

**İSLAM HUKUKU'NDA
MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'NİN
MAHİYETİ VE DELİL OLUŞU**

Fatma HAZAR

(Yüksek Lisans Tezi)

Eskişehir, 2014

**İSLÂM HUKUK USÛLÜNDE MEFHÛMU'L-
MUHÂLEFENİN MÂHİYETİ VE DELİL OLUŞU**

Fatma HAZAR

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Eskişehir

2014

T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

HAZAR tarafından hazırlanan "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Mâhiyeti v
başlıklı bu çalışma 27.05.2014 tarihinde Eskişehir Sosyal Bilimler
Enstitüsü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılmış
sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Temel İslam
Hukuku Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Üye Prof.Dr. Hüseyin AYDIN

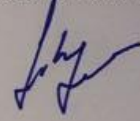
Üye Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR

27.06.2014

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu, çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi ve bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlak ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Fatma HAZAR



ÖZET

İSLAM HUKUKU'NDA

MEFHÛMU'L- MUHÂLEFE'NİN MAHİYETİ VE DELİL OLUŞU

HAZAR, Fatma

Yüksek Lisans-2014

Temel İslam Bilimleri

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR

İslam Hukuk Metodolojisi'nin önemli konularından olan lafızların taksîminde Mütetekillimîn usûlcülerin bazı hususlarda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu fikir ayrılıklarının arka planını anlama isteği, tezimizin konusu olan *mefhûmu'l-muhâlefe*yi inceleme konusu yapmamızın başlıca sebebidir. Bu bağlamda tezimizin amacı, özellikle ilk dönem İslam hukuk usûlcülerinin konuya dair görüşlerini incelemek suretiyle söz konusu kavramın fakihler tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymaktır.

Tezimizde öncelikle usûlcüler tarafından *mefhûmu'l-muhâlefe*nin hangi sınıflandırma içerisinde yer aldığına değindik. Daha sonra *mefhûmu'l-muhâlefe*nin nasıl anlaşılıp tanımlandığı, onu kabul edenlerin delillerine ve onu reddedenlerin gerekçelerine yer verdik. Sonrasında *mefhûmu'l-muhâlefe*nin delil olarak kabul edilmesi için gerekli şartlar ile onun bazı çeşitlerine, tercih sıralamasına ve âmmı tahsîs edip edemeyeceğine yer verdik. Bu şekilde *mefhûmu'l-muhâlefe* konusunu ilk dönem usûle dair yazılan eserleri temel alarak, bu konuda farklı mezheplerin görüşlerini gün yüzüne çıkarmakta ve konuya dair genel bir porte çizmiş olmaktadır.

ABSTRACT

**THE NATURE OF MAFHUM AL-MUKHALAFAH AND ITS BEING
EVIDENCE IN ISLAMIC JURISPRUDENCE**

HAZAR, Fatma
Master Degree -2014

Adviser: Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR

Among Mutakallimun scholars, there are divergences in some matters of the classification of words (taqsîm al-alfâz) which is one of the most crucial issues of Islamic legal theory (*Usûl al-Fiqh*). The main reason why I decided on *mafhum al-mukhalafah* (contrary understandings) as a thesis subject is my desire of understanding the background of these controversies. In this context, the purpose of my thesis is to expose -especially by examining the views of Muslim legal theoreticians- how the concept in question was understood by *fuqaha*.

At first, in my thesis, I mentioned in which classification *mafhum al-mukhalafah* is placed by Muslim legal theoreticians. Then, I included how *mafhum al-mukhalafah* was understood and defined by scholars and I also presented the evidences of its supporters and its decliners' justifications. After, I discussed essential conditions for it being considered as evidence, also different types of *mafhum al-mukhalafah* and order of preference of it with the argument of whether it can specify the general words (*takhsis al-âmm*). Thus, I presented the opinions of several schools of law on the issue of *mafhum al-mukhalafah* based on early classical books of Islamic legal theory and thereby, I drew a general framework for the issue.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	vii
ÖNSÖZ.....	viii
GİRİŞ.....	1
I-Tezin Önemi ve Amacı.....	1
II-Tezin Kapsamı ve Sınırları.....	2
III-Tezin İçeriği ve İzlenen Yöntem.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

USÛL EKOLLERİNDE MEFHÛMU'L-MUHÂLEFEYE YAKLAŞIMLAR

1.1. FUKAHÂYA GÖRE DELÂLET.....	6
1.1.1.İbârenin Delâleti.....	6
1.1.2.İşâretin Delâleti.....	9
1.1.3.Nassın Delâleti.....	10
1.1.4.İktizânın Delâleti.....	12
1.2. MÜTEKELLİMÎNE GÖRE DELÂLET.....	15
1.2.1. Mantûkun Delâleti.....	15
1.2.1.1. Sarîh Mantûk.....	16
1.2.1.2. Sarîh Olmayan Mantûk.....	16
1.2.1.2.1. İktizâ Delâleti.....	17
1.2.1.2.2. İşâret Delâleti.....	18
1.2.1.2.3. İmâ Delâleti.....	19
1.2.2. Mefhûmun Delâleti.....	19
1.2.2.1. Mefhûmu'l-Muvâfaka.....	20
1.2.2.2. Mefhûmu'l-Muhâlefe.....	21

İKİNCİ BÖLÜM

MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE

2.1. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'NİN TANIMI.....	22
2.1.1. Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Sözlük Anlamı.....	22
2.1.2 Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin İstılâhî Anlamı.....	22
2.1.3. Mefhûmu'l-Muhâlefe'ye Verilen Farklı İsimler.....	28
2.2. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFENİN DELİL OLUŞU.....	31
2.2.1.Mefhûmu'l-Muhâlefe'yi Kabul Edenler.....	33
2.2.1.1. Mefhûmu'l-Muhâlefe'yi Kabul Edenlerin Görüşleri.....	33
2.2.1.2. Mefhûmu'l-Muhâlefe'yi Kabul Edenlerin Delilleri.....	36
2.2.1.2.1. Sahabe Kavli ile Amelde Bulunulması.....	36
2.2.1.2.2. <i>Tahsîs Bi'z-Zikr</i> İle Amel Edilmediği Takdirde Sözü'nün Faydasız Kalması.....	38
2.2.2. Sözü'nün Müktezâsının Delilü'l-Hitâbı Gerektirmesi.....	39
2.2.3. Mefhûmu'l-Muhâlefe'yi Kabul Etmeyenler.....	40
2.2.2.1. Mefhûmu'l-Muhâlefe'yi Kabul Etmeyenlerin Görüşleri.....	40
2.2.3.2. Mefhûmu'l-Muhâlefe'yi Kabul Etmeyenlerin Delilleri.....	45
2.2.3.2.1. İbâha-i Asliyye Sebebiyle Nassta Muhalefetin Olmayışı.....	45
2.2.3.2.2. Âhad Naklin Yetersizliği.....	46
2.2.3.2.3. Hüsnü'l-İstifhâm.....	47
2.2.3.2.4. Hükmün Bazen Muhâlefe Bazen Muvâfakat Durumunda Ta'liki.....	48
2.2.3.2.5. Sıfatın Mevsûf Hâricindekileri Nefyememesi.....	49
2.2.3.2.6. Sıfatın, Mevsûfun Yalnızca Bir Vasfından Haber Vermesi.....	52
2.2.3.2.7. Red Açısından Haber İle Emrin Aynı Konumda Olması.....	54
2.3. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'NİN DELİL OLARAK KABUL EDİLME ŞARTLARI.....	55
2.3.1. Daha Kuvvetli Bir Delil İle Çatışmaması.....	55
2.3.2. Örfen Yaygın Bir Durumu İfade Ettiği İçin Söylenmemiş Olması.....	56
2.4. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'NİN ÇEŞİTLERİ VE TERCİH SIRALAMASI.....	58

2.4.1. Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Çeşitleri.....	58
2.4.1.1. Mefhûmu's-Sıfa.....	59
2.4.1.1.1. Mefhûmu's-Sıfa'nın Tanımı.....	59
2.4.1.1.2. Mefhûmu's-Sıfa'nın Delil Oluşu.....	60
2.4.1.2. Mefhûmu'ş-Şart.....	68
2.4.1.2.1. Mefhûmu'ş-Şartın Tanımı.....	68
2.4.1.2.2. Mefhûmu'ş-Şartın Delil Oluşu.....	72
2.4.1.3. Mefhûmu'l-Gâye.....	79
2.4.1.3.1. Mefhûmu'l-Gâye'nin Tanımı.....	79
2.4.1.3.2. Mefhûmu'l-Gâye'nin Delil Oluşu.....	83
2.4.1.4. Mefhûmu'l-Aded.....	84
2.4.1.4.1. Mefhûmu'l-Aded'in Tanımı.....	84
2.4.1.4.2. Mefhûmu'l-Aded'in Delil Oluşu.....	86
2.4.1.5. Mefhûmu'l-Hasr.....	87
2.4.1.5.1. Mefhûmu'l-Hasr'ın Tanımı.....	87
2.4.1.5.2. Mefhûmu'l-Hasr'ın Delil Oluşu.....	88
2.4.1.6. Mefhûmu'l-Lakab.....	90
2.4.1.6.1. Mefhûmu'l-Lakab'ın Tanımı.....	90
2.4.1.6.2. Mefhûmu'l-Lakab'ın Delil Oluşu.....	90
2.4.2. Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Tercih Sıralaması.....	94
2.5. MEFHÛMUN UMÛMU/TAHSÎSİ.....	95
SONUÇ.....	97
BİBLİYOGRAFYA.....	99

KISALTMALAR

- age. : Adı geçen eser
- b. : İbn
- bkz. : Bakınız
- b.y. : Basıldığı yer yok
- c. : Cilt
- ev. : Çeviren
- DİA. : Diyanet İslâm Ansiklopedisi
- h. : Hicri
- m. : Milâdi
- md. : Madde
- m.y. : Basıldığı matbaa yok
- neşr. : Neşreden
- ö. : Ölüm tarihi
- s. : Sayfa
- TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
- Thk. : Tahkik
- yy. : Yüzyıl

ÖNSÖZ

Usûl-i fıkıh ilmi, nasslardan şer'î hüküm çıkarmak isteyen müctehidlerin yöntem ve metodlarını açıklayan bir ilimdir. İslam hukukçuları şer'î nassların doğru olarak anlaşılmasını sağlamak amacıyla Arap dilinin özelliklerinden faydalanarak çeşitli hüküm çıkarma metodları geliştirmişlerdir. İslam Hukuk Metodolojisinin konusunu teşkil eden ve dil kurallarına dayanan bu metodların en önemli kısmını “lafızların manalara delâlet yolları” oluşturmaktadır. Tezimizin konusu olan “*mefhûmu'l-muhâlefe*” kavramı da bu delâlet yollarından biri olup, birçok usûl alimi tarafından şer'î nassları yorumlamada kullanılmıştır. *Mefhûmu'l-muhâlefe*, usûl ilminde delâletin dil kurallarına dayanılarak tespit edilmesinde önemli bir yere sahiptir. Ayrıca çeşitli usûl ekollerinin bu delâlet türünü kullanırken düştükleri fikir ayrılıkları ile bu ihtilâfların arka planındaki sebepleri anlama faaliyeti, tezimizin konusunu seçmede etkili olmuştur.

Tez konusunun tespit edilme ve çalışılması süresinde destek ve yardımını esirgemeyen, fıkıh alanında çalışmaya karar vermemde büyük etkisi olan, ilmî çalışmalarım için beni cesaretlendiren değerli hocam ve tezimin ilk danışmanı Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN'a teşekkürü bir borç bilirim. Tezin müzakere ve oluşum sürecinde desteklerini gördüğüm danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR'a, tez okumaları esnasında yardımlarıyla yanımda olan Öğretim Görevlisi Hatice ALSAÇ'a ve bu süreçte kendilerinden istifade ettiğim tüm hocalarıma ve aileme şükranlarımı sunarım.

Fatma HAZAR

GİRİŞ

1. Tezin Önemi ve Amacı

Tezin öncelikli amacı İslam hukuk usûlünde, fakihlerin farklı yorum ve anlayışları sebebiyle *mefhûmu'l-muhâlefe* kavramına yaklaşımlarını ele almak, *mefhûmu'l-muhâlefe*'nin *delil* oluşu konusunda İslam hukukçularının görüşleri ve dayandıkları başlıca *delilleri* arz etmek suretiyle vardığımız neticeleri objektif bir şekilde değerlendirmektir.

Mefhûmu'l-muhâlefe kavramının içeriği ve mahiyetini ortaya koymak ve *mefhûmu'l-muhâlefe*'yi nasslardan hüküm çıkarmada delil olarak kabul edenleri ve etmeyenleri ileri sürdükleri delilleriyle birlikte tespit etmek, bu çalışmanın ana problemini teşkil etmektedir.

Kitab ve *Sünnet*'te yer alan lafızlardan hükümlerin çıkarılması, ancak bunlarla anlatılmak istenen mananın anlaşılması ile mümkündür. Mütetekellimîn ve Fukahâ ekolüne mensub usûlcüler lafzın manaya *delâletini* birtakım kısımlara ayırmışlar ve birbirlerinden farklı metodlar izlemişlerdir. Tezimizin esas konusunu teşkil eden *mefhûmu'l-muhâlefe* kavramı da iki ekole mensup usûlcülerin ihtilâf ettikleri problemlerden biridir. Konuyu seçmemizin arka planında bu ihtilafın kaynağını tespit etme düşüncesi yer almaktadır.

Kur'an ve *Sünnet* nasslarında *mefhûmu'l-muhâlefe*'nin delil olup olmadığı, Şer'î bir lafızda *vasıf*, *gâye*, *şart* vb. kayıtlardan birinin yer alması ve müctehid tarafından kaydın bulunmadığı durumlarda *mefhûmu'l-muhâlefe*'ye göre amel etmesinin doğru olup olmadığı hususunda usûl alimleri ihtilaf etmişlerdir. İşte bu noktada tezimizin önemi ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere amacımız, lafızların anlaşılmasındaki farklı yorum ve yaklaşımları tespit etmek ve bunların dayanaklarını ve delillerini ortaya koyarak belirlemek maksadıyla, "*mefhûmu'l-muhâlefe*" örneğinden hareketle İslam hukuk metodolojisinde, farklı yorum ve anlayışların İslam hukuk usûlünü anlamadaki etkisini ve pratikteki yansımalarını ortaya koymaktır.

2. Tezin Kapsamı ve Sınırları

Araştırma konusu İslam hukuk metodolojisinde “*Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Mahiyeti ve Delil Oluşu*” olduğu için tezimiz, daha çok İslam hukuku ile ilgili ilk dönem kaynaklarını kapsamaktadır.

Konumuz *mefhûmu'l-muhalefe*nin delil olması açısından inceleneceğinden söz konusu diğer muteber delâlet şekilleri üzerinde durulmayıp, diğer delâlet türleri kısaca zikredilmekle yetinilmektedir.

Veri toplamada öncelikle, İslamın ilk dönemlerinde yazılmış olan fıkıh ve fıkıh usûlü kaynaklarına başvurulmaktadır. Araştırma sırasında, *mefhûmu'l-muhâlefe*'nin nasslar açısından *delil* niteliği taşıyıp taşımadığı inceleneceğinden, İslam hukuku ilminin yanı sıra, ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine ışık tutacak tefsir ve hadis kaynaklarından da istifade edilmektedir. Konu, özellikle Arap diliyle yakın ilişkili olduğundan yeri geldikçe dil ile ilgili eserler, sözlükler, mantık, gramer ve belâgat eserlerinden de faydalanılmaktadır.

Araştırma konumuz usûl-i fikhda önemli bir yer teşkil ettiğinden konu ile ilgili kronolojik olarak Cessâs(ö. 370), Debûsî(ö. 430), Bâcî(ö. 474), Şirâzî(ö. 476), Cuveynî(ö. 478), Gazâlî(ö. 505) gibi alimler başta olmak üzere farklı mezheplerin usûl-i fikh eserlerine başvurulmaktadır. Çalışmamız ile ilgili olarak Ali Bardakoğlu tarafından yazılan Diyanet İslam Ansiklopedisi “Delâlet” maddesi ile Ferhat Koca tarafından yazılan “Mefhum” maddelerinden de istifade edilmektedir. Bu noktada, konu ile ilgili yapılmış olan yüksek lisans ve doktora tezlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Rebû'l-Ûr'un *Mevkîfu'l-İmam Velîd el-Bâcî min Delîli'l-Hitâb* adlı tezi Arap dünyasında konu ile ilgili yapılmış önemli bir çalışmadır. Yine Arapça olarak hazırlanmış olan Abdusselâm Ahmed Râcih'in *Delîlu'l-Hitâb ve Eseru'l-İhtilâf fihî fi'l-Fıkh ve'l-Kânûn* adlı yüksek lisans tezi bu kapsamda zikredilmesi gereken değerli bir çalışmadır.

Konu ile ilgili Türkiye'de yapılmış olan Muharrem Önder'in *İslam Hukuk Metodolojisi'nde Mefhûm-ı Muhâlefet Kavramı* adlı yüksek lisans tezi ile Davut İltaş'ın *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı doktora tezi istifade ettiğimiz kıymetli çalışmalar arasındadır.

3. Tezin İçeriği ve İzlenen Yöntem

Tezimizde yer verilen olan temel kavramlar; “*delâlet*”, “*mefhûm*”, “*mantûk*”, “*mefhûmu'l-muhâlefe*” kavramları olup; gerektiği ölçüde bu kavramlar tanımlanmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bunların yanı sıra tezimizde, konu ile ilgili kavramlar da yeri geldikçe açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmada, deskriptif bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu çerçevede ilk önce “*delâlet*” kavramı ele alınmış ve lafızların *delâleti* hususunda İslam hukukçularının yaklaşımları ortaya konmaya çalışılmıştır. İslam hukukçularının konu ile ilgili görüşlerinin objektif olarak araştırılmasının konuya netlik kazandırmada katkı sağladığı düşüncesindeyiz. Tezimizde, mezheplerin bu konudaki görüşleri açıklanmaya çalışılmış, söz konusu görüşler değerlendirilip, kıyaslanarak bir sentez yapılmaya çalışılmıştır.

Araştırmada ağırlıklı olarak betimleyici ve araştırmacı bir yöntem kullanılmıştır. Bunun yanında objektif ve tutarlı davranmaya gayret edilmiştir. Yeri geldiğinde ise, eleştirel bir yöntem takip edilmeye çalışılmıştır. Bütüncül bir yaklaşım sergileyebilmek için de klasik ve modern kaynaklar birlikte kullanılmıştır. Fişleme yöntemi esas alınarak veri toplanarak, tasnif ve tahlile gidilmiştir.

Tezimiz giriş, iki ana bölüm, sonuç ve bibliyografyadan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, tezin önemi, amacı, kapsamı ve sınırları ile tezin içeriği ve tezde izlenen yönteme yer verilmiştir.

Tezimizin birinci bölümünde, ilk önce Mütakellimîn ve Fukahâ yöntemini benimseyen usûlcülere göre lafızların manaya *delâlet* yollarından bahsedilmekte ve burada İslam hukukçularının kullandıkları farklı yöntemler ve yaptıkları taksîmler üzerinde durulmaktadır.

Tezimizin ikinci bölümde ise, asıl konumuz olan *mefhûmu'l-muhâlefe*’nin tanımı ve mahiyeti ortaya konmaya çalışılarak, *mefhûmu'l-muhâlefe*’yi delil olarak kabul

edenlerin ve etmeyenlerin görüşlerine ve bu görüşlerin değerlendirilmesine yer verilmekte, daha sonra *mefhûmu'l-muhâlefe*'nin çeşitleri açıklanarak, bunlar arasındaki tercih ve öncelik sıralaması belirlenmeye çalışılmaktadır.

Sonuç bölümünde ise yaptığımız araştırmanın neticesinde varmış olduğumuz sonuçlar ve değerlendirmeler yer almaktadır.

Tezimizin içeriği ile ilgili açıklamalardan sonra çalışmamızda izlediğimiz yöntemde de yer vermek uygun olacaktır. Konumuz olan *mefhûmu'l-muhâlefe* kavramını Türkçe veya Osmanlıca olarak ele almak yerine Arapça terkip halinde kullanmayı tercih ettik. Tezimizde yeri geldiğinde konu ile ilgili kaynaklarda zikredilen ayet ve hadisler yer vermeye çalıştık. Ayetleri Arapça aslı ve meali, hadisleri ise yakın anlamları ile aktarmayı uygun bulduk. Usûl eserlerinde yer alan hadisleri elimizden geldiğinde hadis kaynaklarından bularak dipnotlarda belirttik. Konumuz itibarıyla kullandığımız usûl terim ve kavramlarını itâlik bir şekilde yazmaya özen gösterdik.

Dipnotlarda eserin ilk geçtiği yerde, yazar ve eser ile ilgili bilgileri tam bir şekilde verirken; daha sonra geçtiği yerlerde yazarın meşhur adına atıfta bulunmakla yetindik. Ayrıca ilk geçtiği yerde eser adlarını itâlik ve bold olarak verdik. Bir yazarın birden fazla eserini kullandığımızda, yazarın meşhur adının yanında eserin adını da kısaltmak suretiyle itâlik olarak verdik. Birden fazla isme atıfta bulunduğumuz dipnotlarda sıralamayı kronolojik olarak yaptık. Tezimizde kaynak olarak kullandığımız eserin ciltli olması durumunda, cilt numaralarını Romen rakamı ile, sayfa numaralarını ise normal rakamlar ile gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

USÛL EKOLLERİNDE *MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE*'YE YAKLAŞIMLAR

Aslı kaynaklardan hüküm çıkarmak için ortaya konmuş olan kurallar konusunda süregelen usûl tartışmaları, en çok hüküm elde etmede ana kaynağı oluşturan nassların hükme delâlet eden metinleri etrafında cereyan etmiştir. Bundan dolayı Kuran ve Hadis

lafızlarının, mânâ ile olan ilişkileri ve lafızların hükme delâleti, mezheplerin metodolojilerinin teşekkül etmeye başladığı ilk dönemlerden itibaren fıkıh usulünde ana tartışma konularından birini oluşturmaktadır.¹

Bu konuda farklı yaklaşımlar gündeme gelmiş ve temelde iki metodolojik oluşum ortaya çıkmaktadır.²Bu oluşumlardan ilki fukahâ metodu olarak isimlendirilmektedir.³ Fukahâ metodunu uygulayan Hanefî usûlcüler lafzın manaya delâletini, *ibârenin delâleti*, *işaretin delâleti*, *nassın delâleti* ve *iktizânın delâleti* olmak üzere dörde ayırmaktadırlar.⁴ Bu oluşumlardan ikincisi ise mütekellimin metodu olarak isimlendirilmektedir.⁵ Mütekellimîn metodunu uygulayan usûlcüler ise delâleti, *mantûkun delâleti* ve *mefhûmun delâleti* olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar.⁶ Mantûkun delâleti, Hanefî usûlcülerdeki ibâre, işaret ve iktizânın delâletinin karşılığına denk gelmektedir.⁷ Mütekellimîn metodunda mefhûmun delâleti ise, *mefhûmu'l-muvâfaka* ve *mefhûmu'l-muhâlefe* şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁸ *Mefhûmu'l-muvâfaka*, Hanefîler'in terminolojisindeki *nassın delâletinin* karşılığı olmaktadır.⁹ *Mefhûmu'l-muhâlefe* ise, çeşitleri arasında kabul ve red açısından istisnâ ve farklılıkları olmakla beraber

¹ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. Abdillâh Cuveynî (ö. 478 h/1085 m), *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, I-II, I/169.

² Muhammed Edîb Salih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût 1993, I-II, I/466.

³ Fukahâ metodu şudur: Nazarî olarak ve herhangi bir mezhep fûrû'unun tesirinde kalmaksızın yapılan çalışmalara yönelen ekol. Bu ekolü benimseyenlerin çoğu Hanefîler'dir. bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs (ö. 370 h/981 m), *el-Fusûl fi'l-Usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 2007, I-IV, I/419; Abdulazîz Ahmed b. Muhammed Buhârî (ö. 730 h/ 1330 m), *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1997, I-IV, I/29; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî (ö. 490 h/1097 m), *Temhîdu'l-Fusûl fi İlmi'l-Usûl* (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Mâ'rife, Beyrût 1973, I-II, I/11; Ebû Zehra, s. 28.

⁴ Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. Ömer ed-Debûsî (ö. 430 h/1039 m), *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, s.130; Serahsî, I/236; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Nesefî (ö.710 h/1310 m), *Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif ale'l-Menâr*, Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emiriyye, Mısır 1316 h., I-II, I/374; Buhârî, I/67.

⁵ Mütekellimîn metodu şudur: Mezhep fûrû'unun etkisinde kalan, ona hizmet ve bu fûrû ile ilgili icthadların doğruluğunu ispatlama işine yönelen ekol. Bu ekolü benimseyenlerin çoğu Şafililer ve kelam bilginleri olduğundan Mütekellimîn ekolü denir. bkz. Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî Şirâzî (ö.476 h/1083 m), *Şerhu'l-Luma'* (tkh. Abdülmecid Türkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1988, I-II, I/167; Muhammed Ebu Zehra ö.1394 h/1974 m), *İslam Hukuku Metodolojisi*, Çev. Dr. Abdülkadir Şener, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973, s.28-29; Edib Salih, I/756.

⁶ Ebî Bekir Muhammed b. Tayyip Bâkılânî (ö. 403 h/1013 m), *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1998, I-III, III/331; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî (ö. 505 h/1111 m), *el-Mustesfâ min İlmi'l-Usûl*, Matbaatu Mustafâ Muhammed, Kahira 1937, I-II, II/413.

⁷ Buhârî, I/84.

⁸ Şirâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/424.

⁹ Debûsî, s.130; Serahsî, I/237.

genellikle mütekellimîn metodunu benimsemiş usûlcülerce kabul edilen bir delâlet şeklidir.¹⁰

Biz de lafızları delâlet yönünden farklı bir sınıflandırmaya tâbi' tutan Fukahâ ve Hanefî ekolün yaklaşımlarını sırasıyla ele almaya çalışacağız.

1.1. FUKAHÂ'YA GÖRE DELÂLET

Fukahâ metodunu Hanefî usûlcülerin uyguladıklarını daha önce zikretmiştik. Hanefî usûlcüler delâleti genel olarak dört başlık altında ele almaktadır.¹¹

1.1.1. İbârenin Delâleti

İbârenin delâleti Hanefî usûlcüler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Örneğin Cessâs (ö. 370) *ibârenin delâletini*, “lafzın, nassın gelişindeki aslî maksat olan veya ona tâbi olarak kastedilen hükme delâlet etmesi” şeklinde tanımlamaktadır.¹² Debûsî (ö. 430) “nassın gelişindeki asıl maksat ve kelâmın gerektirdiği lafız” şeklinde tanımlamaktadır.¹³ Serâhsî (ö. 490) ve Buhâri (ö. 730) ise, *ibârenin delâletini*, “nassın lafız ve sîgasından kolayca anlaşılabilir mânâyâ, lafzî mânâsına delâlet etmesi” olarak ifade etmektedir.¹⁴ Hanefî usûlcülerin tanımlarına bakıldığında *ibârenin delâletini*, aynı anlamı ifade edecek şekilde tanımladıkları, dolayısıyla tanımların temelde aynı olduğu görülmektedir.

Çağdaş usûlcülerden Zekiyüddin Şaban'ın Hanefî usûlcülerin tanımlarını genişletmek suretiyle *ibârenin delâletini* şu şekilde tanımladığını görmekteyiz: “Nass, lâfzı ve ibâresiyle nassın gelişinden birinci derecede ve özellikle kastedilen bir hükme delâlet ediyorsa, bunun yanı sıra nassın sevk edilmişinde bizzat maksat olmayan fakat birinci hükme tâbi olarak kastedilen bir hükme daha delâlet ediyorsa, bunların her birine *ibâre'nin delâleti* denir.”¹⁵

¹⁰Debûsî, s. 134; Cuveynî, *Burhân*, I/165-166.

¹¹ Serahsî, I/255; Sa'duddîn Mes'ûd b. Umer Teftazânî (ö. 792 h/1390 m), *et-Telvîh ale't-Tavdîh* (et-Tavdîh ile birlikte), Mekteb-i Sanayi' Matbaası, İstanbul 1310, I-II, I/530.

¹² Cessâs, *Fusûl*, I/293.

¹³ Debûsî, s.130.

¹⁴ Buhâri, I/67; Serahsî, I/236.

¹⁵ Zekiyüddîn Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrâhim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 1990, s. 393.

İbârenin delâleti, lafzın sevkedilişinin aslî veya ikinci derecede gayesini teşkil ettiğinden birçok usûlcü tarafından “nassın sevkediliş gayesi” olarak tanımlanmaktadır.

¹⁶ Klasik kaynaklarda ibârenin delâleti için verilen örneklerden biri şudur: أُجِلَّ لَكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَبِيثَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَبِيثِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı. Onlar sizin için birer elbise, sizde onlar için birer elbisesiniz. Allah sizin kendinize kötülük ettiğinizi bildi ve tevbenizi kabul edip sizi bağışladı. Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah’ın sizin için takdir ettiklerini isteyin. Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırd edilmeye kadar yiyin, için sonra akşama kadar orucu tamamlayın.”¹⁷ Debûsî, ayetin yorumunda, ayetin asıl olarak Ramazan gecelerinde mezkûr işlerin mübâhlığını bildirmek için geldiğini söylemektedir. Neseffî de aynı açıklamayı yapmaktadır.¹⁸ Ona göre ayetin siyâkından da anlaşılan bu ifadeye *ibaretü’n-nass* denilmektedir.¹⁹ Şâşî (VII. yy.) bu yoruma ek olarak, ibârenin delâletinin hükmünün, delâlet etmiş olduğu şeyi kesin olarak ifade ettiği, delâlet ettiği şeyde kat’iyyet ifade ettiğini söylemektedir.²⁰

İbârenin delâleti hakkında ilgili kaynaklarda verilen bir diğer örnek *“Allah alış-verişi helal, ribâyı haram kılmıştır”*²¹ âyetidir. Abdülaziz Buhârî’ye göre ayet, ibâresi ile, hem alış-verişin helâl, ribânın ise haram olduğuna, hem de alışveriş ve ribânın farklı nitelikte olduğuna; ilkinin helal, ikincisinin ise haram olduğuna delâlet etmektedir.²² Aynı şekilde o, ayetin sevkediliş amacına bakıldığında âyetten birincil olarak kastedilenin alış-veriş ve ribânın farklı şeyler olduğuna dikkat çekmek olduğunu vurgulamaktadır. Sadru’ş-Şerîâ’ya göre ise ilk

¹⁶ Serahsî, I/255.

¹⁷ Bakara, 2/187.

¹⁸ Neseffî, I/378.

¹⁹ Debûsî, s.131.

²⁰ Ahmed b. Muhammed b. İshâk Nizâmuddin Şâşî (VII. y.y.), *Usûlü’ş-Şâşî*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 2000, s. 82.

²¹ Bakara, 2/275.

²² Buhârî, I/68.

hüküm asıl maksat olan hükmün ifade edilebilmesi için ona tâbi' olarak kastedilmiştir. Zira âyet, alışverişin ribâ ile aynı olduğu iddiasına karşı nâzil olmuştur.²³

Konuyla ilgili verilen bir diğer örnek, *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ*, “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikahlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”²⁴ ayetidir. Serahsî'ye göre bu ayet, ibâresiyle üç hükme delâlet etmektedir: Bu hükümler, evlenmenin mübâh olduğu, eşlere haksızlık ve eziyet etme endişesinin bulunmaması halinde, dört ile sınırlı olmak kaydıyla birden fazla kadınla evlenmenin câiz oluşu ve birden fazla kadınla evlenme durumunda adaleti sağlama hususunda haksızlığa yol açma düşüncesinin bulunması halinde tek kadınla yetinmenin vâcib oluşu olarak sıralanabilir. Ancak burada âyetin esas sevkediliş amacı Serahsî'ye göre, eşler arasında adaletsiz davranmaktan sakınmak, eğer bundan sakınmak mümkün olamıyorsa tek eşle yetinmenin vücûbu hakkındadır.²⁵ Şelebî ve Şa'ban'a göre, ayetteki diğer hüküm olan evlenmenin mübahlığı, bu hükümlere tâbi olarak kastedilmektedir. Nitekim Şelebî, âyetin yetimler üzerindeki vesâyetleri sırasında haksızlık etme ve onların mallarını yeme durumuna düşmekten huzursuz olan vasîler hakkında nâzil olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Dolayısıyla ayetin, yukarıda zikredilen aslî hüküm ve buna bağlı olarak zikredilen diğer hükümlere delâleti ibârenin delâleti ile olmaktadır.

1.1.2. İşâretin Delâleti

İşâretin delâleti Hanefî usûlcüler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Debûsî işâretin delâletini “lafzın kendisi için konulmadığı, ziyade ve noksan yapılmadan lafzın doğru olarak anlaşılabilmesi için gerekli, icâz ve belağatle ortaya

²³ Abdullah b. Mesud el-Buhârî Sadru's-Şerîa (ö.747 h/1346 m), *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., I-II, I/279.

²⁴ Nisâ, 4/3.

²⁵ Serahsî, I/240.

²⁶ Muhammed Mustafa Şelebî (ö. 1981 m), *Ta'ûlu'l-Ahkâm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût t.y., I/478; Şa'ban, s. 394.

çıkabilen lafız” şeklinde tanımlamaktadır.²⁷ Serahsî, Debûsî’nin yaptığı gibi işâretin delâletinin dilden anlaşılma özelliğini ortaya çıkarmakta ve “lafzın kendisi için konulmadığı fakat bir ziyade veya noksan yapılmadan lafzın doğru olarak anlaşılması için gerekli olan, belâgat ve icâzla anlaşılabilen lafız” tanımını yapmaktadır.²⁸ Abdülaziz Buhâri, işâretin delâletini, “lafzın, nassın sevkedilişi esnasında aslî veya tabîi olarak kastedilmeyen ancak asıl maksat olan mananın gerekli kıldığı, aynı zamanda sözün şer’î yönden doğru anlaşılması kendisine bağlı olmayan bir hükme delâlet etmesidir” şeklinde açıklamaktadır.²⁹ Kendinden sonra gelen usûlcülerden Semerkândî de, aynı tanımını benimsemekte, tanımını açıklamak suretiyle genişlettiği görülmektedir. Nitekim o, bu delâlet çeşidinde nassın, ibâresiyle manaya delâlet etmemekle beraber, iltizam/gereklilik yoluyla bu manayı işaret ettiğini söylemektedir. Semerkândî’ye göre, nassın ibâresinin ifade ettiği mana, işaret ettiği manayı gerektirmekte, bu manaya delâleti dolaylı açıdan olmaktadır.³⁰ Tanımların ortak yönüne bakıldığında, neredeyse tamamında işâretin delâletinin dilden kaynaklanan bir delâlet türü olduğuna vurgu yapıldığını görmekteyiz.

Örneğin, “Onların örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi babaya aittir.”³¹ Debûsî ve Serâhsî’nin eserlerinde aynı örneği vermekte, ayetin, ibâresi ile annelerin nafakasının eşinin üzerine farz kılındığına delâlet ederken, işâreti ile de, “lam” harfi ceriyle babaya izâfe edildiğinden dolayı, çocuğun babaya nisbet edileceğine, babanın muhtaç olması halinde karşılıksız olarak çocuğunun malı üzerinde kendi mülkü gibi tasarrufta bulunabileceğine, aralarındaki nikâh devam ettiği sürece annenin süt emzirmesi için süt anne kiralamasını istemesinin câiz olmadığı gibi hükümlere delâlet ettiğini ifade etmektedir.³² Buhâri de aynı ayet hakkında benzer açıklamalarda bulunmaktadır.³³ Debûsî ve Serâhsî örneklerinin devamında şu ayeti de zikretmektedir:

²⁷ Debûsî, s.130.

²⁸ Serahsî, I/236.

²⁹ Buhârî, I/68; Sadru’ş-Şerîa, s. 164.

³⁰ Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed Semerkândî (ö. 539 h/1144 m), *Mizânu’l-Usûl fi Netâ’ici’l-Ukûl*, (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî), Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrût 2004, s. 397; Seyyid Şerîf ‘Alî b. Muhammed Cürçânî (ö. 816 h/1413 m), *et-Ta’rîfât*, Dâru’n-Nefâ’is, Matbâa ve Kitâbhâne-i Muhammed Esâd, İstanbul 1300, s. 31; Abdulkerim Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, (trc. Ruhi Özcan), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1995, s. 356.

³¹ Bakara, 2/233.

³² Serahsî, I/237; Buhârî, II/397-398; Sadru’ş-Şerîa, s.165.

³³ Buhârî, I/70.

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا “*Taşınması ve süttten kesilmesi otuz ay sürer.*”³⁴ Debûsi ve Serahsî, bu âyetin ibâresi ile annenin çocuğu için sıkıntıya katlandığına delâlet ettiğini söylemekte, “*Süttten ayrılması iki yıl içinde olur.*”³⁵ âyeti ile de işâret yoluyla hamilelik süresinin en az müddetinin altı ay olduğuna delâlet ettiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde onlara göre, başka bir nass ile de fisâlin iki yıl olduğuna delâlet etmektedir. Debûsi ve Serahsî, Başta Abdullah b. Abbas olmak üzere sahâbenin önde gelenlerinin ayeti bu şekilde anladıklarını nakletmektedir.³⁶ Buhârî de Pezdevî’nin ayeti benzer şekilde yorumladığını aktarmaktadır.³⁷ Neseî de ayetin yorumunda aynı hükümlere ulaştığını ifade etmektedir.³⁸ Örneklere bakıldığında usûlcülerin ayetlerden çıkardıkları hükümleri başka bir hükme dayanarak, yani dolaylı olarak çıkardıkları görülmektedir. Dolayısıyla işâretin delâletinde farklı örneklerde farklı hükümlere dayalı olarak başka hükümlerin çıkarılması da mümkün gözükmektedir.

1.1.3. Nassın Delâleti

Hanefî usûlcülerin mefhûmun delâleti bağlamında ele aldıkları bir diğer delâlet türü de nassın delâletidir. Hanefî usûlcüler arasında nassın delâleti konusunda birtakım görüş farklılıkları olduğunu görmekteyiz. Örneğin Debûsi, bu delâlet türünü “nassın manasının araştırma yapılmadan sadece dilden hareketle ulaşılan manasının hakkında nass bulunmayan durum için de geçerli olmasıdır”³⁹ şeklinde tanımlarken, Serahsî, *nassın delâletini*, “nassta ifade edilmiş olan hükmün, herhangi bir araştırma ya da bir ictihadda bulunmaksızın, sadece dil kurallarından hareketle tespit edilip anlaşılabilen müşterek illet sebebiyle, nassda belirtilmeyen durum için de geçerli olduğunu göstermesidir” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁰ Buhârî nassın delâletini “Nassın maksadı olmayan ve sözde yer almayan bir anlamın mantûktan anlaşılması” şeklinde tanımlamaktadır.⁴¹ Tanımların ortak yanı nassın delâletinin, içtihada gerek kalmadan dilden hareketle anlaşılacağına dikkat çekilmesidir. Bu delâlet türü, Buhârî ve Sadru’ş-

³⁴ Ahkâf, 46/15.

³⁵ Lokman, 31/14.

³⁶ Debûsî, s.130; Serahsî, I/237.

³⁷ Buhârî, I/72.

³⁸ Neseî, I/375-376.

³⁹ Debûsî, s.132.

⁴⁰ Serahsî, I/241; Buhârî, II/414; Sadru’ş-Şerî‘a, s. 166.

⁴¹ Buhârî, I/73.

Şerîa (747/1146) gibi usûlcülerin çoğunluğu tarafından *fahvâ'l-hitâb* olarak isimlendirilmektedir.⁴² Nassın delâleti bağlamında örnek verilen ayetlerden biri budur: *“Onlardan biri İMَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفَّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا* *“Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlılık çağına ulaşırsa onlara öf bile deme, onları azarlama. Onlara güzel söz söyle.”*⁴³ Cessâs’a göre, bu ayette zikredilen fiillerin de haramlığa delâleti *nassın delâleti* ile bilinmektedir.⁴⁴ Debûsî de ayetin yorumuna aynen katılmaktadır. Ona göre de ayet, ibâresi ile anne-babaya öf demenin haram kılındığına delâlet etmekte, ayetteki haramlığın illeti olan anne-babaya eziyet verme durumu, yerme, dövme, şetmetme fiillerinde evleviyetle bulunduğundan âyetteki yasak hükmünün kapsamına zikredilen durumların da girdiğini söylemektedir.⁴⁵ Serahsî ve Abdulaziz Buhârî’nin tanımları farklı olmakla beraber ayete yaklaşımları yaklaşık olarak aynıdır.⁴⁶ Semerkandî ise, *nassın delâletinin* icihad ve kıyas yapılmaksızın, sadece dil kurallarından anlaşılıyor olmasına rağmen, anne-babaya eziyeti içerdiği için, aynı zamanda zikredilen fiillerin haramlığına illetten hareketle ulaşıldığı için bu delâlet türüne *celî kıyas* da denildiğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre, söz konusu hükme *nassın delâleti* ile değil *celî kıyasla* ulaşılmaktadır.⁴⁷

*Nassın delâleti*yle ulaşılan hüküm, lafzın bizzat kendisinden değil de; lafzın mânâ ve mütekellimînin maksadından çıkarıldığından dolayı bazı usûlcüler bu çeşit delâleti, *delâletin delâleti*; bazıları da *fahvâ'l-hitâb*⁴⁸ ; Şâfiî usûlcüler *mefhûmu'l-muvâfaka* olarak isimlendirmekte⁴⁹ Şafiî(ö. 204) ve Neseî(ö. 710) ve ise bu delâlet türünü kıyas olarak ifade etmektedir.⁵⁰ Ancak bu farkın sadece isimlendirmeye dayalı olduğu, pratikte aynı delâletten benzer hükümleri çıkardıklarını söylemek mümkündür.

Konuyla ilgili diğer bir âyette, *فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* *“Sizden kim hasta veya yolcu olursa, (tutamadığı günler sayınca) diğer günlerde kazâ eder.”*⁵¹ buyrulmaktadır. Serahsî’ye göre bu âyette Ramazan’da yolculuk, hastalık vs. gibi özür sebebiyle orucunu bozan kimseye kazânın farz kılınmakla beraber, ayetten, *nassın*

⁴² Sadru’ş-Şerîa, s. 168.

⁴³ İsrâ, 17/23.

⁴⁴ Cessâs, *Fusûl*, I/290.

⁴⁵ Debûsî, s.132.

⁴⁶ Serahsî, I/241-242; Buhârî, II/416.

⁴⁷ Semerkandî, s. 399.

⁴⁸ Buhârî, I/10; Sadru’ş-Şerîa, I/280.

⁴⁹ Cuveynî, *Burhân*, I/449; Âmidî, III/84.

⁵⁰ Şafiî, *Risâle*, s.165; Neseî, I/384.

⁵¹ Bakara, 2/184.

delâleti yolu ile herhangi bir özür olmaksızın orucunu bozan kimse için de kazânın farz olduğu hükmü anlaşılmaktadır. Ona göre, bu hükme *kıyas* yolu ile ulaşılmamaktadır. Zira her iki durumda da farz olan orucun vaktinde edâ edilmemesi söz konusudur. Hastalık ve yolculuk, orucun farz oluşunu ortadan kaldırmak için değil, orucu vaktinde tutmayı iskât içindir. Kısacası Serahsî'ye göre, özürsüz olarak Ramazan orucunu bozan kişi hakkında kazânın farz olduğu hükmüne nassın delâleti yoluyla ulaşılmaktadır.⁵² Neseî'ye göre ise aynı hükme *nassın delâleti* ile aynı anlamda kullandığı *kıyasla* ulaşılmaktadır.⁵³

1.1.4. İktizânın Delâleti

Hanefî usûlcülerin ele aldıkları bir diğer delâlet türü iktizânın delâletidir. Cessâs, iktizânın delâletini, “sözün, doğru ve şer’î yönden sağlıklı anlaşılabilmesi kendisine bağlı olan, ibârede yer almayan bir manaya delâlet etmesidir” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁴ Debûsi ise iktizânın delâletini, “mananın anlaşılabilmesi için nassın gerektirdiği, kendisi olmadan mananın tamamlanmadığı, nassa yapılan ziyade”⁵⁵ şeklinde ifade etmektedir. Serahsî de bu delâlet türünü benzer şekilde tanımlayarak “kendisi olmadan nassla amel etmek mümkün olmayan ve nassın hüküm ifade edebilmesi için takdir edilmesi şart olan fazlalık” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁶ Semerkândî tarafından da nassın hüküm ifade edebilmesi için kendisine bağlı olan, metne eklenmesi bir zorunluluk olan bu ilâve yapılmadan nassla amel etmenin mümkün olmadığı ifade edilmektedir.⁵⁷ Hanefî usûlcülerin tanımlarının büyük ölçüde benzerlik göstermesi, onların bu delâlet türünü aynı şekilde anladıklarını göstermektedir.

İktizânın delâletine kaynaklarda “*Ümmetimden hata, unutmama ve zorlandıkları fiiller kaldırılmıştır.*⁵⁸” hadisi örnek olarak zikredilmektedir. Debûsî ve Serahsî'ye göre, bu hadisin zâhirinden ümmetten hata, unutmama ve zorlandığı söz ve fiillerin kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Fakat bu, Debûsî'ye göre, ümmetin mezkûr durumlardan hâlî olduğu

⁵² Serahsî, I/246-247.

⁵³ Neseî, I/388.

⁵⁴ Cessâs, *Fusûl*, I/289.

⁵⁵ Debûsî, s.135.

⁵⁶ Serahsî, I/248.

⁵⁷ Semerkândî, s. 402; Şelebî, I/486; Koca, “Mantûk”, *DİA*, XXVIII/28.

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce (ö. 273 h/887 m), *es-Sünen* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Şeriketu't-Tibâati'l-Arabiyye, Riyâd 1984, I-II, “Talâk”, I/16, no: 2045.

anlamına gelir ki gerçeğin bu manaya ters düştüğü açıktır. Çünkü ümmette bu gibi haller mevcuttur. Öyleyse, Hz. Peygamber'den sâdır olan bu sözün doğru ve vâkıya uygun düşebilmesi için onlara göre sözde, manayı doğru kılacak *takdir*ler yapılması gerekmektedir. Cümleye “günah” ya da “hükmü” gibi lafızlar *takdir* edildiğinde, hadis, “*Ümmetinden, hata, unutma ve zorlandıkları söz ve fiillerin günahı/hükmü kaldırılmıştır*” şeklinde doğru bir biçimde anlaşılmış olacaktır. Burada sözün “günah” veya “hüküm” kelimesine delâleti, *iktizânın delâleti* olmaktadır. Zira, Serahsî'ye göre, sözün doğruluğu bu kelimelerden birinin *takdir* edilmesine bağlıdır.⁵⁹

İktizâ delâletine örnek olarak verilen ayette *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ* “*Leş, kan ve domuz eti size haram kılındı*”⁶⁰ leş, kan ve domuz etinin haram kılındığı bildirilmektedir.⁶¹ Âyette haram kılınan bizzat bu maddeler değil, bunların yenilip, içilmesi, satılması vs. gibi durumlardır. Buhârî'ye göre söz konusu hükme *iktizânın delâleti* yolu ile ulaşılmaktadır.⁶²

İktizânın delâletine başka örnekler de verilebilir. Örneğin, *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ* “*Analarınız, kızlarınız... size haram kılındı*”⁶³ İbn Rüşd'e göre âyette haram kılınan anne ve kızlar değil, bu kimselerle nikahlanmaktır. Bu hükme, *iktizânın delâleti* ile ulaşılmaktadır.⁶⁴ *İktizânın delâleti* için kaynaklarda verilen örneklerde görüldüğü üzere doğrudan lafızdan anlaşılmayan, lafzın ve mananın doğru olması için gerekli olan şeylerdir.⁶⁵

Kaynaklarda yer alan tanımlamalarda lafzî farklılıklar olmakla beraber Hanefî usûlcülerin *ibâre*, *işâret*, *nass* ve *iktizâ delâleti* olarak ayırdıkları delâleti diğer usûlcülerle benzer bir biçimde kullandıklarını görmekteyiz.

Fukahâ metoduna göre delâlet yollarından bahsettikten sonra, bunlar arasında kuvvet bakımından nasıl bir derecelendirme yapıldığına değinmek istiyoruz. Usûlcüler tarafından mezkûr delâlet yollarından en kuvvetlisi *ibârenin delâleti* olarak

⁵⁹ Debûsî, s.136; Serahsî, I/251; Buhârî, I/76; Şelebî, I/486.

⁶⁰ Mâide, 45/3.

⁶¹ Sadru's-Şerîa, I/280.

⁶² Buhârî, I/75.

⁶³ Nisâ, 4/23.

⁶⁴ Ebi'l-Velîd Muhammed el-Hafîd İbn Rüşd (ö.595 h/1198 m), *ed-Dâru'î fi'l-Usûli'l-Fıkh (Muhtasarü'l-Mustesfâ)*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994, s. 118-119.

⁶⁵ İbrahim Çalışkan, *Fıkh Usûlü*, Ankuzem 2011, s.237.

görülmektedir.⁶⁶ Zira onlara göre kelâmın sevk edilmesinden esas maksat *ibârenin delâletidir*. Bundan sonra ise derece bakımından en kuvvetlisi, *işâretin delâleti* olup, kendisinden sonra da kuvvet açısından *nassın delâleti* yer almaktadır.⁶⁷ Neseî ise herhangi bir teâruz durumunda *nassın delâleti* ile *işâretin delâletinin* aynı seviyede olduğunu söylemekle diğerlerinden ayrılmaktadır.⁶⁸ En zayıf delâlet şekli ise *iktizânın delâleti* olup, herhangi bir teâruz durumunda bu sıralama esas alınmaktadır.⁶⁹ Serahsî *iktizânın delâletini*, *nassın delâleti* ile aynı görmekle beraber, herhangi bir teâruz durumunda *nassın delâletinin* daha kuvvetli olmasından dolayı onun tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁷⁰

1.2. MÜTEKELLİMİNE GÖRE DELÂLET

Hanefî usûlcüler dışında kalan ve cumhur olarak nitelenen usûlcülere göre delâlet, kendi içinde kısımları olan iki ana başlık altında ele alınmaktadır.

1.2.1. Mantûkun Delâleti

Mütakellimîn usûlcülerin delâlet başlığı altında ele aldıkları ilk kısım mantûkun delâletidir. Mütakellimîn usûlcüleri, lafızları, sözde zikri geçip geçmemesini dikkate alarak temelde *mantûk* ve *mefhûm* şeklinde ikiye ayırmaktadır. Lafzın ortaya koyduğu en açık mana olması ve *mefhûm*ün delâletine temel oluşturduğu için *mantûka* oldukça önem vermektedirler.⁷¹ Mütakellimîne göre, lafızlar manaların kalıplarıdır ve kendilerinden hüküm çıkarmada yararlanılmaktadır. Bu yararlanma, bazen açık bir şekilde nutk cihetiyle, bazen de *mefhûm* olarak adlandırılan *tenbih* (:hatırlatma, ima) yönüyle olmaktadır. Birincisi *mantûk* olarak, ikincisi *mefhûm* olarak adlandırılmaktadır. Mantuk da kendi içinde, ilki te’vile muhtemel olan lafız yani nass olarak, ikincisi de te’vile muhtemel olmayan lafız, yani zahir olarak ikiye ayrılmaktadır.⁷²

Âmidî mantûku, “Sözün söylendiği anda delâletinden kesin olarak anlaşılan mana” şeklinde tanımlamaktadır. İktizânın delâletinde gizli olan hükümlerin bizzat

⁶⁶ Neseî, I/381; Edib Salih, I/379.

⁶⁷ Serahsî, I/248.

⁶⁸ Neseî, I/385.

⁶⁹ Neseî, I/385, 398.

⁷⁰ Serahsî, I/248.

⁷¹ Âmidî, III/62.

⁷² Cuveynî, *Burhân*, I/165.

lafızdan anlaşıldığı halde bunların hiçbirine lafzın mantûku denemeyeceğinden hareketle, kendi tanımı haricinde kalan diğer tanımları eleştirmektedir.⁷³

Mantûk, lafzın zâhirinden kolaylıkla ve doğrudan anlaşılman manadır. Şevkânî(ö. 1250/1834)tarafından “Lafzın sözde zikri geçen ve ifade edilen bir şeyin hükmüne delâlet edilmesi”⁷⁴ şeklinde de tarif edilmektedir. Şevkânî, mantûku ilki te’vile ihtimali olmayan/nass şeklinde, diğeri tevile ihtimali bulunan/zahir şeklinde ikiye ayırmaktadır. Daha sonra Şevkânî, nass olarak adlandırdığı kısmı, *sarih mantûk* ve *sarih olmayan mantûk* şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁷⁵

1.2.1.1. Sarih Mantûk

Sarih mantûk Şevkânî tarafından, “lafzın kendisi için konulup mutabakat ya da tadammûn yolu ile delâlet etmiş olduğu şey” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁶ Lafzın kendisi için konulmuş manayı tam olarak ifade edecek şekilde kullanılmasına mutâbakat, mananın tamamını değil de bir kısmını içine alacak şekilde kullanılmasına ise tadammûn adı verilmektedir.⁷⁷ Hanefîler’in bu delâlet türünü “nassın ibâresinin delâleti” başlığı altında ele aldığını görmüştük.⁷⁸

Sarih mantûka verilen örneklerden birisi, “Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlılık çağına ulaşırsa onlara öf bile deme, onları azarlama. Onlara güzel söz söyle.”⁷⁹ ayetinden öf demenin haramlığı sarih mantûk yoluyla anlaşılmaktadır. Aynı şekilde “Sâime koyunda zekat vardır.”⁸⁰ hadisinin mantûkundan zekatın vacip olmasının anlaşılması da sarih mantûka örnek verilebilir.⁸¹

1.2.1.2. Sarih Olmayan Mantûk

⁷³ Seyfu’ddin Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed Âmidî (ö.631 h/1233 m), *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1426, I-IV, III/63.

⁷⁴ Muhammed Ali b. Muhammed Şevkânî (ö. 1250 h/1835 m), *İrşâdu’l-Fuhûl*, Dâru’s-Selâm, Kâhira 1998, I-II, I/ 587.

⁷⁵ Şevkânî, s. 587.

⁷⁶ Şevkânî, s. 587.

⁷⁷ Şevkânî, s.587.

⁷⁸ Bkz. tez metni s.10.

⁷⁹ İsrâ, 17/23.

⁸⁰ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Alî b. Şuayb Nesâî (ö. 303 h/915 m), *es-Sunen*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 199, I-VI, “Tefsîru’l-Fer’i ve’l-Atîra”, 7/41, no: 4226.

⁸¹ Âmidî, III/62.

Sarih olmayan mantûk Âmidî tarafından “*mütekellimin maksadına sîga ve vaz’ açısından sarih olarak delâlet etmeyen lafız*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸² Şevkânî tarafından sarih olmayan mantûk, “*lafzın hükme iltizâm yolu ile delâletidir.*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸³ Bu delâlet, lafzın konulduğu mana olmayıp, o mananın ayrılmaz parçasıdır. Sarih olmayan mantûk da kendi içinde üçe ayrılmaktadır:

1.2.1.2.1. İktizâ Delâleti

Sarih olmayan mantûk kapsamında ele alınan delâletlerden ilki iktizâ delâletidir. Bâkılânî bu delâlet türü için *mefhûmu’l-hitâb* tabirini kullanmakta ve onu hüküm çıkarmada delil olarak kabul etmektedir.⁸⁴ Gazâlî, iktizâ delâletini, “*mütekellimin maksadı ve kelamın doğruluğu, aklen ve yahut şer’an kendisine bağlı olan manaya lafzın delâletidir.*” şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁵ Âmidî iktiza delâletini, “*ya lafzın gerçekleşmesi için gerekli olan ya da mütekellimin sözünün doğru olması için gereken, lafza izmâr yoluyla delâlet eden lafız*” olarak tanımlamaktadır.⁸⁶

Gazâlî ve Âmidî’ye göre bu hadis iktizâ delâletine örnek verilebilir: “*Ümmetinden hata, unutma ve zorlandıkları söz ve fiiller kaldırılmıştır.*”⁸⁷ hadisinde peygamberin sözünü doğru anlama açısından cümleye yapılan ‘günah’ ve ‘hüküm’ kelimeleri ziyade edilerek yapılan takdir hadisin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır.⁸⁸

“*كُؤْيَةُ*”⁸⁹“Köye sor.”âyetinde, Gazâlî’ye göre bu cümlenin sahih olabilmesi için ‘halk’ kelimesinin ziyâdesi takdir edilerek, “Köy halkına sor” şeklinde cümlenin

⁸² Âmidî, III/60.

⁸³ Şevkânî, s. 587.

⁸⁴ Bâkılânî, III/331.

⁸⁵ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/196.

⁸⁶ Âmidî, III/60.

⁸⁷ İbn Mâce, *Talâk*, I/16, no: 2045.

⁸⁸ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/187; Âmidî, III/61.

⁸⁹ Yûsuf, 12/82.

daha doğru anlaşılması sağlanmış olacaktır.⁹⁰ Âmidî aynı örneği vermekte, Gazâlî ile benzer yorumda bulunmaktadır.⁹¹

Bir kimsenin diğerine ‘Benden bin dinara köleni azâd et’ cümlesi de bu delâlet türüne örnek olarak verilebilir. Aslında Gazâlî’ye göre, bunu diyen kişi, ‘Onu bana bin dinara sat, sonra onu benim adıma azâd et’ demiş olmaktadır. Çünkü azâd etmek için önce ona sahip olmak gerekir.⁹²

Fukaha’ya göre delâlet konusunda Hanefiler’in de iktizâ delâletini kullandıklarına ve aynı başlık altında benzer açıklamalara yer verildiğine değinmiştik.⁹³

1.2.1.2.2. İşâret Delâleti

Sarih olmayan mantûk kapsamında ele alınan delâletlerden ikincisi işâret delâletidir. Gazâlî, işâretin delâletini, “lafzın mütekellimin maksadı olmayan, lâzım/ dolaylı manaya delâletidir.”⁹⁴ şeklinde tanımlamakta, Âmidî de benzer bir tanımlamada bulunarak “mütekellimin maksadı dışında bir şeye delâlet eden lafız”⁹⁵ şeklinde açıklamaktadır.

İşâret delâletine, “Taşınması ve süttten kesilmesi otuz aydır”⁹⁶ ve bir başka “Süttten ayrılması iki yıl içinde olur.”⁹⁷ ayetleri örnek olarak verilebilir. Bu iki âyet, Gazâlî’ye göre, işâret yoluyla hamilelik müddetinin en azının altı ay olduğuna delâlet etmektedir. Ancak ona göre, bu iki âyetten maksat bu değildir. Maksat, birinci âyette ana hakkının, hamilelikte ve süt emzirmede katlandığı sıkıntı ve yorgunlukların açıklanması; ikinci âyette kastedilen ise en uzun süt emzirme müddetinin açıklanmasıdır. Fakat hamilelik müddetinin en az altı ay olması, o mânânın ayrılmaz bir parçasıdır. Âmidî’nin de aynı ayetleri örnek verdiğini ve ayetlerin yorumunda benzer açıklamalar yaptığını görmekteyiz.⁹⁸

Gazâlî’nin, işâretin delâleti başlığı altında zikrettiği bir diğer örnek de, “Artık

⁹⁰ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/187; İbn Ruşd, s.118; Sadru’ş-Şerîa, s.174

⁹¹ Âmidî, III/61.

⁹² Gazâlî, *Mustesfâ*, II/187; Âmidî, III/62.

⁹³ Bkz. tez metni, s.12.

⁹⁴ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/ 188; Şevkânî, s. 589.

⁹⁵ Âmidî, III/60.

⁹⁶ Ahkâf, 46/15.

⁹⁷ Lokmân, 31/ 14.

⁹⁸ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/189; Âmidî, III/62.

(Ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için takdir ettiklerinden isteyin, sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayrılıncaya kadar yeyin için.”⁹⁹ âyetidir. Bu âyetin birinci bölümü Gazâlî'ye göre, “Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın”, fecrin doğuşuna kadar cinsel münasebeti mübah kılmıştır. İkinci kısım ise, ona göre “sabahın beyaz ipliği, siyah ipliğinden ayrılıncaya kadar yiyin için” ifadesi, bu âyetin maksadını açıklamak için sevk edilmiştir. Bununla beraber Ramazan gecelerinde cinsel münasebette bulunup, cünüp olarak sabahlayan kişinin orucu bozulmaz. Çünkü gecenin sonunda cimâ eden kişinin guslünü gündüze ertelemesi kaçınılmazdır. Bundan dolayı oruç bozulmadığına göre, gecenin son kısmında/anında cimâ mübah olur. Ancak bununla beraber kelamın sevk edilmiş maksadı verilen bu ikinci anlam değildir.¹⁰⁰

1.2.1.2.3. İmâ Delâleti

Sarih olmayan mantûk kapsamında ele alınan delâletlerden üçüncüsü imâ delâletidir. Gazâlî'ye göre *imâ delâleti*, “Mütekellimin kasedtiği mananın ayrılmaz parçası olan lafzın delâletidir.”¹⁰¹ Bu delâlette Gazâlî'ye göre, hüküm vasıfla beraber bulunduğu için, kelamın doğruluğu, aklen veya şer'an sahih olması o manaya bağlı olmamaktadır. Eğer vasıf ta'lil için olmasaydı, hükümle beraber bulunması câiz olmazdı. Dolayısıyla o vasfın ta'lil için olduğu, sarih olmasa bile ona delâlet ettiği anlaşılmaktadır. Âmidî ise “lafzın nutk mahallindeki delâletinden anlaşılan lafız” tanımladığı delâlet türüne aynı anlamda olmak üzere *tenbîh* ve *imâ delâleti* olarak isimlendirmektedir.¹⁰²

Âmidî, bu delâlet türüne Ebû Hüreyre'nin Hz.Peygamber'den naklettiği şu hadisi örnek vermektedir. Bir bedevînin peygambere gelerek, Ramazan günü eşiyile birlikte olduğu için “Helâk oldum” demesi üzerine, Hz.Peygamber'in “*Bir köle azâd*

⁹⁹ Bakara, 2/187.

¹⁰⁰ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/189; Âmidî, III/63.

¹⁰¹ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/189.

¹⁰² Âmidî, III/60.

et”¹⁰³ ifadesi, Âmidî’ye göre, Ramazan günü oruçluyken cinsel ilişkide bulunmanın köle azâdî için illet olduğuna imâ yolu ile delâlet etmektedir.¹⁰⁴

1.2.2. Mefhûmun Delâleti

Mütekellimîn usûlcülerin delâlet başlığı altında ikinci ele aldıkları kısım mefhûmun delâletidir. Mütekellimîn usûlcüleri mefhûmun delâleti için benzer tanımlar ortaya koymaktadır. Âmidî’ye göre, mefhûmun delâleti, “*Lafzın sözde zikri geçmeyen ve ifade edilmeyen bir şeyin hükmüne delâlet etmesidir.*”¹⁰⁵

Mütekellimîn usûlcülere göre mefhûmun delâleti genel olarak iki ana başlıkta ele alınmaktadır¹⁰⁶:

1.2.2.1. Mefhûmu’l-Muvâfaka

Mefhûmun delâleti başlığı altında ele alınan ilk konu *mefhûmu’l-muvâfaka*dır. Mütekellimîn usûlcüler tarafından çeşitli tanımlar zikredilmektedir. Gazâlî tarafından *mefhûmu’l-muvâfaka*, “*Lafzın, herhangi bir ictihad veya araştırmaya gerek olmadan, illetteki müştereklik sebebiyle, dil kuralları çerçevesinde, mefhuma temel oluşturan mantûkun bihin hükmünün, meskûtun anı için de sâbit olduğuna delâlet etmesi*” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰⁷ Cüveynî de *mefhûmu’l-muvâfakayı*, “*meskûtun anının hükmünün, mantûkun bihin hükmüne evlâ yönünden delâlet etmesidir.*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰⁸ Âmidî ve Şevkanî gibi mütekellimîn usûlcüler tarafından bu delâlet türüne *mefhûmu’l-muvâfaka* denmesinin sebebi ise, meskûtun anı olan hükmün, mantûkun bih olan hükme *muvâfık* bulunmasıdır.¹⁰⁹ Cürcânî ise, *mefhûmu’l-muvâfakayı*, “*mutabakat yoluyla kelimadan anlaşılan şey*” şeklinde tarif etmektedir.¹¹⁰

¹⁰³ Ebu’l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslîm el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî Müslim (ö. 261 h/875 m), *el-Câmiu’ s-Sahîh*, el-Matbaatu’l-Âmira, İstanbul 1334, I-VIII, “Sıyâm”, 13/14. no: 71; İbn Mâce, “Sıyâm”, I/14, no: 1671.

¹⁰⁴ Âmidî, III/63.

¹⁰⁵ Âmidî, III/63; Şevkânî, s. 587.

¹⁰⁶ Âmidî, II/62.

¹⁰⁷ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/190.

¹⁰⁸ Cüveynî, *Burhân*, I/166.

¹⁰⁹ Âmidî, III/63; Şevkânî, s. 589.

¹¹⁰ Seyyid Şerîf ‘Alî b. Muhammed Cürcânî (ö. 816 h/1413 m), *et-Ta’rîfât*, Dâru’n-Nefâ’is, Matbâa ve Kitâbhâne-i Muhammed Esâd, İstanbul 1300, s. 221.

Tanımlarda genellikle illetteki müştereklik/uygun olma/evlâ olma gibi ifadelerle mantûkun bihteki hüküm ile meskûtun anı arasındaki ilişki ifade edilmekte, bu yüzden hükümde de uygun olmaları gerektiği sonucu çıkarılmaktadır.

Mefhûmu'l-muvâfaka, *fahvâ'l-hitâb*¹¹¹ ve *lahnu'l-hitâb*¹¹² olarak da isimlendirilmektedir.¹¹³ Bazı usûlcüler bu iki tabiri aynı anlamda kullanırken bir kısmı arada küçük de olsa farklılık bulunduğunu belirtmişlerdir. Örneğin, İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd* adlı eserinde, “*kastedilenin hitâbın kendisinden bilinen şey*” olarak tanımladığı bu delâlet türü için *fahvâ'l-hitâb* ve *lahnu'l-hitâb* terimlerini aynı anlamda kullanırken,,

¹¹⁴ Muhtasar isimli eserinde ise, *fahvâ'l-hitâb* tabirini bu delâlet türü için kullandığı, ızmâr/iktizâ/gerekliklik şeklindeki delâlet için de *lahnu'l-hitâb* tabirini kullandığı aktarılmaktadır.¹¹⁵

1.2.2.2. *Mefhûmu'l-muhâlefe*

Mütekellimîn usûlcülere göre mefhûmun ikinci kısmını mefhûmu'l-muhâlefe oluşturmaktadır. Tezimizin esas konusunu teşkil eden *mefhûmu'l-muhâlefe* kavramı ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı için burada hangi sınıflandırma içinde yer aldığını göstermekle yetiniyoruz. *Mefhûmu'l-muhâlefenin* tanımı, çeşitleri ve delil olma durumu tezimizin ikinci bölümünde açıklanmaya çalışılacaktır.

¹¹¹ Bâkılânî, III/331; Cuveynî, *Telhîs*, II/58; Âmidî, III/62.

¹¹² Gazâlî, *Mustesfâ*, II/190; Âmidî, III/62.

¹¹³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/424.

¹¹⁴ İbn Fûrek, s.140.

¹¹⁵ Davud İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 264.

İKİNCİ BÖLÜM

MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'NİN MÂHİYETİ

2.1. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'NİN TANIMI

Mefhûmu'l-muhâlefeyi tanımlarken sözlük anlamı ve istilâhî anlamı olmak üzere iki şekilde ele alacağız.

2.1.1. *Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Sözlük Anlamı*

Mefhûm kelimesi, “fhm” kökünden ism-i mef'ul olup, bir şeyin anlaşılması, akla yatması demektir.¹¹⁶ *Mefhûm*, sözlüklerde lafzın akla gelen ilk anlamı olarak da zikredilmektedir.¹¹⁷

Mefhûmu'l-muhâlefe Tahânevî tarafından sözlükte, “*sözde zikri geçmeyenin, sözde zikredilene isbât ve nefy açısından muhâlefet etmesidir.*” şeklinde tarif edilmektedir. *Delîlu'l-hitâb* olarak da isimlendirilmektedir.¹¹⁸

2.1.2. *Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin İstilâhî Anlamı*

Usûl bilginleri tarafından lafzın nutk dışındaki mahalli, *mefhûmu'l-muvafaka* ve *mefhûmu'l-muhâlefe* olarak ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla *mefhûmu'l-muhâlefe*, mefhûmun iki kısmından biridir ve lafzın nutk mahalli dışındaki delâletidir. Söylenen

¹¹⁶ Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr (ö. 711 h/ 1311 m), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Beyrût, Beyrût 1956, I-XV, XII/459; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî (ö. 400 h/1009 m), *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)* (thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır t.y., I-VII, V/2005; Muhammed Murtedâ el-Huseynî Zebidî (ö.1205 h/ 1790 m), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1975, I-XXV, XVII/546; Mecdu'ddin Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî (ö.817 h/ 1415 m), *Kâmûsu'l-Muhît*, Matbaatu'l-Meymeniyeye, Mısır t.y., I-IV, IV/162.

¹¹⁷ Muhammed A'lâ b. Alî el-Fârûkî Tehânevî (ö. 1158 h/1745 m), *Keşşâfu'l-İstilâhati'l-Funûn*, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I-II, II/ 1618.

¹¹⁸ Tehânevî, II/ 1619.

hükme muhâlif olduğu için bu isimle adlandırılmaktadır.¹¹⁹ Önceleri usûlcüler tarafından *delilü'l-hitâb* olarak isimlendirilen¹²⁰ bu delâlet şekli, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Cuveynî ile beraber *mefhûmu'l-muhâlefe* olarak adlandırılmış ve bu isimle kullanılmaya başlanmıştır.¹²¹ Cuveynî, İbn Fûrek'in mefhûmu ikiye ayırmak suretiyle lafzî bir ayırım yaptığını, buna göre muvâfakaya delâlet edeni *mefhûmu'l-hitâb*, muhâlefeye delâlet edeni ise *delilü'l-hitâb* olarak isimlendirdiğini nakletmektedir.¹²² Bunun yanında Cuveynî öncesinde bu delâlet türünü isimlendirmede Bâkîllânî, Ferrâ, Tûsî, Şîrâzî, Sem'anî ve Zerkeşî'nin eserlerine baktığımızda *delilü'l-hitâb*ın daha yaygın bir şekilde kullanıldığını açık bir şekilde görmekteyiz.¹²³ Buradan da *mefhûmu'l-muhâlefe* isminin Cüveynî sonrasında yaygınlaştığı şeklindeki genel kabulü destekleyen bir sonuca varmaktayız.

Şîrâzî mefhumu, “mefhûmun ilk kısmını teşkil eden *mefhûmu'l-muvâfakanın* meskûtun anı (:hüküm açıkça belirtilmemiş) mahallindeki delâleti, mantûkun bihe (: hüküm belirtilmiş) muvâfık olduğuna göre, *mefhûmu'l-muhâlefenin* meskûtun anı mahallindeki delâleti de ispat ve nefy açısından mantûkun bihe muhâlif olması” şeklinde tanımlamaktadır. Şîrâzî'ye göre mantûk, hüküm olumlu olarak isbât ediyorsa *mefhûmu'l-muhâlefe* bunu nefyetmekte; mantûk hüküm nefyediyorsa, *mefhûmu'l-muhâlefe* isbât etmektedir.¹²⁴ Şîrâzî'ye göre *mefhûmu'l-muhâlefe*; “hükümün bir şeyin iki vasfından birine ta'lik edilmesidir.”¹²⁵ Bunun dışında kalanların hükümü bu hükümün hilâfına delalet eder. Buna göre, “Size bir fâsık haber getirirse onu

¹¹⁹ Cuveynî, *Telhis*, II/183.

¹²⁰ Bâkîllânî, III/331; Muhammed b. Ali b. Et-Tayyip Basrî (ö.436 h/ 1044 m), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-II, I/157; Ebû Muhammed b. Alî el-Endelüsî ez-Zâhirî İbn Hazm (ö. 456 h/1064 m), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Matbaatu's-Saâde, Kâhira 1347, I-II, II/335; Ebû İshak Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî Şîrâzî (ö. 476 h/1083 m), *Şerhu'l-Luma'* (thk. Abdülmecid Türkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1988, I-II, I/428, *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fikh*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2003, s.218; Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef Bâcî (ö. 474 h/1081 m), *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1989, I-II, I/ 446.

¹²¹ Cuveynî, *Burhân*, I/166-170.

¹²² Cuveynî, *Burhân*, I/166.

¹²³ Bâkîllânî, III/331; Basrî, I/157; İbn Hazm, II/335; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef Ferrâ (ö. 458 h/1066 m), *el-Udde fî Usûli'l-Fikh*, (thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî), Riyad 1993, I-V, II/448; Ebî Ca'fer Muhammed b. Hasan Tûsî (ö. 460 h/1068 m), *el-Udde fî Usûli'l-Fikh*, Matbaatu's-Sitâre, Kum 1417, I-II, II/467; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/428, *Tabsıra*, s.218; Bâcî, s.446; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Sem'anî (ö. 489 h/1095 m), *Kavât'u'l-Edille*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, I-II, I/236; Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed b. Abdullah Zerkeşî (ö. 794 h/1392 m), *el-Bahru'l-Muhîd*, Dâru's-Safve, Kuveyt 1992, I-VI, IV/13.

¹²⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/428.

¹²⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/428.

araştırın” *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِيبٍ فَتَبَيَّنُوا*¹²⁶ âyetinde hüküm fâsık olmaya bağlanmıştır. Bu da, Şirâzî’ye göre, eğer haberi getiren adil bir kimse ise araştırmaya gerek olmadığına delâlet etmektedir.¹²⁷

Mefhûmu’l-muhâlefe kavramı ile ilgili aktardıklarımızdan hareketle *mefhûmu’l-muvâfaka* kavramının, mantûk ile meskûtun anhin, inceleme ve ictihada gerek olmaksızın, sırf dil unsuruna dayanılarak anlaşılan manada birleşmeleri esasına dayandığı görülmektedir. Âmidî’ye göre, hükümdeki bu birleşme sonucunda da *meskûtun anhin* hükme *mantûkun bihden* daha layık olduğu görülmektedir.¹²⁸

Cüveynî, Gazâlî, Âmidî gibi bazı usûlcüler, *mefhûmu’l-muhâlefe* kavramını, lafzın söylendiği hükmün, lafzın, hükmün kendisine ta’lik edildiği şartın bulunup bulunmamasına göre, *meskûtun anh* ile *mantûkun bihin* hükümde farklı olması esasına dayandırmaktadır. *Mefhûmu’l-muhâlefe* konusunda bu genel kanaate sahip olunması, mütekellimîn usûlcülerin bu mefhûm türünü adlandırırken koydukları kayıtlardan da anlaşılmaktadır.¹²⁹

Cüveynî’ye göre *mefhûmu’l-muhâlefe*; “Sözde zikredilerek tahsîs edilen şeyin muhalif olan *meskûtun anhda* “*muhasısân bi’z-zikr*” oluşu itibariyle aksi hükme delâletidir.¹³⁰

Gazâlî *mefhûmu’l-muhâlefenin* “*hükmü, kendisinin dışındakilerden nefyeden tahsîsi’ş-şey bi’z-zikr olan istidlâl şekli*”¹³¹ olduğunu söylemiştir.

Cüveynî ve Gazâlî tariflerinde aynı ifadeye yer vermekle beraber, hükmün muhâlif olarak binâ edilmesinin sebebine değinmişler, bu sebebin de mantûkta hükmün kendisine binâ edildiği kaydın *meskûtun anhda* bulunmaması olduğunu ifade etmişlerdir.¹³² Âmidî ise, “*lafzın nutk mahallinde olan delâletine muhâlif, sükût mahallindeki delâletidir*” şeklinde tanımlamaktadır.¹³³ Âmidî’nin tanımında, *mefhûmu’l-muhâlefenin* aksi hüküm ifade etmesinin sebebine değinilmemekte sadece *meskûtun anhdaki* hükme muhâlif olması üzerinde durulmaktadır.

¹²⁶ Hucurât, 49/6.

¹²⁷ Şirâzî, *Şerhu’l-Luma*, I/428.

¹²⁸ Âmidî, III/63.

¹²⁹ Cüveynî, *Burhân*, I/166; Gazâlî, *Mustesfâ*, I/191; Âmidî, III/ 67.

¹³⁰ Cüveynî, *Burhân*, I/166.

¹³¹ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/ 191.

¹³² Cüveynî, *Burhân* I/166; Gazâlî, *Mustesfâ*, I/191.

¹³³ Âmidî, III/99.

Karâfi, *mefhûmu'l-muhâlefe*yi, “*mantûktaki hükmün nakîzinin meskûtun anhdâ ispat edilmesi*” olarak tanımlamaktadır. Âmidî ve Karâfi'nin tariflerinde gördüğümüz ortak nokta, *mefhûmu'l-muhâlefe*yi, “*meskûtun anhdaki hükmün mantûkun bihdeki hükme muhâlafeti*” şeklinde sınırlamalarıdır.¹³⁴

Usûlcülerin, Zeydiyye, İmâmiyye ve Şîâ mezhebine mensup olanlar da dahil olmak üzere, *mefhûmu'l-muhâlefe* tanımlarının birbirine yakın olduklarını görmekteyiz. Ancak, bazı tanımlarda sadece, *meskûtun anhdaki hükmün mantûkun bihin hükmüne muhâlif olduğu* belirtilerek, bunun sebep ve sâikine değinilmemekte¹³⁵ diğer bazı tanımlarda ise buna yer verilerek, bunun sebebinin, *mantûkun hükmünün kendisi üzerine binâ edildiği* kaydın, *meskûtun anhdaki mahallinde bulunmaması olduğu* açıkça ifade edilmektedir.¹³⁶

Edib Salih ve Şelebî gibi çağdaş usûlcüler, *mefhûmu'l-muhâlefe* için, yukarıda belirtilen hususları da kapsayan şu tanımları vermeyi uygun bulmuşlardır: “*Lafzın, mantûkun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birinin bulunmaması nedeniyle, meskûtun anhdaki hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesidir.*”¹³⁷ Onların, tanımlarında *mefhûmu'l-muhâlefe* hakkında verilen tarifleri belli asgarî müşterekte topladıklarını görmekteyiz.

Tariflerde geçen *nakîz* ifadesinin *zıt* ile aynı anlamda olmadığını ve bu ikisi arasındaki ayırımı yapmayı gerekli kıldığını ifade eden bazı usûlcüler bunu şöyle açıklamışlardır: *Zıt ve nakîz arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: Nakîz, aynı anda bir arada bulunmayan fakat yok da olmayan şeydir; varlık ve yokluk gibi. Zıt ise bir arada bulunmaz fakat siyah ve beyaz gibi ikisi de yok olabilir.*¹³⁸ Bu yüzden, bir şey için bu haramdır dendiğinde, onun nakîzi harici bir delil ile zıddı ispat edilmediği sürece haram olmamaktır.¹³⁹

Yukarıdaki örnekteki gibi, *meskûtun anhdaki hükmü*, kendisinde bulunmayan bazı vasıflar sebebiyle *mantûkun bihe muhâlif* olmaktadır. Ancak bir kısım usûlcüler bu

¹³⁴ Kârâfi, s.55.

¹³⁵ Tûsî, s. 467; Âmidî, III/ 67.

¹³⁶ Cuveynî, *Burhân*, I/166; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/191.

¹³⁷ Edip Salih, I/59; Şelebî, I/494-495.

¹³⁸ Cürçânî, s.137.

¹³⁹ Halife Ba-Bekr Hasan, *Menâhicü'l-Usûliyyîn fî Turuki Delâlati'l-Elfâz Ale'l-Ahkâm*, Mektebetü Vehbe, Kahira 1989, s.192.

muhâlefetten kastedilenin, “zıt” anlamında olmayıp, “nakîz” anlamında olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁴⁰

Bazı usûlcüler ise tanımlarında, bu muhâlefetin ispat ve nefy yönünden olduğunu belirterek konuya açıklık getirmeye çalışmışlardır.¹⁴¹ Buhâri bu durumu şu şekilde açıklamaktadır. Ona göre nakîzin sözlük anlamı, bir şeyi nefyedip ortadan kaldıran şeydir. Buna göre ispatın nakîzi nefy, varlığın nakîzi yokluk, gecenin nakîzi gündüz olmaktadır. Buna göre birbirinin nakîzi iki şey, hareket ve sükûn, siyah ve beyaz gibi, aynı anda aynı yerde bulunamazlar ve aynı anda ikisi birden yok da olamazlar.¹⁴² Bu yüzden beyazın bulunmaması siyahın bulunmasını gerekli kılmaz. Aynı durum *sübût* ve *intifâ* için de geçerlidir.¹⁴³ Bir hükmün sâbit olmaması onun yokluğuna delil olamayacağı gibi, hükmün yokluğu da onun aksinin sübûtuna delil olamaz.

Buhârî, buna yöneltildiği muhtemel bir itirazı şu şekilde aktarmaktadır: Nikahta biri hakkında helal olma hükmü ile onun dışında kalanlar için haramlık hükmü beraber yer almaktadır; aynı şekilde bir şey emredildiğinde o iş için emir bağlayıcı iken onun gayrında bulunanlar için nehiy hükmü ifade etmektedir. Bu da gösteriyor ki nassın bir konuda müsbet olması mümkün iken, hakkında nass bulunmayan, meskûtun anı olan için nefyedici olması mümkündür.¹⁴⁴

Buhârî yukarıdaki muhtemel itiraza şu şekilde cevap vermektedir: “*Biz bunların farklı iki sebep yüzünden bir araya gelmelerini iddia etmiyoruz. Sadece bir hükmün isbâtında etkili olan şeyin, onun zıddını da ispat etmesinin mümkün olmadığını söylüyoruz. Sizin söylediğiniz gibi değil de nikahta başkalarının haramlığı sadece tek bir kişi hakkında(koca) helallığın olup diğerlerinde zorunlu olarak haramlık hükmünün kendiliğinden sâbit olması ile olur. Yine bir şey emredildiğinde de onun zıttı olan şeylerden el çektirilmesi zorunlu olarak sâbit olur. Zira onun zıddıyla meşgul olmak kendi başına hüküm vermeye yol açar. Zıddın haramlığı veya mekruh oluşu ile ilgili hüküm, bizzat o emir ile değil emredilen şeyin vâcib olmasıyla sâbit olmaktadır. Bir mahalde hükmün sübûtu için diğerlerinden nefye ihtiyaç yoktur. Zorunlu bir durum*

¹⁴⁰ Karâfi, s.55; Zerkeşî, IV,13.

¹⁴¹ Şîrâzî, *Tabsîrâ*, s.128; İcî, II, 173.

¹⁴² Buhârî, II/ 469.

¹⁴³ Buhârî, II/ 469.

¹⁴⁴ Buhârî, II/469.

olmadıkça müsbit olan nassa nefyin ilave edilmesi câiz değildir.”¹⁴⁵ Cürcânî’ye göre zıddın sözlük anlamı, bir şeyin başka bir şeye galebe çalıp üstün gelmesidir. Yani iki şey, siyahın zıttı olan beyaz gibi, aynı anda aynı yerde bulunamazlar fakat her ikisi birden aynı anda ortadan kalkabilirler.¹⁴⁶ O halde nakîz, zıttan daha umûmî olmaktadır. Bir şey için bu, haramdır dendiğinde, nakîz; haram olmamaktır. Bu da vücûbu, nedbi, ibâhayı kapsar. Zıddı ise vücûbtur.¹⁴⁷ Dolayısıyla, Karâfi’nin *mefhûmu’l-muhâlefeyi* “*Mantûkun anhin hükümünün nakızının meskûtun anh için isbât edilmesidir.*” tanımındaki “*nakızının ispât edilmesi*” kaydının zıtlık gerektirmesinin şart olmadığını belirtmiştir. Karâfi’ye göre, “*Onlardan ölenlerden hiçbirisi için asla namaz kılma*”¹⁴⁸ âyetinden *mefhûm* yoluyla müslümanların cenaze namazının kılınmasının vâcib olması hükmü çıkarılamaz. Çünkü ona göre zıtlık, nakîzdan daha geneldir. Âyetten *mefhûm* yoluyla çıkarılan, münafıkların cenaze namazlarının kılınması hakkında sâbit olan haramlık hükmünün, müslümanların cenaze namazlarının kılınmasının vücûbiyetine delâlet etmeyeceğidir. Zira, haram olmayan bir şey vâcib de olabilir, mübah da olabilir. Bu da ancak başka bir delil ile bilinebilir.¹⁴⁹

Tariflere genel olarak bakıldığında şu şekilde ortak bir tanım oluşturulabileceği kanaatindeyiz: “*Mefhûmu’l-muhâlefe*, nassın muteber saydığı, şart, aded, gâye vasıflarından biri ile kayıtlanmış bulunan ve o kayıt bulunmadığında hükmün nakîzina delâlet eden lafızdır.”

Tanımların genel bir değerlendirilmesi yapıldığında *mefhûmu’l-muhâlefe* tanımlarının genellikle “*mefhûmu’s-sıfa*” çerçevesinde yapılmış olduğu dikkat çekmektedir.¹⁵⁰ *Mefhûmu’s-sıfa*nın merkeze alınmış olmasının sebebi de, *mefhûmu’l-muhâlefe* konusundaki tartışmalarda, kabul ve red açısından bu türün üzerinde yoğunlaşmasının sebep olduğu düşünülmektedir.¹⁵¹

Mefhûmu’l-muhâlefeyi kabul edenlere göre bu delâlet türü için verilen en meşhur örnek “*Sâime koyunda zekat yoktur*”¹⁵² hadisidir. Bu hadiste sâime kaydı bu

¹⁴⁵ Buhari, II/469.

¹⁴⁶ Cürcânî, s. 137; Tehânevî, II/876.

¹⁴⁷ Semerkandî, I/582; Karâfi, s. 55; Zerkeşî, IV/13.

¹⁴⁸ Tevbe, 9/84.

¹⁴⁹ Karâfi, s. 56.

¹⁵⁰ Bakıllânî, III/331; Bâcî, s.446; Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma*, I/428.

¹⁵¹ İltaş, s. 273-274.

¹⁵² İmam Malik, *Zekât*, hadis no:598.

kaydın bulunduğu yerde zekat hükmünün vücûbuna delâlet ediyorsa, bu kayıt bulunmadığında yani ma'lûfe koyunda zekat olmadığına delâlet etmesi de *mefhûmu'l-muhâlefe* ile delâlet etmektedir.¹⁵³ Hadise bakıldığında, hadis mantûku ile “sâime” vasfını taşıyan, yani senenin çoğunu otlaklarda beslenerek geçiren koyunlardan zekat verilmesinin vacip olduğunu ifade etmektedir. *Mefhûmu'l-muhâlifi* ile de, sâime olmayan, yani senenin çoğunu içerde beslenerek geçiren koyunlardan zekatın vâcib olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü, hükmün kayıtladığı “sâime” vasfı, bu hayvanlarda bulunmamaktadır.¹⁵⁴

İlgili hadiste Şîrâzî'ye göre¹⁵⁵, eğer zekat verme hususunda sâime ve ma'lûfe olmak aynı vasıf olsaydı, “sevm” yani otlayarak beslenen kaydının hiçbir faydası olmayacaktı. Bu yüzden ona göre *mefhûmu'l-hitâb*ın bu çeşidi -herhangi bir nutk, tenbîh ve kıyas bulunmadığı sürece- kendisiyle hükümler sâbit olan bir delildir. İster şart isterse gâye lafzıyla olsun durum aynıdır.

2.1.3. Mefhûmu'l-Muhâlefe'ye Verilen Farklı İsimler

Mefhûmu'l-muhâlefe deliline, *meskûtun anhd*eki hükmün *mantûkun bihd*eki hükme muhâlefeti sebebiyle bu isim verildiği gibi başka birtakım adlar da verildiğini görmekteyiz. Bunlar:

Mefhûmu'l-muhâlefe: Gazâlî'nin tanımına göre, bir şeyin özellikle zikredilmesinden hareketle hükmün, bu zikredilenden başkası için söz konusu olmadığına delâlet etmektir. Bu çeşit istidlâlin *mefhûm* olarak adlandırılmasının sebebi, elde edilen hükmün sırf *mefhûm* olup mantûka dayanmamasıdır.¹⁵⁶

Delîlu'l-Hitâb: Delilinin hitâb cinsinden olması veya hitâbın ona taâlluk etmesinden yahut delâletin kendisinde birtakım vasıf, şart ve gâye gibi kayıtlar olmasından dolayı bu ismin verildiğini görmekteyiz. *Mefhûmu'l-muhâlefe*, Bâkîllânî ve Cuveynî tarafından bu isimle adlandırılmaktadır.¹⁵⁷

¹⁵³ Bâkîllânî, III/331; Cuveynî, *Burhân*, I/170; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/428; Âmidî, III/66.

¹⁵⁴ Muhammed b. Muhammed İbnü Emiri'l-Hâc (ö. 879 h/1475 m), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrût 1999, I-III, I/ 116.

¹⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/428.

¹⁵⁶ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/192.

¹⁵⁷ Bâkîllânî, III/331; Cuveynî, *Burhân*, I/166.

Cessâs'ın kullanımına bakıldığında, onun *delîlü'l-hitâb* tabirini *fahva'l-hitâb* anlamında ele aldığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁸ İbn Hazm(ö. 456)'ın da *delîlü'l-hitâb* tabirini *fahva'l-hitâbı* da kapsayacak şekilde daha geniş kapsamda ele aldığı görülmektedir.¹⁵⁹ Hanbelî usûlcülerden Ebu Ya'la el-Ferrâ da bu kullanıma iştirak etmekte ve *delîlü'l-hitâb* tabirini bazen sadece bu delâlet türü için bazen de *fahva'l-hitâbı* da kapsayacak şekilde kullanmaktadır.¹⁶⁰

Sem'ânî ise lafzın mefhûmundan anlaşılan üç anlama (*fahva'l-hitâb*, *lahnu'l-hitâb* ve *mefhûmu'l-hitâb*), bazılarının *delîlü'l-hitâb* olarak dördüncü bir kısım eklediklerini belirterek, *mefhûmu'l-hitâb* ile *delîlü'l-hitâb* arasında bir ayırım yaptıklarını ancak, bu ayırımın önemli bir sonuç doğurmadığını belirtmektedir.¹⁶¹

Lahnü'l-Hitâb: İsnevî'nin kullanımına göre, hitâbın manası demek olan bu isim aynı zamanda *mefhûmu'l-muvâfaka* için de kullanılan bir isimdir.¹⁶²

İsnevî, *delîlü'l-hitâb*, *lahnu'l-hitâb* ve *mefhûmu'l-muhâlefe* ifadelerinin aynı anlamda, aynı delâlet türünü isimlendirmede kullanıldığını söylemektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla önceki dönem usûlcülerinde *lahnu'l-hitâb* tabirinin bu delâlet türü için kullanılmaması bizi bu bilginin doğruluğunu sorgulamaya götürmektedir. Dolayısıyla Halife Babekr el-Hasan'ın İsnevî'nin verdiği bilgiden hareketle, *lahnu'l-hitâbın*, *delîlü'l-hitâb* ve *fahva'l-hitâb* arasında müşterek bir isim olduğu şeklindeki değerlendirmesi, üç farklı isimlendirmenin tam olarak aynı delâlet türünü karşılayıp karşılamadığı açısından bizce üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.¹⁶³

Tenbîhü'l-Hitâb: Karâfî, *mefhûmu'l-muhâlefeyi tenbîhu'l-hitâb* olarak isimlendirmektedir. Karâfî tarafından hitâbın onu tenbih/işaret etmesinden dolayı bu isim verilmektedir.¹⁶⁴ Karâfî *tenbîhü'l-hitâb* tabirinin, bazı usûlcüler tarafından *delîlü'l-hitâb* ve *mefhûmu'l-muhâlefe* ile eş anlamlı kullanıldığını ifade etmekte, bu delâlet türü için *delîlü'l-hitâb* ve *mefhûmu'l-muhâlefe* tabirlerini kullanmanın daha doğru olduğunu söylemektedir.

¹⁵⁸ Cessâs, *Fusûl*, I/289.

¹⁵⁹ İbn Hazm, II/336.

¹⁶⁰ Ferrâ, II/448, 461.

¹⁶¹ Sem'ânî, I/236,237.

¹⁶² Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdirrahim b. Hasan İsnevî (ö. 772 h/1370 m), *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furu' ale'l-Usûl*, MüessesetüR-Risâle, Beyrût 1984, s.423.

¹⁶³ Halife Babekr Hasan, s.194.

¹⁶⁴ Karâfî, s. 53-54.

Mefhûmu'l-Hitâb: İbn Burhan Ebu'l-Feth el-Bağdâdî (ö. 518 h/1124 m) *mefhûmu'l-muhâlefeyi mefhûmu'l-hitâb* olarak isimlendirmektedir.¹⁶⁵

Tahsîsu's-Şey Bi'z-Zikr: Hanefî usûlcüleri, *mefhûmu'l-muhâlefeyi*, “**el-mahsûs bi'z-zikr**” veya “**tahsîsu's-şey bi'z-zikr**” şeklinde adlandırmaktadır.¹⁶⁶

Sonraki dönemde *mefhûmu'l-muhâlefe* tabirinin yaygın bir şekilde kullanılmasıyla beraber, Hanefî usûlcüler de delil olarak kabul etmedikleri bu delâlet türünü isimlendirmede aynı tabiri kullanmaya başlamışlardır. Nitekim Abdülaziz Buhârî, Şafîiler'in mefhûmu, *mefhûmu'l-muvâfaka* ve *mefhûmu'l-muhâlefe* şeklinde ikiye ayırdıklarını, *mefhûmu'l-muhâlefeyi delilü'l-hitâb* diye isimlendirdiklerini belirtmekte, Hanefîler'in aynı delâlet türünü adlandırmada *tahsîsu's-şey bi'z-zikr* tabirini kullandıklarını da ilave etmektedir.¹⁶⁷

İsimlendirmeleri sıraladıktan sonra bu noktada *mefhûmu'l-hitâb* adlandırmasına yapılan bir itirazı da zikretmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. *Delilü'l-hitâb*ın lafzın mefhûmundan anlaşılan şey olduğu, bu yüzden *kıyas* ve *tenbîh* gibi lafza uygun olması gerektiği, fakat *delilü'l-hitâb*ın lafzın zıddı olduğu için *mefhûmu'l-hitâb* şeklinde nitelenemeyeceği itirazını nakleden Şîrâzî, itiraza şu şekilde cevap vermektedir: Ona göre, *emir* adlandırması bile bu görüşü boşa çıkarmaktadır. Çünkü ona göre bir şeyi *emir* ile, lafzın zıddı olmuş olsa da, onun zıddından *nehiy* anlaşılmış olacaktır.¹⁶⁸ Ayrıca Şîrâzî *kıyas* ve *tenbîhin* lafzın manasından iki mefhûm olduğunu, *delil*in ise lafza zıt olsa da tahsîs yönüyle mefhûm olduğuna dikkat çekerek aralarındaki farklılığa işaret etmektedir.¹⁶⁹

2.2. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'NİN DELİL OLUŞU

Mefhûmu'l-muhâlefenin delil olarak kabul edilmesi alimler tarafından çeşitli yönleriyle değerlendirilmiştir. Cessâs, İslam hukukçuları arasında *mefhûmu'l-muhâlefenin*, Kur'an ve Sünnet nassları dışında, insanların sözlerinde, müelliflerin ifadelerinde, sahabe ve tabiînden nakledilen ve Şarî'e ait olmayan rivâyetleri

¹⁶⁵ Bağdâdî, I/335.

¹⁶⁶ Cessâs, *Fusûl*, I/289; Debûsî, s.139; Serâhsî, I/255; Buhârî, II/465.

¹⁶⁷ Buhârî, II/465.

¹⁶⁸ Şîrâzî, *Tabsıra*, s.128.

¹⁶⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/428.

yorumlamada delil olarak kabul edilmesinde ittifak görüldüğünü ifade etmektedir. Cessâs bu görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir¹⁷⁰: Bir kimse, sözünü veya yazısını vasıf, şart, gâye vb. herhangi bir kayıtle sınırladığında, sözün *mantûku* ile bu kayıt gerçekleştiğinde hükmün sâbit olacağına; *mefhûmu'l-muhâlifî* ile de kaydın gerçekleşmemesi durumunda meskûtun anında hükmün sâbit olmayacağına delâlet etmektedir. Zira konan kaydın mutlaka bir faydası ve gâyesi bulunmaktadır. İnsanların gâyelerini ve bir hükmü koymaktaki maksatlarını tesbit edebilmek mümkündür. Zaten bu kaydın gereği ile amel edilemezse kaydın konulması abes olur. Akıl sahibi insanlardan böyle bir şeyin sâdir olması ise düşünülemez. “Kitapların mefhûmları delildir” sözünün yaygınlık kazanması da aynı düşünce sebebiyledir.¹⁷¹

Zerkeşî, Şafîiler’den Sübkî’nin yukarıdaki Cessâs’ın aktardığı görüşe olan itirazını nakletmektedir. Buna göre Sübkî, insanların söz ve yazılarında hata ve dikkatsizliğin yaygın olmasını gerekçe göstererek, onların sözlerinde dahi delil olmasını kabul etmemektedir. Fakat Şâri’in sözlerinde böyle bir durum söz konusu olamayacağından naslarda delil oluşunu kabul etmektedir.¹⁷²

Hanefîler, genel olarak *mefhûmu'l-muhâlefenin* hüküm bildiren Kur’an ve Sünnet naslarında delil olamayacağı, yalnızca insanların sözlerinde delil olabileceği görüşü ile bilinmektedirler.¹⁷³ *Mefhûmu'l-muhâlefe*yî Şâri’in sözlerinde kabul etmeyen Cessâs ise, onun insanların sözlerinde delil oluşunu da kabul etmemektedir.¹⁷⁴ Cessâs, İmam Muhammed’den naklettiği bir rivâyette, insanların sözlerinde bile *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olarak alınamayacağını ifade etmektedir. Cessâs İmam Muhammed’in *Siyer-i Kebîr*’indeki şu meseleyi buna örnek olarak vermektedir: “*Müslümanlar müşriklerin kalelerinden birini kuşatsalar, kaledeki adamlardan biri ‘Aşağı indiğimde size köydeki esirlerden yüz kişiyi göstermem karşılığında bana emân verin’ dese, müslümanlar da ona güvence verseler, adam indiği halde onlara bir şey söylemese onun için yine de emân vardır. İmam Muhammed’e göre onun emân sahibi olmaması gerekirdi. Çünkü zikrettiği şart, o şart olmadığında emânın da onun için söz*

¹⁷⁰ Cessâs, *Fusûl*, I/293.

¹⁷¹ Buhârî, II/465; İbnu’s-Sââtî, s.241.

¹⁷² Zerkeşî, VI/15.

¹⁷³ Serahsî, I/255; Buhârî, II/465.

¹⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, I/293.

*konusu olmayacağına delâlet etmektedir.*¹⁷⁵ Bu örnek gösteriyor ki Cessâs'a göre *mefhûmu'l-muhâlefe* insan sözlerinde bile delil değildir.

Mefhûmu'l-muhâlefenin delil oluşu, yani bu tür delâletin şer'î hükme ulaşmada geçerli bir yol olup olmadığı usûlcüler arasında yoğun tartışmalara neden olan bir konudur. *Mefhûmu'l-muhâlefenin* geçerli bir delâlet şekli olup olmadığına ilişkin tartışmanın genel olarak dile ilişkin bir tartışma mı yoksa Şari'in hitâbı açısından yapılan bir tartışma mı olup olmadığı konusu da ihtilâflıdır.¹⁷⁶

İbnü'l-Hümâm, Hanefiler'in *mefhûmu'l-muhâlefe*yi sadece Şari'in kelamında delil olarak kabul etmediklerini belirtmektedir.¹⁷⁷ İbn Emîru'l-Hâc ve Emir Bâdişâh ise Hanefî fakihlerinden Kerderî'nin (ö.642 h/1244 m) "*Şari'in hitaplarında bir şeyin özellikle zikredilmesi, bunun dışındakinden hükmün nefyedildiğine delâlet etmez. İnsanların birbirleri ile iletişimde ve kullanımlarında, muamelât ve aklîyyatta ise delâlet eder.*" şeklindeki ifadesini nakletmektedir.¹⁷⁸

Neticede, *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil oluşu, yani bu tür delâletin Şer'î hükme ulaşmada geçerli bir yol olup olmaması usûlcüler arasında ihtilâflı bir konudur. Kaynaklardan anlaşıldığına göre bu ihtilâf sadece ekoller arasında söz konusu olmayıp, aynı ekole mensup usûlcüler arasında da konuyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bu nedenle bazı çağdaş usûlcülerin *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul edenler olarak cumhuru, kabul etmeyenler olarak da Hanefiler'i zikrederek bir genellemede bulunmaları kanaatimizce çok da doğru gözükmemektedir.¹⁷⁹

2.2.1. Mefhûmu'l-Muhâlefe'yi Delil Olarak Kabul Edenler

2.2.1.1. Mefhûmu'l-Muhâlefe'yi Delil Olarak Kabul Edenlerin Görüşleri

İslam Hukuku âlimlerinin çoğunluğuna göre, *mefhûmu'l-muhâlefe* delil ve hükme delâlet yollarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu görüş, Malikî¹⁸⁰, İmam Şafî

¹⁷⁵ Cessâs, *Fusûl*, I/293.

¹⁷⁶ Emir Badişah, I/98.

¹⁷⁷ Kemâl İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Musâmere*, Matbaatu'l-Kübra'l-Emirîyye, Mısır 1317 h., s.193.

¹⁷⁸ İbn Emîru'l-Hâc, I/117; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî Emir Bâdişâh (ö.987 h/ 1579 m), *Teysîru't-Tahrîr*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-IV, I/101.

¹⁷⁹ Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.129; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 411.

¹⁸⁰ Bakillânî, III/332; Bâcî, s.446; Karâfî, s.119.

de dahil olmak üzere Şafîiler¹⁸¹, Hanbelî¹⁸², Mutezile¹⁸³, Şîâ İmâmiye¹⁸⁴, Zahirîler¹⁸⁵ ve Zeydiyye¹⁸⁶ mezheplerine mensup usûlcülerin çoğunluğu ile Ebu Ubeyd el-Kasım b.Selâm (ö.224 h/839 m) ve Ebu Ubeyde Ma'mar b. el-Müsennâ (ö.210 h/826 m) gibi bir grup dilci tarafından benimsenmiş, Hanefîler'den de Kerhî'ye nispet edilmiştir. Bu hukukçular, *mefhûmu'l-muhâlefeyi* mantûk gibi delâlet yollarından biri olarak saymışlardır. Sükût anında hükmün zikr ile tahsîs edilebilmesi faydasından dolayı, hükmün konuşma mahallindeki delâletle aynı, hatta bazen daha evlâ olduğu da söylenmiştir.¹⁸⁷ Ayrıca Âmidî'ye göre *mefhûmu'l-muhâlefedeki* bu fayda, mantûkun hükmü gibi sükût mahallinde nefye yönelir ve böylece onun nakîzı olmuş olur.¹⁸⁸ Cumhûrun bu görüşüne ek olarak, eğer söz bir kayıt ile sınırlandırılmışsa mantukûyla bu kaydın bulunmasına, *mefhûmu'l-muhâlîfi* ile de geçerli kaydın bulunmaması durumunda sözün nakîzına delâlet eder.¹⁸⁹

Şafîiler'in çoğunluğu *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olduğu görüşündedirler.¹⁹⁰ Yukarıda temas ettiğimiz gibi Şafîiler'in çoğunluğu *mefhûmu'l-muhâlefeyi* delil olarak kabul etmekle beraber Gâzâlî, Râzî, Âmidî başta olmak üzere önemli Şafîî usûlcülerin *mefhûmu'l-muhâlefeyi* delil olarak kabul etmemesi, Cuveynî'nin de daha sonra açıklanacağı üzere *mefhûmu'l-muhâlefeyi* vasfın münâsib olma durumunda delil olarak kabul etmesi¹⁹¹, bu konuda mezhep içinde bir birlik olmadığını göstermektedir.¹⁹²

Başta Bâkîllânî olmak üzere pek çok Eş'arî usulcü, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin *mefhûmu'l-muhâlafeyi* delil olarak aldığı görüşünü aktarmaktadır. Bu görüş, doğrudan Eş'arî'nin dile getirdiği bir görüş olmayıp, onun bazı konularındaki çıkarımlarından hareketle kendisine nispet edilmiştir. Nitekim Bâkîllânî, *haber-i vâhidin* delil olma

¹⁸¹ Başta Şafîî usûlcüleri olmak üzere diğer eserlerde de bu görüş İmam Şafîî'ye nisbet edilmektedir. bkz. Bâkîllânî, III/332; Şîrâzî, *Tabsıra*, s. 124; Cuveynî, *Burhân*, I/166-170; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/196. Bununla beraber Mazerî, İbn Süreyc'ten yaptığı bir nakilde İmam Şafîî'nin *mefhûmu's-sıfayı* reddettiğini aktarmaktadır. Ebî Abdullah Muhammed b. Ali b. Umer Mâzerî (ö. 536 h/1141 m), *İzâhu'l-Mahsûl min Burhânî'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 2001, s. 338.

¹⁸² Ferrâ, II/455.

¹⁸³ Basrî, I/152.

¹⁸⁴ Tûsî, II/467.

¹⁸⁵ İbn Hazm, II/335.

¹⁸⁶ Ebu Zehra, s. 386.

¹⁸⁷ Ferrâ, II/449; Sem'ânî, I/238; İbn Ruşd, s.119.

¹⁸⁸ Âmidî, III/ 79-80.

¹⁸⁹ Zuhayli, I/367; Edîb Salih, I/666.

¹⁹⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/427; Tabsıra, s. 218; Sem'ânî, I/238; İsnævî, s. 245.

¹⁹¹ Bkz. tez metni s.37.

¹⁹² Gazâlî, *Mustesfâ*, II/193; Râzî, II/136; Âmidî, II/82.

konusunda “Size bir fâsık haber getirirse onu araştırın.”¹⁹³ âyetinin adil bir kimsenin getirdiği haberi araştırmaya gerek olmadığına delâlet ettiğini belirtmektedir. Yine ru’yetullah konusunda “Hayır! O gün Rablerinden perdelenenlerdir.”¹⁹⁴âyetinin müminlerin Rablerini göreceklere delâlet etmesinden hareketle Eş’arî’nin de bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir.¹⁹⁵

Ferrâ’nın naklettiğine göre başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbelîler’in çoğunluğu da *mefhûmu’l-muhâlefenin* delil olduğu görüşündedirler.¹⁹⁶ Ferrâ, Hanbelîler’den Ebu’l-Hasan et-Temîmî’nin *mefhûmu’l-muhâlefe*yi delil olarak kabul etmeyip bu konuda görüş olarak mezhebinden farklı bir yerde durduğunu kaydetmektedir.¹⁹⁷

Mâlikîler de *mefhûmu’l-muhâlefe*yi delil olarak kabul etmektedirler. İbnü’l-Kassâr ve Kârâfî, *mefhûmu’l-muhâlefenin* delil olduğu görüşünü İmam Malik’e nisbet etmektedirler.¹⁹⁸ Buna karşın Râzî, “*Meâlim*” adlı eserinde Ebû Hanife ile birlikte İmam Mâlik’in de *mefhûmu’s-sıfayı* delil olarak kabul etmediklerini söylemektedir.¹⁹⁹ Mâzerî de *Müdevvene*’deki bazı görüşlerini İmam Mâlik’in *mefhûmu’l-muhâlefe*yi delil olarak kabul ettiğine işaret olarak yorumlarken, bu konulardan bazılarında *mefhûmu’l-muhâlefe* yoluyla değil başka istidlâl ile ulaştığını ifade etmekte, İmam Mâlik’ten bu konuda net bir açıklama olmadığını göstermektedir.²⁰⁰ Nitekim İbnü’l-Kassâr da aynı kanaatte olduğunu söylemektedir.²⁰¹

Tûsî, Şîfî usûlcülerden Şeyh Müfid’in *mefhûmu’l-muhâlefe*yi delil olarak kabul etmesine karşılık, Şerif Murtazânın *mefhûmu’l-muhâlefe*yi reddettiğini aktarmakta, kendisinin de aynı görüşte olduğunu söylemektedir.²⁰²

¹⁹³ Hucurât, 49/6.

¹⁹⁴ Mutaffifîn, 83/15.

¹⁹⁵ Bâkullâni, III/332; Cuveynî, *Burhân*, I/166; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/193; Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn Râzî (ö. 606 h/1209 m), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkıh*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût 1997, I-VI, II/137; Âmidî, II/70.

¹⁹⁶ Ferrâ, II/449; İbn Kudâme, *Ravdatu’n-Nâzir*, II/776.

¹⁹⁷ Ferrâ, II/455.

¹⁹⁸ Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî İbnü’Kassâr (ö. 397 h/1007 m), *el-Mukaddime fi’l-Usûl*, (neşr. Muhammed b. El-Huseyn es-Süleymanî), Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût 1996, s. 81; Karâfî, s. 119.

¹⁹⁹ Râzî, *Meâlim*, s.241.

²⁰⁰ Mâzerî, s. 338.

²⁰¹ İbnü’l-Kassâr, s. 85.

²⁰² Tûsî, II/470.

Usûl kaynaklarında Zahirîler’in tamamının *mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul ettikleri aktarılmakta iken²⁰³, İbn Hazm bu görüşü Zahirîler’in bir kısmına nisbet etmektedir.²⁰⁴

Usûlcüler, mantûkun hükmüne konan kaydın, kayıt kalktığına hükmün de sona ereceğini gösterme dışında başka bir fayda ve gâyesi olduğu ortaya çıkarsa onun *mefhûmu’l- muhâlifi* ile amel edilemeyeceği konusunda benzer görüştedirler.²⁰⁵ Buna göre, Peygamber’in zekat hakkında söylediği “*Sâime koyunda zekat vardır*” hadisinin mantûku ile zekatın sâime olan koyunlar için vâcib olduğu, sâime olmayan koyunların bu hükmün dışında kaldığı anlaşılırken, “ma’lûfe koyunda zekat yoktur” hükmü de aynı hadisten *mefhûmu’l-muhâlefe* yolu ile sâbit olmaktadır.²⁰⁶ Bu görüşe hukukçuların çoğunluğu katılmakla beraber İmam Malik ve Leys b. Sa’d karşı çıkmış ve ma’lûfe koyundan da zekatın vâcib olduğuna hükmetmiştir. *Mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul edenler aynı delillendirmeyi başka durumlar için de kullanmaktadır. Örneğin, Şîrâzî, hadislerdeki mirâs, gasl gibi konularda nutkun *hitâbı* kapsadığını belirterek, bu konularda da nutkun gereği olan delîlü’l-hitâbla amel edildiğini söylemektedir.²⁰⁷

*Mefhûmu’l-muhâlefe*yi delil olarak kabul edenler Kur’an kıssalarında da delil olduğunu savunmaktadırlar. Örneğin, “*Cumartesi günü, içinizden azgınlık edenleri, elbette bilmişsinizdir, işte onlara; aşağılık maymunlar olun dedik*”²⁰⁸ ayetine göre Yahudiler’in Cumartesi günleri çalışmaları yasaklanmış iken, *mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul edenlere göre bu hüküm Muhammed ümmetini bağlamadığı gibi aksine Cumartesi günü çalışmanın da *mefhûmu’l-muhâlefe* göre mübah olduğuna delâlet etmektedir.²⁰⁹

2.2.1.2. *Mefhûmu’l-Muhâlefe*’yi Delil Olarak Kabul Edenlerin Delilleri

*Mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul eden kimseler birtakım deliller ileri sürmüşlerdir. Bu deliller, gerek *mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul edenlerin eserlerinde, gerekse reddeden usûlcülerin eserlerinde yer almış ve bunlara çeşitli itirazlar yöneltilmektedir. Örneğin, Cuveynî, *mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul etmekle birlikte, farklı bir yaklaşım izleyerek, bu

²⁰³ Bakıllânî, III/332; Ferrâ, II/453.

²⁰⁴ İbn Hazm, II/335.

²⁰⁵ İsnævî, II/213; Şelebî, I/ 501.

²⁰⁶ Edîb Salih, I/ 670.

²⁰⁷ Şîrâzî, *Tabsırâ*, s. 125.

²⁰⁸ Bakara, 2/65.

²⁰⁹ Abdullah Acar, *Fıkhî Açıdan Kur’an Kıssaları*, e-Kopi Basın Yayın, Konya 2010, s.260.

delillerden birçoğunu içerdiği zaaf lar sebebiyle eleştirmek ten geri durmamıştır.²¹⁰ *Mefhûmu'l-muhâlefeyi* delil olarak kabul eden usûlcülerin dayandıkları başlıca delilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

2.2.1.2.1. Sahabe Kavli ile Amelde Bulunulması

Mefhûmu'l-muhâlefeyi delil olarak kabul eden usûlcüler, birçok rivâyetin sahâbenin *mefhûmu'l-muhâlefeyi* delil olarak kabul ettiğini gösterdiğini gerekçe olarak sunmuşlardır.²¹¹ Onlara göre, her ne kadar bu haberler haber-i vâhid olsa da bunlar biraraya getirildiğinde şüp he duyulmayan “*müstefiz haber*”²¹² konumundadırlar. Örneğin korku halinde namazların kısaltılacağını belirten âyet ile ilgili olarak Ya'lâ b. Umeyye ile Ömer b. El-Hattab arasında geçen konuşmada, Ya'lâ b. Umeyye, Ömer b. el-Hattab'a güvenli halde bulduklarında niçin namazı kısalttıklarını sorunca, Ömer'in “Allah'ın sadakasını kabul edin” şeklindeki cevabına gösterdikleri merak ve hayret, Ferrâ ve Şîrâzî gibi usûlcülere göre, onların âyetten *mefhûm* yoluyla anladıkları anlamın bu olduğunu göstermektedir.²¹³ Cuveynî ise, namazların korku hali dışında dört rekat olarak kılınmasının âyetten anlaşılan *mefhûm* yoluyla değil, daha önce Şer' tarafından sâbit kılındığını belirterek, bunun *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul etmek anlamına gelmediğini ifade eder. Ömer b. El-Hattab ve Ebu Ya'lâ'nın merakları da Şer'de daha önce dört rekat olarak farz kılınmışken kısaltmanın nasıl olduğuna ilişkin olup, Hz.Peygamber'e sorduklarında bunun bir hafifletme olduğunu öğrenmişlerdir.²¹⁴

Cuveynî, sahâbe kavli ile ilgili rivâyetlerle ilgili olarak genel bir değerlendirmede bulunmakta, *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul edenlerin dayandıkları bu rivâyetlerin bir veya birkaç açıdan zaaf içerdiğini, kat'ilik aranan konularda bu tür muhtemel rivâyetlere dayanılmasının câiz olmadığını belirtmektedir. Cuveynî bu tür rivâyetlerin sayıca fazla olsa da müstefiz konumuna ulaşamadığını ileri sürmektedir. Ona göre, bu konuda dikkate alınacak ölçü, Hatem'in cömertliği, Ali'nin yiğitliği gibi ifadelerde olduğu gibi bizde oluşan zorunlu bilgidir. *Mefhûmu'l-muhâlefenin* delil

²¹⁰ Cuveynî, *Burhân*, I/171-178.

²¹¹ Cuveynî, *Burhân*, I/169.

²¹² Müstefiz Haber: Üç veya dörtten fazla kişi tarafından nakledilen haber-i vahide müstefiz (meşhur) haber denilmektedir.bkz. Zekeriya Güler, “Müstefiz” md., DİA,XXXII/136.

²¹³ Ferrâ, II/460; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ*, I/429; Sem'ânî, I/242.

²¹⁴ Cuveynî, *Burhân*, I/169-170.

olduğu konusunda ileri sürülen bu rivâyetlerde ise böyle zorunlu bir bilgi oluşmamaktadır.²¹⁵

Şîrâzî başta olmak üzere *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul edenler ise bu konunun nakil ile sâbit olduğunu söylemişler ve buna sahabe sözünü delil göstermişlerdir.²¹⁶ Örneğin kız kardeşin mirasçı olması konusunda, Şîrâzî'ye göre²¹⁷ “Çocuğu olmayan bir kişi ölür de kız kardeşi bulunursa bıraktığı malın yarısı onundur.”²¹⁸ âyetinde erkek çocuk bulunmadığı zaman kız kardeşin mirasçı olma hükmü *delilü'l-hitâba* ta'lik edilir. Sahâbeden ve âlimlerden bununla istidlâlde bulunmasına bir itirazda bulunulmamasını gerekçe gösteren Şîrâzî, lafzın iktizasının (dilden hareketle çıkarılan) da bu delâleti gerektirdiğini söylemektedir.²¹⁹ Yine, Ensâr'ın “*Su, sudandır*”²²⁰ hadisi ile amel etmelerini de sahâbe kavline örnek gösteren Şîrâzî, bu hadise karşı mensûh olduğu gerekçesiyle yapılan itirazın da aslında, “*delilü'l-hitâbin delil olduğuna dair bir ittifâk*”²²¹ anlamına geldiğini söyleyerek muârizlarına kendi görüşleriyle karşılık vermektedir.

*Mefhûmu'l-muhâlefe*nin delil olduğuna dair sunulan bu gerekçelere yapılan itirazlar ve cevaplar *mefhûmu'l-muhâlefe*yi reddedenlerin gerekçeleri kısmında ele alınacağından bu başlık altında bu bilgilerle yetiniyoruz.

2.2.1.2.2. Tahsîs Bi'z-Zikr (Özellikle Zikredilen) İle Amel Edilmediği Takdirde Sözün Faydasız Kalması:

*Mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul edenlerin dayandıkları temel aklî gerekçelerden biri olan bu gerekçeye göre, farklı şekillerde ifade edilse de sonuç olarak, lafızda sıfatın zikredilmesinin bir amacının olması gerekmekte, bu amaç da mantûkun bihin hükmünün meskûtun anında bulunmaması olmaktadır. Buna göre, Hz.Peygamber'in “*Sâime koyunda zekat yoktur*” sözünden ma'lûfede zekat olmadığı anlaşılmayacak ise,

²¹⁵ Cuveynî, *Burhân*, I/172.

²¹⁶ Şîrâzî, *Tabsırâ*, s. 126.

²¹⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/428.

²¹⁸ Nisâ, 4/176.

²¹⁹ Şîrâzî, *Tabsırâ*, s. 215.

²²⁰ Müslim, *Sahih*, I/269, *Kitâbu'l-Hayz*, Bâb 21, 80/343.

²²¹ Şîrâzî, *Tabsırâ*, s. 125.

sâime vasfının özellikle zikredilmesinin bir anlamı kalmayacaktır.²²² Cuveynî'nin naklettiğine göre Şafîî'nin de *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olarak kabul edilmesinde dayandığı temel gerekçe budur.²²³ Mâzerî de, Cuveynî'nin bu görüşü *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul noktasında merkeze aldığını ve bu gerekçeyi kabule meylettiğini belirtmektedir.²²⁴

*Mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul edenler, “Eğer nefye delâlet etmeyecekse lafzı özellikle zikretmenin ne faydası kalır?” diyerek onu neden delil aldıklarını gerekçelendirmektedirler.²²⁵ Fakat onların bu görüşü, *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul etmeyenler tarafından kendi icthâdları olduğu, dolayısıyla da başkaları tarafından kabul görmesinin mümkün olmadığı itirazıyla karşılaşmaktadır. Gazâlî'ye göre, onların bu kanaati icthâda değil de nakle dayanmış olsa bile, aksi görüşü savunan âlimler varken, bu hususa tek tek kişilerin nakli ile sabit olmayacağı itirazıyla karşı çıkmaktadır.²²⁶

2.2.1.2.3. Sözü'n Mûktezâsının *Delilü'l-Hitâbı* Gerektirmesi:

*Mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul edenlere göre Arap dilinde sözü'n sifata eklenerek kullanılması *temyizi* (ayıklama) ve *muhâlefe*yi gerektirmektedir. Dil bilginleri tarafından da bu durum teyid edilmektedir.²²⁷ Önde gelen Arap dilcilerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm(ö.224) *mefhûmu'l-muhâlefe*yi delil olarak kabul etmektedir. Bu delâlet türünü kabul edenlere göre, bir Arab'ın dili kullanımı herhangi bir mesele için gerekçe oluyorsa Ebû Ubeyd'in kabul etmesi *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olduğuna bir delildir. Sem'anî, Ebû Ubeyde'nin şu görüşünü nakletmektedir: Buna göre, Ebû Ubeyd, Hz.Peygamber'in “*Zengin borcunu ödememesi zulümdür*”²²⁸ sözü'nün, zengin olmayan kişinin borcunu ödememesinin kınamayı ve cezalandırmayı gerektirmeyeceğine delâlet ettiğini söylemektedir. Aynı şekilde, Hz.Peygamber'in “*Sizden birinin karnını tıka basa irin ile doldurması, şiir ile doldurmasından iyidir*”²²⁹ sözü'nün, şiir ile uğraşmayan birinin aynı azarlamaya muhatap olmadığına delâlet

²²² Ferrâ, II/465,466; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ'*, I/432, 433; Sem'anî, I/243.

²²³ Cuveynî, *Burhân*, I/169.

²²⁴ Mâzerî, s. 344.

²²⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lumâ'*, I/437.

²²⁶ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/196.

²²⁷ Şîrâzî, *Tabsırâ*, s. 125.

²²⁸ Buhârî, *İstikrâz*, 12; Nesâî, *Buyu'*, 100.

²²⁹ Müslim, *Kitâbu's-Şiir*, Hadis no: 22258.

ettiğini söylemektedir. Ebû Ubeyde'nin bu ifadeleri *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olarak kabul ettiğini göstermektedir.²³⁰ Bu bağlamda, Şafî'nin dilcilik yönü dikkate alındığında, onun da *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul etmesi, *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olduğunu desteklemektedir.²³¹ Ancak Cessâs, bu konuda Şafî'nin dilciliği öne sürülerek yapılan değerlendirmeye itirazda bulunmaktadır. Ona göre, dilcilerden hiçbiri dille ilgili konularda sözünü delil olarak kullanmadığı halde, Şafî'nin dilci olduğu ileri sürülerek bu ispatlanmaya çalışılırsa, *mefhûmu'l-muhâlefe*yi reddeden de aynı mantıkla hareket ederek tersini savunabilir. Örneğin, Cessâs'a göre, İmam Muhammed de dilcilerin sözüne itibar ettiği biri olduğu halde *mefhûmu'l-muhâlefe*yi reddetmektedir.²³² Basrî de, Cessâs'ın bu değerlendirmesine katılmaktadır.²³³ Bâkılânî, Ebû Ubeyd'in bu görüşünün ictihâd kaynaklı olduğunu ve *mefhûmu'l-muhâlefe*ye dayanmadığını belirtmektedir. Ayrıca bunun Araplar'dan bir kullanım olarak rivâyet edilmediğini belirterek bu gerekçenin geçersiz olduğunu söylemektedir.²³⁴ Gazâlî ve Âmidî de Bâkılânî'nin bu değerlendirmesine katılmaktadır.²³⁵

Cuveynî ise *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul etmesine rağmen yukarıdaki gerekçeye mesafeli yaklaşmaktadır. O, Arap dilcilerinin dil konusunda kimi zaman incelemeye dayalı olarak hüküm verdiklerini belirterek, tartışmalı konularda onların da delil göstermeleri gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, bu konuda sıradan bir Arabın farkı, dili tabîi olarak konuşuyor olmasıdır.²³⁶

Sem'ânî de *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil oluşunu dil açısından kabul edenlerdendir. Diğer gerekçelerin de bu noktada toplandığını ileri süren Sem'ânî, hükmün sıfata bağlanmasının o sıfat dışında hükmün bulunmadığına delâletinin Araplar'ın kullanımında olduğunu söylemektedir. Araplar'dan bu konuda açık bir beyan bulunmasa da sözleri araştırıldığında onların kullanımının bu olduğunun ortaya çıktığını belirtir. Çünkü ref', nasb, cer gibi i'râb çeşitleri hakkında da Araplar tarafından "*İ'rab konusunda bizim dilimiz şu şekildedir*" diye açık bir beyan bulunmadığı halde, onların sözlerine bakarak bunun hangi şekillerde olduğunun net olarak görülebileceğini belirtir.

²³⁰ Sem'ânî, I/243.

²³¹ Ferrâ, II/463, Sem'ânî, I/243.

²³² Cessâs, *Fusûl*, I/306, 307.

²³³ Basrî, I/160.

²³⁴ Bâkılânî, III/342,343.

²³⁵ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/205; Âmidî, II/71.

²³⁶ Cuveynî, *Burhân*, I/168-169.

Sem'ânî, *mefhûmu'l-muhâlefe*nin delil oluşunun dil açısından mı yoksa Şer' açısından mı delil olduğunda ihtilaf olduğunu belirterek, kendisinin dil açısından delil olduğu görüşünü tercih ettiğini bu gerekçelere dayandırmaktadır.²³⁷

2.2.2. *Mefhûmu'l-Muhâlefe*'yi Delil Olarak Kabul Etmeyenler

2.2.2.1. *Mefhûmu'l-Muhâlefe*'yi Delil Olarak Kabul Etmeyenlerin Görüşleri

Bir kısım hukukçular *mefhûmu'l-muhâlefe*yi delâlet yollarından biri olarak görmemekte, Kur'an ve sünnet naslarında delil olmasını kabul etmemektedir. Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî²³⁸, Mutezili²³⁹, Şîî²⁴⁰, Eş'arî²⁴¹, Zahirî²⁴² usûlcüleri ile Şafiî ve Malikîler'den önemli bir grup bu kanaattedir. Hatta Hanefîler bu delili fâsid istidlâllerden saymaktadır.²⁴³

Ebû Hanîfe ve Hanefîler'in *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul etmedikleri genel olarak bilinmektedir. Cessâs'ın ifadelerine göre Kerhî de aynı görüşte olup, bu görüşü Hanefî imamlara isnâd etmektedir.²⁴⁴ Cessâs *mefhûmu's-sıfa* ve *mefhûmu's-şart* konusunda bu görüşte olmakla beraber, *mefhûmu'l-aded* konusunda mezhep içinde ihtilaf bulunduğunu, birçok şeyhinden bunun delil olduğunu işittiğini, ancak kendisinin bu *mefhûm* türünün de delil olmadığı görüşünde olduğunu söylemektedir.²⁴⁵ Cessâs'ın bu açıklamaları göz önüne alındığında, Semerkandî'nin, Kerhî'nin *mefhûmu'l-lakab* hariç tüm *mefhûm* türlerini kabul ettiği şeklindeki isnâdının doğru gözükmediği söylenebilir.²⁴⁶ Her ne kadar Kerhî'nin *mefhûmu's-şartı* kabul ettiği bazı kaynaklarda

²³⁷ Sem'ânî, I/242, 243.

²³⁸ Cessâs, I/291; Debûsî, s. 139; Serahsî, I/255; Semerkandî, I/581; Sadru's-Şerîa, s.142; Muhammed b. Ferâmürz b. 'Alî Molla Hüsrev (ö. 885 h/1480 m), *Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmira, İstanbul 1282, s. 174.

²³⁹ Basrî, I/149; Sem'ânî, I/238.

²⁴⁰ Tûsî, II/469, 470.

²⁴¹ Bâkîllânî, III/332; Cuveynî, *Burhân*, I/166-167; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/191.

²⁴² İbn Hazm, II/336.

²⁴³ Debûsî, s. 139; Serâhsî, I/255; Buhârî, II/465.

²⁴⁴ Cessâs, *Fusûl*, I/292.

²⁴⁵ Cessâs, *Fusûl*, I/293,294.

²⁴⁶ Semerkandî, I/582.

belirtirse de,²⁴⁷ genel olarak mefhûmu kabul ettiğine ilişkin bilgi başka kaynaklarda bulunmamaktadır. Nitekim İbn Emîri'l-Hâc da, hocası olması dolayısıyla Cessâs'ın Kerhî'nin görüşlerini daha sonraki birinden daha iyi bileceğini, bu konuda Cessâs'ın ifadelerinin esas alınması gerektiğini belirtmektedir.²⁴⁸

Cessâs, *mefhûmu'l-muhâlefenin* kendi mezhebinde *maksûrun aleyh* olarak nitelendiğini ve onun delâletinin olmadığını belirtmektedir.²⁴⁹ Cessâs bu görüşünü ifade ederken *mefhûmu'l-muhâlefeyi mefhûmu's-sıfa* temelinde ele aldığı anlaşılmaktadır. *Mahsus bi'z-zikr* olarak adlandırdığı bu delil hakkında, onun eksik olduğu kanaatinde olduğunu ifade etmektedir. İster iki vasfı olup, hüküm bunlardan birine ta'lîk edilmiş olsun, isterse birçok sığata sahip olup hükmü bunlardan birine bağılı olmuş olsun durumun aynı olduğunu belirten Cessâs, bu görüşünü Ebu'l-Hasen el-Kerhî'ye de nisbet etmektedir.²⁵⁰

Cessâs, Kerhî'nin Ebû Yusuf'tan naklettiği şu rivâyete dayanarak, onun da bir şeyin bazı vasıflarını zikretme ile tahsîs etmenin, *mefhûmu'l-muhâlefe* dışında kalanlar için zıt anlam ifade etmeyeceğini söylediğini aktarmaktadır. Bu görüşüne de şu âyetleri örnek delil getirmiştir: *“seninle beraber hicret eden, amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını sana helal kıldık”*²⁵¹ âyetinde helal olma vasfının “hicret etme” kaydı ile tahsîs edilmesinin, hicret etmeyen kimselerin haramlığına delâlet etmeyeceğini söyler. Aynı şekilde, *“Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kadından cezayı kaldırır.”*²⁵² âyetinde, nassın burada şahitlik etmeyecekleri zaman onlara azâb ulaşacağına değil, şahitlik ettikleri takdirde azâbın onlardan düşürülmesine dair olduğunu söylemektedir.²⁵³ Cessâs, *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olmayışına Allah'ın hükümlerine delâlet eden bir şeyin, daha sonra bazı yönleriyle medlûlünden soyutlanarak hükme delâletini gerektirmemesinin caiz olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır.²⁵⁴

²⁴⁷ Basrî, I/142; Âmidî, II/84.

²⁴⁸ İbn Emîri'l-Hâc, I/117.

²⁴⁹ Cessâs, *Fusûl*, I/292.

²⁵⁰ Cessâs, *Fusûl*, I/292.

²⁵¹ Ahzâb, 33/50.

²⁵² Nûr, 24/8.

²⁵³ Cessâs, *Fusûl*, I/292.

²⁵⁴ Cessâs, *Fusûl*, I/295.

Şîrâzî *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul etmeyen kişiler arasına Ebû Bekir Kaffâl eş-Şâşî ile Kâdı Ebû Hamid' el-Mervezî'yi de ilave etmektedir.²⁵⁵ Râzi ve Âmidî gibi Şafîî usûlcüler de *mefhûmu'l-muhâlefe*yi delil olarak kabul etmeme noktasında Gazâlî ile hemfikirdirler.²⁵⁶ Şîrâzî ayrıca delil olarak kabul etmeyen İslam hukukçularının görüşlerinin *mefhûmu'l-muhâlefenin mefhûmu'l-gâye* ya da *mefhûmu'ş-şart* olup olmamasına göre farklılaştığını söylemektedir.²⁵⁷ Cuveynî ise *mefhûmu'l-muhâlefe*yi sıfatın münâsib olması durumunda kabul etmekte, münâsib olmaması halinde ise kabul etmemektedir.²⁵⁸ Gazâlî de eserinde Bâkillânî'nin de içlerinde bulunduğu bir grup kelamcı ile İbn Süreyc'in de aralarında olduğu bir grup fakihin *mefhûm* ile istidlâlin olmadığını söylediklerini, kendisine göre de daha tutarlı ve mantıklı olanın bu olduğunu kaydetmektedir.²⁵⁹

Çağdaş İslâm hukukçularına göre, nasslardan birinde meskûtta *mantûkun* hükmü nefyedildiğinde, hüküm, başka bir delil yoluyla; *adem-i aslî* veya *delâlet-i aslî* yoluyla anlaşılır. Ma'lûfe koyundan zekatın vacip olmayışı, ve mümin olmayan köle ile evlenmenin helal olmasının nefyedilmesi gibi durumlar, bu duruma örnek teşkil etmektedir.²⁶⁰

*Mefhûmu'l-muhâlefe*yi delil olarak kabul etmeyenler, görüşlerini *aslî nefye* dayandırmaktadır. Bu yüzden *mefhûmu'l-muhâlefe*yi delil olarak kabul etmeyenler, söz konusu hadiste zekatın ma'lûfe olmayanlar için vacip olmadığı hükmünün hadisten çıkarılmadığı görüşündedirler. Onlara göre bu hüküm, *adem-i aslî*den çıkarılır. Hadiste, zekat verme koyunlar için sevm/ sâime vasfı ile kayıtlanmıştır. Aslolan zekat vermeme olduğu için, ma'lufe koyunlarda zekatın vacip olmaması, âyetten sâime vasfı kaydının bulunmadığı durumlar için zekatın gerekmediği ortaya çıkmaktadır.

Edib Salih aynı şekilde mümin olmayan köle ile tezvîcin haramlığının da âyetteki mümin köle kaydı sebebiyle olmadığını ifade etmektedir. Nitekim Allah, *Nisâ* *وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ* Nisâ suresinde “Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip

²⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/427; *Tabsıra*, s.124.

²⁵⁶ Râzî, *Mahsûl*, II/136; Âmidî, II/82-84.

²⁵⁷ Şîrâzî, *Tabsıra*, s. 124.

²⁵⁸ Cuveynî, *Burhân*, I/174.

²⁵⁹ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/192.

²⁶⁰ Edib Salih, I/ 667.

olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın."²⁶¹ buyurmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre, mümin olmayan köle ile evliliğin helal olması "*asl*"dan anlaşılır. Çünkü evlilik konusunda aslanan haramlıktır. Âyet, söz konusu genç kızlarla evlenmenin helal olması hakkında vârid olmuştur. Bu kimselerin dışında kalanlar da ise *adem-i aslî* ilkesine göre haramlık söz konusudur.²⁶²

Bu görüş grubuna mensup hukukçuların başında Hanefiler²⁶³ gelmektedir. Onlar *mefhûmu'l-muhâlefeyi "el-mahsûs bi'z-zikr"* olarak isimlendirmişlerdir. Cessâs usûlünde, "Bizim görüşümüze göre "*el-mahsûs bi'z-zikr*" in hükmü sadece ona hasır. Kendisi dışındakilerin hükmü, onun zıddına delâlet etmez." demektedir.²⁶⁴

Ebû Hanîfe'nin arkadaşları ve kelamcılarının çoğunluğu hükmün dışında kalanları için zıddına delâlet edeceğini kabul etmemişler, onun hükmünün askıda kaldığını belirtmişlerdir. Şafîiler'den Kaffal eş-Şâşî ve Mervezî de bu görüşe katılmaktadırlar.

Eğer Tevbe sûresindeki gibi *حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ* "*İslam'ı din edinmeyen kimselerle, boyun eğerek kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın*"²⁶⁵ *mefhûmu'l-muhâlefe* gâye lafzıyla olursa burada ihtilaf söz konusudur. Çoğunluk bunun delil olduğu görüşünde olup, delil olmadığını düşünenler de mevcuttur. İbn Hazm da *mefhûmu'l-muvâfaka* hususunda cumhûra muhâlefet etmesine karşın, *mefhûmu'l-muhâlefe* konusunda görüş olarak Hanefiler'in yanında yer alarak delil kabul etmemektedir.²⁶⁶

Mutezîle mezhebinde ağırlıklı görüş de *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olarak kabul edilmediğidir. Ebu'l Hüseyin el-Basrî, sadece Ebu Abdullah Basrî'nin bir ayırımı giderek, sözün beyan ve tâlim amaçlı olması ile *meskûtun anhn* hükmünün *mantûkun bihe* dahil olması durumlarında delil olarak alınabileceğini, bunun dışında mefhûmunun olmadığı görüşünde olduğunu belirtmektedir.²⁶⁷

Mâlikîler'den *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul noktasında farklı görüşler nakledilmektedir. Bâcî ve Mâzerî, Malikîler'in bir kısmının *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul ettiğini aktarırken, Bâkılânî, Bâcî, Mazerî ve İbn Raşîk gibi usûlcüler *mefhûmu'l-*

²⁶¹ Nisa, 4/25.

²⁶² Edîb Salih, I/ 668.

²⁶³ Buhârî, II/ 465.

²⁶⁴ Edîb Salih, I/ 668.

²⁶⁵ Tevbe, 9/29.

²⁶⁶ İbn Hazm, II/336; Edîb Salih, I/ 668.

²⁶⁷ Basrî, I/150.

muhâlefenin delil olmadığı görüşündedirler. Kârâfi ise, sadece *mefhûmu's-sıfayı* delil olarak kabul etmektedir.

Genel olarak bakıldığında mezheplerin *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul noktasında ihtiyatlı bir tavır takındığı, kabul etmeme noktasında *asli nefy* kavramını öne çıkardıkları görülmektedir.

2.2.2.2. *Mefhûmu'l-Muhâlefe*'yi Delil Olarak Kabul Etmeyenlerin Delilleri

*Mefhûmu'l-muhâlefe*yi reddeden usûlcüler birtakım deliller ileri sürmüşlerdir. Bu usûlcülerin görüş birliği ettikleri husus, dilin bu yolla hükme delaletinin bulunmamasıdır. Bâkılânî, Basrî, Gazâlî, Râzî gibi usûl âlimleri *mefhûmu'l-muhâlefe*yi reddettiklerine dair bazı gerekçeler öne sürmüşlerdir. Âmidî ise *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul etmemesine rağmen, bu gerekçelerden bazılarının içerdiği zaafılara dikkat çekmiştir.²⁶⁸ Söz konusu gerekçelerden başlıcaları şunlardır:

2.2.2.2.1. İbahâ-i Asliye Sebebi İle Nassta Muhâlefetin Olmaması

*Mefhûmû'l-muhâlefe*yi kabul edenler, Ya'la b. Ümeyye'nin Hz.Ömer'den naklettiği “Emniyet içerisinde olduğunuz halde neden namazları kısaltıyoruz” demesine karşılık peygamberin “*Bu, Allah'ın kullarına bahşettiği bir sadakadır. Allah'ın sadakasını kabul edin.*”²⁶⁹ hadisine dayanarak *وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا* “*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur.*”²⁷⁰âyetindeki tahsîsin *mefhûm*un geçersizliğinden kaynaklandığını söylemektedirler.²⁷¹ Oysa ki, *mefhûmû'l-muhâlefe*yi kabul etmeyenlere göre, bu durum (:namazın korku durumunda kısaltılması) istisnâi bir durumdur. Çünkü namazda aslanan tam kılmaktır, korku ve endişe durumu istisnâ

²⁶⁸ Âmidî, III/79-84.

²⁶⁹ Müslîm, “*Salâtu'l-Musâfirîn*”, 6/1, no:4; Ebû Dâvud, “*Salât*”, 27270, no:1199.

²⁷⁰ Nisâ, 4/101.

²⁷¹ Âmidî, III/69.

edilmiştir. Dolayısıyla korku olmaması durumunda namazı tamamlamanın vacip olması *tahsîs* sebebiyle değil, *aslın hükmü* sebebiyledir.²⁷²

2.2.2.2.2. Âhâd Naklin Yetersizliği

Mefhûmu'l-muhâlefeyi reddedenlere göre, bu delâlet türü ancak mütevâtir nakil ile bilinebilir. Pek çok kimsenin bu delâlet çeşidini reddettiği biliniyorken bu konuda mütevâtir bir nakil olduğu iddia edilemez. Hata ihtimali bulunduğundan, Kuran ve Sünnet hakkında da haber-i vâhid ile hüküm verilemez.²⁷³

Mefhûmu'l-muhâlefeyi kabul etmeyenlerin iddialarına göre sâime koyunun zekatının verileceği “*Sâime koyunda zekat vardır*”²⁷⁴ hadisinden anlaşılmaktadır. Mücerred isbâtan hareketle, yani sırf sâime koyunun zekatının verileceğinden hareketle ma'lûfede zekat olmadığı hükmünü çıkarmak ise ancak dil bilginlerinden yapılan mütevâtir ya da mütevâtir hükmünde bir nakil ile bilinebilir. Mütevâtir hükmünde olan nakil, Araplar'ın دروب ve قول şeklinde çoğul ifadelerinin teksîr için; alîm, a'lem, kadîr, ekdâr gibi ifadelerinin yani ef'al sîgasının mübalağa için olduğunu bilmemiz gibi hususlardır. Gazâlî'ye göre âhâd nakiller bu hususta yeterli olamaz. Zira haber-i vahidle lûgat sabit olmaz.²⁷⁵ Yine ona göre Allah kelamının nâzil olduğu bir dil hakkında, yanılma ihtimali bulunan âhâd nakille hüküm vermek doğru değildir.²⁷⁶

Yine Gazâlî, “*Su, sudandır*” hadisinden hareketle sahabe kavline göre amel ettiklerini iddia eden *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul edenlere, bu hadisin sahâbenin tamamından değil yalnızca sınırlı bir kısmından nakledildiğini söyleyerek cevap vermiştir. Dolayısıyla ona göre, sahâbenin bu görüşe ictihâd yolu ile varmış olması mümkündür ve bu hususta onları taklid etmek gerekmez.²⁷⁷ Bu görüşte olan usûlcüler, *mefhûmu'l-muhâlefenin* delâleti olmadığı iddiasında olanların da mütevâtir nakle ihtiyaç duydukları şeklindeki itiraza ise şöyle cevap vermişlerdir: “*Araplar'ın vaz' etmedikleri*

²⁷² Bâkılânî, III/334; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/44.

²⁷³ Bâkılânî, III/333; Ebû 'Alî Huseyn b. Ebi'l-Fedâil 'Atîk b. Huseyn İbn Raşîk (ö. 632 h/1234 m), *Lubâbu'l-Mahsûl fî 'İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Buhûsi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, Dubâi 2001, I-II, II/622.

²⁷⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel (ö.241 h/ 855 m), *el-Müsned*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır 1313, V/76.

²⁷⁵ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/44.

²⁷⁶ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/42.

²⁷⁷ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/44.

hususlarda ayrıca hüccete gerek yoktur. Çünkü bunun sonu yoktur. Hüccet getirmek, vaz' iddiasında olanın borcudur.”²⁷⁸

Şîrâzî, *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul etmeyenler tarafından ileri sürülen bu delillendirme şeklinin âhâd haber yoluyla sâbit olduğu, usûl konularının ise âhâd haberle isbâtının mümkün olamayacağı şeklindeki itiraza şu şekilde cevap vermektedir: “Bu delillendirme her ne kadar âhâd haberle yapılmış olsa da ümmetin onu kabulü noktasında tevâtür seviyesindedir. Dolayısıyla onunla amel noktasında ihtilâf yaşansa da onun sıhhatinde ittifâk edilmiştir.”²⁷⁹

Mefhûmu'l-muhâlefeyi reddetmesiyle bilinen Âmidî de yukarıda zikredilen bu gerekçeyi eleştirmiştir. Ona göre, bu delâlet türünün haber-i vâhidle sabit olması imkansız değildir. Çünkü onu kabul edenler, zaten bu delâletin kat'î değil, zannî olduğunu ifade etmektedirler. Öte yandan, lafızların anlamları gibi dille ilgili konularda haber-i vâhidin kabul edilmemesi, bizi Kur'an ve Sünnet lafızlarının çoğuyla amel edilmemesi neticesine götürebilir ki, bundan doğacak sakınca haber-i vâhidin kabul edilmesinden doğacak sakıncadan daha büyüktür, şeklinde bizce de haklı bir itirazı dile getirmektedir.²⁸⁰

2.2.2.2.3. Hüsnu'l-İstifhâm (Güzel/Uygun Soru Sorma)

Bu delil de *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul etmeyenler tarafından sıkça dile getirilen bir argümandır. Gazâlî, hüsnu'l-istifhâmı açıklamak için şu örneği vermektedir:

Birisi “Zeyd sana vurursa sen de ona vur” dese, bu hitaba muhatap olan kişinin “Zeyd bana yanlışlıkla vurursa, ben de ona vuracak mıyım?” şeklinde açıklama istemesi, dil açısından yeterli olur. Aynı şekilde “Sâime koyunlardan zekat ver” dese, karşıdaki kişinin “Ma'lûfe olan koyunlardan da zekat vereyim mi?” demesi uygun olur. İşte, dil ve sözün gelişi bakımından açıklayıcı soru sormanın uygun düşmesi, bu hususun doğrudan doğruya sözün mefhûmundan anlaşılmadığını göstermektedir. Çünkü

²⁷⁸ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/42.

²⁷⁹ Şîrâzî, *Tabsırâ*, s.126.

²⁸⁰ Âmidî, II/78.

*iyice anlamak için soru sorma, meskûtun anı hakkında uygun düştüğü halde, mantúk hakkında uygun değildir.*²⁸¹ Bu gerekçeyi öne sürenlere göre, eğer *mefhûmu'l-muhâlefe* delil olsaydı, böyle bir soru sormak uygun düşmezdi. Muhatap, sormaya ihtiyaç duymadan yanlışlıkla vurduğunda vurmaması gerektiğini, ma'lûfede zekat olmadığını kendiliğinden anlardı.²⁸²

*Mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul edenler bu gerekçeye şu şekilde itirazda bulunmuşlardır: Soru sormanın meskûtun anı hakkında uygun düşmesi, belki de bununla mecâzen nefyin kastedilmiş olması ihtimaline binâendir, şeklinde cevap vermişlerdir.²⁸³

Şîrâzî *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul etme gerekçelerini sıralarken, hükmün *muhâlefete* delâlet edecek iki sıfattan birine ta'lik edilmesi durumunda hangi vafına tahsîs edildiğini öğrenmek açısından soru sorulabileceğini, buradaki muhtemel durumu açıklığa kavuşturma açısından *hüsnü'l-istifhâmın* uygun düşeceğini, nutkda ise böyle bir ihtimal durumunun olmadığını söylemektedir.²⁸⁴ Âmidî de, hüsnü'l-istifhâmın uygun düşmesinin, hitâbın meskûtun anı delâletinin zahir, zannî olması sebebiyle söz konusu olan ihtimalin ortadan kaldırılıp daha açık bir şekilde istenmesi sebebiyle olduğunu belirtmekte ve *mefhûmu'l-muhâlefe* için hüsnü'l-istifhâmı yeterli gördüğünü söylemektedir.²⁸⁵

Gazâlî, *mefhûmu'l-muhâlefe*nin delil olarak kabul edilmesi için hüsnü'l-istifhâmı ileri sürmektedir. Hüsnü'l-istifhâmı yeterli görenlere ise şu şekilde yanıt verir: “*Aslolan eğer böyle bir ihtimal varsa, bunun hakikat olmasıdır. Mecâza ise ancak bir delilin varlığı durumunda gidilebilir. Oysa burada böyle bir delil yoktur.*”²⁸⁶

2.2.2.2.4. Hükmün Bazen Muvâfakat Bazen Muhâlefet Durumunda Ta'liki

*Mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul etmeyenler Araplar'ın hükmü bazen *meskûtun anı müsavâtı* (:söylenmeyen hükmünün söylenen hükmü ile aynı olması) durumunda bazen de *muhâlefeti* (:söylenmeyen hükmünün söylenene aykırı olması)

²⁸¹ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/ 42.

²⁸² Bâkılânî, III/335; Tûsî, II/473; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/44.

²⁸³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/429.

²⁸⁴ Şîrâzî, *Tabsırâ*, s. 128.

²⁸⁵ Âmidî, II/78.

²⁸⁶ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/ 42.

durumunda sığata ta'lik ettiklerini belirtmişlerdir.²⁸⁷ Bu durumda onlara göre hükmün sübûtu, vasfı zikredilen açıısından *ma'lûm* ve *mantûk*; *meskûtun anh* açıısından ise *muhtemel* olmaktadır. Bu yüzden Gazâlî'ye göre, ilâve bir karîne veya başka bir delil bulununcaya kadar karar verilmemelidir. Hükmün ta'likinin muvâfakat durumunda mecaz, muhâlefet durumunda hakikat olduğu iddiası ise delilsiz tahakküm olup, bunun aksi de söylenebilir.²⁸⁸

Bâkılânî'ye göre, Araplar'ın kullanımı göz önüne alındığında, onların hükmü sığata bağlamalarının, bazen mantûkun bih ile meskûtun anhın hükümlerinin aynı olması, bazen de farklı olması durumunda olduğu görölmektedir. Bunun ayırıcı bir özellik olmaması da ona göre *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olmadığını göstermektedir.²⁸⁹

2.2.2.2.5. Sığatın Mevsûf Haricindekileri Nefyetmemesi

*Mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul etmeyenler, bir şeyin bir vasfını öne çıkararak haber vermenin, bu vasıfta olmayan şeyleri nefyetmeyeceğini söylemektedirler.²⁹⁰ Örneğin; “siyah kalktı” veya “çıktı” ya da “oturdu” demenin, bu işleri beyazın yapmadığı anlamına gelmeyeceğini söylemişlerdir. Onlara göre tam tersine bu söz, beyaz hakkında bir şey söylememek demektir.²⁹¹ Bu görüşte olanlar, eğer beyazın zikredilmemiş olmasına bir engel varsa, konuşanın, lakabı ve özel ismi tahsîs etmesi gerektiğini ifade ederler. Öyle ki “Zeyd'i gördüm” sözü başkasını görmemiş olduğuna ve “Zeyd ata bindi” sözü binme işini başkalarının yapmadığına delâlet edebilsin. Oysa Gazâlî'ye göre bu anlayış “*dile iftira ve uydurmadır.*”²⁹² Nitekim “Zeyd'i gördüm” sözü, Zeyd'in elbisesini, atını görmediğimiz anlamına gelmeyeceği gibi, Zeyd'den başkasını görmediğimiz anlamına da gelmez. Gazâlî bunun doğru olması durumunda “Zeyd âlimdir” sözünün küfür olması gerektiğini, zira böyle diyen kişinin Allah, melekler ve peygamberlerin bilmediğini söylemiş olacağını zikreder. Ona göre, yine

²⁸⁷ Bâkılânî, III/335; Ferrâ, II/467.

²⁸⁸ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/43.

²⁸⁹ Bâkılânî, III/335; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/44.

²⁹⁰ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/43.

²⁹¹ Basrî, I/150; Râzî, *Mahsûl*, II/137.

²⁹² Gazâlî, *Mustesfâ*, II/ 43.

“İsa, Allah’ın elçisidir” demek de küfür olurdu. Zira böyle diyen kişi Hz.Muhammed’in ve diğer peygamberlerin peygamberliğini nefyetmiş olmaktadır.²⁹³

*Mefhûmu’l-muhâlefe*yi delil olarak kabul edenler tarafından bu görüş, “sıfatı isme kıyas etmek” olduğu, halbuki dilde kıyas olamayacağı yönünde tenkîd edilmektedir. Gazâlî, kabul edenlerin şöyle bir görüşünü nakletmektedir: “*Biz bununla yalnızca üzerinde düşünölsün ve özel isimlerin şahısları belirtmeye yaradığı gibi, sıfatın da yalnızca mevsûfu belirtmeye yaradığı anlaşölsün diye örnek vermeyi amaçladık. Sığır ve deve de zekat bulunmadığını belirtmek açısından ‘Koyunda zekat vardır’ sözüyle, ma’lûfede zekat olmadığını belirtmek açısından ‘Sâime koyunda zekat vardır’ sözü arasında hiçbir fark yoktur.*”²⁹⁴

*Mefhûmu’l-muhâlefe*yi reddeden usûlcöler, kabul edenlerin iddia ettiğı, lafızda sıfatın zikredilmesinin meskûtun anhdan hükmü nefyetmek amacıyla olduğu gerekçesini eleştirmektedirler.²⁹⁵ Bâkılânî, bu gerekçenin birçok açıdan zayıf ve geçersiz olduğunu belirterek, reddetme gerekçelerini sıralamaktadır²⁹⁶:

İlk olarak, bu gerekçe Bâkılânî’ye göre, istidlâl konusunda büyük bir hatadır ve yapılması gerekeni tersyüz etmektir. Çünkü böyle olursa, amaç ve fayda vaz’ı bilmenin yolu yapılmış olur. Oysa sözün amaç ve faydasını bilmek vaz’ı bilmeye bağlıdır.

Bâkılânî’nin reddetme gerekçelerinden biri de, sözün özel bir sıfata bağlanmasının, o sıfat bulunmadığında hükmün yokluğuna delâlet etmekten başka faydası yoktur, sözünün hatalı ve delilsiz olduğudur. Çünkü ona göre bunu ileri süren kişinin bilmemesinden başka fayda olmadığı çıkmaz.

Bâkılânî’nin bir diğer gerekçesi de, *mefhumu’l-lakab*ın aynı konumda olmasıdır. Ona göre “*Koyunda zekat vardır*” hadisinde hükmün koyuna bağlanması, koyun dışındaki hayvanlarda zekat olmadığı anlamına gelir. Çünkü böyle bir fayda düşünölmeseydi, “*Mâşiyede*²⁹⁷ *zekat vardır*” denilirdi. Eğer delili kabul edenler, bunu kabul ederlerse kendi iddialarını çürötmüş olacaklardır. Eğer bunu kabul etmeyip, başka bir fayda vardır derlerse, onlara sıfatın özellikle zikredilmesinde de başka bir faydanın

²⁹³ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/43.

²⁹⁴ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/43.

²⁹⁵ Bâcî, s.449; Gâzâlî, *Mustesfâ*, II/205; Râzî, *Mahsûl*, II/138; Âmidî, II/75.

²⁹⁶ Bâkılânî, III/354-356.

²⁹⁷ *Mâşiyeye*, hem koyunu hem diğer hayvanları kapsayan bir isimdir. Örneğün; deve, sığır, davar, at. bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

bulunduğu şeklinde cevap verilebilir. Bu itiraz, *mefhûmu'l-lakabı* kabul etmeyen için geçerlidir. *Mefhûmu'l-lakabı* kabul eden kimse ise bu durumda daha tutarsız davranmış olur.

Bâkılânî'nin bir diğer itirazı, *mefûmu'l-muhâlefeyi* kabul edenlerin iddialarının aksine, hükmün özellikle zikredilen sığata bağlanmasının dışında faydaları da olduğudur. “*Koyunda zekat vardır*” denildiğinde umumu kabul edenler tarafından , bu hem sâimeyi hem de ma'lûfeyi kapsayacağından iki sınıftan birini diğerine kıyas etmeye ve ismin kapsadığı şeyleri incelemek için ictihâda gerek kalmaz. Fakat “*Sâimedede zekat vardır*” denildiğinde, müctehidin sâimeye dahil olup olmaması açısından ma'lûfenin hükmünde incelemede bulunması gerekmektedir.

Basrî de, lafızda sıfatın özellikle zikredilmesinin meskûtun anı nefyetmesi dışında bir faydası bulunmadığı gerekçesine itirazda bulunmaktadır. “*Çocuklarınızı açlık korkusuyla öldürmeyin*”²⁹⁸ âyetindeki gibi amacın yaygın olan bir duruma işaret etmek olabileceğine dikkat çekmektedir. Buradaki maslahat, sıfatla kayıtlananın hükmünün nass ile bunun dışındakinin hükmünün de başka bir nass ile bilinmesi yönünde olmasıdır. Buradaki maslahat, sıfat dışında kalanların hükmünün akıl ile bilinmesi ya da aklın hükmü üzere kalması yönünde olmasıdır. Bu gibi ihtimaller söz konusu iken amacın, sadece sıfatın dışında kalanlardan hükmün nefyedilmesi olamayacağı sonucuna varmaktadır.²⁹⁹

Sonuç olarak dâlcilerin, özel isimlerin ve sıfatların isimleri birbirinden ayırmak amacıyla konulduğu noktasında aynı görüşte oldukları anlaşılmaktadır. Onların hükmü isme bağlamadaki amaçları, hükmün o isim için sâbit olduğunu göstermektir. Hükmün özel isme bağlanması durumunda mefhûmunun olmadığını kabul etmek, bir sığata ta'lik edildiğinde de mefhûmunun olmamasını gerektirir. Yani hükmün sığata ta'likinin *mefhûmu'l-muhâlifeyi* kabul edildiği takdirde, hükmün isme bağlanmasının da *mefhûmu'l-muhâlifeyi* kabul edilmiş olacaktır. Halbuki *mefhûmu'l-lakabı* delil olmadığı, diğer mefhûm türlerini kabul edenler tarafından bile açıkça dile getirilen bir durumdur.³⁰⁰ Âmidî, bu konuda yapılabilecek bir itirazı gündeme getirir. Hükmün sığata bağlanmasının mefhûmunun olmamasının, hükmün isme bağlanması durumunda da

²⁹⁸ İsrâ, 17/31.

²⁹⁹ Basrî, I/151, 152.

³⁰⁰ Bâkılânî, III/336; Basrî, I/154; Tûsî, II/472; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/42.

olmaması gerektiği şeklinde yapılan itiraz, dilde kıyas yapıldığı itirazıyla karşılaşabilir. Ayrıca Âmidî, sıfatın da isim gibi temyiz için konulmasından hareketle hükmün isme ta'likinin mefhûmu gerektirmemesinin, sıfata ta'lik edilme durumunda da mefhûmu gerektirmeyeceğine gerekçe olarak ileri sürülemeyeceğini belirtir. Zira *mefhûmu'l-gâye* de temyiz için konulduğu halde, *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul etmeyenler, bu mefhûm türünü kabul etmektedir.³⁰¹

2.2.2.2.6. Sıfatın, Mevsûfun Yalnızca Bir Vasfından Haber Vermesi

Mefhûmu'l-muhâlefeyi delil olarak kabul etmeyenlerin bir diğer gerekçesi de, Araplar'ın mevsûfun diğer vasıflarını zikretmemeleri ve onun yalnızca bir vasfını zikretmelerinin mümkün olduğudur. “Zarif kişiyi gördüm”, “Uzun boylu kişi kalktı”, “Dul kadını nikahladım”, “Sâime koyun satın aldım”, sözlerinden sonra “Bakireyle de evlendim”, “Ma'lûfe koyun da satın aldım” ve “Aşılanmış hurmalığı sattım” demelerinin onlara göre önceki söyledikleriyle çelişmediğini, öncekilerin hükmünü ortadan kaldırmadığını, kendini yalanlama anlamına gelmediğini söylemektedirler. Gazâlî de ilk söylediklerinin ardından ancak “Dul kadınla evlenmedim”, “Sâime koyun almadım” demeleri durumunda ilk sözleriyle çelişmiş olacaklarını söylemektedir. Bu yüzden “Dul kadını nikahladım” sözü isbâta delâlet ettiği gibi nefye de delâlet edecek olsaydı, bu sözün arkasından söylenen “Bakireyle de evlendim” sözünün ilk söze aykırı olacağını ve onu yalanlama anlamına geleceğini ifade etmektedir.³⁰²

Bazı usûlcülere göre, Araplar'ın birden fazla şeyden haber verme durumunda, diğerlerini zikretmeyip, sadece birinden ya da birkaçından haber vermelerinin mümkün olduğunda ittifak vardır. Bu durum bir çelişki oluşturmadığından, Bâkılânî'ye göre *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olmadığı anlaşılmış olur.³⁰³

Âmidî ise *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul etmekle beraber yine bu gerekçeyi de eleştirmektedir. Ona göre, müşterek isimlerde olduğu gibi, zıt olsun ya da olmasın iki

³⁰¹ Âmidî, II/80.

³⁰² Gazâlî, *Mustesfâ*, II/43.

³⁰³ Bâkılânî, III/ 338; Basrî, I/155; Tûsî, II/471; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/43.

farklı müsemânın kastedilmesi mümkündür. Ancak bu mümkün olmasaydı bile bu imkansızlık, lafzın delâletinin aynı olması durumunda geçerlidir. Farklı açılar söz konusu olduğunda ise bu imkansız değildir. Burada ise lafzın, sarihi ile sâimedeki zekatın olduğuna delâlet etmesi; mefhûmu ile de ma'lûfede zekat olmadığına delâlet etmesi farklı açıların bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan, *mefhûmu'l-gâyenin* kabul edilmesi de bunun mümkün olduğunu göstermektedir.³⁰⁴

Basrî de, eğer söz *mefhûmu'l-muhâlefeye* delâlet etseydi, ancak söz *mefhûmu'l-muhâlefeye* ya lafzı ya da anlamı ile delâlet edeceğini söylemektedir. Her iki açıdan da delâlet etmiyorsa, *mefhûmu'l-muhâlifi* söz konusu değildir. Örneğin, Basrî'ye göre, “*Sâime koyunda zekat vardır*” sözünde ma'lûfeye dair bir şey söylenmemektedir. Anlam açısından da *muhâlefete* delâlet edecek bir şey bulunmamaktadır. Zira, anlam açısından *muhâlefete* delâlet edebilmesi için de sıfatın zikredilme sebebinin, onun dışındakilerden hükmü nefyetme olduğunun bilinmesi ve başka bir amacının bulunmaması gerekir. Oysa, Basrî'ye göre sıfatın zikredilmemesinin başka sebepleri olabilir.³⁰⁵ Râzî ve Âmidî de *mefhûmu'l-muhâlefeyi* reddederken aynı gerekçeye dayanmaktadırlar.³⁰⁶

Mefhûmu'l-muhâlefeyi delil olarak kabul etmesine rağmen Şîrâzî de kendi mezheplerinden Ebû Bekir b. Dekkâk'ın, hükmün bir isme ta'lik edilip diğerlerinden nefyedilmesi görüşünde olduğunu, fakat kendisinin bunu kabul etmediğini, mezhebinde zâhir olan görüşün de bu olduğunu söylemektedir. Hükmü sıfata ta'lik etmek ile isme ta'lik etmek arasında bazı farklılıklar olduğunu yukarıdaki itirazlarına ilave ederek, bu farklılıkları şu üç madde halinde sıralamaktadır.³⁰⁷

Birincisi, Şîrâzî'ye göre Arap dilinde hüküm çeşitli cinslerle biraraya gelebilmektedir. Dolayısıyla onlardan her bir ismi niteleyebilmektedir. Örneğin ona göre, “Et, incir, ekme al” dediğinde söyleyen bunu herhangi bir sıfatla kayıtlamadığından, onun için zıddı da bu hali de birdir. “Bana مشوي/kızartılmış et al” demediğinden ona göre مشوي/kızarmış ve نيي/çiğ aynı konumdadır. Aynı şekilde “Bana برنيا/toprak kapta incir al” demediğinden برني ve onun dışındakiler de söyleyen kişi için birdir. Buradan bir şeyin sıfatla kayıtlandığında hükmünün de ona bağlı olarak farklı

³⁰⁴ Âmidî, II/81-82.

³⁰⁵ Basrî, I/151.

³⁰⁶ Râzî, *Mahsûl*, II/137; Âmidî, II/83.

³⁰⁷ Şîrâzî, *Tabsîrâ*, s. 127.

olacağını, dolayısıyla *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olduğu dil kurallarından da anlaşıldığı vurgulanmaktadır.

İkinci olarak, hükmün bazı isimlere ta'lik edilmiş olması, onun dışındaki isimlere ta'likine engel teşkil etmez. Şîrâzî, buna örnek olarak zekat hükmünün koyun için vacip kılınmasının daha sonra inek için vacip kılınmasına engel teşkil etmemesini verir. Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre, hükmün bir şeyin iki vasfından birine ta'liki, onun zıddına ta'likine engel değildir. Buna örnek olarak da zekatın önce sâime koyun şartına bağlanıp, daha sonra ma'lûfe için vacip kılındığını söyleyerek, böylece sâime vasfının müteâllak konumundan çıkıp, yerine zekatın sadece isme ta'lik edildiğini hatırlatmaktadır.³⁰⁸

Üçüncü olarak da, yine Şîrâzî'ye göre hükmün isme ta'liki, âmm ismin tahsîsine engel değildir. Dolayısıyla *muhâlefeti* de gerektirmez. Sıfatın ise hüküm için illet olması mümkündür. Dolayısıyla hükmün ona ta'liki *mefhûmu'l-muhâlefeyi* gerektirmektedir.³⁰⁹

2.2.2.2.7. Red Açısından Haber İle Emrin Aynı Konumda Olması Durumu

Red açısından haber ile emrin aynı konumda olması durumu şeklinde gerekçeyi dile getiren usûlcüler, “Siyah kalktı, ayrıldı” şeklindeki sözlerin *mefhûmu'l-muhâlifi* kabul edildiği takdirde “Siyaha vur” sözünün de aynı şekilde *mefhûmu* olacağı düşüncesindedirler. Onlara göre haber olma ile emir durumu açısından fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla her ikisinin de *mefhûmu* yoktur.³¹⁰ Bâkılânî de, emir kalıbındaki ifadeler ile haber kalıbındaki ifadelerin *mefhûmu'l-muhâlifi* olmadığı düşüncesindedir. Ona göre haber durumunda *mefhûm* olduğu kabul edilse dahi, bu dilde kıyas yapmak anlamına geleceğinden uygun değildir.³¹¹ Âmidî de, *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul edenler açısından haber veya emir olma durumunda herhangi bir farklılık bulunmadığını, her ikisinin de *mefhûm*unu kabul ettiklerini aktarmaktadır.³¹²

³⁰⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/433-434.

³⁰⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/436.

³¹⁰ Basrî, I/154; Bâcî, s. 447.

³¹¹ Bâkılânî, III/336.

³¹² Âmidî, II/79.

2.3. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'NİN DELİL OLARAK KABUL EDİLME ŞARTLARI

Usûl âlimleri, kendisi olmadığında hükmün nefyine delâlet edecek olan *mefhûmu'l-muhâlefenin* fayda sağlayacak muteber bir delil olabilmesi için birtakım şartlar koymuşlar ve *mefhûmu'l-muhâlefe* ile amel etmeyi de bu şartlara bağlayarak, bu şartlar bulunmadığında nassta yer alan kaydın bir fayda gözetmediğini ve bu durumda *mefhûmu'l-muhâlefe* ile de amel etmeyeceklerini belirtmektedirler.

Şafî'ye atfedilen açıklamalar dikkate alındığında, *mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul eden usûlcülerin, cümle içinde zikredilen kaydın bir amacının olması ve bu kaydın örfe yaygın olan bir durumu ifade ettiği için zikredilmeye gerek görülmemesi şeklinde iki şart ileri sürdükleri görülmektedir.³¹³ Sonraki dönemdeki usûlcüleri bu şartları artırmışlardır. Örneğin, Zerkeşî, söz konusu şartları mezkûr ve meskûtta bulunması gereken şartlar şeklinde iki kısımda ele almakta ve bu şartların sayısını ondörde kadar çıkarmaktadır.³¹⁴ Bu ondört şart fazla bulunduğu ve şartların bir kısmı diğerleri kapsamında değerlendirildiği için biz bu kadar aktarmayı uygun bulduk.

2.3.1. Daha kuvvetli Bir Delil ile Çatışmaması

Mefhûmu'l-muhâlefe delil olarak kabul edilmesi için daha kuvvetli bir delil ile çatışmamalıdır. Bu şarta göre, meskûtun anhdâ hükme delâlet eden özel bir delil gelmiş olmamalıdır. Meskûtun anhin hükmü özel bir nasstan alınmışsa bu şartı ileri sürenlere göre bu durumda *mefhûmu'l-muhâlefe* ile amel edilmez.³¹⁵ Örneğin, “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir.*”³¹⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ الْآيَةُ بِالْآيَةِ mantûku ile kadına karşı kadın öldürmenin caiz olduğuna delâlet ederken, *mefhûmu'l-muhâlifî* ile de kısasta kadına karşı erkeğin öldürülmesinin caiz olmadığına delâlet etmektedir. Fakat burada *mefhûmu'l-muhâlefe* ile amel etme, kısasın genel hükümlerini açıklayan şu nass sebebiyle terk edilmiştir: “Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık:

³¹³ Cuveynî, *Burhân*, I/177.

³¹⁴ Zerkeşî, IV/17-24.

³¹⁵ Zerkeşî, IV/16.

³¹⁶ Bakara, 2/178.

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا
“Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir”³¹⁷ Âlimler arasında tercih edilen görüşe göre, önceki şeriatlarda geçen hükümlerin, mensûh olmadığı sürece bizce de geçerli olduğunu biliyoruz. Bu yüzden burada kadına karşı erkeğin kısâsen katli câiz olup, *mefhûmu’l-muhâlefe* ile amel edilmemiştir.

*Mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul etmeyen usûlcüler aynı zamanda meskûtun anhın hükümde mantûkun bihe üstünlüğü veya eşitliği de bulunmaması gerektiğini de söylemekte, böyle olmadığına hükmün *mefhûmu’l-muhâlefe* ile değil de *mefhûmu’l-muvâfaka* yoluyla sâbit olacağını dile getirmektedirler.³¹⁸

Ayrıca *Mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul eden usûl âlimleri kaydın yokluğunda hükmün nefyini gerektirmesi dışında bir fayda gözetmemesi şartını da ileri sürmektedirler.³¹⁹

2.3.2. Örfen Yaygın Bir Durumu İfade Ettiği için Söylenmemiş Olması

*Mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul eden usûlcüler, sözde zikredilen kaydın örfen yaygın olan bir durumu ifade etmek zikredilmemiş olması şartını da ileri sürmektedirler.³²⁰

Cüveynî, Şafî’den söz konusu şartın cârî ve gâlip olan bir durumu göstermesi şartını ileri sürdüğünü aktarmaktadır. “Şâyet korkarsanız namazları kısaltmanızda bir günah yoktur.”³²¹âyetinde namazları kısaltmanın korku şartına bağlanma nedeninin, yolcuların genel ve yaygın olan durumlarına işaret etmek olup *mefhûmunun* olmadığını aktarır. Aynı şekilde Şafî’nin, “Eğer eşlerin Allah’ın sınırlarını koruyamayacaklarından korkarsanız, kadının fidye vermesinde her iki taraf için günah yoktur.”³²²âyetinde kadının fidye vermesinin geçimsizlik haline bağlanmasının, örfen yaygın olan duruma işaret ettiği görüşünde olduğunu zikreder. Cüveynî, Şafî’nin zikredilen sıfatın meskûtun anhın hükmünü nefyetme ile örfte yaygın olan duruma işaret

³¹⁷ Mâide, 45.

³¹⁸ Molla Hüsrev, s. 174.

³¹⁹ Bâkılânî, III/332.

³²⁰ Cüveynî, *Burhân*, I/178.

³²¹ Nisâ, 4/101.

³²² Bakara, 2/229.

etme arasında gidip gelme durumunda ise mücmel konumunda olduğunu söylediğini aktarmaktadır.³²³

Cüveynî ise örfen yaygın olan bu tür kayıtların *mefhûmu* kabul etme hususunda engel olmayacağı düşüncesiyle Şafîî'den ayrılmaktadır. Ona göre, bu tür kayıtlar te'vil yolunu açar ve te'vil yapan kişinin durumunu kolaylaştırır. Bunun sebebi ise bizzat bu kaydın *mefhûmu'l-muhâlefe*yi gerektirmemesidir.³²⁴ Eğer böyle olsaydı, yani bu tür kayıtlar *mefhûmu* gerektirseydi Dekkâk'ın da kabul ettiği gibi *mefhûmu'l-lakabı* kabul etmek gerekirdi. Halbuki Cuveynî'ye göre, hükmün mahsûsun dışındakilerden nefyi, mantûkun şart, sınırlama ve ta'lîli hissettirmesi durumunda söz konusu olur. Bu yüzden lafzın muktezâsı örfe râci olan bir ihtimalle ortadan kalkmaz. “Şâyet korkarsanız namazları kısaltmanızda bir günah yoktur” âyeti ile ilgili Ömer b.el-Hattâb ile Ya'lâ b. Ümeyye arasındaki konuşmayı örnek veren Cüveynî, Ömer b.el-Hattâb'ın, Ya'lâ'nın âyetten anladığı *mefhûma* karşı çıkmadığı, aksine aynı şeyi merak ederek Hz.Peygamber'e sorduğunu hatırlatarak, her ne kadar bu durum te'vîli kolaylaştırırsa da delil olmadan bu tür *mefhûmların* terk edilmemesi gerektiğini söylemektedir.³²⁵

2.4. MEFHÛMU'L-MUHÂLEFE'NİN ÇEŞİTLERİ VE TERCİH SIRALAMASI

2.4.1. *Mefhûmu'l-Muhâlefe*'nin Çeşitleri

Mefhûmu'l-muhâlefe kabul edenler tarafından çeşitli kısımlara ve çeşitli derecelere ayrılmıştır. Gazâlî'den önceki usûlcüler *mefhûmu'l-muhâlefe*nin beş, altı çeşidinden bahsederken Gazâlî bu sayıyı sekize çıkarmaktadır.

Cessâs, başlıca mefhûm türleri olarak *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu's-şart*, *mefhûmu'l-aded*, *mefhûmu'l-lakabı* sıralarken³²⁶; Bâkillânî ise bu türleri *mefhûmu's-*

³²³ Cuveynî, *Burhân*, I/ 178.

³²⁴ Cuveynî, *Burhân*, I/ 179.

³²⁵ Cuveynî, *Burhân*, I/ 178-179.

³²⁶ Cessâs, *Fusûl*, I/293-294.

sıfat, mefhûmu'l-gâye, mefhûmu'l-hasr, mefhûmu's-şart olarak belirtmektedir.³²⁷ İbn Ruşd de Bakıllâni ile aynı çeşitleri zikretmektedir.³²⁸

Mutezîlî usûlcü Ebu'l-Hüseyn el-Basrî de *mefhûmu'l-muhâlefenin* şu beş türünden bahsetmektedir: *Mefhûmu's-şart, mefhûmu'l-gâye, mefhûmu'l-aded, mefhûmu'l-lakab, mefhûmu's-sıfa*.³²⁹

Şîrâzi de isimlendirme farkıyla beraber aynı çeşitleri zikrederek *mefhûmu'l-muhâlefe*yi şu beş kısma ayırmaktadır: *Hükmün aynı cinsteki sıfata ta'liki ve onun dışındakilerden nefyedilmesi, hükmün mücerred isme ta'liki, hükmün innemâ lafzı ile sıfata ta'liki, nutkâ iskât ile itiraz edildiğindeki durum, delillerle istidlâlin sıhhatli olmaması durumu*.³³⁰

Gazâlî ise mefhûm çeşitlerini şu şekilde sıralamak suretiyle sekize çıkartmaktadır:³³¹ *mefhûmu'l-lakab, cinse delâlet eden müştak isim, arızî olarak ortaya çıkıp sonra kaybolan vasıfların tahsîsi, önce âmm ismi zikredip hemen arkasından tamamlama ve açıklama kabilinden olmak üzere hâss sıfatı zikretmek, mefhûmu's-şart ve peygamberin "Su, sudandır" "Şuf'a ancak taksim edilmemiş şeylerdedir" "Velâ hakkı, azat edene aittir" "Ribâ, ancak nesîdedir" ile "Ameller niyetlere göredir" gibi sözleri.*

Mâzerî de *mefhûm* çeşitlerini sekiz tane olarak sıralarken³³², Karâfî on tane saymakta,³³³ Zerkeşî ise *mefhûm* çeşitlerini *mefhûmu's-sıfa, mefhûmu'l-gaye, mefhûmu's-şart, mefhûmu'l-aded, mefhûmu'l-hasr, mefhûmu'l-lakab, mefhûmu'l-ille, mefhûmu'l-hâl, mefhûmu'z-zaman, mefhûmu'l-mekan, mefhûmu'l-istisnâ* olmak üzere onbire kadar çıkartmaktadır.³³⁴

Mefhûm çeşitleri arasında sayı açısından bu kadar farklılığın sebebi, önceki usûlcülerin, sonrakilerin aksine birkaç *mefhûm* çeşidini aynı başlık altında ele almış olmalarıdır. Nitekim Cuveynî, Şafî'nin *mefhûmu*, sıfat, sayı, sınır, mekan ve zaman olmak üzere beş çeşitte zikrettiğini aktarırken, bu çeşitlerin tamamını *mefhûmu's-sıfada*

³²⁷ Bâkılânî, III/333.

³²⁸ İbn Ruşd, s. 119.

³²⁹ Basrî, I/151.

³³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/440-443.

³³¹ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/46-48.

³³² Mâzerî, s. 337.

³³³ Karâfî, s. 55.

³³⁴ Zerkeşî, IV/24-26.

toplamanın mümkün olduğunu söyler. Çünkü sayılan ve sınırlanan, sayı ve sınır ile vasıflanmış olmakta, aynı şekilde mekan ve zamanla tahsis edilen de belli bir zaman ve mekan ile vasıflanmaktadır. *Mefhûmu's-sıfa* ise ona göre tüm bu çeşitleri kapsamaktadır.³³⁵

Biz tezimizde ilk dönem kaynaklarında en çok zikredilen ve kabul/ red noktasında tartışmaların üzerinde döndüğü beş çeşidi esas almayı uygun bulduk.

2.4.1.1. *Mefhûmu'-Sıfa*

2.4.1.1.1. *Mefhûmu'-Sıfa'nın Tanımı*

Mefhûmu's-sıfa kaynaklarda genellikle şu şekilde tanımlanmaktadır: “*Hükmü bir şeyin iki veya daha fazla vasfından birine kayıtlanmış olan nassın, bu vasfın bulunmadığı durumlarda o hükmün aksinin sabit olacağına delâlet etmesidir.*”³³⁶

Hz. Peygamberin “*Sâime koyunda zekat vardır*” sözünün, ma'lûfe koyunda zekat olmadığına delâlet etmesi, *mefhûmu's-sıfaya* örnek teşkil etmektedir.³³⁷ Genel olarak *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olması ile ilgili verilen en meşhur örnek de budur.

Usûlcülerin bu ifadelerinden *mefhûm* çeşidinde sıfattan kastettiklerinin, bir sözü kayıtlayan şart, istisna, gâye, aded vb. türler dışında, dilcilerin kastedtiği “sıfat”dan daha genel her çeşit kayıt olduğunu anlamaktayız.³³⁸ Bu yüzden bu vasfın nahivcilerin kastedtiği sıfatı, “*Sâime olan koyunlardan zekat gerekir*” hadisindeki “sâime” vasfı gibi; mudâfı/tamlayan, “*Koyunun sâime olanından zekat gerekir*” rivâyetinde geçtiği gibi ve zaman zarfını da, “*Kim aşılandıktan sonra hurma satarsa onun meyvası satıcıya aittir.*” hadisinde olduğu gibi zikredilen türleri de kapsadığı bazı usûlcüler tarafından belirtilmektedir.³³⁹

³³⁵ Cuveynî, *Burhân*, I/167-168.

³³⁶ Bâkîllânî, III/331; Cessâs, *Fusûl*, I/291; Ferrâ, I/154; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/428; Bâcî, s.446; Sem'ânî, I/237; Kelvezânî, II/207; İsnevî, I/423; İbnü'l-Emiri'l-Hâc, I/ 115.

³³⁷ Tehânevî, II/1618.

³³⁸ Zerkeşî, IV/30; Mahallî, I/ 249-250; Şevkanî, s. 180.

³³⁹ San'ânî, s. 246; Şelebî, I/495; Edîb Salih, I/690.

Örneğin Bakara sûresinde *مَيْسَرَةً إِلَىٰ فَتْرَةٍ دُونَ مَيْسَرَةٍ كَانَ وَإِنْ* “Eğer borçlu darlık içindeyse ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin.”³⁴⁰ ayeti *mantûku* ile zorluk içerisinde bulunan borçluya borcunu ödeyecek duruma gelinceye kadar süre tanınmasına; *mefhûmu’l-muhâlifi* ile de zorluk içinde olmayan zengin kimseye bu sürenin tanınmayacağına delâlet etmektedir. Âyette kendisine süre tanınacak borçlu “zorluk” vasfı ile kayıtlanmıştır. Bu kayıt bulunmadığında süre tanıma hükmünün de bulunmaması, *mefhûmu’s-sıfa* delâleti ile elde edilen bir hükümdür.³⁴¹

Mefhûmu’s-sıfa ile amel edilebilmesi için sıfatın, bulunmadığı durumlarda ona bağlı olarak var olan hükmün de bulunmaması dışında övme, yerme, te’kid, mevsûfun manasını açıklayıcı vb. amaç ve faydalara yönelik gelmemesi de şart koşulmaktadır.³⁴²

2.4.1.1.2. *Mefhûmu’-Sıfa’nın Delil Oluşu*

Şafîîler, bu delâlet türünü kabul ederken, Hanefî usûlcüler delil olarak kabul etmemektedir. Ali Haydar Efendi bu konuda Hanefîler ve Şafîîler arasındaki ihtilafı örnek vermektedir. Kendilerine Şafîîler’in yönelttiği “Biz Şafîî âlimleri faziletlidir, dersek Hanefî âlimleri bizden nefret ederler, kızarlar ve canları sıkılır. Eğer *mefhûmu’l-muhâlefe* yoluyla Şafîî olmayan âlimler faziletli değildirler manası çıkmışsa, Hanefî âlimleri neden buna kızıyor. Demek ki, *mefhûmu’l-muhâlefe* sabittir.” deliline şu şekilde cevap vermektedir: “*Hanefî hukukçuların bundan canları sıkılır, ancak bu mefhûmu’l-muhâlefe sebebiyle onların faziletli olmadığından anlaşılmasından değil, belki ‘Şafîî âlimleri faziletlidir’ sözünde bir kesinlik bulunmasından ve Şafîîler’den başka hukukçuların faziletinin kat’î olmayıp muhtemel bırakılmasından ileri gelir.*”³⁴³

Usûlcülerin *mefhûmu’s-sıfa* ile amel etme konusundaki görüşlerini başlıca üç ana grupta inceleyebiliriz:

Birinci grup: *Mefhûmu’s-sıfayı* mutlak olarak kabul edenler. Bu görüş mütekellimîn usûlcülerin çoğu tarafından benimsenmektedir.³⁴⁴ Bunlar arasında, İmam

³⁴⁰ Bakara, 2/280.

³⁴¹ Bâkılânî, III/331.

³⁴² Emir Badişah, I/98-100.

³⁴³ Ali Haydar Efendi, s. 269.

³⁴⁴ Şîrâzî, *Tabsîrâ*, s. 125; Ferrâ, II/448; Âmidî, III/70; İcî, II/175; Zerkeşî, IV/30.

Malik (v.179/ 794), İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Şîrâzî³⁴⁵, ve tâbiîlerinin çoğunluğu, dilcilerden de Ebu Ubeyd Kasım b. Selam³⁴⁶ bulunmaktadır.

Şîrâzî'ye göre âmm ismin sıfat ile takyîd edilmesi onun tahsîsini gerektirmektedir. Çünkü ona göre hadisteki koyun “sevm” kaydı ile takyîd edilmemiş olsaydı, hüküm sâime ve ma'lûfeye, her ikisine de bağlı olacaktı. Fakat hükmün sevm kaydı ile sınırlanmış olması, ma'lûfenin bu takyide girmesine engel olmuştur. Dolayısıyla zekatın sadece sâime olan koyuna hâs kılınmasını gerektirmektedir. Bu yüzden de Şîrâzî'ye göre, âmm ismin tahsîsini gerektiren her şey, *muhâlefeyi* gerektirmektedir.³⁴⁷

İkinci grup: *Mefhûmu's-sıfayı* delil olarak kabul etmeyenlerdir. Bu görüş, Şafîîlerden İbn Süreyc (v.306/918), Gazâlî³⁴⁸, Fahreddin Razi³⁴⁹, Kaffâl eş-Şâşî³⁵⁰; Hanefîler'den Debûsî³⁵¹ ve Serahsî³⁵²; Mâlikîler'den el-Bâkillânî, Bâcî³⁵³ (v.474/1081); Mutezile'nin çoğunluğu³⁵⁴, Şiâ³⁵⁵, Zeydiye³⁵⁶, dilcilerden de Ahfeş, İbn Fâris ve İbn Cinnî³⁵⁷ tarafından benimsenmektedir. Bu usûlcülere göre, hükmün bir vasıfla kayıtlanmış olması, söz konusu vasıf bulunmadığı durumlarda hükmün de bulunmayacağına delâlet etmez. Böyle bir durumda başka bir delil aranır, eğer delil yoksa istishâb yolu ile aslî hükme dönülür.³⁵⁸

Mefhûmu's-sıfanın delil olmayacağı görüşünde olan usûlcüler hükmün bir vasıf ile tahsîs edilip, o vasıf bulunmadığında hükmün de olmayacağı kuralının haber-i vâhid ile sâbit olduğunu söylemektedir. Bu usûlcülere göre, haber-i vâhid de zann ifade ettiğinden dilsel kuralların isbâtında muteber değildir. Zira böyle bir durumda Allah ve

³⁴⁵ Şîrâzî, *Tabsîrâ*, s.124.

³⁴⁶ Bazı usûl kaynaklarında Ebû Ubeyde Ma'mar b. El-Müsennâ da zikredilmiştir. Her iki nahiv âliminden nakledilmiş olması muhtemel görülmektedir. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I/168; Gazâlî, *Menhûl*, s. 210.

³⁴⁷ Şîrâzî, *et-Tabsîrâ*, s. 126.

³⁴⁸ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/192.

³⁴⁹ Râzî, *Mahsûl*, I/261.

³⁵⁰ Âmidî, III/70; Zerkeşî, IV/31.

³⁵¹ Debûsî, s. 77; Abdullatîf b. Firişte İbn Melek (ö.821 h/1418 m), *Şerhu'l-Menâr*, Matbaâi Amirâ, İstanbul 1306, s. 552.

³⁵² Cessâs, *Fusûl*, I/256.

³⁵³ Bâcî, s. 446,447.

³⁵⁴ Basrî, I/159.

³⁵⁵ Tûsî, II/469.

³⁵⁶ Edîb Salih, I/691.

³⁵⁷ Zerkeşî, IV/31; Şevkânî, s. 80.

³⁵⁸ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/192; Âmidî, III/70; Râzî, *Mahsûl*, I/261.

Rasulü'nün sözlerinde uygulanan bu kuralın bazı hatalara yol açması muhtemeldir, *mefhûmu's-sıfa* bu sebeple de kabul görmemiştir.³⁵⁹

Mefhûmu's-sıfayı kabul eden usûlcüler ise haber-i vâhidle yapılan böyle bir nakli yeterli görmektedir. Onlara göre nakilde mütevâtirin şart koşulması, haber-i vâhid ile sâbit olan birçok hükmün iptalini de gündeme getirecektir. Önceki dönemlerde lugavi lafızların manalarını anlamada haber-i vâhide dayanan Ebu Ubeyde ve Sibeveyh gibi bazı dil âlimlerini örnek göstermektedir.³⁶⁰

Râzî ve Âmidî, *mefhûmu'l-muhâlefeyi* reddediş gerekçelerini sıralarken *mefhûmu's-sıfa* ile ilgili şunları söylemektedir. Eğer hükmün sıfata ta'lik edilmesi, sıfat bulunmadığında hükmün yokluğunu gerektirseydi, mantûktaki vasfın kalkması durumunda hükmün sâbit olmaması gerekirdi. Örneğin, “*Açlık korkusu yüzünden çocuklarınızı öldürmeyin*”³⁶¹ âyetinde hükmün talik edildiği “açlık korkusu” olmasa da yine çocukların öldürülmesi yasaktır. Yine “*Sizden her kim av hayvanını kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi bir hayvanı ceza olarak kurban eder.*”³⁶² âyetinde ihramlının kasten öldürmesi ile hata ile öldürmesi arasında fark bulunmayıp, hata ile öldürmesinde de ceza verilmesi gerekmektedir.³⁶³

Üçüncü grup: Bazı durumlarda *mefhûmu's-sıfayı* delil olarak kabul eden usûlcüler bu gruba girmektedir. Cuveynî, *mefhûmu's-sıfayı* sadece söz konusu vasfın münasib ve uygun olduğu durumlarda muteber addetmektedir. Ona göre hükümleri kayıtlayan vasıflar, illetlerin ma'lüllerine uygun olması gibi, o hükümler için münasib ve uygun iseler, bu durumda *mefhûmu's-sıfa* ile amel edilir ve kayıtlanmış olan hüküm, mezkûr vasfın bulunmadığı durumlarda bulunmaz.³⁶⁴ Cuveynî'nin buradaki “uygun olmayan vasıf” ile usûlcülerin çoğunluğu tarafından delil olarak muteber addedilmeyen “*mefhûmu'l-lakab*” ı bir tuttuğunu görmekteyiz.

Cuveynî, bu görüşüne Arap dilinde vasfın, hükme *münasib* olduğunda onun illeti mesâbesinde sayılacağı kuralını delil göstermektedir. Buna göre ma'lul, illete varlık ve yokluk bakımından bağlı olacağından, illet bulunduğu hüküm de bulunmakta, illet

³⁵⁹ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/ 192; Âmidî, III/78.

³⁶⁰ Cuveynî, *Burhân*, I/453.

³⁶¹ İsrâ, 17/3.

³⁶² Mâide, 5/95.

³⁶³ Râzî, *Mahsûl*, II/140; Âmidî, II/82.

³⁶⁴ Cuveynî, *Burhân*, I/175-176.

bulunmadığında hüküm de bulunmamaktadır. Vasıf hükme münâsib olmadığında ise vasıf ile hüküm arasında bir bağ olmadığından, hükmün vasıfla kayıtlanması durumunda, vasfın yokluğu hükmün de yokluğunu gerektirmeyecektir.³⁶⁵

Cuveynî, “Zengin alacaklısını oyalaması zulümdür”³⁶⁶ hadisindeki “zengin olma” vasfının “zulüm” hükmüne münâsib olduğunu söylemektedir. Bu yüzden ona göre *mefhûmu’l-muhâlefe* ile amel edilerek zengin olmayan kimsenin borcunu geciktirmesinin zulüm olmadığı delâleti câiz olmaktadır.³⁶⁷

Cuveynî, “Beyaz kimse yerse doyar” sözünü de münâsib olmayan vasfa örnek göstermektedir. Bu sözden “beyaz” vasfı bulunmadığında “doyma” hükmünün olmayacağını söyleyemeyeceğini belirtmekte ve söz konusu vasıf ile hüküm arasında herhangi bir münasebet ve uygunluk bulunmadığını beyân etmektedir.³⁶⁸

Gazâlî ise “Menhûl” adlı eserinde, Cuveynî’nin görüşüne katılarak, vasıf münâsib olduğu takdirde *mefhûmu’s-sıfa* ile amel edilebileceğini belirtirken, “Mustesfâ” isimli eserinde *mefhûmu’s-sıfayı* delil olarak kabul etmediğini söylemektedir.³⁶⁹

Mâlikî usûlcülerden İbnü’l-Kassâr, İbn Arabî ve Karâfî *mefhûmu’s-sıfayı* delil olarak kabul etmemektedir.³⁷⁰ Bâkılânî, Bâcî, Mâzerî de Cuveynî ve Gazâlî’ye katılarak, vasfın münâsib olması halinde *mefhûmu’s-sıfayı* delil olarak kabul ettiklerini söylemektedir.³⁷¹

Basrî ise *mefhûmu’s-sıfa* bazı hallerde delil olarak kabul edilebilir.

- Söz konusu hitâb açıklama maksadıyla geldiğinde Basrî’ye göre delil kabul edilmektedir. Örneğin “Sâime olan koyunlarda zekat gerekir”³⁷² hadisi, *خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً* “Onların mallarından zekat al”³⁷³ âyetini açıkladığından *mefhûmu’s-sıfa* delil olarak kabul edilmektedir.³⁷⁴

³⁶⁵ Cuveynî, *Burhân*, I/ 175.

³⁶⁶ Buhârî, *İstikrâz*, 12,13; Nesâî, *Büyu’*, 100.

³⁶⁷ Cuveynî, *Burhân*, I/175.

³⁶⁸ Cuveynî, *Burhân*, I/175.

³⁶⁹ Karşılaştırma için bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 215, 216; *Mustesfâ*, II/193.

³⁷⁰ İbnü’l-Kassâr, s.85; İbn Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I/392; Karâfî, s. 119.

³⁷¹ Bâkılânî, II/332; Bâcî, s. 447; Mâzerî, s. 345, 346.

³⁷² Buhârî, *Zekât*, 38; Nesâî, *Zekât*, 5, 10.

³⁷³ Tevbe, 9/103.

³⁷⁴ Basrî, I/160.

- Sıfat dışındaki hususların sıfat kapsamında yer alması durumunda da delil olarak alınabilir. Basrî'ye göre bir hüküm iki şahidin şehâdeti ile verilmişse, o hükmün verilmesinde bir şahidin şehâdetiyle yetinilmemesi gerekir. Çünkü bir şahidin şehâdeti, iki kişinin şehâdetinde zımnen bulunmaktadır.³⁷⁵

- Basrî'ye göre hitab öğretici maksatla gelmiş ise de *mefhûmu's-sıfa* delil olarak kabul edilir. “*Aralarında ihtilafa düşen alıcı ve satıcının, mal mevcut ise karşılıklı yeminleşmeleri gerekir*”³⁷⁶ hadisinde peygamberin satım akdi usûlünü öğretmesi Basrî'ye göre bu minvâldedir.³⁷⁷

Karâfî, İzz b. Abdisselâm'ın ise sıfat genel ve yaygın şekilde kullanılıyor ise *mefhûmu's-sıfa* ile amel edileceği görüşünde olduğunu nakletmektedir. Çünkü İzz b. Abdisselâm'a göre yaygın ve bilinen bir kullanıma sahip olduğu için sıfatı duyan herkes onun neden kullanıldığını ve neyi ifade ettiğini anlar. Dolayısıyla o vasıf bulunmadığında söz konusu hükmün aksi olacağı anlaşılmış olmaktadır. Halbuki Karâfî'ye göre sıfat yaygın şekilde kullanılmıyor ise onu kullanan kişi sadece o olaya hâs olduğunu anlatmış olmaktadır. Bu durumda da *mefhûmu's-sıfa* ile amel edilmez.³⁷⁸

Cuveynî, *mefhûmu's-sıfanın* İmam Şafîî tarafından sözün sıfata bağlanmasının bir amacı olması gerektiği ve bu amacın da bu sıfat bulunmadığında hükmün yokluğunu gerektirmesi şeklindeki temellendirilişini ele alarak, bunun doğru olduğunu ancak *mefhûm's-sıfayı* ispatta yetersiz kaldığını savunmakta ve Şafîî'nin bu konudaki görüşünü aktarmaktadır: “*Şarî'in bir amaç gözetmeksizin bir vasfı özellikle zikretmesi konumuna uygun düşmez. Böyle bir şey sıradan insanlar için bile uygun değilken, Hz.Peygamber'in konumuna nasıl uygun düşer? Bu yüzden Hz.Peygamber, Şer'in beyanı olmak üzere bir vasfı özellikle zikrettiğinde bunun bir amacı olmalıdır. Bu amaç da vasıf bulunmadığında özellikle zikredilen vasıf için sabit olan hükmün tersinin sâbit olmasıdır.*”Cuveynî, Şafîî'nin bu değerlendirmesini kendi içinde uygun bulmakla beraber, meseleyi isbâta yetersiz kaldığı görüşündedir. Çünkü ona göre, aynı mantığı Şafîî'nin kabul etmediği *mefhûmu'l-lakabda* da yürütmek mümkündür. Bu durumda

³⁷⁵ Basrî, I/ 161-162.

³⁷⁶ Bazı lafız farklılıkları ile bkz. Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî Malik b. Enes (ö.179 h/795 m), *el-Muvatta*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1997, I-II, *Buyû*’, 80; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî (ö. 279 h/892 m), *el-Câmiu's-Sahîh*, Matbaatu'l-Mısriyye, Kâhira 1931, I-VI, *Buyû*’, 43.

³⁷⁷ Basrî, I/162.

³⁷⁸ Karâfî, s. 272.

tutarlılık açısından ya Ebû Bekir Dekkâk'ın söylediği gibi, *mefhûmu'l-lakabı* kabul etmek ya da *mefhûmu'l-lakabda* olmayan sadece *mefhûmu's-sıfada* bulunan bir yönü ortaya çıkarmak gerekmektedir.³⁷⁹

Cuveynî'ye göre *mefhûmu's-sıfa* konusunda gerekçe gösterilmesi gereken, sıfat ile hüküm arasında illet-ma'lûl türünden bir ilişkinin olması gerektiğidir. Ona göre eğer sıfat, illette olduğu gibi hüküm için de münasib olmaya elverişli bir vasıf ise hükmün bu vasfa bağlanması halinde sıfat bulunmadığında hükmün kalktığına delâlet eder. Sıfat ile hüküm arasındaki ilişkiyi, isbât ve nefy konusunda illet ve hüküm arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre Hz.Peygamber'in "*Sâime koyunda zekat vardır*" sözündeki sâimelik vasfı hükmün konuluşuna uygun düşen bir vasıftır. Çünkü dışarda otlaması sebebiyle sâime hayvanların bakımı diğerlerine göre daha kolay ve daha az masraflıdır. Böyle bir vasfın tahsîsi gerektirmesi de şart ve cezanın tahsîsi gerektirmesinden daha zâhirdir. Ardından Cuveynî, eğer hükmün bağlandığı vasıf ile hüküm arasında böyle bir münasebet yoksa bu durumda söz konusu sıfatın lakab gibi olacağını ve mefhumu olmayacağını belirterek, münasib vasıf şartını vurgulamaktadır.³⁸⁰ Cuveynî, "Zeyd yediği zaman doyar" sözünü buna örnek olarak vermektedir: Bu sözde lakab, "Beyaz doyar" sözünde sıfat olduğu halde, Zeyd ile doyma arasında bir münasebet bulunmadığında, bu iki cümle arasında *mefhûmlarının* olmaması açısından herhangi bir fark yoktur.³⁸¹

Cuveynî'nin *mefhûmu's-sıfa* için koymuş olduğu münâsib olma şartı, hem *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul eden hem de reddeden bazı usûlcüler tarafından eleştirilmektedir. Örneğin *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul etmesine rağmen Sem'ânî, Cuveynî'nin bu şartına iki açıdan itirazda bulunmaktadır: İlki, bu yaklaşımın Şafiî'nin görüşlerine aykırı olmasıdır. Çünkü İmam Şafiî, *mefhûmu's-sıfayı* delil olarak kabul ettiği yerlerde, sıfat ile hüküm arasındaki münasebetin varlığını dikkate almamıştır. Bir diğer itirazı da, Cuveynî'nin şart koştuğu münasebet dikkate alındığında bu, hükümde müessir olan bir illet değildir.³⁸² Üstelik Sem'anî, Debûsî'nin "*illetlerde tardın gerekli olduğu, fakat aksin hükmünün aksinde delil olmadığı*" görüşüyle de çeliştiğini ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, hükmün varlığı illetin bulunmasına bağlıdır, fakat illet

³⁷⁹ Cuveynî, *Burhân*, I/174.

³⁸⁰ Cuveynî, *Burhân*, I/172-173.

³⁸¹ Cuveynî, *Burhân*, I/174-175.

³⁸² Sem'ânî, I/245.

ortadan kalktığına hükümün de ortadan kalkması gerekmemektedir.³⁸³ Cuveynî, yapılan bu itiraza cevap niteliğinde beyanlarda bulunmaktadır. Şafîî'nin sıfat ile hüküm arasında bir münasebet olmasını dikkate almadığını Cuveynî de ifade eder. Fakat ona göre, böyle bir ayırım yapılmadığı takdirde aynı mantık kişiyi *mefhûmu'l-lakabı* kabul etmeye de götürmektedir.³⁸⁴

Cuveynî, Sem'ânî'nin de dile getirdiği şer'î illetlerde aksin şart olmadığı şeklindeki itirazın da, kendi yaklaşımını anlamayan kişilerin itirazı olduğunu söylemektedir. Cuveynî, öne sürdüğü münasebetin illetteki münasebetle aynı olmadığını, bundan kastın lafzın dilin konuşulunda zahir olarak gerektirdiği anlama tutunmak olduğunu söyler. Bu durumda da söz konusu münasebetin illetin taşıdığı şartları taşıması gerekmez.³⁸⁵

Mâzerî de Cuveynî'nin *mefhûmu's-sıfa* için esas aldığı vasfın münasib olma şartının, müstenbât illetteki münasib vasıf olmadığını, bu sıfatın münasib olmasının lafzın mantûku ile sabit olduğunu belirterek aralarında fark olduğundan, hükümün bu sıfat bulunduğu sabit olacağını, sıfat ortadan kalktığına da hükümün kalkacağını belirtmektedir.³⁸⁶

İbn Raşîk de *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul etmemesine rağmen, Cuveynî'nin ileri sürdüğü şartı iki yönden eleştirir. İlki, Cuveynî eğer münasib vasıfla Arab'ın bu durumda lafzı bunun için koyduğunu ileri sürüyorsa bunun delilsiz bir iddia olduğunu, zira bunun ancak nakil ile bilinebileceğini, oysa bu konuda bir nakil bulunmadığını belirtir. Eğer Cuveynî, bunun lafzın manasından anlaşıldığını ileri sürüyorsa da bunun kıyas ile amel etmek olacağını, bunun ise lafzın delâlet şekilleri arasında yer almadığını belirtir. Bir diğer eleştirisi de, eğer lafız hem mantûka hem de meskûta delâlet edecek olursa bu durumda çelişkinin meydana geleceğidir.³⁸⁷

'Hükümün bir sıfat ile kayıtlanması ve o sıfat bulunmadığında hükümün de olmaması sadece o sıfatla kayıtlanan cins hakkında mı geçerli olacaktır, yoksa başka cinsler için de hükümün yokluğu vâki' olacak mıdır' konusu da usûlcüler arasında tartışılmıştır. Meselâ "Sâime olan koyunlardan zekat gerekir" hadisi, sâime olmayan,

³⁸³ Sem'ânî, I/245-246.

³⁸⁴ Cuveynî, *Burhân*, I/168.

³⁸⁵ Cuveynî, *Burhân*, I/174-175.

³⁸⁶ Mâzerî, s. 345.

³⁸⁷ İbn Raşîk, II/629.

yani ma'lûfe olan koyunlardan başka, inek, deve gibi diğer cinslerin ma'lûfe olanlarından da zekatın gerekmeceğine delâlet eder mi? Yoksa bu hüküm sadece "sâime" sıfatı ile kayıtlanan koyun cinsine mi has bir hüküm müdür? Bu konu usûlcüler arasında ihtilâfıdır. *Mefhûmu'l-muhâlefeyi* delil olarak kabul eden usûlcülerin çoğunluğuna göre sıfatın bulunmadığı durumlarda, hüküm sadece kayıtladığı cinsten kalkar, diğer cinslere tesir etmez. Çünkü *mefhûmu'l-muhâlefe* mantûkun tersidir. Mantûk ise bu örnekte sadece sâime koyunu kapsamaktadır. Dolayısıyla bunun zıddı da sadece ma'lûfe olacaktır.³⁸⁸

Şîrâzî, Şafîiler'den bazı usûlcülere ve İmam Ahmed'e, hükmün kalkmasının deve, sığır gibi diğer cinslere de tesir edeceği şeklinde bir görüş atfetmektedir. Onlara göre, "sevm" sıfatı hükmün kendisine bağlanması bakımından illet mesâbesindedir. Dolayısıyla illetin bulunduğu durumlarda hüküm de bulunur; illet bulunmadığında hüküm de bulunmaz. Fakat bu delile şu şekilde cevap verilmiştir: Nassta geçen mutlak olarak sâimelik sıfatı değil, koyunların sâime olmasıdır. Dolayısıyla hüküm, sadece sıfatla kayıtlanmış olan cinsten -sıfatın bulunmaması durumunda- kalkar, diğerlerinden kalkmış olmamaktadır.³⁸⁹

2.4.1.2. *Mefhûmu's-Şart*

2.4.1.2.1. *Mefhûmu's-Şart*'ın Tanımı

Lügatte *şart* işaret demektir. Kıyamet alametleri için "eşrâtu's-saat" ifadesi kullanılır.³⁹⁰ Halk arasındaki kullanımı ise, bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan şeydir. Usûl kaynaklarında şartın, terim anlamının yanında usûlcülere, kelamcılara ve dil bilginlerine göre ayrı ayrı tanımlandığını görmekteyiz. Şartın terim anlamı ise, bir şeyin meydana gelmesi kendisine bağlı olup, bütünüyle ona dayanmayan haricî bir durum olarak ifade edilmektedir. Abdestin namazın şartı olması buna örnek olarak verilebilir.

Dilcilerin terminolojisinde ise, "*birincinin sebebine ikincinin müsebbebine delâlet eden, zihnî veya haricî, özel edatlardan bir şey dahil olan şeydir.*" "Güneş doğmuşsa gündüz vardır" veya "Gündüz varsa güneş doğmuştur" cümlelerinde olduğu

³⁸⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II/136.

³⁸⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II/137.

³⁹⁰ Şûrâ, 42/17.

gibi ya da bunun dışında “Eve girersen boşsun” cümlesi gibi karşılık için bir sebep olsun ya da bilinen bir şey olsun aynıdır..³⁹¹

Kelamcıların ıstılâhında ise şart, “*şart koşulan gerçekleşmesi kendisine bağlı olan, fakat ona dahil olmayıp, etki de etmeyen şeydir.*”³⁹²

Mefhûmu’ş-şartta kastedilen ise namazda taharetin şart olması gibi şer’î bir şart, ilim tahsili için yaşıyor olma gibi aklî bir şart ya da yüzeyden yukarı çıkmak için merdiven kullanmak gibi alelade bir şart değildir. Burada kastedilen dilsel bir şarttır, çünkü burada şart ve özel edatlar ile hükmün ta’liki anlaşılmaktadır ki bunun ayrıntıları da dilde mevcuttur.³⁹³

Mefhûmu’ş-şartı Şelebî şöyle tanımlar: “*Bir şartla kayıtlanmış olan nassın, bu şartın yokluğu durumunda hükmün nakîzına delâlet etmesidir.*”³⁹⁴ وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ “Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin”³⁹⁵ ayeti buna örneklik teşkil etmektedir. *Mefhûmu*’l-muhâlefeyi kabul edenlere göre bu âyetten bâin talâkla boşanmış olan hamile kadınların dışındaki kadınlar anlaşılır. Bâin talâkla boşanmış eşlere ise nafaka verilmez. Çünkü şart koşulan şey, şartın yokluğu ile ortadan kalkar. Ayrıca talâk burada bâin kaydı ile sınırlanmıştır, çünkü ric’î talâkla boşanan bir kadına iddet süresince hamile veya hâil/engel, mani olsun nafaka vermek gerekir.³⁹⁶ Dolayısıyla âyette nafaka yükümlülüğünün hamile olmaları şartına bağlanması, hamile olmamaları halinde söz konusu nafaka yükümlülüğünün de bulunmayacağına delâlet eder.

Mezheplerin bu *mefhûm* çeşidi hakkındaki görüşlerine geçmeden önce buradaki ihtilâfın kaynağına değinmeyi uygun buluyoruz. Sözün özü, hukukçular arasında şartın bulunmaması durumunda hükmün de bulunmayacağı konusunda ihtilâf yoktur. Burada ihtilâf, bu yokluğun delâletindedir: Bu delâlet, şartın ta’liki sebebiyle midir yoksa *berâet-i asliye* sebebiyle mi? Bu kısmı biraz açacak olursak, “Eve girersen boşsun” sözü gibi hükmün bir şarta bağlanmasında dört durum söz konusudur: Şartın olduğu durumda karşılığın da olması, şart bulunmadığında karşılığın da olmaması, birinciye ta’lik

³⁹¹ Sadru’ş-Şerîa, I/146.

³⁹² Şevkânî, s. 181; Zerkeşî, IV/37.

³⁹³ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/181; Şevkânî, s.181.

³⁹⁴ Şelebî, I/496.

³⁹⁵ Talâk, 65/6.

³⁹⁶ Emir Badişâh, II/100.

edilmesi yani şart sâbit olduğunda karşılığın da olması, ikinciye delâleti yani şart olmadığına karşılığın da olmaması durumları sayılabilir. İlk üç durumda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İhtilâfin olduğu yer, şartın olmadığına karşılığın da olmayacağına uzlaşmalarından sonra dördüncü kısım dır.³⁹⁷

Mefhûmu's-şartı delil olarak kabul edenler hükmü ona ta'lik ederek delâletinin sâbit olacağını söylemişler, kabul etmeyenler ise *berâet-i asliyenin* gereğinin sâbit olacağını iddia etmişlerdir.³⁹⁸

Şimdiye kadar *mefhûmu's-şart* konusundaki ihtilâfin kaynağına değinmeye çalıştık. Şimdi ise bu *mefhûm*un delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı noktasındaki görüşlere göz atalım.

Mefhûmu's-şartı delil olarak kabul edenler, hükmün şarta ta'likinden şartın bulunmadığı durumlarda hükmün olmayacağını, hatta meskûtun anı hakkında o hükmün zıddının sâbit olacağını söylemektedirler. Bu, daha çok *mefhûmu's-sıfayı* kabul edenlerin görüşüdür. *Mefhûmu's-sıfayı* kabul etmediği halde Razi, Şafiîler'den İbn Süreyc³⁹⁹, Basrî⁴⁰⁰, Kerhî⁴⁰¹, âlimlerin çoğunun kendisinden nakilde bulunduğu Cuveynî gibi İslâm hukukçuları ise bu *mefhûmu* delil olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca Irak ekolü ve Hanefiler'in çoğundan da aynı görüş aktarılmaktadır.⁴⁰²

Mefhûmu'l-muhâlefeyi genel olarak kabul etmediği halde *mefhûmu's-şartı* delil olarak aldığı görüşü Hanefiler'den Kerhî'ye nisbet edilmiştir.⁴⁰³ Ancak kaynaklarda yer alan bu bilgiye rağmen, Cessâs'ın sözleri dikkate alındığında ve Debûsî, Bezdevî, Serahsî gibi sonraki usûlcülerin eserlerinde bu konu ile ilgili Kerhî'nin görüşünü kaydetmemeleri, bizi bu nisbetin doğruluğunu sorgulamaya götürmektedir.

Basrî, Esmendî ve Râzi gibi usûlcüler de *mefhûmu's-şartı* kabul etmektedirler.⁴⁰⁴ Basrî, *mefhûmu's-şartı* kabul etme gerekçesi olarak iki sebep sunmaktadır. Birincisi, Ya'lâ b. Umeyye'nin Hz. Ömer'den naklettiği namazın kısaltılmasına dair haberdır.

³⁹⁷ Âmidî, III/ 96-97.

³⁹⁸ Cessâs, *Fusûl*, I/293.

³⁹⁹ Döneminin Şafiî fakihidir. Ebu'l Abbas Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdadî, v.306 h. *Usûl-i Fıkh Tarihi ve Ricalihî* s.100

⁴⁰⁰ Basrî, I/141; Âmidî, III/ 96.

⁴⁰¹ Bâkılânî, III/363; Cuveynî, *Telhîs*, II/199; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/428.

⁴⁰² Razi, *Mahsûl*, I/205; Şevkânî, s. 159.

⁴⁰³ Cessâs, *Fusûl*, I/289.

⁴⁰⁴ Basrî, I/141; Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamîd Esmendî (ö. 552 h/1158 m), *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, (thk. Muhammed Zeki Abdülberri), Mektebetü Dari't-Türâs, Kahire 1992, s.123; Râzî, II/124.

Onların Hz.Peygamber'in sözü karşısında duydukları hayret ve şaşkınlık, şartın yokluğundan hükmün de yokluğunun anlaşılacağını göstermektedir. İkinci gerekçe ise, şartın, varlığı hükmün sâbit olmasını gerektiren, yokluğu da hükmün ortadan kaldırılmasını gerektiren şey olduğunu söylemektedir. Buna göre, şart kalktığı halde hükmün sâbit olduğu söylenecek olursa, şartın bir anlamı kalmaz.⁴⁰⁵ Esmendî ve Râzî de, Basrî'nin bu gerekçelerine katılmaktadırlar.⁴⁰⁶

Mefhûmu's-şartı delil olarak kabul etmeyen usûlcüler ise şartın bulunmaması durumunda hükmün olmayacağını fakat bunun hükmün önceki duruma göre yani "adem-i aslî" ilkesine göre böyle olduğunu söylemektedirler. Ebû Hanîfe ve mezhebinden birçok kimse⁴⁰⁷, Mutezile'nin çoğu, Bâkillânî, Kâdı Abdulcebbâr ve Gazâlî ile Âmidî⁴⁰⁸ de bu görüşe mensup usûlcüler arasında yer almaktadır.

Mefhûmu's-şartı kabul eden usûlcülerin bu konu ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

Âmidî, Kâdı Abdulcebbâr'ı *mefhûmu's-şartı* kabul etmeyenler arasında saymaktadır.⁴⁰⁹ Zeydiye'den de bize Kâdı Abdulcebbâr'ın *mefhûmu's-şartı* dilsel açıdan kabul etmediği fakat manasına göre amel ettiğine dair bir rivâyet gelmiştir.⁴¹⁰ Ona göre şartın bulunmaması hükmün bulunmaması için bir sebep teşkil etmez. Aksine hükmün sübûtu için şart sebep olmaktadır. Çünkü ona göre kendisinin dışındakilerin hükmü onun zıddı olmasaydı, onu zikretmenin anlamı kalmayacaktı. Âmidî'nin söylediği ile Minhâc sahibinin aktardığını birleştirecek olursak Âmidî'nin görüşünü Abdulcebbâr'ın şartın olmadığı hükmün de olmayacağı görüşü ile birleştirmek mümkündür. Bâkillânî de Kâdı Abdulcebbâr'ın gerekçesine katılmakta ve *mefhûmu's-şartı* kabul etmemektedir.⁴¹¹ Gazâlî ve Âmidî'ye göre, şart yalnızca şartın bulunduğu zaman hükmün sâbit olacağına delâlet etmektedir. Şartın yokluğu durumunda hükmün ne olacağına delâlet etmemektedir. *Mefhûmu's-şartı* kabul edenlerin iddia ettiği, şartın bulunmadığında hükmün bulunmaması durumu, *mefhûmu's-şarttan* dolayı değil, *aslî*

⁴⁰⁵ Basrî, I/141.

⁴⁰⁶ Esmendî, s.123; Râzî, *Mahsûl*, II/124.

⁴⁰⁷ Cessâs, *Fusûl*, I/292.

⁴⁰⁸ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/205; *Menhûl* s.215 , Şevkânî, s.181.

⁴⁰⁹ Âmidî, III/96.

⁴¹⁰ *Minhâcu'l-vüsûl ila Usul-i Zeydiyye* (Edîb salih'in Tefsiru'n-Nusûsundan naklen s.533.)

⁴¹¹ Bâkillânî, III/363.

nefyden dolayıdır.⁴¹² Bu ifadelerinden onların da *mefhûmu'ş-şartı* delil olarak kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.

Cuveynî, *mefhûmu'ş-şartı* delil olarak kabul etmekte, ancak onun delil olabilmesi için hükmün ta'lîk edildiği vasfın münasib olmasını şart olarak ileri sürmektedir. Cuveynî, *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olması için de şart ve ceza ifadelerini temel hareket noktası olarak ele almaktadır. Araplar'ın bu konudaki anlayışı gereği şart, bu cezanın tahsîsi için konulmuştur. Cuveynî'ye göre bu durum sâbit olup, kim bunu tartışma konusu yapmaya devam ediyorsa ya dili bilmemekte yahut inat etmektedir. Çünkü, "Kim bana ikram ederse ben de ona ikram ederim" sözü, ikramın sadece ikram eden için geçerli olduğuna delâlet etmektedir. Bu sözün hem ikram edene hem de ikram etmeyene ikramın geçerli olduğunu ifade ettiğini söylemek dilin sınırlarından çıkmak demektir. Bunu söyleyen kişi ile de tartışmanın bir anlamı yoktur. Bu kişinin öncelikle Arap dilini ve ifade biçimlerini öğrenmesi gerekmektedir.⁴¹³

2.4.1.2.2. *Mefhûmu'ş-Şart'ın Delil Oluşu*

Usûl bilginleri şer'î şartların bulunmadığı durumlarda şart koşulan şeyin de bulunmayacağı konusunda fikir birliğindedirler. Onların üzerinde ihtilaf ettikleri konu, dilde şart için kullanılan edatlardan birinin gelmesi halinde de aynı durum geçerli olup olmadığıdır. Onlar şartın bulunduğu durumlarda meşrûnun bulunduğunu da kabul etmekle beraber, şart bulunmadığı durumlarda *mefhûmu'l-muhâlefe* ile şart koşulan şeyin de bulunmayacağına delâlet edip etmeyeceğinde ihtilaf etmişlerdir. Bu durumda *mefhûmu'l-muhâlefe* ile amel edilmeyip, şarttan önceki durum olan aslî hüküm ile mi amel edilmelidir?⁴¹⁴

Mefhûmu'ş-şartı kabul eden usûlcüler, çeşitli delillerle görüşlerini desteklemişlerdir. *Mefhûmu'ş-şartı* delil olarak kabul eden usûlcülere göre, hükmün bir şart ile kayıtlanması, şartın bulunmadığı durumlarda hükmün de bulunmayacağına ve mantûkda zikredilmeyen durum hakkında da o hükmün aksinin sâbit olacağına delâlet eder. Bu görüş *mefhûmu's-sıfayı* delil olarak kabul eden usûlcülerin tamamı tarafından

⁴¹² Gazâlî, *Mustesfâ*, II/205; Âmidî, II/84.

⁴¹³ Cuveynî, *Burhân*, I/173.

⁴¹⁴ Sadru'ş-Şerîa, I/281; Zerkeşî, IV/ 39.

benimsenmektedir.⁴¹⁵ Buna ek olarak Şafîî usûlcülerden İlkiyâ el-Herrâsî, Razî; Hanefîlerden Kerhî; Mutezile'den Basrî⁴¹⁶; İmâmiye⁴¹⁷ ve Zeydiye'nin⁴¹⁸ çoğunluğu tarafından paylaşılmaktadır.

Mefhûmu's-şartın delil olduğunu kabul eden usûlcüler bunu, sahâbeden yapılan bazı nakiller ile eğer manasındaki ۞ kelimesinin şart edatı olduğunda ittifak etmelerine dayandırmaktadırlar. Buna göre şartın gereği, şart bulunmadığı durumlarda şarta bağlı olan hükmün de bulunmamasıdır.⁴¹⁹

Ya'la b. Ümeyye, Hz. Ömer'den naklettiği bir rivâyete göre, “*Kâfirlerin size saldırmamasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur.*”⁴²⁰ âyetinde geçen namazı kısaltmanın korku şartına bağlanmasından, güvenli bir durumda iken namazı kısaltmanın olmayacağı hükmünü çıkarmış ve bu durumu Hz. Ömer'e “Emin bir durumda iken namazı kısaltmamızın gerekçesi nedir?” diye sorduğunda Hz. Ömer, “Ben de senin gibi bu duruma şaşırımtım. Fakat Peygambere bu durumu sorduğumda ‘*Bu Allah'ın size bir ikramıdır. O'nun ikramını kabul edin*’” buyurmuştu. Şeklinde cevap vermiştir. Bu durum gösteriyor ki sahâbenin bu konudaki icmâ, güven içinde iken namazın kısaltılmayacağı hükmünü anlamaları, peygamberimizin de bunu tasdik etmiş olması, hükmün bir şarta bağlanması halinde, şartın bulunmadığı durumlarda o hükmün de bulunmayacağına delâlet ettiğini göstermektedir.⁴²¹

Mefhûmu's-şartı delil olarak kabul etmeyen usûlcüler ise, onların bu hükmü anlamalarının *mefhûmu'l-muhâlefe* delâletinden değil, bu nassdan önce vârid olan namazı tamamlama esasına dayanmalarından kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁴²² Çünkü *istishâbu'l-asl* kaidesine göre aslolan namazı tamamlamalarıdır.⁴²³ Bu delil, bizce onu reddedenlere karşı sağlam bir iddia sunamamaktadır.

Dil âlimleri de şart edatı olan ۞ ı esas olarak “Eğer âlimse ona ikram et.” cümlesinde olduğu gibi ikramda bulunmanın âlim olma şartına bağlanmasından

⁴¹⁵ Bâkılânî, III/363; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/701.

⁴¹⁶ Basrî, I/152.

⁴¹⁷ Muğniye, s.146.

⁴¹⁸ Muhammed Ebu Zehrâ (ö. 1394 h/1974 m), *el-İmam Zeyd Hayâtuh ve Asruh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahirâ 1959, s. 393, “*el-Füsûl el-Lü'lüyye*” den naklen.

⁴¹⁹ Razî, *Mahsûl*, I/253.

⁴²⁰ Nisâ, 4/101.

⁴²¹ Şirazî, *Şerhu'l-Luma'*, I/ 429; Râzi, *Mahsûl*, I/255.

⁴²² Gazâlî, II/701.

⁴²³ Âmidî, III/72.

hareketle şartın olmadığı durumlarda hükmün de olmayacağını iddia etmişlerdir.⁴²⁴ Nahivciler ۛ in şart edatı olduğunu ittifakla kabul ettikleri nakledilmektedir. Onlara göre “Bana gelirsen sana ikramda bulunurum” cümlesi ile “Bana gelme şartıyla sana ikramda bulunurum” sözü arasında fark bulunmamaktadır. Bu nedenle ۛ veya onun yerini tutan herhangi bir şart edatıyla gelen hükümlerde, söz konusu şart edatının bulunmadığı durumlarda bu hükmün zıddı sâbit olur. Fukâhanın kitaplarında da koydukları bazı şartların olmaması durumunda aksi hükmün sâbit olması, bu durumu te’yid etmektedir. Namazın şartı için abdestin şart olması, zekatın vücûbu için havelânu’l-havl şartının olması gibi durumlar buna örnek verilmektedir.⁴²⁵

Yukarıdaki delil Râzî tarafından şu yönlerden eleştirilmektedir: “*Nahivcilerin bu ve benzeri edatları şart edatları olarak isimlendirmelerini anlıyoruz fakat onların terminolojisinde ra’f, nasb ve cer gibi özel hareketlerle isimlendirdikleri şart edatları da vardır. Bunların ise dilsel açıdan delâletleri yoktur. Dolayısıyla şartın bulunmaması şart koştuğu şeyin de olmamasını gerektirmez.*”⁴²⁶

Araplar, bir edatla bir şeye ta’lik edilen sözden onun ıstılâhî manasını yani “şart”ı anlamakta ve bu anlam onun şart ismiyle adlandırılmasından kaynaklanmamaktadır. Araplar’a göre ıstilahçılar mefhûmun geçmiş olan manasını isimlendirirler. Burada ihtilaf Araplar’ın ona şart edatı koyulduktan sonra isimlendirmeyle mi anladığı yoksa bu anlamı manadan mı anladığı noktasındadır. Dilciler, şartın olmaması durumunda hükmün de olmayacağını kabul etmektedir. Dolayısıyla, şartın, tıpkı “kıyamet alametleri” gibi hükmün sübûtu için bir alamet olduğunu söylemişlerdir. Bu yüzden onlara göre, şartın bulunmaması hükmün yokluğunu gerektirmemektedir.⁴²⁷

Râzî dilcilerin yukarıdaki açıklamalarına şöyle cevap vermektedir: Eğer bir şeyin şart koşulması onun sübûtuna delâlet etseydi, abdestin namazın sıhhati için şart olarak isimlendirilmesi, aynı şekilde zekatın vücûbu için *havl* şartı ve recmin vücûbu için *muhsan* olma şartı adlandırması mümkün olmazdı. Kıyamet alametleri ise kıyametin vücûbuna delâlet eden işaretlerdir. Ancak sadece o şartlar bulunduğu anda kıyamet gerçekleşir demek imkansızdır. Bunların şart olarak isimlendirilmeleri kıyametin vücûbuna delâlet eden işaretler oldukları için değil kıyametle birlikte

⁴²⁴ Razi, *Mahsûl*, I/205-206.

⁴²⁵ Razi, *Mahsûl*, I/205.

⁴²⁶ Râzî, *Mahsûl*, I/ 205-206.

⁴²⁷ Râzî, *Mahsûl*, I/208.

bulunmalarının imkânsızlığından dolayıdır. Biz şartın yokluğundan, şart koşulan şeyin de mutlak olarak bulunmayacağını kabul etmiyoruz. Eğer şartın yerine geçecek bir bedel yoksa bu böyledir, eğer böyle bir bedel varsa bu gerekmez. Abdest, namazın sıhhati için şarttır, fakat bundan abdest olmadığına teyemmümün de caiz olmaması hükmü çıkarılamaz.⁴²⁸

Dilciler Râzî'ye şu şekilde cevap verilmektedir.⁴²⁹ Şartın bulunmaması mutlak olarak meşrûnun da bulunmamasını gerektirir. Şartın belirlemediği, onun yerine geçecek bir bedel bulunduğu hükümün yokluğu o ikisinin yokluğuna bağlı olarak askıdadır. Çünkü onların isimlendirmeleri ancak bu şekilde gerçekleşmektedir. Fakat ihtilaf konusu bu değildir. Asıl ihtilaf, şartın şart olduğunu gösteren esas delil ortadan kalktığında ne olacaktır. O da, şartın bulunduğu hükümün de bulunacağı, şartın yokluğunda hükümün de olmayacağıdır. Biz şartı kabul ediyoruz. Şartın, bulunmadığı zaman bu şeyin de olmayacağını biliyoruz. Ancak şart, konuşmacıdan hükümde gerçekleşmesi için şarttır, yoksa gerçekte sübûtu için değil. Bu yüzden bu şartın olmama durumundan hükümün de gerçekleşmeyeceği sonucu çıkarılamaz. Dilcilerin bu eleştirisine Râzî tarafından şu yönden cevap verilmektedir:

Burada mesele yine ihtilaf noktasına dayanmaktadır. O da şudur: Ta'lik; sebebin sebebiyetine veya hükümün sübûtuna engel olabilir mi? Sorunun ilk kısmı, yani sebep, sebebiyetten ta'likle çıkabilir. Buna yönelik itirazlar geçti. İkinci kısmı ise, ta'likin hükümün sübûtuna engel olması noktasında aslî bir fikir yoktur. "Eve girersen hürsün" sözündeki kesinlik gibi. Buradan eve girmenin azâdın gerçekleşmesi için şart olduğu anlaşılabilir için değildir. Salt eve girme ile azâd gerçekleşmektedir.

Mefhûmu's-şartı kabul etmeyen usûlcülere gelince, hükümün bir şarta bağlanması, sadece şartın bulunması halinde hükümün bulunmasını gerektirmektedir. Şartın bulunmadığı durumlarda ise meskûnun anında o hükümün aksinin sâbit olacağına delâlet etmez. Bu durumda *mefhûmu's-şart* ile amel edilmez ve meskûnun anının hükmü, "berâet-i aslî" veya "adem-i aslî" kurallarından elde edilmektedir. Bu görüş, Hanefiler⁴³⁰ ve Mutezile'nin çoğunluğu ile Malikîler'den Bâcî⁴³¹, İmam Malik⁴³²;

⁴²⁸ Râzî, *Mahsûl*, I/208-209.

⁴²⁹ Râzî, *Mahsûl*, I/ 210.

⁴³⁰ Cessâs, *Fusûl*, I/292; Bezdevî, II/ 258; Serahsî, I/ 260.

⁴³¹ Bâcî, s. 452.

⁴³² Karâfî, s. 270.

Şafîiler'den *Gazâlî*⁴³³, *Âmidî*⁴³⁴ ve Zeydiye'nin bir kısmı⁴³⁵ tarafından benimsenmektedir. Bu görüşe mensub usûlcülerin dayandıkları en önemli delil, nassların çoğunda *mefhûmu's-şart* ile amel edilmemiş olmasıdır. Örneğin; *وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا* “*Şâyet namuslarını korumak istiyorlarsa cariyelerinizi fuhşa zorlamayın*”⁴³⁶ âyeti, mantûku ile eğer câriyeler namuslarını korumak istiyor iseler, fuhşa zorlanmalarını yasaklamaktadır. Bu âyette *mefhûmu's-şart* ile amel edildiği takdirde, namuslarını korumak istemedikleri zaman cariyelerin fuhşa zorlanmalarının câiz olması gerekmektedir. Böyle bir durum ise ittifakla doğru değildir. O halde şartın bulunmaması halinde hükmün de bulunmayacağı ve meskûtun anında o hükmün aksinin sâbit olacağı iddiası geçerli değildir.⁴³⁷ Bu usûlcülere göre, eğer *mefhûmu's-şart* delil olsaydı, “*Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın*”⁴³⁸ âyeti, iffetli olmak istemeyen câriyeleri fuhşa zorlamanın haram olmadığına delâlet ederdi. Çünkü zorlamanın haramlığı “iffet” kaydı ile sınırlanmıştır. *Mefhûmu's-şart* delil olursa bu şart bulunmadığında haramlık hükmü de ortadan kalkmakta, iffetini koruma kaygısı taşımadıklarında fuhşa ikrâhın caiz olduğu anlamı çıkmaktadır.⁴³⁹ Çünkü bu, haramlığın olmamasının en alt derecesidir. Bu da icmâ ile bâtıldır. Aynı şekilde zıddı sâbit olacağından dolayı, *mefhûmu's-şart*ın hücciyeti de bâtıl olur. Bu delil şu açılardan eleştirilmiştir. Varlık ve yokluk arasında dolaştığı için âyetteki şart ile hüküm tahsîs edilmez. Ayrıca bu âyet cahiliye devrindeki insanların uygulamaları için vârid olmuştur. Zira onlar elleri altındaki cariyelerini iffetlerini korudukları halde fuhşa zorluyorlardı. Bu durum tıpkı *لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً* “*Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin*”⁴⁴⁰ âyetinde riba yemenin “katlanmak” kaydı ile sınırlanmasına benzer. Faiz yiyen kişi bundan aşağısını yiyemez. Çünkü **onlara göre** ribâda mu'tad olan kat kat arttırılmış olmasıdır.

⁴³³ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/205; Gazâlî, “*Menhûl*” de *mefhûmu's-şart*ın delil olarak alınmasını kabul etmemektedir. bkz. *Menhûl*, s.215.

⁴³⁴ Âmidî, III/87.

⁴³⁵ Edîb Salih, I/ 712.

⁴³⁶ Nur, 24/33.

⁴³⁷ Âmidî, III/87; Nesefî, I/420.

⁴³⁸ Nur, 24/33.

⁴³⁹ Râzî, *Mahsûl*, I/211.

⁴⁴⁰ Âl-i İmran, 3/130.

Mefhûmu's-sıfa, haramlığın olmamasını gerektirse bile bu hüküm muâırız olan ondan daha kuvvetli bir delil ile yani icmâ ile bu hüküm ortadan kalkar. Şartın kullanılacağını farzetsek bile ikrâh burada düşünülemez. Çünkü ikrâh, iffetini korumak isteyen kimse için gelmektedir. Zinaya düşme isteği olan kimse için zaten zorlama düşünülemez. Nasıl oluyor da âyetteki ikrahın câiz olduğuna dair delil iffeti koruma isteği bulunmadığında geliyor? Âyetin *mefhûmunun* gereği Râzî'ye göre, iffeti koruma isteğinin olmadığı durumda fuhşa zorlamanın haramlık hükmünün de olmamasıdır. Fakat bu tasavvur edilemez, çünkü böyle bir durumda ikrahın câiz olması düşünülemez, böyle bir durum müstahîldir, gerçekleşmesi mümkün değildir, bu yüzden tasavvur olunamaz. İmkansız bir olaya da haramlık ya da mübahlık hükmü bağlanamamaktadır.⁴⁴¹ Eğer, onun mefhûmu düşünülmiyorsa böyle bir durumda iffeti koruma isteğinin takyîd edilmesinin ne faydası kalır? şeklinde gelebilecek olan muhtemel bir itiraza Râzî tarafından şu şekilde cevap verilmektedir: Belki de takyîdden maksat onların fiillerinin çirkinliğinin nassa tayin edilmesi ve işlerinin iğrençliğinin duyurulmasıdır.

Şimdiye kadarki ifadelerden anlaşılır ki, **mefhûmu's-şartın kabul edilmesi durumunda** ikrâhın haram olmaması, iffeti koruma isteği bulunmadığında onun câiz oluşunu gerektirmektedir.

Râzî'ye göre, hükmün bir şarta bağlanması, şartın bulunmadığında karşılığının da bulunmayacağına delâlet etseydi, “Eve girersen boşsun” sözünü söyleyen kimsenin, gerçekleşmesini “eve girme” şartına bağladığı talâk durumunda da eve girmeden icrâ ederek ya da eve girme dışında başka bir şeye bağlamak suretiyle de talâk gerçekleşirdi. Çünkü, “Eve girersen boşsun” deyip sonra onu boşasa ya da talâkı başka bir şarta bağlasa ve bu şart gerçekleşmiş olsa, başlangıçta talâkı ona bağlamış olsa bile eve girmediği halde boşama gerçekleşmektedir.

Hükmün bir şarta ta'lik edilip şartın bulunmaması durumunda hükmün de olmayacağını delâleti de usûlcüler arasında tartışılmış olan konulardandır. Talâkın şarta ta'liki bu şart olmadığında talâkın gerçekleşmemesini gerektirmektedir. Talâkın icrası boşamanın mantûk ile gerçekleşmesini gerektirmektedir. *Mefhûm*la amel etme şartı mantûkla çatışmasıdır. Burada ise mefhûm mantûkla çatışmaktadır. Bu yüzden

⁴⁴¹ Râzî, *Mahsûl*, I/211-212.

*mefhûm*la ameli terk edip, mantûkla amel ediyoruz. Bu da talâkın gerçekleşmesini gerektirmektedir.

Aklen de örfe de *mukaddemin* ortadan kalkması *tâlî*⁴⁴²,nin de ortadan kalkmasını gerektirmez. “*Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın*”⁴⁴³ âyetindeki “iffeti koruma” isteği ve kaygısı taşımamanın fuhşa zorlamanın haram olmadığına delâlet etmemesi böyledir. Bu şekilde hükmün bir şarta ta’liki onun şart olmadığına karşılığının da olmamasına delâlet etmez. Bu delil de iki yönden tartışılmaktadır: İlki, önceki delilin tartışmasında geçtiği üzere “iffeti koruma” ortadan kalktığında fuhşa zorlamanın haramlığının da ortadan kalkmasına delâlet etmez, sözünü kabul etmediklerini söylemektedir.

Mefhûmu’ş-şartı delil olarak kabul edenler aklen ve örfe gerçekleştiği sürece *mukaddemin* ortadan kalkmasıyla tâlinin de ortadan kalkarak muhâlif olması gerektiğini söylemiyorlar. Onlar dilsel açıdan terkîbin, vücudun vücuda, yokluğun da yokluğa delâlet ettiğini söylüyorlar. لو lafzındaki durum gibi, şartın yokluğunda cezanın da yokluğuna delâlet etmesi bu şekildedir.

İbn Sureyc ve *mefhûmu’l-muhâlefeyi* inkâr edenlerden bir grup hukukçu, *mefhûmu’ş-şartın* nefye, yani şartın olmadığı yerlerde hükmün de olmayacağına delâlet edeceğini ileri sürmektedir. Gazâlî, Bâkılânî’nin bu *mefhûm* çeşidini inkâr ettiğini nakletmektedir.⁴⁴⁴

Yukarıda neketlediğimiz deliller her mezhep sahibinin ileri sürdüğü delillerin en meşhurlarıdır. Bu delilleri ve karşı iddiaları sunduk. Bu çerçevede *mefhûmu’s-sıfa* ile ilgili dilsel, mantıksal, cedelî birçok tartışmanın bulunduğu görülmektedir. Fakat konunun bizi ilgilendiren kısmıyla yetinerek, alansal tartışmaları konu dışında bırakmayı uygun buluyoruz. Sonuç olarak *mefhûm-ı sıfayı* kabul eden usûlcülerin görüşünün daha kabule şâyan olduğunu söyleyebiliriz.

2.4.1.3. *Mefhûmu’l-Gâye*

⁴⁴² Mantıkçılara göre şartlı önermelerin ikinci kısmıdır. *Mukaddem* olarak isimlendirilen ilk öncülün peşinden geldiği için bu ismi almıştır. “Güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur” önermesinde “Güneş doğmuşsa” mukaddem, “gündüz mevcuttur” ifadesi ise *tâlî*dir. bkz. Cürcânî, s.42.

⁴⁴³ Nur, 33.

⁴⁴⁴ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/206.

2.4.1.3.1. *Mefhûmu'l-Gâye*'nin Tanımı

Mefhûmu'l-gâye delil olarak kabul edenler ve etmeyenler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Âmidî'ye göre *mefhûmu'l-gâye*, “Bir sınır ile kayıtlanmış olan lafzın bu sınırı geçtiğinde hükmün zıttının sâbit olacağına lafzın delâletidir.”⁴⁴⁵ Sözlüklerde gâye için “إلى” ve “حتى” lafızlarının kullanıldığını görmekteyiz.⁴⁴⁶ Buna göre *mefhûmu'l-gâye*, hattâ ve ilâ edatlarıyla hükmün belli bir sınıra kadar geçerli olduğunun belirtilmesinin, bu sınırın dışında kalan kısım için söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir.⁴⁴⁷

“وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ” *Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun*⁴⁴⁸ âyeti mantûku ile Ramazan gecelerinde yeme içmenin mübah olduğuna ve bu mübahlığın fecrin doğuşuna kadar devam ettiğine delâlet etmektedir. Aynı nass, *mefhûmu'l-muhâlifi* ile de (hatta) edatı ile sınırlanmış olan fecrin doğuşundan sonra yeme- içmenin haramlığına delâlet etmektedir.⁴⁴⁹

Yine aynı âyet, mantûku ile fecrin doğuşundan güneşin batışına kadar orucun vücûbuna delâlet ederken, *mefhûmu'l-muhâlifi* ile de geceleyin orucun vâcib olmadığına delâlet etmektedir.

Cuveynî, *mefhûmu'l-gâyeyi* kabul eden usûlcüler arasındadır. O, gâyenin sınırlanan şeyin hasrını içerdiğini belirterek, gâyenin amacının bu olduğunu, gayeden sonraki hükmün gayeden önceki gibi olduğunun söylenmesi halinde gâyenin bir anlamının kalmayacağını ifade etmektedir. Cuveynî'ye göre, gâyenin mefhumu olduğu, inkar edilemeyecek derecede açık bir durumdur.⁴⁵⁰

Mutezilî usûlcülerden Kâdı Abdulcebbar ve Basrî ve Eş'ârî usûlcü Bâkılânî'nin, genel olarak *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul etmedikleri halde *mefhûmu'l-gâyeyi* delil olarak aldıkları görülmektedir.⁴⁵¹ Mâzerî de Bâkılânî'nin bu görüşte olduğunu te'yid

⁴⁴⁵ Amidî, II/337.

⁴⁴⁶ Ibn Ruşd, s.119.

⁴⁴⁷ Basrî, I/145; Zerkeşî, IV/ 46.

⁴⁴⁸ Bakara, 2/187.

⁴⁴⁹ Âmidî, III/67.

⁴⁵⁰ Cuveynî, *Burhân*, I/169-170.

⁴⁵¹ Bâkılânî, III/358; Basrî, I/145.

etmektedir.⁴⁵² Hanefî usûlcülerden Esmendî de *mefhûmu'l-gâye* konusunda aynı kanaati paylaşmaktadır.⁴⁵³

Bâkılânî'nin *mefhûmu'l-gâye*yi delil olarak kabul etme noktasındaki görüşleri şu şekildedir: Her ne kadar dilcilerin bu konuda sarîh bir açıklaması olmasa da konuya ilişkin açıklamaları beyân konumundadır. Buna göre *hattâ*, *ilâ* gibi gâye bildiren edatlar, kendilerinden sonra gelen şeyin hüküm açısından öncekinden farklı olduğuna delâlet eder. Yine gâyeden sonra gelen “*Başka bir koca ile evleninceye kadar..*” حَتَّى تَنْكِحَ, “temizleninceye kadar” حَتَّى يَطْهُرَنَّ, “zöjâ gâire”

söz değildir. Bu sözler baş taraflarındaki “*Onlara helal olmaz.*” فَلَا تَحِلُّ لَهُ ve “*Onlara yaklaşmayın*” وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ sözleri ile ilişkilendirilmezse anlamsız olurlar. Dolayısıyla bunların anlamsız olmamaları için baş taraflarının delâlet ettiği, “*Başka bir koca ile evlendikten sonra helal olur*”, “*Temizlenince yaklaşın*” şeklinde bir ızmarın/gerekliliğin bulunduğunu söylemek gerekir.⁴⁵⁴

Bakılânî'ye göre, gâye hükmün sonu ve bitiş noktasıdır. Eğer gâyeden sonraki kısım hüküm bakımından gâyeden önceki kısım ile aynı olsaydı bu takdirde gâye olmaktan çıkardı. Bakılânî, bu tür açıklamaların, dilcilerin, hükmün gâyeye bağlanmasının, gâyeden sonrasının gâyeden öncekinin tersine delâlet için vaz' edildiğini söylemeleri gibi olduğunu belirtmektedir. Bâkılânî, bazen gâyenin, gâyeden sonrası için öncekinin aksine delâlet etmeyeceği görüşünü desteklemekle beraber, ona göre daha evlâ ve sahîh olan görüşün bu olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁵

Bâkılânî'nin yukarıda aktardığımız açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda Bâkılânî'nin gâyenin sonrası için öncekinin tersine, mefhûm yoluyla değil, mantûk yoluyla delâlet ettiği görüşünde olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Nitekim Zerkeşî, Bâkılânî'nin bu açıklamasına atıfta bulunarak, ona gâyeden sonra sâbit olan hükmün mefhûm yoluyla değil, mantûk yoluyla olması gerektiğini, bu

⁴⁵² Mâzerî, s. 338.

⁴⁵³ Esmendî, s. 125.

⁴⁵⁴ Bakılânî, III/359.

⁴⁵⁵ Bakılânî, III/360.

konuda İbn Hâcib'in Bâkılânî'nin görüşünü mefhûm şeklinde vermesinin yerinde olmadığını ifade etmektedir.⁴⁵⁶

Bâkılânî'nin bu görüşüne karşılık, Bâcî, gâyenin de mefhûmu olmadığını ileri sürmektedir. Bâcî, konuyla ilgili Bâkılânî'nin yaklaşımını belirttikten sonra, حَتَّى تَنْكُحَ زَوْجًا, sözünde izmâr bulunduğunu kabul etmenin mümkün olmadığını, çünkü bu kabul edildiği zaman, “Sâime koyunda zekat vardır” sözünde olduğu gibi aynı sözün mefhûmu's-sıfa için de geçerli olacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde “Rüşde ulaşıncaya kadar yetimin malına en güzel şeklin dışında yaklaşmayın.”⁴⁵⁷ âyetinde de hükmün gâyeden sonra da aynı şekilde geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bâcî, “Gâye, hükmün bitiş noktasıdır. Bu yüzden öncesiyle sonrası arasında hüküm bakımından bir farklılık bulunmadığı zaman gâye olmaktan çıkar.” şeklindeki itirazı da yerinde bulmamakta, gâyenin de şart gibi sözde belirtilen hüküm için alamet olduğunu söylemektedir. Buna göre, hükmün gâyeye bağlanmasının anlamı, belirtilen şey hakkında hükmün geçerli olacağı noktayı belirtmektir. Bundan sonrası ise delîle bağlıdır.⁴⁵⁸

Gazâli de, gâyenin gâyeden sonrasında hükmün yokluğuna delâletin bir nevî zâhir olduğunu ifade etmekle beraber, bunun aslî nefy olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğunu, bu yüzden mefhûmu'l-gâyenin mefhûmu's-sıfa, mefhûmu'-şart ve mefhûmu'l-hasr gibi diğer mefhûm türlerine göre daha zayıf olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁹

Şîrâzî'ye göre, hükmün âmm olmaktan çıkarılacak şekilde kayıtlanması, gâye ve istisnâ mefhûmunda olduğu gibi isbâtı ve nefyi gerektirmektedir.⁴⁶⁰

Şîrâzî, zekâtın hem sâime hem de ma'lûfe koyun için vacip kılınmasının iki zıt şeye delâlet ettiğinden, Arap dilinde böyle hem isbâta hem de nefye yönelik bir kullanımın mümkün olmayacağını söyleyen muârizlarına mefhûmu'l-gâyenin bu iddiayı çürüttüğü cevabıyla karşılık vermektedir. Ona göre mefhûmu'l-gâye, gâyeden önceki

⁴⁵⁶ Zerkeşî, IV/47.

⁴⁵⁷ İsrâ, 17/34.

⁴⁵⁸ Bâcî, s. 453, 454.

⁴⁵⁹ Gazâli, Mustesfâ, II/207.

⁴⁶⁰ Şîrâzî, Tabsırâ, s. 126.

hükmü isbât etmek, gâyeden sonraki hükmü nefy etmek suretiyle, iki zıt duruma delâlet etmektedir.⁴⁶¹

Âmidî de gâyenin sonrasında hükmün yokluğunun *aslî nefy* ile sâbit olduğunu belirterek *mefhûmu'l-gâyeyi* kabul etmediğini belirtmektedir.⁴⁶²

Hanefî usûlcülerden İbnü's-Sââtî ise gâyenin, gâyeden sonrasında hükmün bulunmadığına delâletinin mefhûm yoluyla değil, *işâretin delâleti* yoluyla olduğunu belirtmektedir.⁴⁶³ Hanefî usûlcülerin genellikle *mefhûmu'l-muhâlefeyi*, *mefhûmu'l-lakab*, *mefhûmu's-sıfa*, *mefhûmu's-şart* ve *mefhûmu'l-aded* çeşitleri üzerinden eleştirmeleri ve *mefhûmu'l-gâyeye* pek değinmemeleri, bu durumu doğrular niteliktedir.

2.4.1.3.2. *Mefhûmu'l-Gâye'nin Delil Oluşu*

Mefhûmu's-sıfa ve *mefhûmu's-şartı* kabul eden usûlcüler ile, Bâkılânî, Gâzâlî gibi bunların delil olmadığını kabul eden usûlcüler, *mefhûmu'l-gâyenin* delil olduğunu kabul etmektedirler.⁴⁶⁴ “Temizleninceye kadar” *حَتَّى يَطْهُرُوا*⁴⁶⁵ âyeti, *mefhûmu'l-muhâlifî* ile yaklaşmama hükmünün temizlendikten sonra kalktığına delâlet eder. Bir başka âyette, *إِلَى الْبَيْلِ*.. “Sonra akşama kadar orucu tamamlayın”⁴⁶⁶ âyeti, oruç tutma hükmünün akşamdan sonrası için geçerli olmadığına delâlet etmektedir.⁴⁶⁷

Peygamberimizin zekat konusunda söylediği “*Üzerinden bir yıl geçmemiş olan malda zekat yoktur*”⁴⁶⁸ hadisi, mantûku ile *havelânu'l-havldan* önce malda zekatın vâcib olmadığına delâlet ederken, *mefhûmu'l-muhâlifî* ile de *havelânu'l-havldan* sonra malda zekatın vâcib olduğuna delâlet etmektedir. *Mefhûmu'l-gâyeyi* kabul edenlere göre bu sonuç, gayeye bağlanan hükmün gaye sonrasında bulunmayacağından çıkmaktadır. Hanefîler ve Âmidî gibi *mefhûmu'l-gâyeyi* kabul etmeyenlere göre bu

⁴⁶¹ Şîrâzî, *Tabîrât*, s. 127-128.

⁴⁶² Âmidî, II/88.

⁴⁶³ İbnü's-Sââtî, II/571.

⁴⁶⁴ Bâkılânî, III/358; Basrî, I/145; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/428; Gazâlî, *Mustesfâ*, II/205.

⁴⁶⁵ Bakara, 2/222.

⁴⁶⁶ Bakara, 2/187.

⁴⁶⁷ Âmidî, s.47.

⁴⁶⁸ Tirmizî, II/396,397.

sonuç *işaretin delâletinden* çıkmaktadır.⁴⁶⁹ Onlar Şevkânî'ye göre mefhûmlarla amel etme kapısını açmamak için daha ihtiyatlı davranmışlardır.⁴⁷⁰

2.4.1.4. *Mefhûmu'l- Aded*

2.4.1.4.1. *Mefhûmu'l- Aded'in Tanımı*

*Mefhûmu'l-muhâlefe*yi kabul edenlere göre *mefhûmu'l-aded* şu şekilde tanımlanmaktadır. Şevkânî'ye göre, *mefhûmu'l-aded*, “Hükmün belli bir sayı ile kayıtladığı durumda bu sayının dışında kalan durumlarda, sayı ister eksik olsun ister fazla olsun, bu hükmün nakîzinin sübûtuna delâletidir.”⁴⁷¹

أَلْزَانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْتَدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَنْدَةٍ “Zina eden erkek ve kadından her birine yüz değnek vurun”⁴⁷² âyeti ile “Muhsân kadınlara iftira atanlar dört şahit getirmezler ise seksen değnek vurun”⁴⁷³ âyeti buna örnek verilmektedir. *Mefhûm-u'l-adedi* kabul edenlere göre had cezasının “seksen” ile kayıtlanmış olması, bu sayıdan eksik ve fazla haddin câiz olmayacağına delâlet etmektedir.⁴⁷⁴ *Mefhûmu'l-adedi* kabul etmeyenlere göre de had miktarı seksenden az olamaz, ancak onlar aynı sonuca *adem-i aslî* ile ulaşmaktadırlar.⁴⁷⁵

“Köpek birinizin kabını yalarsa yedi kere yıkayın”⁴⁷⁶ hadisinde temizliğin “yedi” ye ta’liki, yediden az yıkamanın temizleme için yeterli olmadığını, yediden fazla yıkamanın da matlûbu gerçekleştirmeyeceğini göstermektedir. Şîrâzî, bu hadisi, “zekatın vücûbu konusunda koyunun sâime kaydı ile sınırlanmasına benzetmekte, “nasıl ki ma’lûfe koyunda zekatın vacip olduğunu söylememiz, sâimeliği, zekâtın vücûbu kendisine bağlanan vasıf olmaktan çıkarmak manasına gelecekse, aynı şeyi bu durum için söylemek mümkündür. Yediden az ya da fazla yıkamak da “yedinci yıkama”yı

⁴⁶⁹ İbnu’s-Saâfî, II/571; Molla Hüsrev, II/109.

⁴⁷⁰ Şevkânî, II/577.

⁴⁷¹ Basrî, I/146; Şevkânî, s.159; Zerkeşî, IV/41.

⁴⁷² Nur, 24/2.

⁴⁷³ Nur, 24/3.

⁴⁷⁴ Tehânevî, II/ 1618.

⁴⁷⁵ Tûsî, II/478.

⁴⁷⁶ Müslim, *Kitâbu't-Tahâre*, Hadis No: 89/279.

temizleme için şart koşulan vasıf olmaktan, *mefhûmu'l-adedlikten* çıkaracaktır.” şeklinde nakletmektedir.⁴⁷⁷

Ma'dudun sayı ile vasıflanmış olması bakımından bazı usûlcüler *mefhûmu'l-adedî*, *mefhûmu's-sıfa* kapsamında değerlendirmektedir.⁴⁷⁸ Biz de burada usûlcülerin çoğunluğuna tâbi olarak bu mefhûm çeşidini müstakil bir başlık altında vermeyi uygun gördük. *Mefhûmu's-sıfayı* kabul eden usûlcülerin çoğunluğu bu mefhûm türüyle de amel etmektedir.⁴⁷⁹

Tehânevî, Suyûtî'nin *mefhûmu'l-adedî*, mefhûmu's-sıfaya ilave ettiğini zikretmektedir.⁴⁸⁰ Tehânevî'ye göre de, *mefhûmu'l-muhâlefe*, Hanefîler'in kabul etmediği Şafîîler'in aldığı bir delildir.⁴⁸¹

Usûlcülerin bu konudaki ibârelerinden anlaşıldığı kadarıyla, bu mefhûmu kabul edenler de iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grup, Gazâlî, Âmidî gibi *mefhûmu'l-adedî* mutlak olarak kabul edip, bu sayıdan az veya fazla olması durumunda mantukûn hükmünü nefyedenler; ikinci grup ise *mefhûmu'l-adedî* mutlak olarak almayıp, kaydın kendisiyle gerçekleştiği sayının az veya fazla olmasıyla da aslın hükmünün gerçekleşeceğini düşünenlerdir.

Mefhûmu'l-adedî kabul eden usûlcüler, Tevbe sûresindeki **إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ** “Onlar için yetmiş defa tevbe etsen de Allah onları affetmeyecek.”⁴⁸² âyetiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in “Öyle ise ben de yetmişten fazla mağfiret talebinde bulunacağım.” demesinin *mefhûmu'l-adedî* delil olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir.⁴⁸³ Cessâs, bu mefhûm türünün delil olarak kabul edilemeyeceğini düşünenlerdendir. O, “Onlar için yetmiş defa tevbe etsen de Allah onları affetmeyecek.” âyetindeki “yetmiş” lafzı ile kastedilenin bizzat bu sayı olmayıp, bağışlanma miktarının çokluğunu ifade etmek için olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁴ Cessâs, delâletinin olmaması açısından, *mefhûmu'l-aded* ile *mefhûmu's-sıfa* arasında fark gözetmediğini, kendisinin dışındakilerinin isbât ve nefy açısından aynı durumda

⁴⁷⁷ Şîrâzî, *Tabsîra*, s. 126.

⁴⁷⁸ Cuveynî, *Burhân*, I/453; Âmidî, III/ 82-83.

⁴⁷⁹ Şevkânî, s.159.

⁴⁸⁰ Tehânevî, II/ 1618.

⁴⁸¹ Tehânevî, II/ 1618.

⁴⁸² Tevbe, 9/ 80.

⁴⁸³ Ferrâ, II/455; Sem'ânî, I/245.

⁴⁸⁴ Cessâs, *Fusûl*, I/290.

olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁵Cessâs, bu manayı *Ahkâmu'l-Kur'an* isimli eserinde de te'kid etmiştir. Yetmiş lafzını zikretmenin, bağışlanma hususunda ümitsizliğe düşmelerini önlemek için olduğunu, teksir ifade ettiğini söylemektedir.⁴⁸⁶Cuveynî, bu hadisin hadisçiler tarafından sahih kabul edilmediğini ileri sürerek bu gerekçeye itirazda bulunmaktadır. Sonrasında sözlerini te'yid amacıyla Bâkılânî'nin şu sözlerine yer vermektedir: “*Arapçadan biraz anlayan kişi, bu âyetteki yetmiş sayısı ile sayı sınırlamasının kastedilmediğini, ne kadar fazla olursa olsun onlar için mağfiretin söz konusu olmadığını kastedildiğini bilir. Durum böyleyken, nasıl olur da böyle bir şey Arab'ın en fasihi olan Hz.Peygamber'e gizli kalır.*”⁴⁸⁷

Basrî de hadisin sihhatine değinmemekte, Hz.Peygamber'in bunu mefhûmdan değil, aslın hükmü olan affin câiz olmasından anladığını belirtmektedir.⁴⁸⁸

Bazı durumlarda bu sayıya ilave yapmak sakıncalı olacağı gibi bazen de adedin fazla olması mümkündür. Örneğin, zina haddinde belirtilen “yüz celde” nassla sâbit olduğu için buna ilave yapmayı Allah bize yasaklamaktadır. Çünkü buna ekleme yapmak ziyâdedir.⁴⁸⁹ Fakat Hz.Peygamberin “*Su iki kulle miktara ulaşınca pislik taşımaz*”⁴⁹⁰ hadisinde illet olan killeteyn, necâsetin giderilmesi içindir. Bu miktara ilave yapmak ise bu açıdan evlâdır.

2.4.1.4.2. *Mefhûmu'l-Aded'in Delil Oluşu*

*Hz. Peygamber'in “Beş hayvan vardır ki muhrîm ihramda iken veya ihram dışında onları öldürebilir”*⁴⁹¹ hadisi, *mefhûmu* ile zikredilen durumdaki beş hayvan haricindekileri öldürmenin mübah olmadığına delâlet etmektedir. Bir başka hadiste geçen “*İki meyte ve iki kan bana helal kılındı*”⁴⁹² hadisinde *mefhûmu'l-aded*, bu iki meyte ve kanın dışında meyte ve kanların mübah olmadığına delâlet etmesidir.

⁴⁸⁵ Cessâs, *Fusûl*, I/294.

⁴⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III/178.

⁴⁸⁷ Cuveynî, *Burhân*, I/170.

⁴⁸⁸ Basrî, I/147.

⁴⁸⁹ Âmidî, III/103.

⁴⁹⁰ Tirmîzî, *Taharet*, 50; Nesâî, *Taharet*, 43.

⁴⁹¹ Talâk, 65/6.

⁴⁹² İbn Mâce, *Sayd*, 28.

Müteahhirîn hukukçular, belli bir sayı ile zikredilmiş olanlar ile belli bir sayı zikredilmeyenin arasını tefrik ederek, “*Altının altınla, misli misline mukâbele edilir*”⁴⁹³ hadisini delil getirmektedir. Ayrıca onlar, hadiste zikredilen altı sınıf dışında kalanların hükmünün onların hilâfına olacağını da kabul etmemektedir. Çünkü bunlar belli bir sayı ile sınırlandırılmamıştır. Fakat Cessâs bu hukukçuların aksine, kendisinin dışında kalanların hükmünü ispat ve nefyetmede delâletin olmaması açısından, belli bir sayı zikrederek tahsîs etme ile sayı zikretmeden tahsîs etme arasında fark olmadığını belirtmektedir.⁴⁹⁴

Bununla birlikte Cessâs, mezhebinde bu noktada bir ihtilâf bulunduğunu kaydetmektedir. Hocalarından *mefhûmu’l-adedi* delil olarak kabul edenlerin bulunduğunu, bu adedin dışında kalanların hükmünün bunların hilâfına delâlet ettiğini işittiğini aktarmaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber’in “*Bana iki meyte ve ve iki kan helal kılındı*” hadisini delil gösteren Cessâs, *mefhûmu’l-adede* göre hadisin mefhumu, hadiste geçen ‘iki’nin dışında kalan şeylerin mübâh olmadığına delâlet ettiğini söylemektedir. Fakat kendisinin *mefhûmu’l-adedi* kabul noktasında hocaları ile aynı görüşü paylaşmadığını belirtmektedir.⁴⁹⁵

Sonuç olarak Malikîler ve Şafîliler ile Hanbelîler’in çoğunluğu⁴⁹⁶ *mefhûmu’l-adedi* delil olarak kabul etmekte iken, Hanefîler’in çoğunluğu⁴⁹⁷, Mutezilî ve Eş’arî⁴⁹⁸ usûlcüler ve Şîî⁴⁹⁹ usûlcüler tarafından *mefhûmu’l-aded* delil olarak kabul görmemektedir.

2.4.1.5. Mefhûmu’l-Hasr

2.4.1.5.1. Mefhûmu’l-Hasr ‘ın Tanımı

⁴⁹³ Müslim, *Müsâkât*, 81; Ebû Dâvûd, *Büyû*, 18.

⁴⁹⁴ Cessâs, *Fusûl*, I/294.

⁴⁹⁵ Cessâs, *Fusûl*, I/293.

⁴⁹⁶ İbn Kudâme, II/795.

⁴⁹⁷ Zerkeşî, IV/41.

⁴⁹⁸ İbn Kudâme, II/795.

⁴⁹⁹ Tûsî, II/478.

Mefhûmu'l-hasr usûlcüler tarafından genel olarak “*Hasredilenin, hasredilen şey dışındakilerden nefyi ve onun zıttı hükme sahip olması*” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁰⁰ *Mefhûmu'l-hasr* üç kısmı kapsamaktadır: Nefy ve istisnâ ile hasr, innemâ (إنما) ile hasr ve lâm (ل) harfi ile mübtedânın habere hasrı kısımlarıdır.

Nefy ve istisnâ ile hasra örnek: “Sadece Zeyd âlimdir” “Zeyd’den başka âlim yoktur” lafızları mantûkları ile ilmi Zeyd’in dışında kalanlardan nefyederken, mefhûmları ile ilmi sadece Zeyd için isbât etmektedir. Bu mefhûm türünü *Gazâlî* ve Âmidî gibi âlimler reddetmektedir.⁵⁰¹

الله لا اله الا الله Lâ ilâhe illallah gibi *istisnâ* mefhûmu ve إنما الاعمل بالنيات hadisindeki gibi *innemâ* mefhumu⁵⁰² gibi durumlar istisnâ ile hasra örnektir.

Innemâ ile hasra örnek: *Innemâ* edatı bulunan ifadelerde hasrın, mantûkun anı için isbât ettiği hükmün, meskûtun anı için geçerli olmadığına delâletidir.⁵⁰³ Örneğin, “إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا” “Sizin ilahınız ancak kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah’tır”⁵⁰⁴ *Innemâ* ile hasr’ı kabul edenlere göre bu ayet, *mantûku* ile Allah’ın ilah olduğunu isbât ederken, *mefhûmu* ile Allah’ın dışında kalanlardan ulûhiyeti nefyetmektedir.

Cuveynî’ye kadar usûlcüler hasra delâlet eden edatlardan sadece *innemâ*’yı incelemektedirler.⁵⁰⁵ Cuveynî, *innemâ*ya ilave olarak, mübtedânın habere hasrını da hasrın bir çeşidi olarak ele almaktadır.⁵⁰⁶ *Gazâlî* ise, “Allah’tan başka ilah yoktur” cümlesindeki gibi illâdan önce nefyin gelmesiyle hasrı da hasrın bir türü olarak zikretmektedir.⁵⁰⁷ *Karâfî* ise, mâmullerin âmillerin önüne geçmesi türünü de hasra ilave ederken⁵⁰⁸, *Zerkeşî*, habere bitişen lâm-ı tarif ile münâsib illetle tâlilin hasrını da hasr türlerine ilave etmektedir.⁵⁰⁹ *Şevkânî* de hasrın *Beyân* ilminin konusu olduğunu söyleyerek onbeşten fazla türünün bulunduğunu zikretmektedir.⁵¹⁰

⁵⁰⁰ Bâkılânî, III/361.

⁵⁰¹ *Gazâlî*, *Mustesfâ*, II/208; Âmidî, III/106.

⁵⁰² *Tehânevî*, II/ 1618.

⁵⁰³ Bâkılânî, III/360.

⁵⁰⁴ *Tâhâ*, 20/ 98.

⁵⁰⁵ Bâkılânî, III/360; *Basrî*, I/149; *Ferrâ*, III/478; *Bâcî*, s.441; *Şîrâzî*, *Tabsîrâ*, s.107.

⁵⁰⁶ *Cuveynî*, *Burhân*, I/478-480.

⁵⁰⁷ *Gazâlî*, *Mustesfâ*, II/440.

⁵⁰⁸ *Kârâfî*, s.51.

⁵⁰⁹ *Zerkeşî*, IV, 50-56.

⁵¹⁰ *Şevkânî*, II/780.

2.4.1.5.2. *Mefhûmu'l-Hasr* 'ın Delil Oluşu

Bazı usûlcüler genel olarak *mefhûmu'l-muhâlefeyi* reddetmelerine karşın, *mefhûmu'l-hasrı* kabul etmektedir. Hasrın çeşitli türleri olmasına rağmen esas tartışma konusu olan *innemâ ile hasrın* delil olup olmadığıdır.

Bâkılânî, bu tür ifadelerin, ilki hükmün zikredilene bağlanmasını *te'kid*, ikincisi hükmün zikredilenlerin dışında kalandan *nefyi* olmak üzere iki anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Bunun “*Sözün zahirinin hükmü zikredilene bağlamayı ve onun dışında kalanlardan nefyini gerektirir*” şeklinde de ifade edilebileceğini söylemekte, “*İnneme'n-nebiyyu Muhammed*” sözünde olduğu gibi bazen de sadece *te'kidin* amaçlandığını, dolayısıyla bunun *mefhûmunun* olamayacağını belirtmektedir.⁵¹¹

Mâzerî de *mefhûmu'l-hasrı* kabul edip etmeme konusunda Bâkılânî'nin mütereddid olduğunu, kabul etme noktasına meylettiğini belirtmektedir.⁵¹² Bâkılânî'nin kendi ifadeleri de bunu desteklemektedir.

Bâcî'ye göre ise, tek hasr edatı “*innemâ*” edatıdır. İnnemâ ile yapılan hasr, her ne kadar bazen zikredilenin hükmünü *te'kid* için kullanılsa da aslında bununla, meskûtun anının nefyine de zahir olarak delâlet etmektedir. Burada Bâcî'nin diğerlerinden ayrıldığı nokta, hasr ile istidlâli, *mefhûmu'l-muhâlefenin* bir türü olarak değil, *ma'kûl-i aslın* bir kısmı olarak ele almış olmasıdır. Bunun dışındakiler, Bâcî'ye göre, meselâ, mübtedânın hasrı, hasr olmayıp, *mefhûmu'l-muhâlefe* türündendir ve *mefhûmu* yoktur.⁵¹³

Şîf usûlcü Tûsî de, *innemâ ile hasrın*, hem nefy hem isbât yönünü birlikte ifade ettiğini söylemektedir.⁵¹⁴

Gazâlî de *mefhûmu'l-hasrı* kabul etmekle beraber, *innemâ ile hasr* kadar kuvvetli olmasa da mübtedânın hasrını da delil olarak kabul etmektedir. Gazâlî, “Zeyd, arkadaşım” sözü ile “Arkadaşım, Zeyd'dir” sözü arasında fark olmadığını, ilkinin *mefhûmundan* söz edilemezken, ikincinin *mefhûmu* olduğunu savunmaktadır.⁵¹⁵ Bu

⁵¹¹ Bâkılânî, III/360, 361.

⁵¹² Mâzerî, s. 338.

⁵¹³ Bâcî, s. 441, 442.

⁵¹⁴ Tûsî, II/480.

⁵¹⁵ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/208.

konuda Âmidî, diğer usûlcülerden ayrılarak, innemâ edatının te'kid için olup hasra delâleti olmadığı görüşünde olan Hanefîler'in yanında yer almaktadır.⁵¹⁶

Bu mefhûm çeşidini kabul edenlere göre Hz. Peygamber'in “ *Velâ ancak azâd edene aittir.* ” sözü, *mefhûm* yolu ile, azâd etmeyen için velânın olmadığına delâlet eder. Yine peygamberin “ *Ribâ, ancak nesîededir* ”⁵¹⁷ sözü, nesîenin dışında ribâ olmadığına delâlet etmektedir.

2.4.1.6. Mefhûmu'l-Lakab

2.4.1.6.1. Mefhûmu'l-Lakab 'ın Tanımı

Mefhûmu'l-lakab, usûlcüler tarafından genel olarak “Hükmün özel isme veya cins isme tahsîs edilmesinin, söz konusu hükmün, bunların dışındakiler için geçerli olmadığına delâlet etmesidir.” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵¹⁸

“Zeyd evdedir” sözünün, Zeyd'in dışındakilerin evde olmadığına delâlet etmesi bu tür *mefhûma* örnek teşkil etmektedir. Yine hadiste ribânın *eşyay-ı sittede* tahsîsinin, söz konusu altı şey dışındaki şeylerde ribânın olmadığına delâlet etmesi de *mefhûmu'l-lakaba* örnektir.

Usûlcülerin terminolojisine göre lakab; Vasfa değil de zâtın kendisine delâlet eden lafızdır. Dilcilere göre özel isim şu üç şeyden oluşmaktadır: İsim, künye ve lakab.

Nahivcilere göre lakab şunları kapsamaktadır: “Su sudandır”⁵¹⁹ hadisinde olduğu gibi cins isimler, “*Koyunda zekat vardır*” hadisindeki gibi cem' isimler, “*Yiyeceği yiyecekle satmayın*”⁵²⁰ hadisindeki isimle tarafı ağır basan müştaklar gibi örnekler lakab mefhumuna örnek verilebilir.

⁵¹⁶ Âmidî, II/92.

⁵¹⁷ Buhârî, *Buyu'*, 2032.

⁵¹⁸ Bâkîllânî, III/333; Basrî, I/148.

⁵¹⁹ İbn Mâce, *Tahâret*, I/111; Tirmizî, *Tahâret*, 1/80, no: 108–109.

⁵²⁰ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/204.

2.4.1.6.2. *Mefhûmu'l-Lakab* 'ın Delil Oluşu

Mefhûmu'l-muhâlefeyi delil olarak kabul eden usûlcülerinin çoğunluğu *mefhûmu'l-lakabın* delil olarak alınamayacağı görüşündedir.⁵²¹

Mefhûmu'l-lakabın delil oluşu konusunda ihtilaf eden İslam hukukçularından iki görüş ön plana çıkmaktadır:

İlk Görüş: Hükmün bir lakaba ta'likinden onun dışında kalanların nefyine delâlet etmeyeceğini savunan âlimler onun delil olarak alınamayacağını kabul etmektedir. Mütetekillimîn metoduna sahip hukukçuların çoğunluğu ile Maliki⁵²², Şafîî, Hanefî ve Hanbelî âlimleri bu kanaate sahiptir.

Cuveynî'nin *Burhân*'da hocası Şafîî'den naklettiğine göre, -ki cumhurun görüşü de budur- onun delil olmayacağıdır.⁵²³ Hanbeliler'den Kâdi ve İbn Ukayl ve Ebu Muhammed el-Makdisi de bu görüştedir.⁵²⁴

Bezdevî, bu tür delâleti, yani özel bir ismin husus ifade ettiğini söyleyerek delâletin sadece ona hâs kılınmasını kabul etmemiş ve bu tür delâleti "*fâsid istidlâl*" olarak nitelediğini söylemektedir.⁵²⁵ Ona göre Ensar, iksâl ile meni bulunmadığında guslün vâcib olmayacağını söylediğini belirtmiş, kendi mezhebinin ise bu durumu "batıl" olarak addettiklerini zikretmektedir.

İkinci Görüş: Hükmü bir lakaba ta'lik etmenin bu lakabın dışında kalanlardan nefyedeceğine delâlet ettiğine söyleyen âlimler onu delil olarak kabul etmektedirler. Şafîîler'den Dekkak⁵²⁶ ile meşhur Ebu Bekir Muhammed b. Ca'fer b. Kâdi, Şafîî fukâhasından Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah es-Sayrefî, Hanbelîler⁵²⁷, Malikîler'den Bâcî *mefhûmu'l-lakabı* delil olarak kabul eden âlimler arasında sayılabilir. Hatta bazıları bu görüşü İmam Malik, Ahmed b. Hanbel ve Zahirî Ebu Davud'a nisbet etmektedir.⁵²⁸

⁵²¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, I/435; Sem'ânî, I/239.

⁵²² Bakillânî, III/333.

⁵²³ Cuveynî, *Burhân*, I/173.

⁵²⁴ Buhari, II/466.

⁵²⁵ Bezdevî, II/ 465.

⁵²⁶ Cuveynî, *Burhân*, I/453.

⁵²⁷ Ferrâ, II/455; İbn Neccâr, III/509.

⁵²⁸ Şevkânî, s. 182.

İlkiyâ Taberî, Telvîh'te İbn Fûrek'in de bu görüşe meylettiğini kaydetmektedir. İbn Fûrek de kendi eserinde bu görüşü doğrulamaktadır.⁵²⁹ Aynı şekilde bazı kaynaklarda onun şahıs isimlerinde değil ama cins isimlerde bu tür mefhûmla amel ettiğini söyleyenler olmuştur.⁵³⁰

Cuveynî, Şafîî'den yaptığı nakle rağmen, kendisi *mefhûmu'l-lakabı* kabul etmemekle beraber daha ihtiyatlı bir tavır takınmaktadır. Cuveynî, *mefhûmu'l-lakabı* kabul ettiği için usûlcüler tarafından sefihlikle suçlanan Ebû Bekir Dekkâk'a destek olmaktadır. O, bu konuda Dekkâk'a yüklenmenin ifrat olduğunu ifade etmekte, lakabın özellikle zikredilmesinin de bir amacı olduğunu söylemektedir. Bu amacın, münasib vasıftaki gibi açık olmayıp, sadece konuşan açısından zahir olan, diğerleri açısından kapalı olan bir amaç olduğunu da ilave etmektedir. Bu amaç muhatap açısından kapalı olduğu için de mefhumu olduğu söylenemez, demektedir. Eğer böyle bir söz, bu amacın ne olduğu belli olmadan bize ulaşırsa bunda kapalı bir maksadın bulunduğu düşünülür, fakat mefhûmu olduğu düşünülemez, diyerek *mefhûmu'l-lakaba* mesafeli yaklaşmaktadır.⁵³¹

Hanbelîler, *mefhûmu'l-lakabın* delil olduğunu ileri sürmektedir. Hanbelîler'in bu konudaki gerekçesi şudur: “*Nasıl ki sıfat, mevsuf ile diğerleri arasında ayırım için konulmuşsa isim de bir müsemâyı diğerlerinden ayırmak için konulmuştur. Sıfatın illet olmasının mümkün olduğu için mefhumu bulunduğu şeklindeki itiraz geçerli olmayıp aynı şekilde isim de illet olabilir.*”⁵³²

Başta Ferrâ olmak üzere Hanbelîler'in çoğunluğu Hz. Peygamber'in fiillerinin demefhûmu olduğu görüşündedir. Ferrâ, Ahmed b. Hanbel'in, Hz. Peygamber'in Sa'd b. Muâz'ın annesinin bir ay sonra cenaze namazını kıldığı rivâyetinden hareketle “Kabir üzerine bir ay sonra namaz kılınmaz” dediğini belirterek, Hz. Peygamber'in fiilinin mefhumunun da delil olduğunu ileri sürmüştür.⁵³³ İbn Neccâr, bu görüşü Hanbelîler'in çoğunluğuna nisbet etmekle birlikte İbn Akîl'in fiilin mefhumu bir yana, umûmî veya

⁵²⁹ İbn Fûrek, s.786.

⁵³⁰ Buhari, II/466.

⁵³¹ Cuveynî, *Burhân*, I/175-176.

⁵³² Ferrâ, II/456.

⁵³³ Ferrâ, II/478.

hususî bir sığasının dahi bulunmadığını ifade ederek, bu görüşün zayıflığını belirttiğini kaydetmektedir.⁵³⁴

İbn Kudâme ise Hanbelîler'in genelinden ayrılarak, ister "taâm" sözcüğü gibi müştak olsun, ister özel isim olsun *mefhûmu 'l-lakab*ın delil olmayacağı görüşünü tercih etmiştir. Zira ona göre, bu mefhûm türünü kabul etmek kıyas kapısını kapatmaya götürmektedir.⁵³⁵ Şafîiler'den Ebû Bekir b. Dekkâk⁵³⁶ ve İbn Fûrek⁵³⁷, Mâlikîler'den İbn Huveyz Mindâd⁵³⁸ ve İbnü'l-Kassâr⁵³⁹ da bu görüşü paylaşmaktadır.

Hanbelî ve Eş'arîler'den bazıları "*mefhûmu 'l-lakab*" olarak isimlendirdikleri bu mefhumu kabul etmekle beraber, hakkında nass bulunan hükme denk ya da bir fayda içerdiği ortaya çıkmadıkça o hükme hâs (tahsîs) olamayacağını ileri sürmektedir. Zira, onlara göre Şer'-i Şerîfin faydasız bir söz etmesi mümkün değildir.⁵⁴⁰

Bir kimsenin düşmanının söylediği söze karşılık söylediği "Annem de kız kardeşim de zina etmemiştir" lafı, hasmının anne ve kardeşine zina iftirasında bulunduğu anlamını ortaya koymaktadır. Abdülaziz Buhârî'ye göre "*Su, sudandır*" hadisinde de böyle bir anlam vardır. Ensar'ın böyle bir tahsîs anlamını anlayıp, iksâl ile olmayan menide guslün gerekmeyeceği hükmü ile delil getirmeleri de bu anlayışın neticesidir. Nitekim Arap dil bilginleri de bu görüştedir.⁵⁴¹

*Mefhûm-ı lakab*ın delil olmadığını ileri sürenlerin gerekçeleri şu şekildedir. *Mefhûmu 'l-muhâlefe*yi delil olarak kabul edenlerin ileri sürdüğü şartlar *mefhûmu 'l-lakab*ta yoktur. Diğer mefhûmlarda hükmün kendisine ta'lik edildiği lafız düşürüldüğünde söz anlamsız kalmaz. Sıfat, şart ve gâye mefhûmlarında olduğu gibi söz fayda dışına çıkmamış olur. Bu mefhûmlarda söz konusu şart, gâye ve sıfat çıkarıldığında söz yine anlam ifade ederken, lakab mefhûmunda lakabı çıkardığımızda geriye anlamlı bir şey kalmaz.

⁵³⁴ Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî İbn Neccâr (ö. 972 h/1564 m), *Şerhu 'l-Kevbebi 'l-Münîr (Muhtasaru 't-Tahrîr fî Usûli 'l-Fıkh)*, (thk. Muhammed ez-Zuhaylî), Câmiatu Ummu'l-Kurâ, Mekke 1980, I-IV, III/513, 514.

⁵³⁵ İbn Kudâme, II/796.

⁵³⁶ Cuveynî, *Burhân*, I/167-168; Şîrâzî, *Şerhu 'l-Luma'*, I/435; Sem'ânî, I/239; Mâzerî, s. 338.

⁵³⁷ Ferrâ, II/455; Zerkeşî, IV/ 25.

⁵³⁸ Bâcî, s. 446; Mâzerî, s.338.

⁵³⁹ Bâcî, s. 446.

⁵⁴⁰ Buhârî, II/466.

⁵⁴¹ Buhârî, II/467.

Bu usûlcülere göre, eğer hükmü lakaba ta'lik etmek onun kendisi dışındakilerin nefyine delâlet etseydi, “Muhammed Allah’ın resûlüdür” sözünün dışında kalanlarda küfür gerekirdi. Çünkü *mefhûmu’l-lakab* delil olursa diğer peygamberlerin risâleti nefyedilmiş olur ki bu da küfürdür.⁵⁴² Burada lâzım⁵⁴³ (gereklilik) bâtıldır. Melzûm⁵⁴⁴ (gerekirdiği şey) da bâtıldır.

Usûlcülerin çoğunluğu lakabın mefhûmu olmadığı görüşündedir.⁵⁴⁵ Ribâ hükmünü eşya-yı sitteye tahsîs etmeyi bu duruma örnek gösterirler.

Mefhûmu’l-lakabın delil olduğunu ileri sürenlerin gerekçeleri ise şu şekildedir: İsimle tahsîsi kabul edenlerin bir diğer gerekçesi de âlimlerin ta’lîlin ve kıyasın cevâzına icmâ etmeleridir. Çünkü âlimlerin ta’lîlin ve kıyasın cevâzına icmâ etmelerinden bir şeyin isimle tahsîs edilmesinin o şey dışındakilerden hükmü nefyettiğine delil olmayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü kıyasta aslın hükmünün bir benzerinin hükmü fer’de ispat edilmektedir. Buradan da aslın hükmünün o aslın dışındaki şeylerde o hükmün muhâlifine delâlet etmediği anlaşılmaktadır.

Eğer isimle tahsîsin hükmü onun dışındakilerden nefyettiğini kabul etmezsek kıyas yapmak imkansız olurdu. Çünkü illele hüküm vermek nefiyle beraber mümkün değildir. Bu mani’ (nefy) nasstan daha kuvvetli de değildir. Karşılıklı ta’lîl nassı iptale götürür ki bu da bâtıldır.

2.4.2. Mefhûm Çeşitleri Arasında Tercih Sıralaması

Mefhûmu’l-muhâlefe çeşitleri arasında kuvvet bakımından derecelendirme hususunda usûlcüler arasında görüş birliği bulunmamaktadır. Genel olarak *mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul etmeyen usûlcülerin *mefhûmu’ş-şart*, *mefhûmu’l-gâye*, *mefhûmu’l-hasr* gibi çeşitlerini delil kabul etmeleri göz önünde bulundurulsa, bu delâlet türlerinin diğerlerine oranla daha güçlü olduğunu söylemek mümkündür. *Mefhûmu’s-sıfayı* kabul eden usûlcüler açısından bakacak olursak, örneğin Cuveynî’ye göre, sıfatın münasib vasıf olduğu mefhûm çeşidinin en güçlü mefhûm çeşidi olup, *mefhûmu’ş-şart* ve

⁵⁴² Taftazânî, I/ 142.

⁵⁴³ Lâzım: Bir şeyden ayrılması mümkün olmayan şeydir. Aklın, aralarındaki lüzûmiyet sebebiyle gerektirdiği şey (melzûm) ile tasavvur edebildiği şeydir. bkz. Cürçânî, s. 244.

⁵⁴⁴ Melzûm: Lâzım ile terettüb eden, hükümde ona tâbi olan ve sonuç olan şeydir. Lâzım ile tasavvur edilir. bkz. Cürçânî, s.156.

⁵⁴⁵ Gazâlî, *Mustesfâ*, II/207.

mefhûmu'l-gâyenin bundan sonra geldiği söylenebilir.⁵⁴⁶ Hanbelîler'in tercih sıralaması da şu şekildedir: *Nefy ile yapılan hasr, mefhûmu'l-gâye, mefhûmu'ş-şart, münasib sıfat, mutlak sıfat, mefhûmu'l-aded.*⁵⁴⁷

2.5. MEFHÛMUN UMÛMU TAHSÎSİ

Öncelikle *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul etmeyenler açısından bakacak olursak, onlar açısından *mefhûmu'l-muhâlefenin* kat'î veya zannî bir delâletinden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu delâlet türü ile hüküm sâbit olmaz. *Mefhûmu'l-muhâlefe* delil olmadığı için de bununla, umûmun tahsîsi veya neshi mümkün değildir. Nitekim Bâkılânî, *mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul eden Şafîî ve ashabının bununla umûmun tahsîsinin gerektiği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Ona göre, Hz.Peygamber'in "Koyunda zekât vardır", "Her kırk koyunda bir zekat vardır" sözü, umûm olarak hem sâimeyi hem de ma'lûfeyi kapsamaktadır. *Mefhûmu'l-muhâlefeyi* kabul edenler, "Sâime koyunda zekât vardır" denildiğinde bu sözün mefhumu önceki ifadeleri tahsîs ederek, sadece sâime koyunlardan zekat gerektiği söylenmiş olmaktadır. Yine, "Örfe uygun olarak faydalanma boşanan kadınların haklarıdır."⁵⁴⁸ âyeti umum itibarıyla her türlü boşamayı kapsamaktadır. "Kadınların henüz kendilerine dokunmadan veya mehirlerini belirlemeden boşarsanız bunda bir sakınca yoktur. Ancak onları faydalandırın."⁵⁴⁹âyeti,cinsel ilişkide bulunulan ve mehirleri belirlenen kadınların boşanması halinde mut'a gerekmediği şeklindeki mefhumu önceki âyetin umûmunu tahsîs etmektedir. Bâkılânî, *mefhûmu'l-muhâlefenin* delil olmadığı gerekçesiyle bunun doğru olmadığını savunmaktadır.⁵⁵⁰

Râzî de *mefhûm*un delil kabul edilmesi halinde bile umûmdan daha zayıf olduğu gerekçesiyle caiz olmadığı kanaatindedir.⁵⁵¹ Âmidî ise, umûmu ve mefhûmu kabul edenlere göre, mefhûmun her iki türüyle tahsîsin câiz olmasında bir ihtilaf bulunmadığını söylemektedir. Delil olarak kabul edilmesi durumunda hâss olduğu için

⁵⁴⁶ Cuveynî, *Burhân*, I/174-175.

⁵⁴⁷ İbn Neccâr, III/524.

⁵⁴⁸ Bakara, 2/241.

⁵⁴⁹ Bakara, 2/236.

⁵⁵⁰ Bâkılânî, III/256.

⁵⁵¹ Râzî, *Mahsûl*, III/102.

mefhûmu'l-muhâlefe ile tahsîsin caiz olduğu görüşündedir.⁵⁵² İbn Hazm da *mefhûmu'l-muhâlefe* ile tahsîsin caiz olmadığı kanatindedir. Tahsîs delillerini sıralayan İbn Hazm, umûmun kıyas, *mefhûmu'l-muhâlefe* ve sahabe sözü ile tahsîsin batıl olduğunu söylemektedir.⁵⁵³

Şîrâzî'ye göre delilü'l-hitâbla âmmin tahsîsi câizdir.⁵⁵⁴ Dilcilerden Ebu'l-Abbas b. Süreyc bunun câiz olmadığını söyleyerek Ebu Hanife ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Kuran'daki *وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ* “İman edinceye kadar müşrik kadınlarla evlenmeyin”⁵⁵⁵ âyetinin, *وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ* “kendilerine kitap verilen muhsan kadınlar”⁵⁵⁶ âyeti ile tahsîs edildiğini söyleyen Şîrâzî, Kuran'ın Allah kelamıyla tahsîsinin caiz olduğu görüşündedir.

Aynı şekilde Kuran'ın sünnetin umûmunu tahsîs edebileceğini söyleyen Şîrâzî, insanlardan “böyle bir şey câiz değildir, zira sünnet Kuran'ı açıklamak için gelmiştir” itirazına cevaben *لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ* “kendilerine indirileni insanlara açıkla”⁵⁵⁷ âyetini delil göstererek, aksi takdirde Kuran'ın sünneti açıklama vasfının olamayacağı şeklinde cevap vererek⁵⁵⁸ *mefhûmu'l-muhâlefe* ile tahsîsi savunmaktadır.

SONUÇ

“İslâm Hukuk Usûlünde *Mefhûmu'l-muhâlefe*nin Mâhiyeti ve Delil Oluşu” başlıklı tezimizde; asli kaynaklardan hüküm elde ederken usulcüler tarafından takip

⁵⁵² Âmidî, II/529.

⁵⁵³ İbn Hazm, I/399.

⁵⁵⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/356-357; Şîrâzî, *Tabsırâ*, s. 125.

⁵⁵⁵ Bakara, 2/221.

⁵⁵⁶ Mâide, 5/5.

⁵⁵⁷ Nahl, 16/44.

⁵⁵⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I/349.

edilen metodlar ve lafızların delâlet yolları konusu içerisinde ele alınan “*mefhûmu’l-muhâlefe*” kavramına, İslam hukuk usûlcülerinin yaklaşımları ve hükme tesirleri ele alınmıştır.

Mütekellimin ve Hanefî usûlcüleri her ne kadar farklı metodlar takip etmişlerse de, delâlet lafızlarının çoğunda görüş birliği halindedir. Her iki ekolde de *ibare*, *işâre* ve *iktizâ* delâleti kullanılmakta olup; mütekellimîn metodunda *mefhûmu’l-muvâfaka* olarak adlandırılan delâlet Hanefî metodunda *nassın delâleti* olarak ifade edilmektedir. Mütekellimîn metodunda müstakil bir kısımda incelenen *imâ delâleti*, Hanefî metodunda *ibâre delâleti* içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla mahiyeti aynı olan kavramların sadece isimlendirilmesinde farklılığın olduğu görülmektedir. İncelememiz sonucu aynı hususun tez konumuz olan *mefhûmu’l-muhâlefe*de de olduğunu gördük. İki farklı yöntem takip eden usûlcülerin en önemli ihtilaf noktasını teşkil eden *mefhûmu’l-muhâlefe*, cumhûr usûl âlimleri tarafından muteber bir delâlet şekli olarak kabul edilirken, Hanefî usûl bilginleri tarafından *fâsid istidlâller* arasında sayılmaktadır. Ancak farklı ekollerin delilleri incelendiğinde isimlendirme açısından reddedilse de *mefhûmu’l-muhâlefe*yi kabul eden alimler ile aynı sonuca ulaşılması bize bu ayırımın pratik bir karşılığı olmadığını göstermektedir.

Kaynakları incelememiz sonucu, *mefhûmu’l-muhâlefe*nin delil olarak kabul edilmesi hususunda Cumhûr ve Hanefî usûl âlimleri arasında görüş ayrılığı bulunduğunu ve bunun neticesinde nassları yorumlamada usûl bilginlerinin farklı hükümlere ulaştıklarını gördük. Genel itibarıyla Cumhûr usûl bilginlerinin *mefhûmu’l-muhâlefe*yi delil olarak kabul ettiklerini ve buna göre amel ettiklerini; Hanefî usûlcülerin de bunu reddettiklerini kendi delilleriyle tespit etmiş olduk. Buna karşılık son dönem Hanefî âlimlerinin bu delâlet şeklini nasslar dışında, insanların sözlerinde delil olarak kabul ettiklerini müşahade ettik. İlk dönem Hanefî bilginleri arasında bu görüşü de reddedenler olduğu gibi Şafiiler’den Takıyüddin es-Sübki gibi, insan sözlerinde hatanın yaygınlığını gerekçe göstererek mefhumun bunlarda, delâletini kabul etmeyip, Şari’in ifadelerinin hatadan berî olduğunu söyleyerek burada kabul edenler de olmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu âlimlerin esas ihtilâf ettikleri nokta; çeşitli kayıtlarla kayıtlanmış olan nasslardan bu kayıtların kalkması durumunda, kayda

bağlı olarak bulunan hükmün de kalkmasının *mefhûmu'l-muhâlefe* delâleti ile mi yoksa *adem-i aslî* veya *berâet-i aslîye* kurallarının uygulanmasıyla mı olduğu hususundaki fikir ayrılığıdır. Cumhûra göre bu, *mefhûmu'l-muhâlefe* delâletinden, Hanefiler'e göre ise *adem-i aslî*'den kaynaklanmaktadır.

Araştırmamız sonucunda *mefhûmu'l-muhâlefe* çeşitlerini kabul noktasında da bir görüş birliği olmadığını gördük. Genel ilke olarak *mefhûmu'l-muhâlefe* ile amel etmeyi reddeden Hanefî usûlcülerinin bazılarının *mefhûmu'l-hasr*, *aded*, *gâye* ve *şart* gibi mefhûmlarla amel etmeleri bunun açık bir göstergesidir.

Bu çalışma ile İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunan usûle dair bir mesele incelenmeye çalışılmıştır. İslam Hukuk Metodolojisinde nassların yorumlanmasında ve hüküm istinbâtında kullanılan ve İslam hukukçuları arasındaki bu ve benzeri usule dair diğer ihtilâflı konular incelendiğinde, bu fikrî ihtilâfın arka planının çok temel konularda olmadığı, aksine onların nassları yorumlamada ne kadar titiz davrandıkları ve maslahat gereği istisnai olarak kendi koydukları kaideleri bile bazen görmezden geldikleri anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Acar, Abdullah**, *Fikhî Açıdan Kuran Kıssaları*, e-Kopi Basın Yayın, Konya 2010.
- Âmidî**, Seyfu'ddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed (ö. 631 h/1233 m), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrût 1426, I-IV.
- Bâcî**, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef (ö. 474 h/1081 m), *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1989, I-II.
- Bâkılânî**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip (ö. 403 h/1013 m), *et-Takrîb ve'l-İrşâd*,

Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998, I-III.

Bardakoğlu, Ali, "Delâlet" md., *DİA*, IX, 119-122.

Basrî, Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyip (ö. 436 h/1044 m), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* (thk. Halil el-Meys), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., I-II.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre b. Berdezbe (ö. 256 h/869 m), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Mektebetü'l-İslâmî, İstanbul (t.y.), I-VIII.

Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730 h /1330 m), *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, I-IV.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370 h/981 m), *el-Fusûl fî'l-Usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 2007, I-IV.

_____, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1985, I-V.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd (ö. 400 h/1009 m), *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)* (thk. Ahmed Abdu'lğafûr Attâr), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır t.y., I-VII.

Curcânî, Seyyid Şerîf 'Alî b. Muhammed (ö. 816 h/1413 m), *et-Ta'rîfât*, Dâru'n Nefâ'is, Matbâa ve Kitâbhâne-i Muhammed Esâd, İstanbul 1300.

Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. Abdillâh (ö. 478 h/1085 m), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, I-II.

_____, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1996.

Çalışkan, İbrahim, *Fıkh Usûlü*, Ankuzem, Ankara 2011.

Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. Umer (ö. 430 h/1039 m), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.

Ebû Zehra, Muhammed (ö. 1394 h/1974 m), *el-İmam Zeyd Hayâtuh ve Asruh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahirâ 1959.

_____, *İslam Hukuku Metodolojisi*, (çev. Dr. Abdulkâdir Şener), A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973.

Edib Salih, Muhammed, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1993, I-II.

Emir Bâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987 h/1579 m), *Teysîru't-Tahrîr*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût t.y., I-IV.

Esmendî, Alâuddîn Muhammed b. Abdulhamîd (ö. 552 h/1158 m), *Bezlü'n-Nazar fî'l-Usûl*, (thk. Muhammed Zeki Abdülberri), Mektebetü Dari't-Turâs, Kahira 1992.

- Ferrâ**, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458 h/1066 m), *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, (thk. Ahmed b. Ali el-Mubârakî), Riyad 1993, I-V.
- Fîrûzâbâdî**, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817 h/ 1415 m) *Kâmûsu'l-Muhût*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır (t.y.), I-IV.
- Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505 h/1111 m), *el-Mustesfâ min İlmi'l-Usûl*, Matbaatu Mustafâ Muhammed, Kahira 1937, I-II.
- _____, *Mustasfâ (İslâm Hukuk Metodolojisi)*, Çev: Yunus Apaydın, Klasik Yayınları, İstanbul 2006. I-II.
- _____, *Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1980.
- Gumârî**, Abdullah b. Muhammed es-Sıddıkî (ö.1380 h/ 1960 m), *Tahrîcu Ehâdisi'l-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1986.
- Güler**, Zekeriya, "Müstefiz" md., DİA,XXXII/136.
- Hallâf**, Abdulvâhhâb, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev: Hüseyin Atay, AÜİF. Yayınları, Ankara 1985.
- Hasan**, Halife Ba-Bekr, *Menâhicü'l-Usûliyyîn fî Turuki Delâlati'l-Elfâz ale'l-Ahkâm*, Mektebetü Vehbe, Kahira 1989.
- Huseynî**, Muhammed Yûsuf'sâm Arrâr, *Behcetü'l-Vusûl bi Şerhi'l-Luma' fî İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-İlm, Dımaşk 1992.
- İbn Fûrek**, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfehânî (ö. 406/1015), *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-Usûl*, neşr. Muhammed es- Süleyman, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İbn Hanbel**, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed (ö. 241 h/ 855 m), *el-Müsned*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır 1313.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed b. Alî el-Endelusî ez-Zâhirî (ö. 456 h/1064 m), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Matbaatu's-Saâde, Kâhira 1347, I-II.
- İbn Raşîk**, Ebû 'Alî Huseyn b. Ebi'l-Fedâil 'Atîk b. Huseyn (ö. 632 h/1234 m), *Lubâbu'l-Mahsûl fî 'İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Buhûsi'd-Dirâsâti'l- İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, Dubâi 2001, I-II.
- İbn Ruşd**, Ebu'l-Velid Muhammed el-Hafîd (ö.595 h/1198 m), *ed-Dârurî fî'l-Usûli'l-Fıkh (Muhtasaru'l-Mustesfâ)*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1994.
- İbn Kudâme**, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el- Cemmâtilî el-Makdîsî (ö. 620/1223), *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Dımaşk t.y., I-II.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273 h/887 m), *es-*

Sunen (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Şeriketu't-Tibâati'l-Arabiyye, Riyâd 1984, I-II.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem (ö.711 h/1311 m), *Lisânu'l'Arab*, Dâru Beyrût, Beyrût 1956, I-XV.

İbn Emîri'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed (ö. 879 h/1475 m), *et-Takrîr ve't Tahbîr*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrût 1983, I-III.

İbn Melek, 'Abdullatîf b. Firişte (ö.821 h/1418 m), *Şerhu'l-Menâr*, Matbaâi 'Âmira, İstanbul 1306.

İbnu'n-Neccâr, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî (ö. 972 h/1564 m), *Şerhu'l-Kevbebi'l-Münîr (Muhtasaru't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkıh)*, (thk. Muhammed ez-Zuhaylî), Câmîatu Ummu'l-Kurâ, Mekke 1980, I-IV.

İbnu'l-Kassâr, Ebu'l-Hasen Ali b. Umer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397 h/1007 m), *el-Mukaddime fî'l-Usûl*, (neşr. Muhammed b. el-Huseyn es-Süleymanî), Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.

İbnu'l-Hümâm, Kemal, *Kitâbu'l-Musâmere*, Matbaatu'l-Kübra'l-Emirîyye, Mısır 1317 h.

İcî, Abdurrahman b. Ahmed (ö.756 h/1355 m), *Şerhu Muhtasari'l- Müntehâ*, (m.y.), İstanbul 1307, I-II.

İltaş, Davud, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İSAM, İstanbul 2011.

İsnevî, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdirrahîm b. Hasen (ö. 772 h/1370 m), *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furu' ale'l-Usûl*, Müessesetü'r- Risâle, Beyrût 1984.

Karafî, Şihâbuddîn Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs (ö. 684 h/1285 m), *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır 1306.

Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. El-Hasen Ebu'l-Hattab (ö.510 h/ 1116 m), *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, Dâru'l-Medenî, Cidde 1985, I-IV.

Koca, Ferhat, "Mantûk" md., *DİA*, XXVIII, 31-33.

_____, "Mefhûm" md., *DİA*, XXVIII, 350-353.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî (ö.179 h/795 m), *el-Muvatta*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1997, I-II.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Umer (ö. 536 h/1141 m), *Îzâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 2001.

Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. 'Alî (ö. 885 h/1480 m), *Mir'âtu'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*, Dâru't-Tibâ'ati'l-'Âmira, İstanbul 1282.

- Müslîm**, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Müslîm el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (ö. 261 h/875 m), *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu'l-Âmira, İstanbul 1334, I-VIII.
- Nesâî**, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Alî b. Şuayb (ö. 303 h/915 m), *es-Sunen*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, I-VI.
- Nesefî**, Ebu'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed (ö. 710 h/1310 m), *Keşfu'l-Esrâr Şerhu'l-Musannif 'ale'l-Menâr*, Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, Mısır 1316 h., I-II.
- Râcih**, Abdusselâm Ahmed, *Delîlu'l-Hitâb ve Eseru'l-İhtilâf fih fî'l-Fıkh ve'l-Kânûn*, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2000.
- Râzî**, Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn (ö. 606 h/1209 m), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1997, I-VI.
- _____, *el-Meâlim fî Usûli'd-Dîn*, Matbaatu'l-Huseyniyye, Mısır 1323.
- Rebü'l-Ûr**, *Mevkufu'l-İmâm Ebi'l-Velîd el-Bâcî min Delîli'l-Hitâb*, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2006.
- Sadru's-Şerîâ**, Abdullah b. Mesud el-Buhârî (ö.747 h/1346 m), *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, I-II.
- Sem'ânî**, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (ö. 489 h/1095 m), *Kavâti'u'l-Edille fî'l-Usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997.I-II.
- Semerkindî**, Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539 h/1144 m), *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'ici'l-'Ukûl*, (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004.
- Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 490 h/1097 m), *Temhîdu'l-Fusûl fî İlmi'l-Usûl* (thk.Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut 1973, I-II.
- Şa'bân**, Zekiyuddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrâhim Kâfî Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 1990.
- Şâsî**, Ahmed b. Muhammed b. İshâk Nizâmuddin (VII. yy.), *Usûlü's-Şâsî*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.
- Şîrâzî**, Ebû İshak Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî (ö. 476 h/1083 m), *Şerhu'l-Luma'* (thk. Abdülmecid Türkî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, I-II.
- _____, *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- _____, *Kitâbu'l-Ma'ûne fî'l-Cedel*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1988.
- Şîrâzî**, Âyetullahi'l-Uzmâ Seyyid Muhammed Huseynî, *el-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1988.
- Şelebî**, Muhammed Mustafa (ö. 1981 m), *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, Dâru'n-Nahdati'l-

Arabiyye, Beyrût t.y.

Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed (ö. 1250h/1835 m), *İrşâdu'l-Fuhûl*, Dâru's-Selâm, Kâhira 1998, I-II.

Tehânevî, Muhammed b. Alî el-Fârûkî (ö. 1158 h/1745 m), *Keşşâfu Istilâhati'l-Funûn*, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, I-II.

Teftâzânî, Sa'uddîn Mes'ûd b. Umer (ö. 792 h/1390), *et-Telvîh 'ale't-Tavdîh* (et-Tavdîh ile birlikte), Mekteb-i Sanayi' Matbaası, İstanbul 1310, I-II.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279 h/892 m), *el-Câmiu's-Sahîh*, Matbaatu'l-Mısriyye, Kâhira 1931, I-VI.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen (ö. 460 h/1068 m), *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Matbaatu's-Sitâre, Kum 1417, I-II.

Zebîdî, Muhammed Murtedâ el-Huseynî (ö. 1205 h/1790 m), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1975, I-XXV.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh (ö. 794 h/1392 m), *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru's-Safve, Kuveyt 1992, I-VI.

Zeydan, Abdülkerim, *İslam Hukukuna Giriş*, (trc. Ruhi Özcan), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1995.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 2008.