de metbû konumunda olmasını gerektirir. Yani muktezî/nass her zaman asıl (el-menzur-i ileyh) konumundadır. “ehl-halk”ın muktezâ olarak kabul edilmesi takdirde, sorulan şey yine “köy” olacaktır. Çünkü nass her zaman esas ve asıldır. İktiza ile delâlette hüküm her zaman asla tabidir (muzaf). Soruda ise kendisinden sorulan köy değil halktır. Sorularının köy olması sahih olamayacağına göre buna muktezâ değil mahzuf denilir.

Bunun yanında yine Hanefî usulcülerin iktizanın delâletiyle ilgili verdikleri tariflerden yola çıkan müteahhir ulema, “Köye sor” gibilerinin iktizanın delâletine örnek gösterilemeyeceğini, zira geçen “muktezânın zuhuru ile mülğa olmamalıdır” kaydına göre sorulan şeyin köyden halka geçmesi bir yana irab (gramer) cihetiyle de değişime uğramaktadır. “القرية” kelimesinin irabı “nasb” halinden “cerr” haline geçmekte ve şekilsel bir değişime maruz kalmaktadır.⁵⁹⁸

Böylelikle başını Serahsî ve Pezdevî'nin çektiği bazı Hanefî fukahası, cumhur usulcülerin pek çoğunun iktizanın delâleti olarak addettikleri misalleri muzafın hazfedilip muzaf-ı ileyhin onun makamına geçirildiği örneklerden kabul etmişlerdir. Bu dilbilimi

⁵⁹⁵ Semerkandî, **Mizânü'l-Usûl**, I, 582.

⁵⁹⁶ Yusuf 12/82.

⁵⁹⁷ Ahmed el-Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr**, I, 512.

⁵⁹⁸ Ahsîkesî, **Müntehabu'l-Hüsâmî**, s. 21; İbn Nüceym, **Fethü'l-Gaffâr**, s. 231.

vechesinden böyledir. Örneğin belâğat ilminde de, aynı örnekler mecaz biçimlerinden hazf yöntemine misal olarak getirilmiştir. Bu hazf şekilleri, ibareden muzâfın düşürülüp yerine muzâfun ileyhin ikame edilip fiili de ona nisbet etmek suretiyle gerçekleştirildiği bildirilmiştir.

وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ

“İnkârlarıyla kalblerine buzağı (sevgisi) içirildi.”⁵⁹⁹ ayette olduğu gibi “حب” kelimesinin hazfedilmesi, icaz-ı hazf kabilindedir.⁶⁰⁰

Mahzuf ile muktezâ arasındaki ayrımı netleştirmek için şunu söylemek mümkün olur: “Hafz” da hazfedilen şey esas ve asıldır. İktizada ise mana muktezâ ile birlikte tamam olmakla birlikte esas ve asıl olan muktezâdır. Yani nassta zikri geçendir. Muktezâyâ “tâbi” denilmesi de bundandır.

Mahzuf ile muktezâ birbirinden ayırabilmemizi sağlayacak bir başka şey de, bu ikisinin belirtilerini netleştirmek olacaktır. Pezdevî’nin seraheten söylediği, Debusî’nin işaret ettiği göre⁶⁰¹ mukadder olan muktezânın belirtisi, daha doğrusu onu hazf ve benzeri izmar çeşitlerinden ayıran en önemli özelliği, muktezâ ortaya çıkarıldığı zaman muktezânın sahih olabilmesidir. Hazifde ise durum daha farklıdır. Mahzuf ortaya çıkarılıp nassa ilave edildiği zaman, nasstaki hüküm mahzufa geçtiğinden metnin değişikliğe uğraması söz konusudur. Bu hem mana bakımından hem de irab bakımından olmaktadır. Mahzuf ve muktezâyı birbirinden ayırıcı bu hususiyete dair söylediğimizi, her ikisini birbirinden farklı gören usulcülere göre anlamak daha doğru olur. Zira Debûsî ikisinin arasında bir fark görmemişti.

Serahsî’ye göre mahzuf ile muktezâ arasında şöyle bir fark vardır. Mahzuf, geri kalanın kendisine delâlet etmesi yönüyle dilin kullanımına dayanan bir kısaltma (ihtisar) olup, dil açısından sabit olur. Muktezâ ise dil açısından değil, şer’î açıdan sabittir.⁶⁰²

⁵⁹⁹ Bakara 2/93.

⁶⁰⁰ Benzer örnekler için bkz: Habbâzî, **el-Muğnî**, s. 158.

⁶⁰¹ Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 136.

⁶⁰² Serahsî, **Usûl**, I, 251-252.

2.3.4.7. İktizanın Delâletinin Delil Değeri

Hanefî fakihlerce, tearuz durumu müstesna, iktizanın delâleti nassın delâletiyle (delâletü'n-nass) sabit olan hüküm derecesinde görülmüştür.⁶⁰³ İktiza ile delâletin şekli başlığında değindiğimiz üzere Fukaha, iktiza yoluyla delâleti, manasının sahih olabilmesi için her ne kadar takdiri bir mana ve hükme ihtiyaç duyuyor olsa da, takdir edilen muktezânın zaruriliği, nassın bir cüzü konumunda oluşu, nassın kendisiyle kifayet edebileceği miktarda takdir edilebilirliği ve muktezânın hükmünün mukteziye (muzaf) bağlı oluşundan hareketle, lafzî/literal bir delâlet türünden saymışlardır. Hatta, muktezânın mukadder kabul edilmesi bir yana, onun nassa (muktezî) tabi oluşundan hareketle, muktezânın mukadder veya musarrâh (gizli ve açık) oluşu arasında her hangi bir farkın kalmadığı söylenmiştir.⁶⁰⁴ Semerkandî de buna ilave olarak, “bir şeyin diğer bir şeye zaruri olarak bağlılığının, onun ispatı sadedinde” olduğunu söyleyerek muktezî ve muktezâ arasındaki zorunlu ilişkiye dikkat çekmiştir.⁶⁰⁵ İbnü's-Saatî bunu bir adım daha öteye taşıyarak, muktezânın sübutunun şer'î olarak şart olmasının, onun kıyastan daha önce bir istinbat yolu olmasını sağladığını ifade etmiştir.⁶⁰⁶

İktizanın delâleti, lafızdan mana-hüküm çıkarma metodları arasında dördüncü sırada yer alır. Netice olarak, diğer üç delâlet çeşidi, kendisiyle istidlalde bulunmada iktizanın delâletinin önündedir. İktiza da kıyastan öncedir.⁶⁰⁷ Bunu kendinden bir önceki kuvvet değerine sahip nassın delâletiyle kıyaslayacak olursak, nassın delâleti istinbat edilecek manayı lügat olarak ispat eder. İktiza yoluyla delâlet de ise kelamın (mantuk) doğruluğu için ispat vasıtası, şer'î bir gerekliliktir.⁶⁰⁸

⁶⁰³ Ahmed el-Kâkî, **Câmiu'l-Esrâr**, I, 514.

⁶⁰⁴ Sığnakî, **el-Kâfî**, I, 272.

⁶⁰⁵ Semerkandî, **Mizânü'l-Usûl**, I, 580.

⁶⁰⁶ İbnü's-Sââtî, **Nihâyetü'l-Vusûl**, I, 546. Bkz. Sığnakî, **el-Vâfî**, I, 350; İbn Nuceym, **Fethü'l-Gaffâr**, s. 233.

⁶⁰⁷ Râmuşî, **el-Fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî**, s. 315. Delâletin delâletinin kıyâs-ı celî olduğu şeklindeki yaklaşımın geçersizliğini ifade eden Fenârî de, *delâletin delâletinde nassla ortaya konan husus, bazen cüz'î olabiliyorken kıyâsta bunun söz konusu olmayacağını; yine bu delâlet türünün kıyâsın aksine şer' gelmeden önce sabit olduğunu* söyleyerek görüşünü temellendirmektedir. Bkz. Yıldırım, **Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Fenârî Örneği**, s. 151.

⁶⁰⁸ Molla Cîven, **Şerhu Nûri'l-Envâr**, I, 398.

2.3.4.8. Muktezânın Umumu Meselesi

İktizanın delâletiyle sabit olan hükmün umum ifade edip etmemesi Hanefî ve Şâfiîler arasında ciddi tartışmalara neden olmuştur. Bunun en temel sebebi, iktiza ile delâletin delâletü'n-nass gibi aynı ispat değerine sahip olmasıdır.⁶⁰⁹ Zira Şafiî fakihler, bu kaideden yola çıkarak, 'muktezâ nasla sabit olduğu için nas gibi telakki edilir. Nassın umumiyeti gibi o da umum özelliğine sahiptir. Her ne kadar takdiri olsa da şer'an mezkurdur. Bu mürted olup daru'l-harbe iltica eden mürted kişinin durumu gibidir; hükmen ölü sayıldığı için hakiki olarak da ölü konumundadır.⁶¹⁰ Nassta umum niteliği bulunduğu göre muktezâda da bu özelliğin bulunması tabiidir' demişlerdir.⁶¹¹ Fakat Ebû İshâk, İmam Gazâlî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve birçok mütekellimîn usulcü muktezânın umumunun olamayacağını söylemesine rağmen,⁶¹² muktezânın umum ifade edeceği görüşü İmam Şafiî'ye nispet edilmesi,⁶¹³ mezhep içinde genel kabulün bu yönde olmasına sebep olmuştur.

İktizanın umuma delâlet etmeyeceği, bu yolla istidlali kabul etmeyen Züfer haricinde bütün Hanefî usulcülerinin ortak görüşü olmuştur.⁶¹⁴ Dolayısıyla Hanefî uleması, iktizanın delâletiyle sabit olan bir hükmün tahsise uğramayacağını kabul ederler.⁶¹⁵ Bu noktada temel dayanakları, umumun nazmın bir özelliği olması, buna karşın muktezânın lafzî/literal olmaması ve sadece zarurete mebni olarak takdir edilmesidir.⁶¹⁶ Muktezânın melfuz/lafzî kabul edilmesi tamamen zaruretin gereğidir.⁶¹⁷ Zaruret ise kelamın tashihindedir yoksa umumiliğinde değildir.⁶¹⁸ Gerçi Kemal İbnü'l-Hümâm, Hanefîlerin iktiza ile sabit olanın, zarureten sabit olmasına bağlı olarak lafzî kabul edilememesine "Bu bir şey değildir. Çünkü mukadder olan, melfuz gibidir" sözüne karşı Kutluboğa, "Bu mahzuf içindir.

⁶⁰⁹ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 158.

⁶¹⁰ Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 400; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 583.

⁶¹¹ Serahsî, *Usûl*, I, 204.

⁶¹² Irâkî, Veliyyüddin Ahmed b. Abdürrahim, *el-Gaysü'l-Hâmi' Şerhu Cemu'l-Cevâmi'*, (tahk. Muhammed Tâmir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 290.

⁶¹³ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 159; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 546; Ahmed el-Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 511.

⁶¹⁴ Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 398; Molla Cîven, *Şerhu Nûri'l-Envâr*, I, 399; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 546; Ubeydullah b. Mesud, *et-Tenkîh*, I, 257; Ahmed el-Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 511. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 305.

⁶¹⁵ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 159.

⁶¹⁶ Sıgnakî, *el-Vâfi*, I, 361; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 584.

⁶¹⁷ Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 159; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 280; *Keşfü'l-Esrâr*, I, 400.

⁶¹⁸ Neseî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 400.

Muktezâ için böyle bir şey söz konusu değildir diyerek” pasif bir savunmada bulunmuştur.
619

İktiza ile delâlet noktasında, lafzî mananın (nass metninin) anlaşılabilmesi için takdir edilmesi uygun olan şeylerden birinin belirlenmesi için bir karine bulunduğu, bunun takdir edilmesi gerektiği hususunda fukaha ve mütekellimîn usülcüler icma etmişlerdir. Fakat bu iki ekol arasında az önce bahsettiğimiz umum ve husus meselesi, takdir edilenin cins veya özel isim olmasında değildir. Mesela, “*öli eti... size haram kılındı*” ayetinde zikredilen şeyleri “yemenin” haram oluşu ve “*annelerinize size haram kılındı*” ayetlerinde de “evlilik” veya “cinsi münasebetin” haram oluşu buna örnektir. İhtilafa vaki olan konu, lafzın anlaşılabilmesi için takdir edilmesi gereken şeyler birden fazla olup da, her biriyle de mana doğru olabiliyorsa, bunların hepsine delâlet eden bir takdirde mi bulunulacağı yoksa bunlardan birisinin mi takdir edileceğidir. Veya takdir edilen mana ve hükmün bütün fertlerine şamil olup olmamasında...

Mütekellimîn usulcülerinden bazıları iktizanın delâleti yoluyla tespit edilen manaların hepsini içine alacak bir takdir yapılacağı görüşünü benimsemişler ve muktezâyâ umum atfetmişlerdir. Hanefîlerin de içinde bulunduğu pek çok alim ise takdir edilmesi uygun olan şeylerden sadece birinin seçilmesinin gerektiği görüşünü benimsemiş, muktezânın umumunu kabul etmemişlerdir.⁶²⁰ Zira umum lafzın arızlarından (lafzın sonradan kazandığı özelliklerinden); muktezâ lafız değil mana olduğundan, umumu olamaz, denilmiştir.⁶²¹ Çünkü âmm lâfzın tahsise ihtimali vardır. İhtimalli bir lâfzın manaya delâleti zannî olur. Hanefî fakihler iktizanın delâletinin umum ifade etmeyeceğini, genel bir kaide olarak ammin tahsise uğrama ihtimaline bağlamışlardır. Meselâ, “Alışverişi helal kıldı” ayeti Resûlullah’ın garar satışını ve insanın yanında olmayan şeyi satışı nehyeden hadisleriyle tahsis edilmiştir. Fakat iktizanın delâletiyle sabit olan hükmün tahsise uğraması mümkün görülmemiştir. Bu işlem iktizanın delâletiyle sabit olan hükmün bazı fertlerini içine alıp almamasıyla ilgili olmayıp, aynı hükmün benzer tüm hükümlere uygulanmasıyla ilgilidir.

Ömer Nasuhi Bilmen iktizanın delâletinin umumu olmayacağını şöyle ifade etmiştir: İktiza ile delâlette umumiyet yoktur. Bu, Hanefîyeye göre bilâ umum sabit olur.

⁶¹⁹ Kutluboğa, *Şerhu Muhtasarı'l-Menâr*, s. 103.

⁶²⁰ İbnü's-Sâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 547.

⁶²¹ Bkz. Abdülhalim Süleyman Rabi', *Delillerden Hüküm Çıkarmada Fıkıh Usulcülerinin Metodları*, ss. 170-215.

Mesela, «Sen benden boşsun» sözüyle bir talâk vaki olur. Çünkü bunun muktezâsı, «Ben seni boşadım, sen de talâk ile muttasıf oldun» sözüdür. Bunda ise umum yoktur. Binaenaleyh zevç, «Sen boşsun (mutallakasın)» sözüyle üç talâka niyet etmiş olsa da yine bir talâk vaki olmuş olur. İktizaî bir mânâ, tashihi kelâm için bizzarure sabit olur. Zaruret ise mânâyı iktizanın tahtında bulunan fertlerden yalnız birinin bulunmasıyla bertaraf olur. Artık sözü tashih için o efradın hepsini ispata hacet bulunmaz.”

Bu örnek, iktizanın delâletinin umum ifade etmeyeceğini göstermesi açısından en sık rastlananlardan biridir. Fakat bizim burada işaret etmek istediğimiz ve daha önce de kısmen değindiğimiz bir husus vardır ki o da Serahsî'nin bahsettiği, muktezânın şer'îliği ile sonra gelen hukukçuların bundan anladığı şeylerin birbirinden farklı oluşudur. Bu misal üzerinden değerlendirecek olursak, Serahsî ve onun yolunu takip eden Pezdevî'ye göre “Sen boşsun” diyerek eşini boşayan ve bunu söylerken üç talaka niyet eden kişinin niyeti sahihtir ve boşama üç talakla birlikte geçerlidir. Bunun sebebi, mezkûr misalin iktizanın kabilinden olmayıp hazf nevinden oluşudur. Hazf da ise umumiyet vardır. Zira hazf lafzî/literal özellikler barındırır. İktiza ise böyle değildir.

Ömer Nasuhi ise mezkûr örneği iktizanın delâleti kabilinden addettiği için umuma delâlet etmemesi gerektiği kaidesinden yola çıkarak, üç talaka niyetin sahih olmayacağını ifade etmiştir. Aradaki fark, daha açık bir ifadeyle hangi hazif türünün “hazf”, hangisinin “iktiza” kabilinden sayılacağıdır. Serahsî'nin bu husustaki tutumu, iktiza ile delâletin sadece mukadder bir manaya delâlet etmesiyle alakalı olmayacağı, takdir edilen bu mana veya hükmün şer'î bir önerme ve hüküm ifade etmesine bağlı olduğudur. “Namaz kılın” emrinin “abdest” i iktiza etmesi bunun bir örneği olarak görülebilir.⁶²²

Ömer Nasuhi şöyle devam eder: İktiza ile delâlette umumiyet bulunmadığından dolaydır ki yeminlerde iktiza ile sabit olacak mekân⁶²³, zaman, fail, meful, sıfat, hâl, sebep gibi şeyleri tahsis caiz değildir.⁶²⁴ Meselâ, bir kimse «Ben evden gitmeyeceğim» diye yemin ettikten sonra her ne zaman çıkıp bir yere gitse hanis⁶²⁵ olur. Çünkü muktezâ olan zaman ve gidilecek yer bulunmuş olur. Artık benim maksadım “filân gün filân yere gitmekti...” diye bu yeminin muktezâsı olan zaman, mekânı tahsis edemez.

⁶²² Bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, I, 580.

⁶²³ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 160.

⁶²⁴ Bkz. İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 546-547.

⁶²⁵ Yeminini bozmuş olur. Keffâret ödemesi gerekir, anlamında.

Kezalik, «Filân şey yapılırsa şöyle olsun» diye yemin eden kimse, o şeyin herhangi kimse tarafından yapılmasıyla hanis olur. Maksadım, “Filân şahsın yapmasıydı...” diye faili tahsis edemez. Zira bu yeminde tayin edilmeksizin fail, iktiza yoluyla sabittir, bunda umumiyet yoktur ki böyle tahsis caiz olsun...

Kezalik, bir kimse, bir şahsa, «Köleni benim tarafımdan şu kadar meblâğ mukabilinde azat et» dese bu söz, bey'i (alış-verişi) iktiza eder. Bu alış veriş, iktiza yoluyla sabit olduğundan bunda rüyet, ayıp ve sair muhayyerlikler sabit olmaz.

Muktezânın umumu hakkında söyleyebileceğimiz bir başka husus da, Hanefîlerin muktezânın umumunun olmayacağıyla ilgili söylemlerinin arkasında, iktiza ile delâletin şekilselliğinin yattığıdır. Yani, ızmar ve hazf gibi akli ve dilsel hazf şekillerini, iktizanın delâletinden kabul etmeyen Serahsî ve Pezdevî ile onun takip eden Semerkandî gibi usulcülerce, şer'î bir mukaddeme ve bunun daha da ötesinde şer'î ve mukadder bir önermeyle takdir edilmeyen hazf şekillerinin iktizanın delâleti kabilinden sayılmaması sebebiyle, bu nevi ihtisar çeşitleri için “Mahzuf için umum vardır”⁶²⁶ hükmünün ortaya konulmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bunun tamamen tepkisel bir ayırımın neticesi olarak düşünülmesi mümkünse de, iktizayı hazf ve ızmarı dışarıda bırakacak şekilde düşünen usulcülerce –verdikleri örneklerden de anlaşılacağı üzere- metodolojik bir temeli bulunmaktadır.

Zekiyyüddin Şaban'ın verdiği bir örnek bu noktayı anlamamıza yardımcı olabilir: Bir kimsenin belirli bir gayrimenkulün mâliki olan başka birine, “Bu gayrimenkulünü benim namıma bin tl karşılığında tasadduk et” demesini de, bu nevi delâletin örnekleri arasında sayılabilir. Bu söz, gayrimenkul sahibine müvekkil namına o malı tasadduk etme yönünde verilmiş bir talimattır. Vekilin ise müvekkili adına bir malı tasadduk etmesi ancak müvekkilin o mala sahip olması halinde hukuken geçerli olur. O halde hukukî anlamda bu sözün doğruluğu, mülkiyet sebeplerinden birinin varsayılmasını gerektirir. Burada varsayılacak mülkiyet sebebi “satın alma” olabilir, çünkü “bin” kelimesi buna karine teşkil eder. Demek oluyor ki bu örnekte “satın alma” anlamının, sözün doğruluğu açısından öncelikle takdir edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu, malın sahibi olmayan kişi tarafından,

⁶²⁶ Sıgnakî, **el-Kâfi**, I, 273.

malın sahibine kendisine vekâleten tasaddukta bulunma talimatıdır. Burada öncelikle, satın alma iradesine delâlet eden bir lâfız, iktizânın delâleti yoluyla varsayılmaktadır.⁶²⁷

Muktezânın umumu meselesi, “*Ümmetimden hata, unutma ve tehdit (baskı-cebr) altında yaptıkları şeyler kaldırılmıştır*”⁶²⁸ hadisi üzerinden inceleyecek olursak, Hanefîler’e göre bununla kastedilen hatanın dış dünyada gerçekleşmesi değildir; çünkü hata, nisyân ve ikrah durumları gerçekleşmektedir. Eğer hadis bu durumların bizzat kaldırıldığı anlamına hamledilirse, bunun doğru olmayacağı açıktır. Kelâmın muktezâsıyla anlaşılmalıdır ki hadiste kastedilen bunların kendileri değil hükümleridir. Şâfiî, muktezânın umum ifade ettiğine kail olduğu için⁶²⁹ bunu hem dünyadaki hem de âhiretteki hükme hamletmiş ve bundan hareketle hata edenin ve mükrehin talâkının vâki olmayacağını, mükreh olarak yemekle orucun bozulmayacağını söylemiştir. Hanefîler ise muktezânın umum ifade etmeyeceğini, hadiste âhîret hükmünün murad edildiğini belirtmişlerdir.

Muktezânın umumu hakkında kullanılan örneklerden biri de “*إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ...*”⁶³⁰ “*Ameller niyetlere göredir...*”⁶³⁰ hadisidir. Bu hadisin hem muktezâsının umum ifade edeceği hem de mefhum-i muhalifinin “O halde niyetsiz amel olmaz” görüşünden yola çıkan Şafiîler, Mâlikîler, Hanbelîlerden büyük bir çoğunluk, abdestte niyetin farz olduğunu söylemişlerdir. Yani, abdest ameliyesinin sahih olması için niyetin gerekli olduğunu söylemişlerdir. Hanefîlere göre ise nassın mahalli ile anlaşılmalıdır ki burada kastolunan amelin, eylemin bizzat aslı/kendisi değildir. Zira, niyet olmadan da bazen amel/eylem olabilir. Bu yüzden Hanefî fukahası, bizzat kendisi kurbiyet makamında olan ibadet türü amellerle, tali ve/veya bunların yapılabilmesi için gerekli amel-fiiller arasında fark görmüşlerdir. Şöyle ki namaz, oruç, hac gibi ibadetler için niyetin gerekli olduğunu görürken, bizatihi eylem ve ibadet olarak maksut olmayan abdest, gusül gibilerinde niyetin gerekli olmadığını savunmuşlardır. Bunun yanında İbnü’s-Saâtî’nin de dediği gibi, “*Ümmetimden hata, unutma...kaldırılmıştır*”, “*Ameller niyetlere göredir*” gibi naslardaki takdir edilen mana ve hükümler, mahalli olmayan şeylere izafe edilmeleri sebebiyle,

⁶²⁷ Zekiyyüddin Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, (çev. İbrahim Kafi Dönmez), s. 400.

⁶²⁸ bkz. İbn Mâce, Talâk, 16; Dârekutnî, **Sünen**, nr. 4399; Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, nr. 4292; Beyhakî, **es-Sünenü’l-Kübrâ**, nr. 2690; Taberânî, **el-Mu‘cemü’l-Kebîr**, nr. 11274.

⁶²⁹ Zerkeşî **el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh**, 2/312.

⁶³⁰ Buhârî, Bed’ü’l-vahy 1, İmân 41, Nikâh 5, Menâkıbü’l-ensâr 45, İtk 6, Eymân 23, Hiyel 1; Müslim, İmâret 155 (nr. 1908); Ebû Davud, Talâk 11; Tirmizî, Fezâilü’l-cihâd 16; Nesâî, Tahâret 60; Talâk 24, Eymân 19; İbn Mâce, Zühd 26; Ahmed, **el-Müsned**, I, 25, 43.

umumiyetlerini kaybederler. Dolayısıyla “Her hata kaldırılmıştır” veya “her amel için niyet lâzımdır” gibi bir neticeye varmak usulen yanlıştır.⁶³¹

2.3.4.9. Delâletü'l-İktizanın Tearuzu

Hanefî fakihlerce, tearuz durumu müstesna, iktizanın delâleti nassın delâletiyle sabit olan hüküm muadili görülmüştür.⁶³² Ancak delillerin çatışması durumunda, nassın delâletinin istinbat kuvvetinin daha güçlü olmasına bağlı olarak nassın delâleti iktizaya tercih edilmiştir. Bunun gerekçeleri pek çok yönden izah edilmişse de hepsini nassın delâletinin dilsel/lafzî bir mana ile sabit oluşunda, iktizanın delâletini ise zaruret gereği şer'ân sabit oluşunda toplamak mümkün olabilir.

İktiza ile delâletin, diğer delâlet yollarıyla tearuz edişine dair usul eserlerinde çok az örnek verilmiş ve bu örnekler neredeyse hepsinde tekrar edilmiştir. Bunlardan biri şöyledir:

Bir kişi bir başkasına bin dirheme bir köle satarsa. Fakat müşteri parasını ödmeden (satış gerçekleşmiş olmakla birlikte) satıcı müşteriye, “Bu köleyi benim adıma bin dirheme azat et” dese, bu satış işlemi gerçekleşmez. Çünkü nassın delâleti, bu alışverişin caiz olmasını, iktizanın delâleti ise satışın iktiza yoluyla gerçekleşmesine olanak sağlamaktadır. Çünkü daha önce zikrettiğimiz üzere, icma ile iktizanın delâletiyle bu gibi satış işlemleri caiz olmaktadır (Bu köleyi benim adıma bin dirheme azat et örneği). Dolayısıyla burada nassın delâletiyle iktizanın delâletinin çatışması (tearuzu'l-edille) söz konusudur. Sığnakî'nin *el-Vâfi*'de zikrettiği bu örnek, iktizanın delâletinin diğer delâlet çeşitleriyle tearuzuna verilen nadir örneklerden biridir. Çünkü delâletin bu çeşidinin diğer delâlet yollarıyla tearuzuna dair pek az örnek verilmiştir. Nassın delâletinin huciyet değerinin iktizanın delâletinden önce olması Hanefîlerin genel kuralıdır. Zikrettiğimiz örneğin bir benzeri için de nass bulunmaktadır. Şöyle ki:

Bir kadın Hz. Âişe'ye gelerek, “Benim bir cariye vardı. Bunu Zeyd b. Erkam'a vadeli (veresiye) olarak 800 dirheme sattım. Sonra da aynı câriyeyi Zeyd b. Erkam'dan 600 dirheme peşin olarak satın aldım ve parasını ödedim” dedi. Hz. Âişe,

⁶³¹ Bkz. İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 549.

⁶³² Ahmed el-Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, I, 514.

“Ne kötü satım yapmışsın ve ne kötü satın alma yapmışsın! Git, Zeyd’e haber ver; bu yaptığından tövbe etmediği müddetçe Allah onun Resûlullah’la birlikte yaptığı cihadı iptal edecektir” diye cevap verdi. Bunun üzerine kadın Hz. Âişe’ye,

“Anaparamı (re’sü’l-mal) alıp fazla kısmı iade etsem olur mu?” diye sordu. Âişe de, “Bir şey olmaz” dedi ve devamla, “*Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de (faizden) vazgeçerse, geçmişte olan kendisininindir*”⁶³³ mealindeki ayeti okudu.⁶³⁴

Hanefî hukukçular, bir malın belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satılıp, satılan fiyattan daha düşük bir fiyatla geri satın alınması olarak adlandırdıkları bu türlü bir alım satım işlemini, mezkûr nassın delâletine dayandırarak benzeri akitler için de söz konusu olacağını söylemişlerdir.

Fıkhî literatüre “*îyne satışı*” olarak geçen böyle bir akit, Hanefî fakihlerince akit, “ribâ şüphesi” ni barındırmasından dolayı câiz görülmemiştir. Dolayısıyla zikredilen örnek her ne kadar iktizanın delâletiyle akdın sıhhatine cevaz veriyor gibi gözükse de, hucdiyyet değeri kendisinden daha önde olan ve bunu nass ile ispatlayan nassın delâletiyle tearuz etmesi sebebiyle terkedilmiş ve hüküm, nassın delâletine göre verilmiştir ki bu da böyle bir akdın sahih olmayacağıdır. Emir Kâtib de, böyle bir akdın (ikinci satış) kendisinde faiz şüphesi barındırdığı için caiz olmayacağını düşünür.⁶³⁵

İktizanın delâletiyle nassın delâletinin tearuz ettiği ve kuvvet derecesinin üstünlüğünden dolayı nassın delâletinin tercih edildiği bir başka örnek de Molla Cîven tarafından verilmiştir. Hadis kitaplarının temizlik ve abdest bahislerinin “hayız kanının elbiseden temizlenmesi” bahsinde geçen bir hadis-i şerife göre Resûlullah, Hz. Âişe’ye bu hususta, «*حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسَلِيهِ بِالْمَاءِ*» “*Onu (kanı elbiseden) kazı, sonra su ile ovala, sonra da yıka*”⁶³⁶ buyurmuştur. Molla Civen’in tespitiyle, bu nass, iktizasının delâletiyle necasetin, suyun dışında herhangi bir sıvıyla yıkanamayacağına delâlet etmektedir. Çünkü nass gereği, suyla yıkamak gerekli olunca, kelim iktiza yoluyla ve mantukun sıhhati gereğince suyun dışındaki herhangi bir şeyle yıkamanın geçerli olmayacağına delâlet etmektedir. İktizanın delâletiyle durum böyle iken bizzat nassın delâletiyle necasetin diğer

⁶³³ Bakara 2/275.

⁶³⁴ Dârekutnî, **Sünen**, nr. 3045; Abdürrezâk, **el-Musannef**, nr. 14812.

⁶³⁵ Ayrıca bkz. Emir Kâtib, **et-Tebyîn**, I, 329.

⁶³⁶ Hadisin benzer lafızlarla farklı varyantları için bkz. Tirmizî, Tahâret, 104; Ebû Davud, Tahâret, 133; Nesâî, Tahâret, 185; Dârimî, Tahâret, 82; Beyhakî, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, nr. 36, 37, 676,

sıvılarla yıkanmasının da caiz olacağına delâlet etmektedir. Çünkü “gasl-yıkama” kelimesinden elde edilen mana, herkesin bildiği üzere (örf) sadece su ile yıkama değil o necasetin giderilmesidir (izale). Bu ise su ile olabileceği gibi suyun dışındaki akıcı sıvılarla da mümkün olur. Nassın delâleti, iktizanın delâletinden daha önce ve kuvvetli olmasından dolayı burada nassın delâleti tercih edilmiştir.⁶³⁷

Tabi Molla Civen’in zikrettiği hadisi iktizanın delâleti kabilinden addetmek, onun şartları ve muhtevası açısından zor gözükmektedir. Bu hadisi daha ziyade nassın ibaresiyle, nassın delâletinin tearuzu şeklinde görmek daha doğru olur.

2.3.4.10. Değerlendirme

Hükme varmada delâlet yollarından dördüncüsü olan delâletü’l-iktiza, nassın anlamının doğru veya şer’î yönden sağlıklı anlaşılabilmesi için sözde zikri geçmeyen bir şeyin var olduğu kabul edilmesi olarak tarif edilmiştir. Dolayısıyla bu delâlet türü, diğerleri arasında, metnin ve anlamın sıhhatiyle ilgilenen bir metod gibi gözükmektedir. Diğer üç delâlet, mevcut nastaki anlam haricinde ikincil veya üçüncül anlam arayışları içinde olurken, iktizanın delâleti, bizzat nassın kendisini anlamlandırma çabası içindedir.

Bizi böyle düşünmeye sevkeden husus, iktizanın delâletinin mahiyeti hakkında yapılan tartışmalardaki, mukteza ve mahfuz ayrımıdır. Serahsî, Pezdevî ve onları takip eden birkaç Hanefî fukahasının, iktiza ile delâletin sırf bir hazif olayı olmadığı yönündeki kanaatleri ve bunu ispat için serdettikleri deliller ve özellikle, takdir makamında düşünülen mana için şer’î olmasının zorunluluğu hakkındaki düşünceleri, iktiza yoluyla delâleti modern anlambilimdeki yorum teorilerine yaklaştırmaktadır. Pek tabi fıkıh ilminin doğasında olan naslara bağlılık ilkesi, bu yorumun sınırlarını çizmektedir.

⁶³⁷ Molla Civen, *Şerhu Nûru’l-Envâr*, I, 398.

SONUÇ

İslâm bilginleri, nasları anlama ve yorumlamaya aklî ve nakli-şer'î yaklaşımları sebebiyle, Arapça lafızların manaya delâletinin yön ve yöntemlerini mantık, fıkıh ve dil/belağat gibi disiplinlerce incelemiştir. Mantık, delâletin mebdelerinin kendisinden alınmış olması sebebiyle bunların ilkidir.

Mantıkçılar, kavramların ifadesi için kullandıkları vasıtalara delâlet demişlerdir. Delâlet, çeşitli göstergeler vasıtalarıyla da olabileceğinden mantık ilmi, delâletin sadece lafzi ve vaz'î delâlet türünü konu edinmiştir. Bunun sebebi, bir sözün doğru bir tasavvur veya tasdiğe ulaştırılacak şekilde sabit ve kesin bir anlam taşımasıdır. Delâlet-i lafziyye vaz'iyye, klasik mantıkta mutâbakat, tazammun ve iltizâm olarak üç kısma ayrılmıştır. Çünkü lafzın herhangi bir anlama delâlet etme durumu, aklî olarak üç şekilde gerçekleşebilir. Bunlardan birincisi lafzın vaz' edildiği anlamın tamamını göstermesi, ikincisi bir kısmını göstermesi, üçüncüsü ise zihnî bir gereği göstermesidir. Mantık ilmindeki lafzî delâlet konusunu usulcüler kendi amaçları doğrultusunda bu ilme uyarlamışlar ve lafız mana ilişkisi, Hanefî usulü penceresinden bakıldığında, konulduğu kök anlamı bakımından, kullanıldığı anlam bakımından, manasının açıklığının derecesi bakımından ve kastedilen manaya delâletinin şekli bakımından tasnif etmişlerdir.

Delâlet konusunu İslâmî gelenek içinde inceleyen bir başka bilim dalı da dil olmuştur. Dilde anlamın açığa çıktığı düzlemin cümle oluşundan dolayı nahiv ilmi, cümleyi yani mürekkep lafızları, kelime türlerini ne şekilde bir araya geleceğini inceleyerek anlam ile söz dizimi arasındaki ilişkinin, sadece gramatik bir dizilim ile olmadığını bildirmiştir.

Yine dilbilimleri bağlamında delâleti inceleyen bir diğer bilim dalı da vaz' ilmidir. Lafızdan mananın anlaşılabilmesi için (delâlet) vaz'ın bilinmesi gerekir. Vaz' ile delâlet artsüremlî bir ilişkidir. Yani delâletin tümel veya tikel formda oluşabilmesinin ilk basamağı lafız ise bunun anlam ile ilişkisi vaz'dır. Lafzın bir mana için vaz' edilmesinden ardından kelimedenden, sonra da onun delâletinden söz etmek mümkün olur. Bu tersten

düşünüldüğünde delâlet, kelimenin varlığına o da, iradî bir şekilde seçilmiş; vaz' edilmiş bir lafzın varlığına bağlıdır. Dolayısıyla vaz'ı olmayan bir kelimedenden söz edilemeyeceği gibi onun ifradî veya mürekkebe formları olan kelime ve kelamın delâletinden bahsedilemez.

Bu zikrettiklerimizden başka, tefsir ve kelim gibi disiplinler de lafzın delâletini kendi disiplinlerine konu edinmişlerdir. Fıkıh usulü ise bu ilimler içinde delâlet bahislerini en ziyade inceleyen bilim dalı olmuştur. O lafızların manaya delâletini farklı açılardan inceleyerek kategorilere ayırmıştır. Onun yaptığı bu taksim başka ilim dallarınca da benimsenmiştir. Hanefîlerce yapılan delâlet taksimi, “Vaz' Olunduğu Manaya Delâleti Bakımından Lafızlar”, “Manasının Açıklık Ve Kapalılığı Bakımından Lafızlar”, “Kullanıldığı Mana Bakımından Lafızlar” ve “Manaya Delâlet Yolları” olmak üzere dört kısma ayrılmış ve yirmi alt başlık altında incelenmiştir.

Nazmın manaya delâletinin şeklini Hanefî fakihler, lafızların kullanıldıkları manaya delâletinin şekli yani mananın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından ibare, işaret, delâlet ve iktiza olmak üzere dört kısımda incelemişler ve bunları, “İbarenin delâleti”, “İşaretin delâleti”, “Nassın delâleti” ve “İktizanın delâleti” şeklinde kavramlaştırarak literatüre dahil etmişlerdir. Hanefî usulcülerce yapılan bu taksim, delâlet yönlerinin istinbattaki üstünlüğü ve dolayısıyla hüküm kuvveti, lafza yakınlık ve uzaklığı, manaya ulaşmada lafzın etkinliği açısından yapılan bir tertiptir.

Hanefî usulcülerin nassın ibaresiyle kastettikleri, hükmün kendisinden direkt olarak anlaşıldığı mutlak lafızdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, ibarenin delâleti, nassın siğasından ilk akla gelen ve anlaşılan, nassın sevkiledilişinden maksut olan şey, olarak da tarif edilmiştir. İbarenin delâleti, bizzat nazmın gösterdiği anlamı ifade ettiğinden en kuvvetli delâlet türü olarak kabul edilmiştir.

İkinci delâlet türü olan işaretin delâleti ise lafzın delâletinin ve sözün sevkilediliş gayesinin dışında kalan, fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen bir manaya delâleti şeklinde tarif edilmiştir. İşaretin delâletinin anlaşılmasında, düşünmenin gerekli oluşu, bu düşünmenin keyfiyetine bağlı olarak nasdaki delâletin hafî veya zâhir olarak taksim edilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla sözün delâletinin işaretle olmasıyla birlikte bundaki kapalılığını derecesi zâhir veya hâfi olarak tartışılmıştır. Bunun sebebi de, bazı müteahhir Hanefî usulcülerce, nassın işaretinin de

aynen ibarenin delâletinde olduğu gibi lafzî olduğu ve katilik ifade ettiği savından ortaya çıktığıdır.

Hanefîlerce tespit edilen bir diğer delâlet çeşidi de, nassın delâletidir. Bu delâlet çeşidi, genel bir ifadeyle, sözün, inceleme ve içtihadı gerek duyulmaksızın, sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen, illetteki müştereklik sebebiyle, nassa belirtilen (mansus aleyh) duruma ait hükmün, nassa belirtilmeyen durum (meskût-i anh) hakkında sabit olması şeklinde tarif edilmiştir. Hanefî fakihler, nassın delâletiyle elde edilen hükmün kıyas olmadığını, hatta onun delâletinin, kıyasın delâletinden daha evvel ve evla olduğunu söylemişlerdir. Bunu, kıyasla elde edilen hükmün içtihat ile belirlenmiş olması, dolayısıyla zan/şüphe bulundurması, nassın delâletinde ise elde edilen hükmün içtihat ve kıyas yolu ile değil direkt lügat yoluyla anlaşılmasından ötürü gibi sebeplerle, nassın delâletini, kıyasın delâletine üstün tutmuşlardır.

Delâletin dördüncü şekli ise iktiza yoluyla delâlettir. Genel bir ifadeyle, nassın anlamının doğru veya şer'î yönden sağlıklı anlaşılabilmesi için sözde zikri geçmeyen bir şeyin var kabul edildiğine, iktizâ (gerektirme) yoluyla delâleti şeklinde tanımlanmıştır. Ancak mezhep içinde, takdir edilenin keyfiyeti hakkında bazı ihtilaflar olmuştur. Kimi usulcüler muktezâ ile muktezâ arasındaki delâlet bağının hem aklî hem de şer'î olabileceğini savunurken kimileri de bunun sadece şer'î olması halinde hukuken bağlayıcı olacağını söylemiştir. Bu itibarla hazif türünden sözde zikri geçmeyen kelimeler, Serahsî ve onu izleyenlerce gramatik bir ihtisar kabul edilmiş ve iktizanın delâleti kabilinden görülmemiştir.

Fıkıh usulünün, etrafındaki diğer ilim dalları ile veri alış verişinin canlı ve sistematik oluşu delalet bahislerine de yansımıştır. O, kendi kurallarıyla delaletin genel prensiplerini birleştirerek usul ilminde, diğer ilim dallarının dahi müracaat ettiği orijinal bir konuma getirmiştir.

Lafız-mana ilişkisindeki anlam arayışında ve fıkıhın kendine özgü lafızların delâleti meselesinde, Hanefîlerin delâlet anlayışı, hüküm istinbatında elde edilen her türlü verinin, lafız eksenli olma zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Bu Hanefî fukahasının dört delâlet türü için şart koştukları, lafız anlam ilişkisinin temel kuralı olmuştur. Bu pencereden bakılınca, Hanefî ekolüne nispet edilen 'yorum ve rey' eksenli oldukları' iddiasının, en

azından delâlet prensipleri penceresinden tekrar gözden geçirilerek değerlendirilmesi gerekecektir.

Ancak bunu, fıkıh usulünün, tümünden bir gelenek üzere devam edegelen, gramatik tahlile bağlı bir yorum/delâlet biçimi olarak da anlamak doğru değildir. Esasen İslâmî ilimlerdeki anlambilim ile Batı'da gelişen anlambilimi birbirinden ayıran da, İslâmî ilimlerin, yorum çabalarının temelinde dilin normatif kural ve kaidelerine bağlılığın bulunmasıdır. Bu, nass niteliğine sahip her türlü metin için usul-i fikhın koymuş olduğu, dilin kaidelerine uygun olma zorunluluğunun bir neticesidir.

Bir anlambilim olarak delâlet bahisleri, sadece Kur'an ve hadis metinleri üzerine değil, kendisinden hüküm tahrir edilen her türlü metin üzerine tatbik edilebilmeli ve ahkam ihtiva eden her türlü metin delâletin süzgecinden geçirilmelidir. Dolayısıyla, Kur'an ve sünnetten sonra icma ve kıyasla ve diğer istinbat metodlarıyla elde edilen veriler de delâletin inceleme alanına dahil edilebilmelidir ki bu, bir anlama faaliyeti olan fikhın hem zaruri hem de tabii bir sonucudur.

Tezimizde zaman zaman ifade de ettiğimiz üzere, gerek klasik dönem gerekse klasik sonrası ve modern dönemlerde her usul kitabının vazgeçilmez bahisleri olan delâlet konuları ve özeld; ibare, işaret, nass ve iktiza ile delâlet konuları, klasik dönemden sonra popülerliğini yitirmiş ve usul eserlerinde gelenek üzere işlenen konular haline gelmiştir. Hatta taklid dönemi pek çok şerh ve haşiyede ya birkaç satırla geçirilmiş ya da önemi diğer usul konuları arasında gözden kaçmış olacak ki hiç değinilmemiştir. Bu yönüyle çalışmamızın, usul ilimlerindeki delâlet bahislerini canlandırmada faydalı olacağını düşünüyoruz.

KAYNAKLAR

- ABDÜLAZİZ EL-BUHÂRÎ, Alaeddin, **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî**, (tahk. Abdullah Mahmud Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997
- ABDÜLHAKÎM b. Şemseddin el-Hindî, **Haşiyetü Siyelkûti alâ Hâşiyeti Abdulgafûr alâ'l-Câmî** (Fevâidü'z-Ziyâiyye), Dâru't-Tıbâati'l-Âmire (Şirketü Sahafiyye-i Osmaniyye), İstanbul, 1308.
- ABDÜLHALİM SÜLEYMAN RABÎ', "Delillerden Hüküm Çıkarmada Fıkıh Usülcülerinin Metodları" (çev. Mustafa Baş, İbrahim Paçacı), **Mecelletü'z-Zehrâ**, S. 4, Kahire, 1984.
- ABDÜLKAHİR CÜRCÂNÎ, **Delâilü'l-İ'câz (Sözdizimi ve Anlambilim)**, (çev. Osman Güman), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- ABDÜLKERİM MÜCAHİD, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Seraveni", (Çev. Celalettin Divlekçi), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 2, 2006.
- BİNGÖL Abdülkuddüs, "İstidlal", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001.
- ABDÜRREZÂK Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, **el-Musanef**, (tahk. Habiburrahman el-Azamî) el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1403.
- ADİL HÂŞİM Hamûdî, "İşâretü'n-Nass inde'l-Usûliyyîn ve Nemâcize Tatbikiyyetün mine'l-Kur'an ve's-Sünnet", **Mecelletü Diyala**, Câmîatü'l-İslamiyye, Bağdat, 2010.
- AHANOV KAKEN, **Dil Biliminin Esasları**, (Aktaran: Murat Çeritoğlu), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.
- AHSÎKESÎ Ebû Abdullah Hüsâmeddin, **Müntehabu'l-Hüsâmî**, (yazma nüshanın tıpkı basımı), Matbaatü'l-Hanefiyye, y.y., yay. y.
- AKARSU Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Savaş Yayınları, Ankara, 1975.
- AKINTÜRK Turgut, **Medenî Hukuk**, Beta Yayınları, İstanbul, 2008.
- AKÎL REZZÂK Numânî, Mefhûmu'n-Nass İnde'l-Usûliyyîn, University of Kufa, (basılmamış doktora tezi), Irak, 2012.
- AKSAN Doğan, **Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2009.
- AKSAN Doğan; **Anlambilim**, Engin Yayınları, Ankara, 2006.
- AKSAN Doğan; **Anlambilim ve Türk Anlambilimi Ana Çizgileriyle**, Ankara, 1971.
- ALÎ HAYDAR Efendi, **Usul-i Fıkıh Dersleri**, (yayına hazırlayan: İbrahim Subaşı) y.y., yay. y.

- ALİ el-MÜTTAKÎ, Alaeddin b. Hüsameddin, , **Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ahvâl**, (tahk. Bekrî Hayâni, Safvet es-Saka), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981.
- ALP Talha, **Mantık İsağoci Terceme ve Şerhi**, Yasin Yayınevi, İstanbul, ts.
- ALTUNYA Hülya, Farabi'de Dil Felsefesi (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2003.
- ASIM KÖKSAL, Cüneyd, Hanefî Usulcülerinin Elfâz Taksimindeki Metodları,), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul, 2001.
- ASUTAY, Muhammet Mücahit, Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), Erzurum, 2013.
- ATAAY Aytekin, **Medenî Hukukun Genel Teorisi**, İHF Yayını, İstanbul 1980.
- APAYDIN Yunus, "Tevîl", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2012.
- APAYDIN Yunus; "İslam Hukuk Usulünde Yorum Metotları", **İslam Hukuk Usulünün Problemleri Sempozyumu**, Çorum, 2004.
- ATAR Fahrettin, **Fıkıh Usulü**, İFAV, İstanbul, 2008.
- AYIK Hasan, "Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor", **Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, Ocak-Nisan 2009, İstanbul, C. 6, sayı, 1.
- AYIK Hasan; **İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- AYNÎ Zeynüddin Abdurrahman, **Hâşiyetü'l-Menâr** (İbn Melek kenarında), Matbaatü'l-Âmire, İstanbul 1308.
- AYNÎ Mahmud b. Ahmed, **el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.
- BÂBERTÎ Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud, **et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî**, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, (tahk. Halid Muhammed el-Arûsî, basılmamış doktora çalışması), Mekke, 1997.
- BALTACI Burhan, Şatıbî'nin Kur'an Yorumlama Yöntemi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005.
- BARDAKOĞLU Ali, "Delâlet", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994.
- BAYRAV Süheyla, **Yapısal Dilbilimi, Multilingual**, İstanbul, 1998.
- BAYRAKDAR Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1998.
- BEDİR Murteza, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn" **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006.
- BEYHAKÎ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, Dâru'l-Meârif en-Nizâmiyye, Haydarabad, 1344.
- BİLMEN Ömer Nasuhi, **Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts.

- BİRİŞİK Abdülhamit, “Tefsir”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011.
- BOLAY M. Naci, **İbn Sina Mantığında Önergeler**, MEB yayınları, İstanbul, 1994.
- BULUTOĞLU Seval, Dilthey Ve Gadamer’de Hermeneutiğin Kapsamı Ve İşlevi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2009.
- CESSÂS Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, Vizâretü’l-Evkâf, Kuveyt, 1994.
- CESSÂS Ahmed b. Ali er-Râzî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, (tahk. Muhammed Sâdık Kamhâvî), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1993.
- CEVHERÎ İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh**, (tahk. Ahmed Abdulgafur Attar), Dâru’l-İlmi lilmelâyin, Beyrut, 1990.
- CEYLAN Hadi Ensar, Molla Hüsrev’in Delâlet Anlayışı ve Furua Yansımaları, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış yüksek lisans tezi) Ankara, 2011.
- CHOMSKY Noam, **Dil ve Zihin**, çev., Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınları Ankara 2001.
- CONDON John C., **Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası -Anlambilim ve İletişim**, (çev. Murat Çiftkaya), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- CÜRCÂNÎ Ali b. Muhammed eş-Şerif, **Kitâbu’t-Ta’rifât**, y.y. Beyrut, 1985.
- ÇALIŞKAN İbrahim, **İslâm Dininin Temel Kaynakları** (Heyet), AÖF Yayınları, Eskişehir, 1999.
- ÇAPAK İbrahim, “İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 9/2004.
- ÇAPAK İbrahim; **Gazali’nin Mantık Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- ÇAPAK İbrahim; **Anahatlarıyla Mantık**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2012.
- ÇÜÇEN Abdülkadir, **Klasik Mantık**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- DAĞCI Şamil, “İmam Şâfiî’nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri”, **Diyanet İlmi Dergi**, C. 32 S. 2, Ankara, 1996.
- DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer, **Sünen**, (tahk. Abdullah Hâşim Yemânî), Dâru’l-Marife, Beyrut, 1966.
- DEBÛSÎ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, **Takvîmu’l-Edille**, (tahk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- DEMİR Hilmi, “Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni” **Dini Araştırmalar**, Eylül Aralık, C. 1. S. 2, ss. 137-163.
- DEMİR Ramazan, **Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi Hz. Adem’in Dili**, Haccan Akademi Kitaplığı, İstanbul, 2009.
- DEMİR Ramazan; “Arap Dilinde Fıkhu’l-Luga ve İlmu’l-Luga Terimlerinin Kullanımı, Tanımı, Konusu ve Gayesi”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 13, S. 23, Sakarya, 2011/1.
- DİLEK Bekir Uğur, “Nassın/Mefhûm-i Muvâfakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı Celî mi”, **İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi**, S. 20, Konya, 2012.

- DÖNDÜREN Hamdi, “Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S. 1, Konya, 2003.
- DUMAN Soner, “Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, **Usûl**, S. 10, Sakarya, 2008/2.
- DÜSÛKÎ Muhammed b. Ahmed, **Hâşiyetü't-Düsûkî alâ Muhtasari's-Sa'd Teftazânî**, (tahk. Halil İbrahim Halil), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- EBÛ AVÂNE Yakub b. İshak el-İsferayinî, **Müsned**, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.
- EBÛ DAVUD Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, **Sünen-i Ebû Dâvûd**, (tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Matbaatu's-Saade, Kahire, 1369.
- EBÛ HAYYAN Endülüsî, Muhammed b. Yusuf, **el-Bahru'l-Muhît**, (tahk. Zekeriyya Abdurrahman vd.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- EMİR KATİB el-İtkânî, Kıvâmüddin Gâzî el-Fârâbî, **et-Tebyîn** (Şerhi Müntehab li'l-Ahsîkesî), (tahk. Sabir Nasr), Vizaretü'l-Evkâf, Kuveyt, ts.
- EBÛ MÂLİK el-İsevî, Delâletü'l-İşâret ve Eserühâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî, **Mecelletü'l-Mehabbetü'l-Beydâ**, Ürdün, y.y. yay. y. ts.
- EBÛ ZEHRA Muhammed, **İslam Hukuk Metodolojisi**, (çev. Abdülkadir Şener) Ankara Fon Matbaası, 1981.
- ERBAY Celal, “Nafaka”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2006.
- ERDOĞAN Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Erturhan Sabri, **İslam Ceza hukuku Etrafındaki Tartışmalar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008.
- ESEN Bilal, Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2010.
- F. R. PALMER, **Semantik Yeni Bir Anlamın Projesi**, (ter. Ramazan Ertürk), Kitâbiyât, Ankara, 2001.
- FAZLIOĞLU Şükran, “Vaz”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2012.
- FENÂRÎ, Şemseddin Muhammed b. Hamza, **Şerhu İsâgocî** (Mukayyed Fenari), Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.
- FENÂRÎ, Şemseddin Muhammed b. Hamza, **Fusûlu'l-Bedâ'i fî Usûli's-Şerâi'**, (tahk. Muhammed Hasan), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- FETHİ DÜREYNÎ, **el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-İctihadi bi'r-Re'y fi't-Teşri'l-İslâmî**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2013.
- GAZÂLÎ Ebû Hamid, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, (tahk. Hamza b. Züheyr Hafız), Camiatü'l-İslamiyye, Medine, ts.
- GAZÂLÎ Ebû Hamid, **Mihakku'n-Nazar** (Düşünmede Doğru Yöntem), (çev. Ahmet Kayacak), Ahsen Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- GAZÂLÎ Ebû Hamid, **İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi/el-Mustasfa**, (çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.

- GAZÂLÎ Ebû Hamid, **el-Vasît fi'l-Mezheb**, (tahk. Ahmed İbrahim, Muhammed Tamir), Dâru's-Selâm, Kahire, 1417.
- GEZGİN Ali Galip, Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış Doktora Tezi), İsparta 1999.
- GÜMAN Osman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi Pezdevî Örneği" **Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, C. 17, S. 33, İstanbul, 2012/2.
- GÖRMEZ Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Yorumlanması ve Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu**, Otto Yayınları, Ankara, 2014.
- GÖRMEZ Mehmet, Hadis ve Semantik, Günümüzde Sünnetin Anlaşılması, Kur'an Araştırmaları Vakfı, Kurav Yay., Bursa 2005.
- HABBÂZÎ Celâleddin Ebû Muhammed, **el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh**, Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, (tahk. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke, 1403.
- HÂKİM Muhammed b. Abdullah en-Neysâbü'rî, el-Müstedrek ala's-Sahihayn, (tahk. Mustafa Abdülkadir Ata) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- HALLAF, Abdülvehhab, **İlmu Usûli'l-Fıkh**, Mektebetü'd-Daveti'l-İslamiyye- Şebâbu'l-Ezher, Mısır 1956.
- HASAN HANEFÎ, **Kıraatu'n-nass Dirasat Felsefiyye**, Kahire, 1987.
- HAMDULLAH b. Ebî Bekr b. Ahmed el- Kazvînî, **el- İzâh fi Ulûmi'l- Belâğa** (Haz. Muhammed Abdülmünim el- Hafâcî), y.y. yay. y. 1980.
- HEPER Altan, "Almanya'da Hukukta Yorum Üzerine Bazı Düşünceler", **Ankara Barosu Dergisi**, Ankara, 1/2012.
- HEYET (Hayrettin Karaman vd.), **Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- İRÂKÎ Veliyyüddin Ahmed b. Abdürrahim, **el-Gaysü'l-Hâmi' Şerhu Cemu'l-Cevâmi'**, (tahk. Muhammed Tâmir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- IZUTSU Toshihiko, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975.
- İBİŞ FATİH, "Hermenötik ve Yapısöküm Kuramına Genel Bir Bakış", **Toplum Bilimleri Dergisi**, 6/11, Ankara, 2012.
- İBN ÂBİDÎN Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahim ed-Dımeşkî, **Reddü'l-Muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr**, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 2000.
- İBN BATTÂL Ebu'l-Hasan Ali el-Kurtubî, **Şerhu Sahîhi'l-Buhâri**, (tahk. Ebû Temim Yasir), Mektebetü'r-Rüşd es-Suudiyye, Riyad, 2003.
- İBN EMİR EL-HÂC Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, **et-Takrîr ve't-Tahbîr** (Tahrîr ile birlikte), (tahk. Ahdullah Mahmud), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

- İBN FÂRİS Ebu'l-Hasan Ahmed, **Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga**, (tahk. Abdüsselam Muhammed Harun), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- İBN HİŞÂM Cemaleddin Abdullah, **Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ**, (tahk. Muhammed el-Bekâî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, **es-Sünen**, Beyrut, 1997.
- İBN MANZUR, **Lisânü'l-Arab**, Dâru's-Sâdır, Beyrut, ts.
- İBN MANZUR, **Lisânü'l-Arab**, (Tahk. Abdullah Ali el-Kebîr vd.) Dâru'n-Nîl, Kahire, ts.
- İBN MELEK Abdüllatif, **Şerhu Menâru'l-Envâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Matbaa-i Amire baskısının tıpkı basımı), Beyrut, ts.
- İBN NÜCEYM Zeynüddin b. İbrahim, **Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İBN NÜCEYM Zeynüddin b. İbrahim, **el-Baru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmî, Beyrut, ts.
- İBN SÎNÂ, **Kitâbü's-Şifâ: Mantğa Giriş, Medhal** (çev. Ömer Türker), İstanbul 2006.
- İBNÜ'L-ARABÎ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, **Ahkâmu'l-Kur'an**, (tahk. Muhammed Abdülkadir Ata) Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İBNÜ'L-EMİN Muhammed Esad Seydişehrî, **Telhîsu Usulî'l-Fıkıh**, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2008.
- İBNÜ'L-HÜMÂM Kemaleddin, **et-Tahrîr**, (tahk. Abdullah Mahmud Muhammed), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- İBNÜ'L-HÜMÂM Kemaleddin, **Fethu'l-Kadîr**, (tahk. Abdürrezzak Galib), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İBNÜ'S-SÂÂTÎ Muzafferüddin Ahmed b. Ali, **Niyâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, (tahk. Sad b. Garîr), Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1985.
- İLTAŞ Davut, **Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış Doktora Tezi), Kayseri, 2006.
- İLTAŞ Davut, "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimnâme*, XVII, Kayseri, 2009/2.
- İNALCIK Halil, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* S. 20, Ankara, ts.
- JOHNSTON David, 20, "Yüzyıl Fıkıh Usulünün Bilgi Kuramı ve Yorum Anlayışında Dönüşüm", (çev. Adem Yığın), **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S.17, Konya, 2011.
- KÂKÎ Muhammed b. Muhammed Ahmed, **Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr**, (tahk. Fazlurrahman Abdulgafur el-Afgânî), Mektebetü Nezzâr Mustafa Bâz, Suudî Arabistan, ts.
- KÂSÂNÎ Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, **Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi'Şerâi'**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1982.

- KAVLAK Ahmet, Felsefi Hermeneutik ile Dini Hermeneutiğin Karşılaştırılması, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), Ankara 2007.
- KEKLİK Nihat, “İslam Düşüncesinde Mantık”, İslam Düşüncesi, Cilt, 1, S. 4, 1967.
- KILIÇ Hulusi, “Belağat”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992.
- KINAR Kadir, “Abdülkahir Cürcani’nin Nazım Teorisi”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, 2006.
- KOCA Ferhat, “İstidlal”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2001.
- KOCA Ferhat, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)**, İsam Yayınları, İstanbul, 1996.
- KÖPRÜLÜ Bülent, **Medeni Hukuk** (Genel Prensipler-Kişinin Hukuku), İHF Yayını, İstanbul, 1984.
- KURTUBÎ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ahmed, **el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kurân**, (tahk. Sıddikî Muhammed Cemil ve İrfân el-Aşâ), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1993.
- KUŞÇU Emir, “Rudolf Bultmann’ın Teolojisini Çözmek Belirsizlikler ve Kökenler”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 11, S. 22, Çorum, 2012/2.
- KUTLUBOĞA Zeynüddin Kasım, **Hulasâtü’l-Efkâr Şerhu Muhtasarı’l-Menâr**, (tahk. Züheyr b. Nasır), Dâru İbn Kesir, Beyrut, ts.
- KUTBEDDİN Muhammed b. Muhammed er-Râzî, **Tahrîru’l-Kavâidi’l-Mantkiyye**, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire, ts.
- KUTUB MUSTAFA SÂNÛ, **Mucemu Musutalahati Usûli’l-Fıkh**, Dâru’l-Fıkri’l-Muasır, Beyrut, 2000.
- KÜÇÜK Hasan, **İslamda ve Batıda Mantık**, İFAV, İstanbul, 1988.
- EL-LÂMIŞÎ, Ebû’s-Senâ Mahmud b. Zeyd, **Usûlu’l-Fıkh**, (tahk. Abdülmecid Türkî), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, 1995.
- LUVÎS MA’LÛF el-Yesûî, **el-Müncid**, y.y. yay.y. ts.
- MAŞALI Mehmet Emin, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenotiğe Atıfları”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 13, S. 1, Bursa, 2004.
- MÂVERDÎ, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed, **el-Hâvî fi Fıkhî’s-Şâfiî**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- MOCH NUR Ichwan, “Nasır Hamid Ebu Zeyd’in Kur’an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış Açısı” (çev. Aşye Çil), **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C. 2, S. 2, Karabük, 2013.
- MOLLA ALİYYÛ’L-KÂRÎ, Ali b. Sultan Muhammed, **Tavdihü’l-Mebânî** (Şerhu Muhtasarı’l-Menâr), Câmîatü Ümmü’l-Kurâ, (tahk. Bedriyye b. Hasan el-Gâdimî, basılmamış yüksek lisans çalışması), Mekke, 1429.
- MOLLA CÎVEN, Ebû Saîd b. Abdullah, **Şerhu Nûru’l-Envâr ala’l-Menâr**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts.

- MOLLA HÜSREV Muhammed b. Ferâmûz, **Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl**, Fazilet Neşriyat, İstanbul (tıpkı basım), ts.
- MUHAMMED RAHÎL el-Garâyebe, "İşaretü'n-Nass ve Mede'l-İstidlâlu biha fi'n-Nusûsi's-Şeriyye ve ve'l-Kânûniyye", **Mecelletü Câmiatü Dımaşk li'l-Ulûmi'l-İktisâdiyye**, C. 20, Şam, 2004.
- MUHAMMED SEYYİD Ali Belâsî, "Arap Dili Semantiği", (çev. Celalettin Divlekçi), **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Isparta, 1997.
- MUTARRİZÎ Ebû'l-Feth Nasiruddin, **el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib**, (takh. Mahmud Fahuri vd.) Mektebetü Üsâme b. Zeyd, Halep, 1979.
- MÜSLİM, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, **Sahîh-i Müslim**, Dâru'l-Cîl, Beyrut, ts.
- NECMEDDİN Ali el-Kâtibî Kazvinî, **Risâletü's-Şemsiyye**, Menşûrât-ı Bîdâr, Kum, İran, 1384.
- NESEFÎ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr** (Menâr ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- NESEFÎ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, **Şerhu'l-Müntehab** (*li Ahsîkesî*), (takh. Salim Ögüt), y.y. yay.y.ts.
- NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb, **es-Sünenü'l-Kübrâ** (takh. Abdülgaffâr Süleyman el-Bindârî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- ORUM Fatih Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2008.
- OTACI Cengiz, Hermeneutik (Yorum Bilim) ve Ceza Kanunlarının Yorumu, **TBB Dergisi**, Ankara, 2010.
- ÖNER, Necati, **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.
- ÖNER, Necati, "Tanzimattan Sonra Türkiyede Mantık İlmi ve Mantık Anlayışı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1956.
- ÖZBEK Veli Özer, M. Nihat KANBUR, Pınar BACAĞIZ, vd., **Türk Ceza Hukuku – Genel Hükümler**, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2010.
- ÖZER Salih, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Samsun, 2008.
- ÖZDEMİR İbrahim, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık, Vaz İlminin Temel Meseleleri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- ÖZLEM Doğan, **Mantık, Klasik Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1999.
- ÖZLEM Doğan, **Mantık**, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1996.
- ÖZLEM Doğan, **Hermeneutik Dersleri I**, Notos Kitap, İstanbul, 2012.

- ÖZKAN Ömer, “Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi”, **The Journal of Academic Social Science Studies**, Volume 4 Issue 1, Summer, Adıyaman, 2011.
- ÖZTAN Bilge, **Medeni Hukukun Temel Kavramları**, Turhan Kitabevi, Ankara, 2002.
- PAÇACI Mehmet, Esra Gözeler, Kur’an ve Hadis İlimleri (**Tefsir İlmi**), Ankuzem, 2005.
- PAKİŞ Ömer, “Zerkeşî’ye Göre Mana, Tefsir ve Te’vil”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 7, S. 2, Diyarbakır, 2006.
- PALMER Frank Robert, **Semantik Yeni Bir Anlambilim Projesi** (Çev. Ramazan Ertürk), Kitâbiyât, Ankara, 2001.
- PEKER Hidayet, **İbn Sina’nın Epistemolojisi**, Emin Yayınları, Bursa, 2011.
- PEKCAN Ali, “İlk Klasik Hanefî Usulü Eseri Olarak Bilinen Usulü’Şâşi Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S. 2, Konya, 2003.
- PEZDEVÎ Ebû’l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, **Marifetü’l-Huceci’s-Seriyye**, (tahk. Abdülkadir b. Yasin), Müessestü’r-Risale, Beyrut, 2000.
- PEZDEVÎ Ebû’l-Hasen Ebû’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm, **Usûlü’l-Pezdevî** (el-Kâfi içinde), (tahk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet), Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd, 2001.
- PIERRE Guiraud, **Anlambilim La Semantique**, (çev. Berke Vardar) Multilingual, İstanbul 1999.
- RÂFÎ, Abdülkerim b. Muhammed, **eş-Şerhu’l-Kebîr**, y.y., yay.y. ts.
- RAĞIB EL-İSFEHANÎ, Ebû’l-Kâsım Hüseyin, **el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân**, Mektebetü *Nezzar Mustafa el-Baz*, Mekke, ts.
- RÂMUŞÎ, Ali b. Muhammed ed-Darîr, **Kitâbu’l-Fevâid alâ Usûli’l-Pezdevî**, Câmiatü Ümmü’l-Kurâ, (tahk. Hüseyin Ahmed Eşref, basılmamış doktora tezi), Mekke, 1430.
- REBÎ B. HABÎB el-Ezdî, **Müsnedü’r-Rebî’**, Dâru’l-Hikme, Beyrut, 1415.
- REINHART PIETER Anne Dozy, **Tekmiletü’l-Meâcimi’l-Arabiyye**, (terc. Muhammed Selim Naimi), Dâru’ş-Şuûni’s-Sekafiyye, Bağdat, 1998.
- REÇBER Sait, Dil felsefesi, (**Felsefe Kitabı** içinde bölüm), İlitam, Ankara, 2007.
- SADRUŞŞERİA UBEYDULLAH b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî, **et-Tavdîh li Metni’t-Tenkîh** (*Şerhu’t-Telvîh’le birlikte*), (tkh. Zekeriyya Umeyrât), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts. (ilk baskı).
- SAÎD PAŞA, Hulasâ-i Mantık (**Mantık Metinleri** içinde, haz. Kudret Büyükçoşkun), İşaret Yayınları, İstanbul, ts.
- SALÎH EL-FERFÛR, Veliyyüddin Muhammed, **el-Müzheb fî Usûli’l-Mezheb** (*alâ Müntehabi’l-Hüsâmî*), Mektebetü Dâri’l-Ferfûr, Dımaşk, ts.
- SALÎH Muhammed Edib, **Tefsîru’n-Nusûs Fi’l-Fıkhi’l-İslâmî**, I-II, Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1993.

- SARAÇ Yekta, **Türk Edebiyatına Giriş: Söz Sanatları**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011.
- SARIBAŞ Fadime, Klasik Hanefî Fıkıh Usulünde Lafız Anlam İlişkisi Bakımından Zahir ve Nass, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış yüksek lisans tezi), Kayseri, 2004.
- SAVA PAŞA, **İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1955.
- SEBER Abdülkerim, Semantik-Delâlet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sivas, 2013, C. XVII, S. 2.
- SERAHSÎ Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl, **Usûl** (Usûlü's-Serahsî), (tahk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- SERAHSÎ Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût* (tahk. Şemseddin Ebû Bekir Muhammed), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000.
- SEKKÂKÎ, Ebû Ya'küb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebû Bekr, **Miftâhu'l-'Ulûm**, (tahk. Nuaym Zerzur), Beyrut, 1987.
- SEMERKANDÎ Alaeddin Muhammed b. Ahmed, **Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl**, (tahk. Abdülmelik b. Abdurrahman Sa'd es-Sadî, basılmamış doktora tezi, Câimatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1984.
- SA'ÎDÎ Abdulmuteal, **Buğyetü'l-İdâh fî Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa**, Mektebetü'l-Âdâb, y.y. 2005.
- SİĞNÂKÎ Hüsameddin Hüseyin b. Ali, **el-Kâfi fî Şerhi'l-Pezdevî**, (tahk. Fahreddin Muhammed Kânet), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001.
- SİĞNÂKÎ Hüsameddin Hüseyin b. Ali, **Kitâbu'l-Vâfi Şerhu Müntehabu'l-Aksîkesî**, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, (tahk. Ahmed Muhammed el-Yemânî), basılmamış doktora tezi, Mekke, ts.
- SOYSALDI Mehmet, **Kur'an'ı Anlama Metodolojisi**, Fecr Yayınevi, I. Baskı, Ankara 2001.
- SOYSALDI Mehmet, Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, "**Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi**", Yüzüncü Yıl İlahiyat Fakültesi. 17-18 Mayıs 2001.
- SÜYÛTÎ Celaleddin Ebû Abdurrahman, **Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl**, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1996.
- ŞÂFÎÎ Muhammed b. İdris, **el-Ümm**, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1393.
- ŞÂŞÎ Nizameddin Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, **Usûlü's-Şâşî**, (tahk. Abdullah Muhammed el-Halîfî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- ŞİMŞEK Mehmet Ali, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi**, , c.1, S. 2., İstanbul, 2001.
- TABERÂNÎ Süleyman b. Ahmed, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, (tahk. Hamdi b. Abdülmecid), Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Musul, 1983.

- TABERÂNÎ Süleyman b. Ahmed, **el-Mu‘cemu’l-Evsat**, (tahk. Târik b. Avdillah Abdülmuhsin b. İbrahim), Dâru’l-Harameyn, Kahire, 1415.
- TABERÎ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân**, (tahk. Mahmud Muhammed Şakir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts.
- TAHÂVÎ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Müşkilü’l-Âsâr**, (tahk. Şuayb el-Arnâvut), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1415.
- TAHÂVÎ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, (Muhammed Zührî en-Neccâr), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1399.
- TAŞDELEN Vefa, **Hermeneutiğin Evrimi, Kesitler**, Ankara 2008.
- TATAR Burhaneddin, **Hermenötik**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- TEFTÂZÂNÎ Sadeddîn Mesûd b. Ömer el-Herevî el-Horâsânî, **Şerhu’t-Telvîh ala’t-Tavdîh li Metni’t-Tenkîh**, Dâru’l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, (ilk baskı) ts.
- TEFTÂZÂNÎ Sadeddîn Mesûd b. Ömer el-Herevî el-Horâsânî, **el-Mutavvel ‘ale’t-Telhîs**, el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1310
- TEHÂNEVÎ Muhammed b. Ali, **Mevsûatü Keşşâfu Istulâhati’l-Fünûni ve’l-Ulûmi**, (tahk. Ali Dehrûc), Mektebetü Lübnân, 1993.
- TİRMİZÎ İsa b. Muhammed, **Sünen Tirmizî**, (tahk. Ahmed b. Muhamed Şakir), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- TÜRÇAN, Talip, **İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.
- TÜRKER Ömer, Seyyid Şerif Cürçani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkive Dilbilimsel Temelleri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2006.
- TÜRKER Sadık, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, **Kutadgu Bilig Dergisi**, İstanbul, 2002.
- UĞUR Nizamettin, **Anlambilim**, Doruk Yayınları, İstanbul 2007.
- VARDAR Berke, **Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü**, T.D.K. Yayınları, Ankara 1980.
- YILDIRIM Abdullah, Vaz İlmi ve Unkudu’z-Zevâhir/Ali Kuşçu, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2007.
- YAKUB B. ABDÛLVEHHAB Elbâhüseyn, **Turuku’l-İstidlâl ve Mukaddemâtiha**, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2001.
- YAVUZ Yusuf Şevki, “Delil”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1994.
- YILMAZ Faik, Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem, Kur’an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 13, 2002.
- ZEBÎDÎ Muhammed Murtezâ, **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, (tahk. Abdüssettâr Ahmed), Kuveyt, 1965.

- ZEKERİYYA EL-ENSÂRÎ, **Esnâ'l-Metâlib fî Şerhi Ravdi't-Tâlib**, (tahk. Muhammed Tamir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- ZEKİYYÜDDİN ŞABAN, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, (çev. İbrahim Kafi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- ZEMAŞERÎ Carullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd, **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Tevîl**, (tahk. Adil Ahmed Ebû'l-Vucûd ve Ali Muhammed Muavvid), Mektebetü'l-Abikân, Riyad, 1998.
- ZERKEŞÎ Bedrüddin Muhammed b. Bahadır, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, (tahk. Muhammed Tamir), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Hüseyin		OKUR
Doğum Yeri ve Yılı	ANKARA		1978
Bildiği Yabancı Diller	ARAPÇA		İNGİLİZCE
ve Düzeyi	ÇOK İYİ		İYİ
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2005	Üsküdar Anadolu İmam Hatip Lisesi	
Lisans	2009	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	
Yüksek Lisans	2011	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	
Doktora	2015	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	TÜBİAD-Tüm Bilim İnsanları ve Akademisyenler Derneği (Fahri Üye)		
Yayımlar	<p>Telifler</p> <p><i>Yolumuz Dört Hak Mezhep</i>, Semerkand, 2015, Kur'an ve Sünnetten Dualar, Semerkand, 2015; <i>Son Nefeste İman</i>, Semerkand, 2011, <i>Üç Aylar Mübarek Gün ve Geceler</i>, Semerkand, 2007, <i>Cuma Günü ve Namazı</i>, Semerkand, 2001, <i>Allah'a Yakınlaşmak İçin Kurban</i>, Semerkand, 2009, <i>Nafile İbadetler</i>, Semerkand, 2005, <i>Sevgili Peygamberimizin Çocukluğu</i>, Semerkand, 2009, <i>Delilleriyle İslâm Akaidi</i>, Semerkand 2012, <i>Aile ve Evlilik</i>, Semerkand, 2012, <i>Asrı Saadet Gençliği</i>, Semerkand, 2013 ve diğer çalışmalar.</p> <p>Çeviriler</p> <p><i>Tenbihü'l-Gâgilîn</i>, Ebû'l-Leys Semerkandî, Semerkand, 2011, <i>Ahîret Hayatı (el-Mevt vemâ badehu)</i>, İmam Gazâlî, Semerkand, 2007. <i>Minah</i>, Seyyid Sıbğatullah el-Arvâsi, Semerkand Yay., 2009. <i>Gençliğe Öğütler (Eyyühe'l-Veled)</i>, İmam Gazâlî, Semerkand, 2004. <i>Yöneticilere Altın Öğütler (et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk)</i>, İmam Gazâlî, Semerkand, 2003. <i>Cennetle Müjdelenen Hanımlar, Hz. Meryem, Hz. Fatıma, Hz. Asiye, Hz. Sümeyye</i> Ahmed Temam, Semerkand, 2007. <i>O'nun Güzel Ahlakı</i>, (Hayatü's-Sahâbe'den Bir Bölüm) M. Yusuf Kandelevi, Semerkand, 2008 ve diğer çalışmalar.</p>		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	huseyinokur@yandex.com		tel: +90 505 233 94 64
Tarih			
İmza			
Adı Soyadı			