

Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İçtihat Hataları *

*Fatih ORHAN***

Öz: Nassın manaya olan delaleti, mantûk ve meskûtun anh şeklinde ikiye ayrılır. Söz sahibinin, hakkında sükût etmeyi tercih ettiği bir anlamın şer'î hüküm istinbâtında kullanılması, "mefhûmü'l-muhâlefe" başlığı altında ele alınmış ve alimler nezdinde bir ihtilaf konusu olmuştur. Ancak Hanefi usûlcüler meskûtun anha dair bu tartışmayı içerik olarak daha geniş bir alana taşımışlardır. Bu çalışmada Hanefi usûlcülerinin meskûtun anh kavramı ile neyi kastettikleri, Serahsî özelinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Serahsî, mefhûm, mantûk, meskûtun anh, delâlet.

The mistakes of ijtiħad which is made regarding implications of Islamic rules (verses and hadithes) in the process of inferencing the judgements from Islamic rules according to Sarakhsî

Abstract: Nas's manifestation is divided into two types as mantûk and meskûtun anh. Using the meaning of the speaker who prefers to be silent in ser'î judgement is discussed under the heading of "divergent meaning" (mefhûmü'l-muhâlefe) and it has been a matter of controversy in the presence of scholars. But Hanafi scholars enlarged this debate about "meskûtun anh" to a larger area with regard to content. In this study, it will be tried to reveal what Hanafi scholars -especially Sarakhsî- mean with the concept of meskûtun anh.

Keywords: Serahsî, the implied meaning, mantûk, meskûtun anh, indication (delâlet).

A. Giriş

Fıkıhta yer alan hükümlerin çeşitliliği ve zenginliğine dair farklı izah ve gerekçeler sıralanabilir. Ancak bunların çoğunun aynı kaynaktan neşet ettiğini söylemek mümkündür. Söz konusu o kaynak ise Şâri'nin kullarına hitap için seçtiği Arap dili ve bu dile ait hususiyetlerdir. Allah'ın beşer ile kendi dilinde konuşması olan naslar, konuşulan dilin tüm özelliklerini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla fıkıhçılar Şâri'in hitabını doğru anlamak adına dile ilişkin hususiyetler

* Bu makale Ç.Ü. Araştırma Fonu Saymanlığınca (SED-2017-8309) desteklenmiş ve Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Araştırmaları Merkezi (ICSER) kongresinde sunulan tebliğden geliştirilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatihorhan99@hotmail.com

üzerinde titizlikle durmuş ve naslardan hüküm istinbatı sürecinde dilden azami ölçüde yararlanmışlardır. Nasları anlama ve yorumlama ameliyesinde önemli bir yeri haiz olan dil, üstlenmiş olduğu bu rol sebebiyle içtihat farklılıklarının oluşumunda da oldukça etkili olmuştur.

Müçtehitleri sözünü ettiğimiz bu farklılıklara sevk eden ve dile ilişkin olan konulardan birisi de lafzın taşımış olduğu anlama delalet şeklidir ki usûlde buna “*delalet yolları*” denilir. Nassın manaya olan delaleti; Hanefi mezhebinde ibarenin, işaretin, nassın ve iktizânın delaleti şeklinde dörtlü bir taksime tabi tutulurken, cumhur diyebileceğimiz mütekellimin usûlcüleri, mantûk ve mefhûmun delaleti şeklinde ikili bir taksimi tercih etmişlerdir. Hanefilerin taksiminde yer alan ibare, işaret ve iktizânın delaletleri, cumhurun tasnifindeki mantûkun delaletine tekabül ederken, nassın delaleti ise mefhûmun delaletine karşılık gelir. Ancak cumhurun terminolojisinde yer alan mefhûm kavramı sadece nassın delaleti ile sınırlı değildir. Cumhura göre mefhûm, mantûka olan uyumu bakımından ikiye ayrılır. Birincisi, “mefhûm-u muvâfakat” yani mantûkun ifade ettiği hükmü mefhûmun da aynı derecede hatta evleviyetle gerektirmesidir ki Hanefi literatüründeki “nassın delaleti” işte bu anlamdadır. Böyle bir mefhûm ile yapılacak istidlâl, fakihlerin tamamınca sahih kabul edilmiştir. İkincisi ise mantûkun ifade ettiğinin aksine bir hüküm bildiren mefhûmdur. Bu mefhûm genelde “mefhûmü’l-muhâlefe” başlığı altında ele alınmıştır ve Hanefiler bu mefhûm ile istidlâli fâsid kabul etmişlerdir. Ancak Hanefilerin kendisiyle istidlâli hatalı ve fâsid kabul ettikleri bu ikinci nevi mefhûm, usûl kitaplarında yer alan mefhûmü’l-muhâlefededen daha şümullüdür. Bu bağlamda Serahsî, hatalı bulunduğu bu fâsid istidlâli izah ederken “mefhûmü’l-muhâlefe” kavramı yerine daha kapsamlı gördüğü “meskûtun anh” kavramını kullanmayı tercih etmiş ve bu mefhûma ilişkin içtihat faaliyetlerini sekiz başlık altında toplamıştır. Biz de onun bu başlıklarına bağlı kalarak konuyu izaha çalışacağız.

B. Serahsi Özelinde Hanefi Usûlcülerin Meskûtün Anh Eleştirileri

1. Hükümün Alem (Özel) İsim Zikredilerek Tahsisi

Aralarında Şâfiî müçtehitlerin de bulunduğu çoğunluğa göre alem ismin naslarda zikredilmesi, hükümün o isme tahsis edilmesini ve alem isim ile cinsinden

olan diğer şeyler arasındaki müşareketin sonlandırılmasını gerekli kılar.¹ Bu görüşü İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066), Kelvezânî (ö. 510/1116) ve İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi bazı usûlcüler dile getirmiştir. Ayrıca bu görüş, Şâfiîlerden Ebû Bekr Dakkâk'a, Mâlikîlerden İbnü'l-Kassâr'a (ö. 397/1007) ve İbn Huveyz Mindâd'a (ö. 390/1000) ve Hanbelî usûlcülerin çoğunluğuna nispet edilmiştir.²

Dil konusunda mahir kabul edilen Ensar, "الماء من الماء", (*Su, sudandır.*)³ hadisinin ibaresine dayanarak boy abdestinin vücup sebebini sadece meninin geldiği durumlara tahsis etmiştir. Hadiste "su=meni" isminin kullanılmış olmasına istinaden "oynaşma" gibi zikri geçmeyen fiilleri, hükmün dışında tutmuş; bu tip fiiller için boy abdestinin gerekmeyeceğine kanaat getirmiştir.⁴ Ayrıca "*Su, sudandır.*" hadisinin, "*İki sünnet yerinin kavuşmasından dolayı gusül gerekir.*"⁵ hadisi ile neshedildiği şeklindeki bir görüşün sahabeye nispet edilmesi, sahabenin hükmü nasta yer alan isme tahsis ettikleri kanaatini güçlendirmektedir.⁶ Şayet hadis, su (meni) dışındaki durumlar için gusül almayı nefyetmemiş olsaydı başka bir sebeple guslün vacip kılınmasına sahabenin nesh demesi uygun olmazdı.⁷

Serahsî, hükmün sadece nasta ifade edilen isme, diğerlerini nefyedecek şekilde tahsisini caiz görmekte birlikte, bunun ancak özel bir delil ile mümkün olabileceğini belirtmektedir. Sırf dil unsuruna dayanarak yani sadece cümledeki alem ismin varlığına binaen hükmün mantûka tahsis edilmesini fâsid bir amel

¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed ba. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Müstasfâ fî ilmi'l-usûl*, tah. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü'risâle, 1997, II 202; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fikh (Usûlü's-Serahsî)*, tah. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Lübnan: Dârü'l-fikr, 2005, sh. 198.

² Nas, Taha, "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti", *Usûl İslam Araştırmaları*, S. 14, Temmuz-Aralık 2010, sh. 137.

³ Müslim, Hayz, 80; İbnMâce, et-Tahâret ve sünenühâ, 110.

⁴ Mâverdi, Ebü'l-HasenAlî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, tah. Ali Muhammed Muavvad ve Adil AhmedAbdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I, 208.

⁵ İbnMâce, et-Tahâretü ve Sünenüha, 111

⁶ Cüveynî, *et-Telhis*, II, 191.

⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 202; Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tah. Abdürrezzâk Affî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts. III. 75.

görür. Serahsî'ye göre, Nasta alem bir ismin yer alması mutlak manada hükmün kendisine tahsis edilmesini gerektirmeyip, hükmün, alem ismin dışındaki durumlar için de geçerli olabileceği ihtimalini taşır. Çünkü alem isim, kapsamadığı bir şey hakkında ispat ya da nefyetme gibi bir fonksiyona sahip değildir. Gerek Kur'ân'da gerekse sünnette bunu destekleyen örneklerin çokluğuna vurgu yapan Serahsî, izah sadedinde şu üç örnekle iktifa etmiştir:

a. “...Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin...”⁸ âyeti, hükmün haram aylara tahsis edilmesini yani helal olan aylarda nefse zulmetmenin mübah olacağını ifade etmez.

b. “Hiçbir şey hakkında sakın “Yarın şunu yapacağım.” deme! Ancak “Allah dilerse yapacağım.” de!”⁹ âyetlerinde “yarın” ifadesinin kullanılmış olması, “inşallah” sözünün müstakbel ifade eden diğer lafızlar arasından sadece “yarın” için kullanılacağı gibi bir anlama hamledilemez.

c. “Sizden biriniz durgun suya bevletmesin ve cünüplük sebebiyle onda yıkanmasın.”¹⁰ hadisi, “durgun sulara” ilişkin olan bu yıkanma yasağını, diğer abdesti gerektiren durumlardan sadece cünüplüğe tahsis etmez. Hükmün diğer durumlar için de varlığını devam ettirme imkân ve olasılığı hâlâ devam etmektedir.¹¹

Mansûs hakkındaki hükmün meskûtun anha taşınmasını ancak özel bir delille mümkün gören Serahsî'ye göre bu delil, illettir. Bundan dolayı büyük belde âlimlerinin tamamı, hükmün fûrulara taşınabilmesi için nasların ta'lil edilmesine cevaz vermişlerdir. Şayet iddia edildiği gibi alem ismin zikredilmesi, nasta yer almayan durumlar açısından hükmün nefyini gerektirseydi başka bir ifadeyle meskûtun anha ait hükmün nefyi bizzat nasla sabit olsaydı hükümlerin ta'lil edilmesi ve kıyas edilerek diğer konulara tadiyesi, nassa rağmen yapılmış bir kıyas olurdu ki böyle bir kıyas batıldır. Oysa kıyası inkâr edenler dahi nassa muhalif

⁸ 9/Tevbe 36.

⁹ 18/Kehf 23-24.

¹⁰ Ebû Dâvûd, Taharet 35; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, I, 362.

¹¹ Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, sh. 198.

olduğu gerekçesiyle değil, hata ihtimali taşıyor olması nedeniyle kıyası inkâr etmişlerdir.¹²

Serahsî'ye göre nasta alem isminin zikredilmesi, meskûtun anı hakkında herhangi bir yargıda bulunmaksızın hükmün sadece ismi geçen şeye hasredilmesini gerektirir. Nitekim “الماء من الماء” hadisinde su (meni) lafzına bitişik olarak yer alan ve cinsini istiğrak anlamı ifade eden “*lam-ı tarif*” tam da bu anlama gelmekte ve hükmün sadece su (meni) için gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ancak meni dışındaki durumlar için guslün gerekli olma ihtimali hâlâ mevcuttur. Aynı şekilde “eşya-ı sitte” hadisinde sadece altı nesnenin zikredilmiş olması, faizin zikri geçmeyen diğer eşyalarda gerçekleşmeyeceği anlamına gelmemektedir. Serahsî'ye göre alem isminin nasta zikredilmesinin pratik faydası ise hükme ilişkin illetin tespitinde kolaylık tanınmasıdır. Müçtehit ta'îl yaparken hata ya da isabet ettiğini bu kolaylık sayesinde anlama imkânı bulabilmektedir.¹³

2. Hükümün Sıfat Zikredilerek Tahsisi

Aralarında Şâfiî müçtehitlerin de bulunduğu çoğunluğa göre naslarda belli bir vasfın kullanılmış olması, hükmün sadece o vasfın bulunduğu durumlara tahsis edilmesini gerekli kılar.¹⁴ Çünkü birçok vasfı bulunmasına rağmen Şâri'nin sadece birisi ile hükmü kayıtlamış olması gayeden hâli bir eylem olmayıp bir hikmete mebnidir ki o da vasfın dışında kalanlar için hükmün nefyedilmesidir.¹⁵ Serahsî ve diğer Hanefî usûlcülere göre ise birçok vasfı bulunan bir müsemmanın sadece bir vasfının zikredilmesi, o vasfın bulunmadığı durumlar açısından hükmün nefyini gerektirmez. Elbette vasfın özel olarak zikredilmiş olması hükmün onunla kaim olacağını ifade eder ancak bu, vasfın bulunmadığı durumlar için hükmün nefyini gerekli kılmaz.¹⁶ Örneğin; “*فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات*”¹⁷ âyeti, evlenme

¹² Serahsî, *Usûlü'l-fıkh* sh. 198-199.

¹³ Serahsî, *Usûlü'l-fıkh*, sh. 199.

¹⁴ Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, sh. 45.

¹⁵ Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhis fi Usûli'l-Fıkh*, tah. Abdullah en-Nibâli ve Beşîr el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts. II, 189.

¹⁶ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fil Usûl*, Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994, I, 291; Serahsî, *Usûlü'l-fıkh*, sh. 199; Abdülaziz el-Buhâri, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, tah. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, II, 378.

ihtiyacı hisseden ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kişilerin mümin köle kadınlarla evlenmelerini salık vermektedir. Ancak sadece “mümin” vasfının zikredilmiş olmasına istinaden âyetin, ehl-i kitap kölelerle evlenmeyi yasakladığı iddia edilemez.¹⁸ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in tazmin (hasar) sorumluluğu üstlenilmemiş kazanca ilişkin yasaklamasında¹⁹ zikrettiği kayıt esas alınarak, tazmin sorumluluğu üstlenilen her kazancın meşru olduğunu söylemek de doğru bir iddia olmaz.²⁰ Çünkü naslar üzerinde yapılan bu tip istidlaller meskûtun anı hakkında hüküm vermek anlamına gelir ki Hanefiler bunun delilsiz olarak yapılmasına karşı çıkmışlardır.

Hanefilerin bu düşüncelerinin aksine İmam Şâfiî, farklı vasıflara sahip bulunan bir şeyin sadece bir vasfının zikredilmesini, vasfın bulunmadığı durumlar açısından hükmün nefyedilmesi için yeterli kabul etmiştir. Ona göre bir vasfın seçilmesi ya da özel olarak belirtilmesi, hükmün diğer durumlar için nefyedilmesini ifade eden açık bir nas mesabesindedir. Fiilleri bir hikmete mebni olan Şâri'nin bu vasfı seçmiş olmasının özel bir anlamı olmalıdır. O anlam ise vasfın geçersiz olduğu durumlar için hükmün de geçersiz kılınma zorunluluğudur. İşte bu zorunluluk imam Şâfiî'ye göre nassın açık beyanı ile eş değerdedir.²¹ İzah edilen bu gerekçeler sebebiyle İmam Şâfiî 4/Nisâ 25 âyetindeki “mümin” vasfına binaen ehl-i kitaptan olan köle kadınlarla evlenmenin caiz olmadığı hükmüne ulaşmıştır.²²

Mantûkun, meskûtun anı üzerinde -hükmün nefyi gibi- bir tesiri olmadığını düşünen Hanefiler, Şâfiî'nin bu çıkarımını eleştirmiş ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlerin ehl-i kitap cariyelerle evlenmesinde bir sakınca

¹⁷ 4/Nisa 25. “Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.”

¹⁸ Serahsî, *Usûlü'l-fikh*, sh. 199.

¹⁹ (لا يَجْلُ بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ) İbn Mâce et-Ticârât”, 20; Ebû Dâvûd, Buyû', 70.

²⁰ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edillefi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, sh. 140.

²¹ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Ümm*, tah. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, Ezher: Dâru'l-hadis, 2007, VI, 15; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 233; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, sh. 140.

²² Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15.

bulunmadığını belirtmişlerdir.²³ İlgili âyeti tefsir ederken Cessâs (ö. 370/981), "Nasil ki *"Fakirlik korkusuyla evlatlarınızı öldürmeyin."*²⁴ âyetinden hareketle fakirlik korkusunun olmadığı durumlarda öldürmenin cevazına hükmedilemiyorsa yine *"Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin."*²⁵ âyetindeki vasfa istinaden katlanarak artmayan ribânın mübahlığına hükmedilemiyorsa, söz konusu âyette cariye ile evliliğin onun mümin oluşu ile nitelendirilmesi, ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin yasak olduğunu ifade etmez." demiştir.²⁶

Bu ihtilafın tezahür ettiği fûru konularından bir diğeri de zina fiili ile "hürmet-i musâhere" bağının vuku bulup bulmayacağıdır. Kişi ile yeni evlendiği karısının önceki evliliğinden olan kızı arasındaki hürmetin (evlenme yasağının) ne zaman vuku bulacağı 4/Nisâ 23 âyetinde²⁷ belirlenmiştir. Âyette yer alan *"من نساءكم"* kısmına itibar eden İmam Şâfiî, (evlilik ile zina arasındaki haramlık/helallik farkına da vurgu yaparak) zina şeklindeki birlikteliklerin meşru evlilik gibi sıhrî hürmeti doğurmayacağını iddia etmiştir.²⁸ Nitekim Hz. Peygamber'den nakledilen *"Haram (olan şey), helali haram kılmaz."*²⁹ şeklindeki haber de bu içtihadı desteklemektedir. Ancak Hanefî âlimler söz konusu hadisin âhâd oluşu nedeniyle âyeti tahsis edemeyeceği fikrine ilaveten âyette yer alan kaydın, kayıt dışındaki durumlar açısından hükmü geçersiz kılmayacağını da gerekçe göstererek zina fiilinin sıhrî hürmet bağını tesis edeceğine hükmetmişlerdir.³⁰ Bu konudaki tartışmanın temelinde yer alan asıl mesele, nasta geçen sıfatın "şart" hükmünde kabul edilip edilemeyeceğidir. Serahsî, hükümlerde vurgulanan sıfatların Şâfiî'ye göre "şart" anlamına geldiğini nakletmektedir. Bu nakle göre Şâfiî, sıfatların şart

²³ Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Ali, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313, II, 111; İbnü'l-Hümâm, *Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid, Fethu'l-kadirli'l-âcizi'l-fakir*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts., III, 235.

²⁴ 17/İsrâ 31.

²⁵ Âli İmrân 3/130.

²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sadık el-Kamhavî, Beyrut: Dâruhiyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405, III, 109.

²⁷ "... وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بين..." (... kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız ile... evlenmek size haram kılındı.)

²⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 64, 344; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 217.

²⁹ İbn Mâce, *Nikâh*, 63.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-marife, 1993, IV, 204.

anlamı ifade ettiğini Hanefilerin de kabul ettiğini iddia etmekte ve bunu “sâime olmayan” hayvanlara zekât verilmeyeceği şeklindeki ittifaka dayandırmaktadır. “*Sâime beş deve de bir koyun zekât vardır.*”³¹ hadisindeki “sâime” kaydı, “sâime olmayan” hayvanlar için zekât verme yükümlülüğünü nefyetmiştir. Sıfat ile yapılan kayıtlamanın şart hükmünde kabul edilme nedeni; müsemmanın birçok sıfatı bulunmasına rağmen hükmün, içlerinden sadece birisi ile ilintilendirilmesi yani tıpkı şarttaki gibi hükmün varlığının bu sıfatın varlığına bağlanmış olmasıdır. Öyle ki müsemma (nisap miktarı devenin varlığı) vücut bulsa bile nastaki sıfatı (sâime olma vasfını) taşımadıkça hüküm (zekât vücûbiyeti) gerçekleşmez. Zaten şartın belirleyici özelliği de tıpkı sıfattaki gibi kendisi var olmadıkça hükmün de vücut bulmasına mâni oluşudur. Mesela bir kişi karısına “*Sen binek üzerinde olduğun bir hâlde eve girersen boşsun.*” dese buradaki “binit üzerinde olma” vasfı, şart anlamında olduğundan kadın bu hâlde eve girmedikçe boşama gerçekleşmez.³²

Serahsî’ye göre, sıfatın söz içerisinde zikredilmiş olması onun “şart” değil “illet” anlamına geldiğini ifade eder. İlet, söz içerisinde varlığı ile hükmün varlığını gerektiren ancak yokluğu ile hükmün nefyini gerektirmeyen bir etkiye sahiptir. Oysa sıfattaki böyle bir durum söz konusu değildir. Mesela “*Ey Peygamber! Biz sana... seninle beraber hicret eden, amcanın kızlarını, halalarının kızlarını, dayının kızlarını ve teyzelerinin kızlarını helâl kıldık.*”³³ âyetindeki “hicret eden” sıfatı, ittifakla “hicret etmeyenlerle” evliliği haram kılmamaktadır. Sâime olmayan hayvandan zekât verilmeme meselesine gelince, hadiste yer alan “sâime” sıfatı, asgari beş deve için zekâtın farz olma illetidir. Bu sebeple de zekâtın varlığı bu sıfata izafe edilmektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber “*Kendisine yük yüklenen ve çalıştırılan hayvanlarla, çift süren sığırlarda zekât yoktur.*”³⁴ buyurarak, sâime olmayan hayvanlarda zekâtın gerekli olmadığını ayrı bir nas ile ifade etmiştir. Bu hayvanlarda zekât sorumluluğunun olmama nedeni işte bu hadistir. Bu örnekler

³¹ İbn Mâce, Zekât, 9.

³² Serahsî, *Usûlü’l-fikh*, sh. 200.

³³ 33/Ahzab 50.

³⁴ Zeylaî, *Nasbü’r-râye*, II, 360.

göstermektedir ki sıfatlar hükümde etkilidir ancak bu etki şart anlamında değildir.³⁵

Serahsî, Şâfiî'nin vermiş olduğu “*Sen binek üzerindeyken eve girersen boşsun.*” örneğindeki vasfın şart hükmünde oluşunu ise söz konusu vasfın şarta atfediliyor olması ile izah etmiştir. Mâtuf, mâtufun aleyhin hükmünü alacağı için sıfatın şart anlamında olması tabii bir durumdur. Ancak isimler şart manasında olmadıkları için isme bitişik olan sıfatlar şart anlamı ifade etmez. Şart anlamında kabul edilse bile, illet gibi varlığı ile hükmün varlığını gerektirir ancak yokluğu ile nefyini gerektirmez.³⁶

3. Hükümün Şart Zikredilerek Tahsisi

Serahsî'nin meskûnun kapsamında değerlendirdiği konulardan birisi de hükümün nasta yer alan şarta tahsis edilmesidir. Mesela, “*Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.*”³⁷ âyetinde, cariyelerle evlenmenin mübah oluşu “hür bir kadınla evlenmeye güç yetirememeye” şartına bağlanmıştır. Hükümün nasta yer alan şarta tahsisi zorunlu kabul edilecek olursa âyete göre hür kadınla evlenmeye güç yetiren bir kişinin cariye ile evlenmesi mübah olmayacaktır. İmam Şâfiî ve Şâfiî mezhebine müntesip müçtehitlerin çoğunluğu bu kanaate sahiptir.³⁸ Bu görüşte olanlara göre hükümün bir şarta bağlanmış olması, şartın bulunmadığı durumlar açısından hükümün nefyedilmesi gibi bir zorunluluğu ifade eder. Bir şarta bağlı olarak helal kılınan şey ancak o şartın gerçekleşmesiyle helal olur. Şartın gerçekleşmediği durumlarda ise herhangi bir helallikten söz edilemez.³⁹ Şâfiî âlimler hükme etkisi açısından şart konusunda sahabenin de kendileri ile aynı kanaatte olduğunu göstermek adına Ya'la b. Ümeyye'nin Hz. Ömer'e sorduğu şu soruyu naklediler:

³⁵ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, 201.

³⁶ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, 201.

³⁷ 4/Nisa 25. (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات)

³⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IX, 233; Şirâzi, *el-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tz., II, 444.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 15.

“Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size bir kötülük yapmalarından korkarsanız namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur...”⁴⁰ buyrulmuştur. Şimdi ise insanlar güven içerisinde. Buna rağmen namazlar niçin hâlâ kısaltılıyor?

Şayet sahabe, şartın gerçekleşmediği durumlarda hükmün nefyedilmesini gerekli görmeseydi “korku” şartıyla izin verilen “namazları kısaltma” ruhsatının, şartın kalkmış olmasına rağmen hâlâ devam ediyor oluşuna şaşırmasdı. Nitekim soruya muhatap olan Hz. Ömer de önceleri kendisinde de bu yönde bir şaşkınlığın oluştuğunu itiraf etmektedir. Ancak Hz. Peygamber’in namazları kısaltmaya yönelik başka bir talimatının olduğu ve namazları kısaltma hükmünün bu yeni haber doğrultusunda devam ettiği rivayetten anlaşılmaktadır.⁴¹

Hanefilere göre nasta şartın kullanılmış olması, şartın gerçekleşmediği durumlar açısından hükmün nefyedilmesini gerekli kılmaz. Sadece muallakın (şarta bağlı zikredilen konunun), nassın gelmesinden önceki hâl üzerine varlığını sürdürdüğüne delalet eder.⁴² Bu ihtilaf, aslında şartın cümle içerisinde üstlenmiş olduğu rolden kaynaklanmaktadır. Müçtehitler şartın doğrudan hükme mi, yoksa sebep ya da illete mi etki ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda mezheplerin şart, sebep ve illet ilişkisine dair görüşleri önem arz eder. Şâfi mezhebine göre şart, hüküm üzerinde doğrudan etkilidir. Ancak şartın hükme olan bu tesiri “hükümü gerektirmek” şeklinde değil, “hükümü değiştirmek/tecil etmek” şeklindedir. Hükümü gerektiren asıl şey “sebebe” iken, hükümü değiştiren şey de “şart” olmaktadır.⁴³ Bir başka ifade ile “şart”, “sebebe” ile “hüküm” arasında durur ve kendisi vücut buluncaya kadar hükmün varlığını geciktirir.⁴⁴ Örneğin;

⁴⁰ Nisa 4/101.

⁴¹ Sem’ânî, Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, Ebü’l-Muzaffer, *Kavâti’u’l-edillefi’l-usûl*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999, I. 254.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, I, 293; Debûsi, *Takvîmü’l-Edille*, sh. 140.

⁴³ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-eDille*, II, 277.

⁴⁴ Şart hükmün tehirini gerektirmesi ve şart olmasaydı hüküm doğrudan vuku bulacağı cihetle Şâfi mezhebinde “Evleneceğim kadın boş olsun.” şeklindeki mülkiyetin gerçekleşmesi şartına bağlı yapılan boşama ve azatlar geçersizdir. Çünkü şart olmasaydı hükmün (boşama veya azat) hemen gerçekleşmesi gerekecekti. Ancak bu durumda sahip olmadığı bir şey üzerinde tasarruf söz konusu olduğundan bu cümle batıl sayılacaktı. İşte bu sebeple mülkiyetin varlığı şart koşularak yapılan boşama ve azatlar geçersiz kabul edilmiştir.

bir kişinin kölesine söylemiş olduğu “*Eve girersem sen hürsün.*” cümlesinde “hüküm”, kölenin “azat olduğu”dur. Hükmü gerektiren “sebepe”, efendinin söylemiş olduğu “*sen hürsün*” ifadesidir. Bu cümledeki “şart” ise “*eve girersem*” ifadesi olup, sebebin vukuuna bir tesiri yoktur. Çünkü “sebepe” (hürsün ifadesi) zaten söylenmiş ve şarttan bağımsız olarak gerçekleşmiştir. Oysa “hüküm” (kölenin hür olması) şartın varlığı sebebiyle ertelenmiştir.⁴⁵ Örnekte de görüldüğü gibi Şâfiî mezhebine göre “sebepe” üzerinde doğrudan etkili olmayan “şart”, “illet” üzerinde de etkili değildir. Çünkü “illet”, henüz mevcut olmayıp, “şart” gerçekleştiikten sonra sebebin illete dönüşmesi ile var olacaktır. Örneğimiz üzerinden açıklayacak olursak, “şart” gerçekleştiğinde yani kişi eve girdiğinde “sebepe” (hürsün ifadesi) “illet”e dönüşmüş olacak ve “hüküm” bu illetle gerçekleşmiş olacaktır.⁴⁶ Bu açıklamalar gösteriyor ki “şart” sadece “hüküm” üzerinde doğrudan etkilidir. Bu sebeple nasıl ki varlığı hükmün varlığını zorunlu olarak gerektiriyorsa yokluğu da hükmün nefyini zorunlu olarak gerektirir. Hissi alandan bir örnek verilecek olursa kandilin bağı olduğu ip, nasıl ki kandilin havada durmasını sağlamakla birlikte yere düşmesini de nefyediyorsa şart da varlığı ile kendisine bağlanan hükmün varlığını gerektirdiği gibi yokluğu ile de hükmün nefyini gerektirir.⁴⁷

Serahsî ve diğer Hanefilere göre “şart”, “hüküm” üzerinde etkili olmayıp varlığına engel teşkil etmek şeklinde “sebepe” üzerinde etkilidir. Başka bir ifadeyle “şart”, sebebin mahalle ulaşmasına ve “var” olmasına engel olur. Her ne kadar sebepe (hürsün ifadesi) zikredilmiş olması nedeniyle var zannedilse de Serahsî'ye göre bu ifadeyi kâmil manada bir “sebepe” saymak, henüz mümkün değildir. Çünkü varlığı tamam olan bir “sebepe”, hükmün varlığını mutlak surette gerekli kılar. Oysa bu örnekteki “*sen hürsün*” ifadesi henüz hükmü gerektirmemektedir. Belki en fazla “sebepe” olmaya adaydır yani bilfiil değil bilkuvve olarak sebeptir denilebilir. Ne zaman ki sebebe engel olan “şart” gerçekleşirse o zaman “sen hürsün” ifadesi “sebepe” olma özelliği kazanır ve işte o zaman da hükmün varlığını gerektirir. Serahsî, cümlede yer almasına rağmen sebebin bilfiil varlığından söz edilememesinin imkânını “rükün” ve “mahal” kavramları üzerinden izaha

⁴⁵ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 202-203

⁴⁶ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 277.

⁴⁷ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 202-203.

çalışmıştır. Bir hükmün sıhhati rükün ve mahalli ile belirlenebilir. Mesela yarım yapılmış bir satış akdi (icap ya da kabulden birisi eksik olan bir akit), rüknünün tamam olmaması nedeniyle mülkiyet için sebep olmazken, hür bir insanın satışı da hür insanın akdin mahalline uygun olmaması nedeniyle mülkiyet için “sebep” olmaz. Ama buna rağmen sözü edilen durumlar “sebep” olmaya adaydır. Mesela icap ya da kabulden biri eksik olan akitte, eksik olanın söylenmesi ile “sebep” kâmil olur yani bilfiil mevcut olur ve hükmü gerektirir. Hissiyat alanında da durum aynı şekilde cereyan eder. Mesela “*atmak*” fiili tek başına öldürmek için “sebep” olmaz ama “sebep” olmaya adaydır. Ne zaman ki ok mahalle ulaşırsa o zaman sebep (atma fiili) kâmil manada gerçekleşmiş olur ve hükmü (ölüm) gerektirebilir. Tıpkı “atmak” fiiline ilişkin örnekte olduğu gibii cümle içerisindeki “şart” da sebebin mahalle ulaşmasını engelleyen bir etkiye sahiptir. Şartın varlığına bağlı kılınan “sebep” ancak şartın gerçekleşmesi ile kâmil manada “var” olabilmekte ve “hükmü” gerektirmektedir.⁴⁸

Serahsî şartın, hüküm üzerinde etkili olduğunu ve bu etkinin, şart vuku buluncaya kadar hükmü tecil etmek olduğunu kabul etmez. Çünkü “tecil”, hükmün mahalle ulaşmasına engel teşkil eden bir durum değildir. Mesela borç ya da alışverişte hükmün (borcun ya da malın hak sahibine teslim edilme zorunluluğunun) sebebi akittir. Borcun mahalli ise zimmettir. Borcun ifasının tecil edilmiş olması, borcun zimmette oluşmasına engel değildir. Alışveriş akdinde ise “hüküm”, “mülkiyet”; “hükmün mahalli” ise “mebi (mal)” dir. Malın tesliminin ileri bir tarihe ertelenmesi, mülkiyetin mal üzerinde oluşmasına engel değildir. Örneklere görüldüğü üzere “tecil”, hükmün oluşmasına engel teşkil etmemekle birlikte ıskatı muhtemel bir durumdur. Tecil, kararlaştırılan vakitten önce yapılacak bir ifa (ta’cil) ile ıskat olur. Örneğin vaktinden önce yapılan borç teslimi ile borcun edası tamam olur.

“Şart”ın hüküm üzerinde değil “sebep” üzerinde etkili olduğunu kabul etmeleri nedeniyle Hanefilere göre nasta şartın zikredilmiş olması, şartın gerçekleşmediği durumlar açısından hükmün nefyedilmesini gerekli kılmaz. Şöyle ki şartın yokluğu ile henüz sebep oluşmadığı için, sadece şarta bağlı hükmün oluşmadığından söz edilebilir. Şarta bağlanan durum ise “şart” gerçekleşmediği için nassın gelmesinden önceki hükmü ne ise o hüküm üzere varlığını sürdürmeye

⁴⁸ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 203-204.

devam eder.⁴⁹ Mesela, bir kişinin cariye ile evlenebilmesi (muallak), hür bir kadınla evlenmeye güç yetirememeye şartına bağlanmıştır. Dolayısıyla şartın gerçekleşmediği durumda yani kişinin hür kadınla evlenmeye gücünün yetmesi durumunda, şartın gelmesinden önceki hüküm geçerli olur. İlgili âyetlerde kadınların erkeklere mutlak manada helal olduklarının açıkça bildirilmesi nedeniyle hür kadınla evlenmeye gücü yettiği hâlde bir kişi cariyelerle evlenebilir.⁵⁰

4. Mutlakın Mukayyede Hamli

Klasik dönem usûlcüler, hüküm ve sebeplerine dayalı bir takyîd teorisi ortaya koymuş ve takyîde ilişkin olasılıkları dört başlık altında tasnif etmişlerdir. Bu olasılıkların üçü üzerinde ittifak ederlerken biri hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. “*Hüküm ve sebebin aynı olması*” hâlinde mutlakın mukayyede hamledilmesi, “*hüküm ile sebebin farklı olması*” ya da “*hükümlerin farklı, sebeplerin aynı olması*” hâlinde ise hamledilmemesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf edilen olasılık ise Serahsî'nin fâsid içtihat ameliyeleri arasında yer vermediği “*hükümlerin aynı ve sebeplerin farklı olması*” durumudur.⁵¹

İmam Şâfiî ve mezhepteki zahir olan görüşe göre hükümlerin aynı olup sebeplerin farklı olması durumunda mutlak, mukayyede hamledilir. Bazı Şâfiî usûlcüler ise böyle bir olasılık durumunda mutlaka mukayyede hamledilebilmek için özel bir karineye ihtiyaç olduğunu dile getirmişlerdir.⁵² Serahsî'nin Şâfiî'ye nispet ederek aktardığına göre, nasta yer alan kayıtlamalar, “şart” hükmündedir. Şâfiî'ye göre, nasıl ki şartın gerçekleşmemesi hükmün nefyini gerektiriyorsa nasta yer alan herhangi bir kayıtlama da kaydın olmadığı durumlar için hükmün nefyini gerektirir. Mesela köle azadına getirilmiş olan “Müslüman olma” kaydı, tıpkı şart gibi görev görür ve Müslüman bir köle azat edilmedikçe hükmün gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Buraya kadar ifade edilenler Hanefiler açısından da bir sorun teşkil etmez. Ancak Şâfiî'nin bu takyîdi istidlâl yoluyla meskûnun anha (yani mutlak olarak gelen başka bir nassa) taşınması Serahsî'nin itiraz noktasını teşkil eder. Örneğin Şâfiî, hata ile adam öldürme kefareti olan köle

⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 293; Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, sh. 140.

⁵⁰ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 205.

⁵¹ Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 167; Hayta, Mustafa, *Fıkh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü*, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (2), Adana 2016, sh. 149.

⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, III, 5.

azadındaki “Müslüman olma” kaydının, istidlâl yoluyla yemin ve zihâr kefaretləri için de geçerli olduğunu iddia etmiştir. Çünkü her ne kadar sebepler farklı da olsa hüküm (köle azat etmek) aynıdır.⁵³ Ancak mutlak lafzın dışında birbirlerine muarız iki farklı kayıtlama varsa mutlak olan, ıtlakı üzere bırakılır. Mesela zihâr kefaretindeki oruç, “peş peşe olma” kaydı ile kayıtlanmışken, temettü haccındaki kefarete; üçü Zilhicce ayında, yedisi ise hac dönüşünde olmak üzere fasılalı olarak kayıtlanmıştır. Bu kayıtlamalardan birisi diğerine tercih edilemediği için yemin kefaretinde mutlak olarak yer alan oruç, bu iki mukayyetten hiçbirisine hamledilmez ve mutlak hâli üzere bırakılır.⁵⁴

Serahsî, sebeplerin farklı olduğu durumlarda, mutlakın olduğu hâl üzere bırakılmasını Şâri'nin bu yöndeki bir isteği olarak değerlendirmekte ve fazla irdelenmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁵⁵ Nitekim “*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur’ân indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır...*”⁵⁶ âyeti, bilerek müphem bırakılan konulara ilişkin fazla soru sorulmasını men etmektedir. Mukayyede rücu ederek mutlakın hükmünü araştırmak da bu âyette ifade edilen fazla soru sormaya ilişkin yasağı delmek anlamına gelir. Mutlakın olduğu hâl üzerine bırakılması gerektiğine dair sahabeden de nakiller mevcuttur. 4/Nisâ 23 âyetindeki “*eşlerinizin anneleri*” ifadesinde “*anne*” lafzının mutlak oluşu ile ilgili olarak İbn Abbas’tan, “*Kadın müphemdir. Allah’ın müphem kıldıklarını müphem kılın, açıkladıklarına da tabi olun.*”⁵⁷ dediği nakledilmiştir. Aynı âyetle ilgili olarak Zeyd b. Sabit de “*Anne müphemdir, onda şart yoktur. Şart rebibelerdedir.*” demiştir.⁵⁸

Serahsî’ye göre takyîd, nasta yer alan tanıma getirilmiş ilave bir tanım mahiyetindedir. Mesela 4/Nisâ 23 âyetinde yer alan “*وامهات نساكم*” ibaresindeki “*کم*” kaydı, “kadınlara” getirilmiş ilave bir tanımdır. Adam öldürme kefareti için getirilen “mümin” olma kaydı da yine köleyi tanımlama amaçlı ilave bir tanım olup, şart anlamı ifade etmemektedir. “Müslüman köle azat etmek” şeklinde

⁵³ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 207-208.

⁵⁴ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, I, 43.

⁵⁵ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 208.

⁵⁶ 5/Maide 101.

⁵⁷ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, tah. Abdülmü’tî Emin Kal’acî, Şam: DâruKuteybe, 1991, X, 97.

⁵⁸ Malik b. Enes, EbûAbdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Muvatta’*, tah. Muhammed Fuad Abdülbakî, Mısır: Dâruihayî’t-türâsi’l-Arabî, ts. II, 533; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübra*, VII, 258.

tanımı yapılan bir kefareti, kurban kesmek ya da kölenin yarısını azat etmek şeklinde ifa etmenin caiz olmama gerekçesi ile “mümin köle” yerine “kâfir köle” azat etmenin geçerli olmama gerekçesi aynıdır. O da tanımın dışına çıkmış olmasıdır, Şâfiî'nin iddia ettiği gibi şartın henüz gerçekleşmemiş olması değil. Kefaretler ancak şer'in bildirmesi ile bilinebilen şeyler oldukları için bu kayıtlamaları tanım olarak değerlendirmek daha uygundur. Bu sebeple bir yerde kefareti için meşru kılınmış olan bir şeyin, başka bir yerde de kefareti kılınması zorunlu görülmez.⁵⁹

Serahsî, ibaredeki kaydın şart anlamına hamli kabul edilse bile Şâfiî'nin iddia ettiği gibi meskûtun anha tadiyesinden söz edebilmek için aralarında hem hüküm hem de sebep benzerliğinin bulunmasını gerekli görür. Oysa Şâfiî'nin örnek verdiği konular, sadece sebepler bakımından değil, hüküm bakımından da farklı konulardır. Örneğin; adam öldürmenin kefareti ile diğer kefaretlerin sebepleri arasında bir benzerlik yoktur. Nitekim hataen de olsa bir insanı öldürmek suçu ile zihâr yapmak ya da yemini bozmak suçları, anlam bakımından asla aynı suçlar değildir. Aynı şekilde bu suçlara ait hükümler de farklıdır. Örneğin; adam öldürme suçuna kefareti olarak köle azadı takdir edilmiştir ki buna güç yetirilememesi durumunda yerini oruç alabilmektedir. Ayrıca oruç da iki ay ve peş peşe olmak zorundadır. Buna mukabil adam öldürme suçuna ilişkin kefarete fakir doyurmanın bir tesiri yoktur. Zihâr suçuna da kefareti olarak köle azadı takdir edilmiştir ancak bu kefarete güç yetirilememesi durumunda orucun yerini fakir doyurma ruhsatı almaktadır. Yemini bozma suçuna takdir edilen kefareti ise üç seçenektен birisini tercih etme şeklindedir. Ayrıca zihâr kefaretinde altmış fakiri doyurmak gerekirken, yemini bozma kefaretinde on fakiri doyurmak yeterli görülmüştür. Her üç seçeneğe güç yetirilememesi durumunda ise üç gün oruç tutmak kâfi sayılmıştır. Bu ifadeler de göstermektedir ki her bir kefareti diğerinden farklıdır. Dolayısıyla nasların gerek hüküm gerekse sebepler bakımından bu şekilde farklılık arz etmesi adam öldürme kefaretindeki hükmün nefyine delalet eden delil (takyid) ne yemini ne de zihâr kefaretlerindeki hükmün nefyine delalet edemez. Nasıl ki aralarında benzerlik bulunmadığı gerekçesiyle yemini kefaretinde yer alan “peş peşe” olma kaydına diğer kefareti oruçlarında itibar edilmiyorsa adam öldürme kefaretindeki köle azadına ilişkin kayıtlamaya da yemini kefaretinde itibar edilmez.⁶⁰

⁵⁹ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 208.

⁶⁰ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 208-209.

5. Âm Lafzın, Sebebi ile Tahsisi

Serahsî, âm lafzın sebebi ile tahsisine dair dört farklı ihtimalden söz etmekte ve bunlardan birisi hariç diğer olasılıklarda âm lafzın sebebi ile tahsisinin cevazına ilişkin bir ittifaktan söz etmektedir. Âlimlerin ittifak veya ihtilaf ettikleri durumlar şöyledir:

- a. Âm lafzın sebeple birlikte zikredilmesi: “Hz. Peygamber (sav) *ashabına* namaz kıldırırken yanıldı. Secde yaptıktan sonra *teşehhüd* okudu, sonra da *selâm* verdi.”⁶¹ hadisinde olduğu gibi hüküm (secde yapmanın gerekliliği), sebep (namazda iken yanılma) ile birlikte zikredilirse âm olan hükmün sebep ile tahsis edileceğinde görüş birliği bulunmaktadır.
- b. Tek başına bir anlam ifade etmeyen âm lafız: Bir soruya cevap olarak zikredilen âm lafızlar, tek başına anlam ifade etmiyor ancak o soru ile anlam kazanıyorsa âm lafzın sebebe (soruya) tahsis edilmesi gerekir. Örneğin; bir kişi “*Bana ait filan şey sende mi?*” diye sorduğunda diğeri de “*Evet.*” diye cevap verirse “*evet*” lafzı müstakil olarak kâmil bir anlam ifade etmeyeceği ve bunun için soru cümlesine ihtiyaç duyacağından soru, cümle ile tahsis edilir.
- c. Müstakil olarak anlam ifade etmekle birlikte bir soruya cevap mahiyetinde zikredilen âm lafız: Bir soru ya da ifadeye cevap olarak zikredilen âm lafızlar her ne kadar tek başına bir anlam ifade etse de soruya irca ettiği ve onun üzerine bina edildiği için hükmün sebep ile tahsisi gereklidir. Örneğin; bir kişi “*Gel birlikte kahvaltı edelim.*” dediğinde diğeri de “*Eğer kahvaltı edersem kölem hür olsun.*” derse kölenin azat olmasına ilişkin hüküm sadece o kahvaltı için geçerli kabul edilir.⁶² Soruya verilen cevap ya o soruya mutabık olur ya da ondan daha genel olur. Sorudan daha özel olamaz. İşte sorudan daha genel olmayan, ancak ona mutabık verilen cevaplar soru cümlesine hasredilir.⁶³
- d. Bir soruya cevap olarak zikredilen ancak cevap için yeterli olandan fazlasını ihtiva eden âm lafız: Sorudan daha genel hüküm ihtiva eden cevaplar, âlimlerin görüş ayrılıklarına düştüğü olasılık durumudur. Serahsî, bu tip âm lafızların sebeplerinden bağımsız olarak ele alınması gerektiğine dair

⁶¹ Ebû Dâvûd, Salât 201 (أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم فسجد فسجد سجدة ثم تشهد ثم سلم).

⁶² Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 210-211;

⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 131.

örneklerin çok olduğunu ifade etmiş, bunlardan birkaç tanesi ile konuyu izah etmiştir. Zihâr âyetinin⁶⁴ nüzul sebebi Havle bnt. Malik olmasına karşın, kimse bu âyetin söz konusu olaya hasredileceğini söylememiştir. Yine bir başka örnek de mülâane âyetidir.⁶⁵ Söz konusu âyetin Sa'd b. Ubâde'nin sorusu⁶⁶ üzerine nazil olduğu nakledilse de kimse âyetin hükmünü bu olaya tahsis etmemiştir.⁶⁷ Selem akdiyle ilgili hadis⁶⁸ ve daha birçok farklı örnek sözünü ettiğimiz âm lafzın sebebi ile tahsis edilmeyeceğini göstermektedir.⁶⁹

Serahsî'ye göre, soruya cevap niteliğinde olan ancak cevaptan fazlasını içeren âm lafızların sebepleriyle tahsis edilmesi, fâsid bir istidlâl yöntemidir. Çünkü böyle bir tahsis, mantûkun yani cümlede zikredilen fazlalığın hükümsüz kılınmasını gerektirir. Mesela, “Eğer bugün kahvaltı yaparsam kölem hür olsun.” şeklindeki bir cevap, bir önceki örnekte olduğu gibi sebep ile tahsis edilir ve davet edilen kahvaltıya hasredilirse altı çizili olan ziyade hükümsüz kılınmış olur. Bu ise meskûtun anı ile mantûkun (bugün lafzının) ilga edilmesi şeklinde delilsiz bir içtihat ameliyesidir. Oysa bu cümle önceki söylenenlerden bağımsız olarak söylenmiş yeni bir söz olarak anlaşılırsa sözde ifade edilen ziyadeye itibar edilmiş olunur. Sözdeki ziyadeye yapılan itibar, hâlin (meskûtun anının) ilgası mantûkun

⁶⁴ 58/Mücâdele 3.

⁶⁵ 24/Nûr 6-9.

⁶⁶ Ebu Hüreyre'den nakledildiğine göre, Sa'd b. Ubâde: (Ya Rasulallah, hanımımın yanında bir adam bulsam dört şahit getirinceye kadar ona dokunmayacak mıyım?) diye sordu. Rasulallah (s.a.s.): (Evet!) cevabını verdi. Sa'd: (Asla olmaz! Seni, hak din ile gönderen Allah'a yemin ederim ki ben onu, bundan önce mutlaka kılıçla tepeleyiveririm!) dedi. Rasulallah (s.a.s.): (“Hazreclilere dönerek” Efendinizin söylediğine kulak verin! O, hakikaten gayûrdur (kıskaçtır), ama ben, O'ndan daha gayûrum, Allah da benden gayûrdur!) buyurdular. Bkz. Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, X, 248.

⁶⁷ Aslında mülâane âyetinin nüzul sebebine ilişkin zikredilen iki olay vardır. Bunlardan birisi Hilâl b. Umeyye ve eşi hakkında diğeri ise Uveymir el-Aclânî ve eşi hakkındadır. Ancak Serahsî Hilâl b. Umeyye olayında konuşmayı yapanın Sa'd b. Ubâde olduğuna dair rivayeti nüzul sebebi olarak zikretmeyi tercih etmiştir. Konuya ilişkin ayrıntı için bkz. Yıldırım, Enbiya, Mülâane Âyetlerinin Nüzûl Sebebi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, C. V, S. 1, s. 191-200.

⁶⁸ Buhârî, Selem 2.

⁶⁹ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 212.

ise işletilmesi demektir. Mantûk ile amel edilmesi, sözün bir kısmını (ziyadeyi) iptal etmekten daha doğru bir davranıştır.⁷⁰

6. Âm Lafzın, Sözü Söyleyenin Niyeti ile Tahsisi

Âm lafızlar, “husus kastedilenler” ve “tahsise uğramış olanlar” şeklinde ikiye ayrılır. Husus kastedilen âm lafız ile az veya çok fertlerin bir kısmını kuşatan lafızlar ifade edilmek istenirken, tahsise uğramış âm lafız ile kapsadığı fertlerin sadece çoğunluğunu ifade kuşatan lafız kastedilir. Husus kastedilen âm lafza “الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم” âyeti⁷¹ örnek verilebilir. Söz konusu âyette zikredilen ve altı çizili olan “الناس” lafzı ile kastedilen Naîm İbni Mesud Eşcaî’dir. Düşmanlarının ağzı ile konuşarak Müslümanları korkutmaya çalışan bu şahıstan âyette âm lafız ile bahsedilmiştir. Tahsis edilmiş âm lafza ise “ولا تنكحوا” âyetinde yer alan “المشركات”⁷² lafzı örnek verilebilir. Ehl-i kitap kadınları da kapsayan bu lafız, daha sonra gelen 5/Mâide 5 âyeti⁷³ ile tahsis edilmiştir.⁷⁴ Serahsî’nin bu başlık altında ele aldığı âm lafız ise “husus ifade eden” âm lafız olup, mütekellim âm lafzı kullanırken, lafzın kuşattığı fertlerden sadece bir kısmını ifade etmeyi niyet etmiştir. Niyetinin bilinmesi durumunda sözün bu niyetle tahsisini zorunlu görenler, sözle ifade edilmesi yanında farklı bir yöntemle de anlaşılmasını niyetin, umum-husus, hakikat-mecaz gibi konularda dikkate alınması için yeterli görmüşlerdir. Örneğin; övme ve yerme cümlelerinde genellikle lafızlar âm anlam ifade etmez. Çünkü bu tip sözlerde, söz sahibinin geneli kastetmediği herkesçe bilinen bir durumdur. İşte sözü söyleyenin niyetini

⁷⁰ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 211.

⁷¹ 3/Âli İmrân 173: “Bir kısım insanlar, müminlere: ‘Düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan!’ dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha arttırdı ve ‘Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!’ dediler.”

⁷² 2/Bakara 221: “İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin. Beğenseniz bile imanlı bir cariye, kesinlikle putperest bir kadından daha iyidir. İman etmedikçe putperest erkekleri de (kızlarınızla) evlendirmeyin. Beğenseniz bile, inanmış bir köle, kesinlikle putperest bir kişiden daha iyidir...”

⁷³ “... Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir. Kim (İslâmî hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O, ahirette de ziyana uğrayanlardandır.”

⁷⁴ Hürî, Abdullah, *Esbâbuihtilâfî’l-müfessirîn fi tefsiriâyâtî’l-ahkâm*, Kahire: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001, sh. 186.

ortaya çıkaran bu tip karineler cümlenin niyetle tahsis edilmesi için yeterli kabul edilmiştir.⁷⁵ İbn Dakikül'id, âm lafzı tahsis eden muhassıslar ile âm lafzın vürüd sebebi arasındaki ayrıma dikkat çeker ve âm lafzın vürüd sebebi ile tahsisini caiz görmezken,⁷⁶ konuşanın niyetine delalet eden karine ya da sözün siyakı ile yapılan tahsisin caiz olacağını söylemiştir.⁷⁷

Serahsî, söz sahibinin niyeti ile âm lafzın tahsis edilmesini fâsid bir istidlâl kabul eder. Serahsî'ye göre, sözün sigasını terk ederek kişinin niyeti ile amel etmek arzulara ve meskûtun anha göre amel etmek anlamına gelir. Çünkü niyet denilen şey, hakkında konuşulmamış olandır. Âm lafızlar ise siga ile bilinebilir. Siga cümlede varsa ve hakikati ile amel etmek mümkünse siga ile amel etmek zorunludur. Övme ve yerme ifade eden cümlelerde de âm lafzın hakikati ile amel etmek mümkündür. Dolayısıyla sigayı terk ederek meskûtun anı ile amel etmek fâsid bir içtihat ameliyesidir.⁷⁸

7. Nazm (Sıralama) İfade Eden “Vav” Harfi

“Vav” harfi, her ne kadar “ev” veya “mea” gibi farklı anlamlar için kullanılabilir olsa da genellikle “cem” anlamında kullanılır. Ancak “vav” harfinin ifade ettiği bu “cem” anlamı da farklılık arz etmektedir. Yani “vav” harfi mâtuf ile mâtufun aleyh arasını ya “hüküm” ya “zât” yahut da “var olma” bakımından birleştirir. “نجح خالد و علي” örneğinde olduğu gibi tekil iki kelimenin birleştirilmesinde kullanılırsa “vav” harfi bu iki kelimenin hüküm bakımından müşterek olduğunu ifade eder. “دخل و خرج علي” cümlesinde olduğu gibi iki fiilin atfında kullanılırsa bu iki fiilin zât bakımından müşterek olduğunu gösterir. “خرج عمرو و سافر علي” örneğinde olduğu gibi, iki cümlenin atfında kullanılırsa bu iki cümlenin var olma bakımından müşterek olduğunu gösterir.⁷⁹

⁷⁵ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 212.

⁷⁶ İbn Dakikül'id'in burada kastettiği sebep, Serahsî'nin yukarıda yapmış olduğu “sebeple tahsisi açısından âm lafız” taksiminde son sırada yer alan sebeptir. Sebebi ve daha fazlasını kuşatması sebebiyle buradaki âm lafzın sebeple tahsisini Serahsî de uygun görmemektedir.

⁷⁷ İbn Dakikül'id, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali b. Vehb, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, yy.: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammedî, ts., II 21.

⁷⁸ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 212.

⁷⁹ Orhan, Fatih, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fıkhî İhtilâflardaki Rolü*, Adana: Giriş Basımevi, 2014, sh. 6-7.

Bir kısım Hanefi usûlcülerin de arasında yer aldığı bazı âlimlere göre “vav” harfi ile sıralanmış cümleler, ifade ettikleri hükümler bakımından eşittir. Örneğin; “وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة” (Namazı *kılın*, *zekâtı verin*.)⁸⁰ âyeti, çocukların zekât ibadeti ile mükellef kılınmadıklarını ifade etmektedir. Şöyle ki Kur’ân’da yer alan sıralamalar, sıralanan şeylerin hüküm açısından eşit olmalarını gerektirir ki bu âyette namaz ile zekât böyle bir sıralamaya tabi tutulmuştur. Dolayısıyla namaz ve zekâtın hüküm bakımından eşit olmaları ve teklif noktasında aynı sonucu doğurmaları gerekir. Buna göre namaz sorumluluğuna muhatap olan kişi ile zekât sorumluluğuna muhatap olan kişi aynı vasıflara haiz olmalıdır. Kendisine namaz vâcib olmayan kişiye zekât da vâcib olmaz.⁸¹

Serahsî, meskûtun anı ile amel etmek anlamına geleceğinden bu içtihat ameliyesini fâsîd olarak niteler. Sözde yer alan her “vav” harfi aynı görevi icra etmez. Cümlelerin ifade ettikleri hükümleri eşitleyen “vav” harfi, atıf görevi görendir. Oysa nazm için kullanılan “vav” harfi böyle bir görev üstlenmez. Bu iki “vav” harfini birbirinden ayıran özellik ise birleştirdikleri cümlelerdir. Sıralama görevi gören “vav” harfi, cümlenin öğeleri bakımından tam olan ve ifade edilmek istenen anlamı karşıya aktarmada bir başka cümlenin yardımına ihtiyaç duymayan cümleler arasında kullanılır. Amacı ise “*Zeyd geldi ve Amr ile konuştu.*” cümlelerinde olduğu gibi atıf yapmak değil, cümlelerin sıralanışına güzellik katmaktır. “يختم على قلبك و يمح الله الباطل”⁸² ve “لنبين لكم و نقر في الارحام ما نشاء”⁸³ âyetlerinde görüldüğü üzere Kur’ân’da bu harfin kullanımına dair örnekler çoktur. Atıf görevi gören “vav” harfi ise birisi tam diğeri eksik iki cümle arasında kullanılır. Eksik olan cümlenin “haber” ögesi eksik oluşu için tek başına bir anlam ifade edemez. Bu sebeple bir başka cümlenin yardımına ihtiyaç duyar ve bir önceki cümleye atfedilir. Bu sayede o cümlenin haberini sanki kendi haberi gibi kullanarak bir anlam ifade edebilir. Mesela “جاءني زيد و عمرو” cümlesinde yer alan “vav” harfi atıf için gelmiştir ve Amr’ı önceki cümleye atfetmiştir. Amr’ın, önceki cümlenin haberini kullanmış olması Zeyd ile hüküm bakımından ortak olmalarını

⁸⁰ 24/Nûr 56.

⁸¹ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 212.

⁸² 22/Hac 5.

⁸³ 42/Şûrâ 24.

gerekli kılar. Oysa tek başına anlam ifade eden cümleleri birbirine bağlayan “vav” harfi, bu cümlelerin hüküm bakımından müşareketlerini gerekli kılmaz.⁸⁴

Serahsî, nazm ifade eden “vav” harfine atıf görevi yüklemenin meskûtun anı ile istidlâl oluşunu şöyle izah etmektedir: “Vav” harfinin cümleler arasında hüküm bakımından müşareket gerektirmesi, kendisinden kaynaklanan bir durum olmayıp zorunluluk neticesinde ulaşılan bir sonuçtur. Hüküm bakımından müşterekliği gerektiren zorunluluk ise cümlelerden birisinin öge bakımından (yani haberin) eksik olmasıdır. Oysaki ögeleri tam olan iki cümlede böyle bir zorunluluğa gerek kalmamaktadır. Dolayısıyla “vav” harfinin müşareket anlamı da sakıt olmuş olur. Buna rağmen hâlâ istidlâl yoluyla “vav” harfinin müşareket ifade ettiğini söylemek, meskûtun ile hüküm vermek olur. Eğer müşareketin “vav” harfinden kaynaklandığını söyleyecek olursak “vav” harfi bulunan cümlelerin haberlerindeki bir müşareketten de söz etmek gerekir ki hiçbir cümlenin haberi bu bağlamda diğerinden daha üstün değildir. Ayrıca bu iddia dil âlimlerinin icmâına da terstir.⁸⁵

Müçtehitler bazen cümleler arasında yer alan ve birden fazla olan “vav” harflerinden hangisinin nazm anlamı ifade ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mesela kazf suçuyla ilgili cezaların sıralandığı ve akabinde tövbe edenlerin istisna edildiği Nûr Suresi'nin 4. ve 5. âyetleri buna güzel bir örnektir. Söz konusu âyet şöyledir:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾

"Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir. Ancak tövbe edip bundan sonra ıslah olanlar müstesna. Çünkü Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."

Hanefi ve Şâfiî müçtehitler beşinci âyette yer alan istisnanın raci olduğu cümle/cümleler hususunda ihtilaf etmişlerdir. Aslında her iki mezhebe göre de istisna en yakındaki cümleye racidir. Ancak dördüncü âyette yer alan cümleler

⁸⁴ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 213.

⁸⁵ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 213.

birbirlerine “vav” harfi ile bağlandığından hangi cümlelerin müstakil ve istisnaya en yakın cümle olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Şâfiî mezhebi, “vav” ile sıralanan; (1) celde cezası, (11) şahitliğin reddedilmesi ve (111) iftira atanların fasık kabul edilmesi ile ilgili bu üç cümleyi iki cümle olarak telakki eder. Şöyle ki şahitliğin reddini ve iftira atanların fasık sayılmasını ifade eden iki ve üç numaralı cümleler, birbirlerine atıf “vav”ı ile bağlandıklarından hüküm bakımından tek cümledir. Dolayısıyla istisna, kendisine en yakın olan ve birbirlerine atıf “vav”ı ile bağlandıkları için tek cümle kabul edilen bu son iki cümleye racidir. Buna göre tövbe etmek, suçlunun şahitliğini tekrar geçerli hâle dönüştürür ve fasık nitelemesi suçludan kaldırılır. Ancak celde cezası “nazm” görevi gören “vav” harfi ile ayrıldığı için istisnaya dâhil değildir. Dolayısıyla tövbe etmek, suçludan celde cezasını düşürmez.⁸⁶

Serahsî’ye ve diğer Hanefî âlimlere göre, (1) ve (11) nolu cümleler birbirlerine atfedilmiş hüküm bakımından tek cümle iken, (111) nolu cümle müstakil bir cümledir. Çünkü bu cümlelerin başında yer alan “vav” harfi nazm içindir. Dolayısıyla istisnaya en yakın ve müstakil bir cümle olması nedeniyle istisna bu cümleye racidir. Bu verilere göre âyette ifade edilmek istenen anlam ise kişinin ancak yapılacak samimi bir tövbe ile fasık nitelemesinden kurtulabileceğidir.

Serahsî’ye göre aralarındaki bazı benzerlikler decelde ve şahitlikle ilgili cümlelerin hüküm bakımından tek cümle kabul edilmesini desteklemektedir. Bu benzerliklerden ilki, her iki cümlelerin de ümmeti muhatap alan “hitap cümlesi” olmasıdır. Oysa fasıklıktan söz eden cümle “haber cümlesi” şeklinde gelmiştir. İkinci benzerlik yönü ise her iki cümle ile getirilen müeyyidelerin ceza olmaya uygun oluşlarıdır. Şahitliğin kabul edilmemesi, celde cezasını tamamlayıcı ve ceza olmaya uygun bir müeyyidedir. Kişinin şahitliğinin kabul edilmemesi tıpkı celde cezası gibi aklı başında olan kişiye acı veren bir durumdur. Dolayısıyla şahitliğin geçersiz kılınması, caydırıcı olmanın yanı sıra celde cezasını artırıcı bir unsur olması nedeniyle, celde cezasının mütemmimi olarak ona atfedilmesi daha uygundur.⁸⁷

⁸⁶ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-Edille*, I, 217; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 304.

⁸⁷ Serahsî, *Usûlü’l-Fıkh*, sh. 214.

8. Topluluk İsimlerine İzafe Edilen Cem' Sigasının Hükümü

Serahsî'nin fâsid kabul ettiği içtihat ameliyelerinin sonuncusu **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ** **صَدَقَةٌ**⁸⁸ âyetinde olduğu gibi topluluk isimlerine izafe edilen cem' sigalarıdır. Serahsî'nin naklettiği bir görüşe göre böyle bir izafet, hükmün topluluk isminin kapsamına giren bütün fertlere şamil kılınmasını gerekli kılar. Şöyle ki topluluk isminin kapsamındaki fertlere delaleti hakikat anlamındadır. Dolayısıyla böyle bir isme yapılan izafet, kapsamındaki fertlerin bütününe birden yapılmış demektir. Hüküm de bu topluluk ismi üzerinde gerçekleştiğine göre, hükmün bu topluluk kapsamındaki fertlerin bütününde gerçekleşmesi gerekir.⁸⁹

Serahsî, gündelik kullanımdaki örneklerden hareket ederek ve naslardaki kullanımlara da vurgu yaparak bu iddianın yanlışlığını ve bu faaliyetin meskûtun anı ile amel anlamına geleceğini izaha çalışmıştır. Serahsî'ye göre cem' sigasının, topluluk isimlerine izafeti "**mukâbeletü'l-âhâdbi'l-âhâd**" şeklinde bir anlamı gerekli kılar. Yani cem' sigasındaki her bir ferdin topluluk isminin kapsamındaki bir fertle eşleştirilmesini ifade eder. Mesela "**حللوا رؤوسهم**" cümlesi, (هم) zamiri kapsamındaki kişilerin bütün başları tıraş ettiği anlamına gelmez. Tam aksine "**mukâbeletü'l-âhâdbi'l-âhâd**" gereğince her bir ferdin, bir başı tıraş ettiği anlaşılır. Buna göre cümlenin anlamı "**Herkes kendi başını tıraş etti.**" şeklindedir. Yine (**ركبوا دوابهم**) "**Biniltlerine bindiler.**" cümlesinden herkesin kendi binitine bindiği anlaşılır. Serahsî Kur'an'dan da örnekler getirir. Mesela "**جعلوا أصابعهم في آذانهم**"⁹⁰ âyetinden bütün kulakların tıkandığı değil, herkesin sadece kendi kulağını tıkadığı, "**فاقطعوا أيديهما**"⁹¹ âyetinden ise kadın ve erkek hırsızın her iki elinin değil, sadece bir elinin kesileceği anlaşılır.⁹²

Serahsî, karşı tarafın dile getirdiği bu iddianın mantûkun terki anlamına geleceğini şu şekilde izah etmektedir: Mutlak bir lafız, insanların birbirleriyle olan iletişimlerinde anladıkları şeye hamledilir ki o da izafesiz hâliyle (mutlak) sigadır. Oysa tartışma konusu olan durumda ise cem' sigası, mutlak kullanım yerine bir topluluk ismine izafe edilerek kullanılmıştır. İzafeli kullanım ile izafesiz kullanım

⁸⁸ 9/Tevbe 103.

⁸⁹ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 214.

⁹⁰ 71/Nuh 7.

⁹¹ 5/Mâide 38.

⁹² Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 214-215.

arasındaki fark ise bu iki farklı kullanım durumunda siganın taşımış olduğu anlamda kendisini gösterir. İzafesiz kullanımda cem' sigasının taşımış olduğu anlam, kapsadığı fertlerin tamamına birden delalet etmesidir. İzafetin sigaya kattığı yeni anlam ise “*mukâbeletü'l-âhâdbi'l-âhâd*” anlamıdır. Dolayısıyla izafeli kullanım sebebiyle sigaya yüklenen bu yeni anlamı esas almak, **mansûs** olan delil ile amel etmenin bir gereğidir. Oysa karşı tarafın iddia ettiği anlam, mansûs olanın terk edilmesini ve meskûtun anı ile amel edilmesini gerektirir ki bu da fâsid bir içtihatır.⁹³

Sonuç

Mefhûmü'l-muhâlefe ile yapılan istidlâl, meskûtun anı ile istidlâlin bir kısmını oluşturur. Bu sebeple Serahsî'nin ele aldığı ve Hanefi mezhebinin de eleştirel yaklaştığı meskûtun anı dair istidlâller, mefhûmü'l-muhâlefedeki daha geniş bir alana sirayet etmektedir. Örneğin; mutlakın mukayyede hamli, âm lafzın sebebi ya da sözü söyleyenin niyeti ile tahsis edilmesi, nazm ifade eden “vav” harfine atıf anlamının yüklenmesi ve topluluk isimlerine izafe edilen cem' sigalarına yüklenen anlam, genellikle usûl kitaplarında mefhûmü'l-muhâlefe kapsamında ele alınmayan konulardır. Ancak zikri geçen bu konularda yapılan istidlâller, meskûtun anı hakkında delilsiz bir şekilde yargıda bulunduğu gerekçesiyle Serahsî'nin itirazlarına konu olmuş ve mefhûmü'l-muhâlefe ile irtibatlandırılarak aynı başlık altında ele alınmıştır.

Serahsî'nin sıralamış olduğu itirazlardan, Hanefilerin ispat ifade eden mefhûm ile istidlâle karşı olmadıkları ancak nefy ifade eden mefhûm ile yapılan istidlâllere itiraz ettikleri anlaşılmaktadır. Bu tutum sadece Şâri'nin sözlerine ilişkin olup beşere ait sözlerde nefy ifade eden istidlâller geçerli görülmüştür. Bu durumu ise bir hikmete mebni olarak getirilen kayıtlamalarda gözetilen gayeyi kuşatmanın beşer sözleri açısından mümkün oluşu, Şâri'nin sözleri açısından ise imkânsız oluşu ile izah etmişlerdir. Dolayısıyla tespiti mümkün olmayan böyle bir konuda hem de delilsiz olarak hüküm verilmesi fâsid bir istidlâl olur. Elbette cumhurun bu konuda kendilerine göre haklı gerekçeleri bulunmakla birlikte, Hanefilerin bu görüşleri de din gibi önemli bir konuda delilsiz hüküm vermekten kaçınmak adına kendi savunuları açısından haklı ve tutarlı kabul edilebilir.

⁹³ Serahsî, *Usûlü'l-Fıkh*, sh. 215.

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, tah. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tah. Abdürrezzâk Afîfî, Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, tah. Abdülmü'tî Emin Kal'acî, Şam: DâruKuteybe, 1991.
- _____, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, tah. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, *el-Câmiu's-Sahîh*, tah. Mustafa Dîb el-Boğa, Beyrut: DâruİbnKesir, 1987.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, el-Fusûl fil Usûl, Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- _____, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Dâruhiyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*, tah. Abdullah en-Nibâlî ve Beşîr el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü'l-Edillefi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk, *es-Sünen*, tah. Şuayb el-Arnaût, yy.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Müstasfâ fî ilmi'l-usûl*, tah. Muhammed b. Süleyman el-Eşkar, Beyrut: Müessesetü'-Risâle, 1997.
- Hayta, Mustafa, Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkıhî İhtilaflardaki Rolü, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16 (2), Adana 2016.
- Hürî, Abdülilâh, *Esbâbuihtilâfi'l-müfessirîn fî tefsîriâyâti'l-ahkâm*, Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001. Kahire
- İbn Dakîkûl'îd, Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, yy.: Matbaatü's-sünneti'-l-Muhammedî, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, tah. Şuayb el-Arnaût vd., yy.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *Fethu'l-kadirli'l-âcizi'l-fakîr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Malik b. Enes, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Muvatta'*, tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Mısır: Dâruhiyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

- Mâverdi, Ebü'l-HasenAlî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir*, tah. Ali Muhammed Muavvad ve Adil AhmedAbdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâruhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nas, Taha, "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti", *Usûl İslâm Araştırmaları*, S. 14, Temmuz-Aralık 2010.
- Orhan, Fatih, *Arap Dilinde Hurûfu'l-Meânî ve Fikhî İhtilaflardaki Rolü*, Adana: Giriş Basımevi, 2014.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar, *Kavâtı'u'l-Edillefi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-Fıkh (Usûlü's-Serahsî)*, tah. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- _____*el-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, el-Ümm, tah. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, Ezher: Dâru'l-hadîs, 2007.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- _____*el-Mühezzeb*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tz.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbü'r-râyelitahrîciehâdîsi'l-Hidâye*, Beyrut-Cidde: Müessesetü'r-rüyânli't-tabâati ve'n-neşr, 1997.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.