



**USÛLÛ'S-SERAHSÎ VE EL-MÛSTASFÂ'DA
LAFIZLARIN MANALARINA DELÂLETLERİNİN
MUKÂYESESİ**

**2023
YÛKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Temel ERYİĞİT

**Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Naim HANK**

**USÛLÛ'S-SERAHSÎ VE EL-MÛSTASFÂ'DA LAFIZLARIN MANALARINA
DELÂLETLERİNİN MUKÂYESESİ**

Temel ERYİĞİT

**Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Naim HANK**

**T.C.
Karabük Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında
Yüksek Lisans Tezi
Olarak Hazırlanmıştır**

**KARABÜK
Haziran 2023**

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	4
DOĞRULUK BEYANI	5
ÖNSÖZ	6
ÖZ.....	8
ABSTRACT.....	11
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	13
ARCHIVE RECORD INFORMATION	14
KISALTMALAR	15
ARAŞTIRMANIN KONUSU	16
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	16
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	16
ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ.....	17
KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER	17
1. LAFIZLARIN MANALARINA DALALET YOLLARI.....	18
1.1. Serahsi'nin Hayatı ve Eserleri.....	18
1.2. Gazzalının Hayatı ve Eserleri	19
1.3. Lafızların Manalarına Delaleti.....	20
1.4. Fukaha Metodunda Lafızların Manalarına Delâlet Yolları.....	24
1.5. Kelamcılar Metodunda Lafızların Manalarına Delâlet Yolları	27
2. USÛLÛ'S-SERAHSÎ'DE LAFIZLARIN MANALARINA DELÂLET YOLLARI.....	32
2.1. Usûlü's-Serahsî'de İbarenin Delâleti	32
2.1.1. Tanımı	32

2.1.2. İbarenin Delâletinin Fürû Fıkha Etkisi	39
2.1.3. İbarenin Delâletinin Hükümü	40
2.2. Usûlü's-Serahsîde İşaret'in Delâleti.....	40
2.2.1. Tanımı	40
2.2.2. İşaretin Delâletinin Şartları	43
2.2.3. İşaretin Delâletinin Çeşitleri	51
2.2.4. İşaretin Delâleti'nin Fürû Fıkha Etkisi.....	52
2.2.5. İşâretin Delâleti'nin Hükümü	57
2.3. Usûlü's-Serahsî'de Nassın Delâleti.....	58
2.3.1. Tanımı	59
2.3.2. Nassın Delâletinin Şartları	66
2.3.3. Nassın Delâleti'nin Kıyastan Farkı	71
2.3.4. Nassın Delâletinin Çeşitleri	79
2.3.5. Nassın Delâleti'nin Fürû Fıkha Etkisi.....	81
2.3.6. Nassın Delâleti'nin Hükümü	87
2.4. Usûlü's-Serahsî'de İktizanın Delâleti	91
2.4.1. Tanımı	91
2.4.2. İktiza'nın Delâleti'nin Şartları	94
2.4.3. İktiza'nın Delâleti'nin Mahzuftan Farkı	98
2.4.4. İktiza'nın Delâleti'nin Fürû Fıkha Yansımaları.....	101
2.4.5. İktiza'nın Delâleti'nin Hükümü.....	103
3. el-MÜSTASFÂ'DA LAFIZLARIN MANALARINA DELÂLET YOLLARI	107
3.1. el-Müstasfâ'da Lafızların Manalarına Delâletlerinin Tasnifi	107
3.2. el-Müstasfâ'da İktiza'nın Delâleti.....	109
3.2.1. Tanımı	109
3.2.2. İktiza Delâleti'nin Fıkha Etkisi.....	112
3.2.3. İktiza Delâleti'nin Hükümü	112
3.3. el-Müstasfâ'da İşaretin Delâleti	113
3.3.1. İşaretin Delâleti'nin Hükümü	114
3.4. el-Müstasfâ'da Hükümün Münasip Vasfa İzafesinden Ta'lili Anlamak (İmanın Delâleti)	114
3.5. el-Müstasfâ'da Mefhûmu'l-Muvafakanın Delâleti.....	115

3.6. el-Müstasfâ'da Mefhûmu'l-Muhalefenin Delâleti	119
4. USÛLÛ'S-SERAHSÎ VE EL-MÛSTASFÂ'DA LAFIZLARIN MANALARINA DELÂLETLERİNİN MUKAYESESİ.....	127
4.1. Lafızların Manalarına Delâletlerinin Sınıflandırılmasının Mukayesesi	127
4.2. İbarenin Delâletinin Mukayesesi.....	132
4.3. İşaretin Delâletinin Mukayesesi	136
4.4. Nassın Delâletinin Mukayesesi	144
4.5. İktizâ Delâletinin Mukayesesi.....	151
4.6. Mefhûmu'l-Muhâlefenin Mukayesesi.....	155
SONUÇ	161
KAYNAKÇA.....	168
EKLER	172
ÖZGEÇMİŞ	173

TEZ ONAY SAYFASI

Temel ERYİĞİT tarafından hazırlanan “USÛLÛ’S-SERAHSÎ VE EL-MÛSTASFÂ’DA LAFIZLARIN MANALARINA DELÂLETLERİNİN MUKÂYESESİ” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Naim HANK

.....

Tez Danışmanı, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği/Oy Çokluğu Seçiniz ile Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. 21.06.2023

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Naim HANK (KBÜ)

.....

Üye : Prof. Dr. Saim KAYADİBİ (KBÜ)

.....

Üye : Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK (MÜ)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Müslüm KUZU

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntılarım intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Temel ERYİĞİT

İmza:

ÖNSÖZ

Sözü söyleyen ile iletişim imkânı kalmadığında bu sözlerin anlaşılmasında durum söylenen sözlere kalmaktadır. Dinin iki asıl metni olan Kur'an ve Sünnet metinlerinin anlaşılması da bu metinlerde ki sözlere kalmaktadır. Ancak bu metinlere gelişigüzel mana verilmesi dinin amacına uymayan sonuçları meydana getirecektir. Zira böyle bir durumda her anlamak isteyen insan sayısı kadar farklı anlayışlar ortaya çıkacaktır. Bu sonuçlara maruz kalmamak için İslam Âlimleri manalara delâlet etmesi bakımından lafızları incelemiş ve bunun sonucunda Fakihler ve Kelamcılar denilen iki ekol etrafında şekillenmek üzere birtakım kurallar teşekkül ettirmişlerdir. İşte bu kurallar lafızların manalarına delâlet yolları başlığı altında ele alınmıştır. Dolayısıyla lafızların manalarına delâlet yolları başlığında bu ekollerin iki farklı yaklaşımlarının tarzıyla, iki farklı kurallar sistemi meydana gelmiştir. Buna göre Fakihler nassların manalarına delâlet yollarını dörtlü tasnif ile ibârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti şeklinde incelemişlerdir. Kelamcı usulcüler ise mantûk ve mefhum olmak üzere ikili tasnif ile ele almışlardır. Bu sistemlerin farklılığı fûru fıkhı da etkilemektedir. Bu çalışmada bu iki yaklaşımı en üst düzeyde temsil eden Usûlcülerin eserleri üzerinden lafızların delâlet bahsini karşılaştırmayı amaçladık. Bu Usûlcülerden biri Fakihler metodunu temsilen Serahsî iken diğeri Kelamcılar metodunu temsilen Gazzâlî'dir. Onların eserleri ise sırasıyla Usûlü's-Serahsî ile el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl'dür. Bu iki eser bahsi geçen metodları en üst düzeyde temsil eden Usûl eserleridir. Bu eserler üzerinden Serahsî ve Gazzâlî'nin lafızların manalarına delâleti anlayışlarını mukayese edeceğiz. Aynı zamanda bu eserlerin temsili oranında Fakihler metodu ile Kelamcılar metodunu kıyaslamış olacağız. Özellikle her iki ekolde de temsil kabiliyeti en üst düzeyde olanları seçtik ki böylece lafızların delâleti bahsinde en üstün özelliklere sahip iki Usûl eserinin ne gibi ve ne derece usul farklılığı ihtiva ediyor olduğunu tespit edelim.

Bu bağlamda çalışmamızın ilk kısmını, lafızların delâleti bahsinin ve ekollerin tanıtımına ayırdık. Birinci bölümde ise kıyaslamaya esas olacak bilgilerin sunumu yani Usûlü's-Serahsî'de lafızların delâletlerine dair bilgileri anlatmaya gayret gösterdik. İkinci bölümde ise yine çalışmamızda mukayeseye esas olacak olan el-Müstasfâ'da

lafızların delâlet bahsinin açıklamasına tahsis ettik. Son olarak üçüncü bölümde elde ettiğimiz bu bilgiler ışığında lafızların delâlet anlayışında ki ortak ve farklı olan yanlarını tespit ettik. Sonuç bölümünde ise yapmış olunan mukayese çerçevesinde Serahsî ve Gazzâlî'nin farklı ve müşterek yönlerini özet bir şekilde ifade etmeye çalıştık.

Tezin hazırlanmasında büyük katkıları olan Saygıdeğer Hocam ve Danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Naim Hank'a, maddi ve manevi desteklerini üzerimden hiç esirgemeyen kıymetli anneme ve babam Sayın Muhammed Eryiğit'e ve yine çalışmalarım esnasında moral ve motivasyonumu yüksek tutmamda en büyük destekçim olan eşime çok teşekkür ediyorum.

ÖZ

Usûlü's-Serahsî ve el-Müstasfâ min ilmi'l-Usûl adlı eserlerde lafızların manalarına delâleti bahsi fakihler ve kelamcılar metodları bağlamında mukayese edilmiştir. Mukayeseye lafızlar bahsi dâhil edilmemiştir. Mukayese yapılırken önce konu betimleme yöntemiyle olduğu gibi ortaya konulmuş sonra karşılaştırma yöntemi ile delaletler arasında açığa çıkan farklılıklar ile ortak yanlar tespit edilmiştir. Bu mukayesenin maksadı fakihler ve kelamcılar metodlarının en zirve örnekleri olan bu usûl eserlerinde ne gibi farklılıkların açığa çıkacağını, ortak yanlarını, konunun fûru fıkha etkisini ve Serahsî ile Gazzâlî gibi dakik ve özgün usûlcülerin konuya katkılarını tespit etmektir. Ayrıca bu çalışma bu usûl eserlerini lafızların delâleti bahsinin tümüne şamil olarak mukayese eden başka herhangi bir çalışma bulunmaması sebebiyle yapılmıştır. Mukayese sonucunda lafızların manalarına delâleti bahsinde birkaç hususta ciddi farklılıklar ve birçok mevzuuda ortak olunan noktaların bulunduğu ve Serahsî ile Gazzâlî'nin bazı noktalarda konuya birtakım kazanımlar sağladıkları tespit edilmiştir.

Farklılıkları teşkil eden hususlar şunlardır: el-Müstasfâ'da kıyas lafzî delâlet olarak değerlendirilmekte iken hem Kelamcılar hem de Serahsî ile Fakihler kıyası lafzî delâlet olarak değerlendirmemektedirler. Mefhûmu'l-muhalefe yine el-Müstasfâ müellifi Gazzâlî tarafından bütün türleri ile kabul edilmemekle birlikte bazı türlerinin kabulü ile lafzî delâletlerden addedilirken, kelamcı usûlcülerin çoğunluğu tarafından bu delâlet diğer türleri ile birlikte lafzî delâletlerden kabul edilmektedir. Usulü's-Serahsî'nin müellifi Serahsî ve fakih usulcüler tarafından ise bu delâlet fâsid bir istidlâl olarak görülür. Delâletlerin tearuzu meselesinde delâletlerin farklı kuvvet derecelerinde görülmeside farklılığı teşkil eden önemli bir diğer husustur.

Pratiğe dönük bir etkisi olmamakla birlikte bazı noktalarda yine farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkların başında delâletlerin farklı isimlendirilmelerini zikredebiliriz. Bu tür farklılıkların bir diğeri ise delâletlerin farklı üst başlıklar altında değerlendirilmesidir.

Serahsî ile Gazzâlî'nin lafızların manalarına delâleti bahsinde ortak noktaları ise çoktur. İktizâ delâletinde muktezanın umum ifade etmemesi, mefhûmu'l-muvafaka delâletini kıyastan farklı görmeleri, mefhûmu'l-muvafaka delâletinde hem evla çeşidini hem müsavi çeşidini geçerli saymaları, nassın delâletinde kastedilen anlamın önemine vurgu yapmaları gibi hususlar ortak noktaları oluşturmaktadır. Ayrıca Gazzâlî'nin işâretin delâletini bir kelamcı usûlcü olarak ilk defa eserinde zikretmeside Serahsî ile ortak noktalarını oluşturan bir diğer husustur.

Bu sonuçlara ek olarak her iki Usûlcü'nünde bağlı oldukları ekollere muhalif olmama gibi bir kaygı taşımaksızın gerektiğinde seleflerinin kanaatlerinin dışına çıkarak kendi özgün düşüncelerini belirttikleri gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Delâlet, İbârenin Delâleti, İşâretin Delâleti, Nassın Delâleti, İktizânın Delâleti, Mantûk, Mefhûm, İmânın Delâleti, Mefhûmu'l-Muvafakanın Delâleti, Mefhûmu'l-Muhâlefenin Delâleti

ABSTRACT

The subject of the evidentiality of words to their meanings was compared in the context of the scribes of the jurists and theologians in the books *Usl al-Sarajs* and *al-Mustasf min 'ilm al-Usl*. The phrasing of the sentences is not included in the comparison. In order to compare the proofs, the subject was first presented in its current state using the method of description, and then the proofs' discrepancies and points in common were found using the method of comparison. The goal of this comparison is to identify any differences between these works of jurisprudence, which serve as the pinnacle examples of scribes' and theologians' techniques, as well as any similarities between them, the impact of the topic on *fiqh*, and the contributions of precise and original jurists like *al-Sarajs* and *al-Ghazl* to the field. This study was conducted in part because no other study has compared these works of jurisprudence with regard to the complete issue of the demonstration of word meanings. In light of the comparison, it has been shown that *Serajs* and *al-Ghazli* have improved on the subject in some areas while there are significant disparities in a few areas and similar ground in many others.

The following are the differences' underlying concerns: Syllogism is seen as a literal demonstration in *al-Mustasf*, whereas theologians and scribes do not agree. The majority of theologians among the methodists regard *Mafhmu al-muhalafah* as one of the literal implications along with its other types, whereas *al-Ghazli*, the author of *al-Mustasfa*, does not accept *Mafhmu al-muhalafah* with all of its types but accepts some of them and considers it to be one of the literal implications. This implication is viewed as valid by the author of *Usul al-Sarajs*, *al-Sarajs*, and the *faqih usul al-usuljis*. The fact that the proofs are viewed in varying degrees of strength is another significant issue that creates a difference in the issue of the significations of proofs.

Even when there is no tangible impact, some things remain different. We might begin these differences by mentioning the various demonstration nomenclatures. The appraisal of indications under several headings is another example of such disparities.

In their discussion of the relationship between word meanings and significations, Serahs and al-Ghazl have a lot in common. The common points are that the muqtazila does not express generality in the implication of iqtizā', they see the implication of mefhūmu al-mawafāqa different from qiyas, they consider both the evla type and the permissible type valid in the implication of mefhūmu al-mawafāqa, and they emphasise the importance of the intended meaning in the implication of the nass. Al-Ghazālī hazal also shares some ideas with al-Sarāhsī, as implied by his first mention of the sign's manifestation in his writings as a theological theologian.

In addition to these findings, it has been noted that neither methodists was concerned with not challenging the schools to which they belonged, freely expressing their own original concepts and, where required, going beyond the viewpoints of their predecessors.

Keywords: Implication, Implication of the Expression, Implication of the sign, Implication of Nass, Implication of Iktizān, Mantūk, Mefhūk, Implication of faith, Implication of Mefhūmu'l-Muwafakan, Implication of Mefhūmu'l-Muhālafe

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	USÛLÛ'S-SERAHSÎ VE EL-MÛSTASFÂ'DA LAFIZLARIN MÂNALARINA DELÂLETLERİNİN MUKÂYESESİ
Tezin Yazarı	Temel ERYİĞİT
Tezin Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Naim HANK
Tezin Derecesi	(Yüksek Lisans)
Tezin Tarihi	21.06.2023
Tezin Alanı	Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	173
Anahtar Kelimeler	Delâlet, İbârenin Delâleti, İşâretin Delâleti, Nassın Delâleti, İktizânın Delâleti, Mantûk, Mefhûm, İmânın Delâleti, Mefhûmu'l-Muvafakanın Delâleti, Mefhûmu'l-Muhâlefenin Delâleti

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	A COMPARISON OF THE INDICATIONS OF LAFIZ'S MEANINGS IN USŪLŪ'S-SERAHSĪ AND AL-MUSTASFĀ
Author of the Thesis	Temel ERYİĞİT
Advisor of the Thesis	Assist. Prof. Dr. Naim HANK
Status of the Thesis	Master's Degree
Date of the Thesis	21.06.2023
Field of the Thesis	Department of Basic Islamic Sciences
Place of the Thesis	UNIKA/IGP
Total Page Number	173
Keywords	Implication, Implication of the Expression, Implication of the sign, Implication of Nass, Implication of Iktizān, Mantūk, Mefhūk, Implication of faith, Implication of Mefhūmu'l-Muwafakan, Implication of Mefhūmu'l-Muhālafe

KISALTMALAR

- b.** : bin
C. : cilt
C.C. : Celle Celâlühû
çev. : çeviren
H.z. : Hazreti
r.a. : RadıyALLAHÜ Anh
s. : sayfa
s.a.s. : SallALLAHÜ Aleyhi ve Sellem
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
vb. : ve benzerleri
vd. : ve diğerleri

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Kur'an ve Sünnet metinlerinin söyleyeni ile iletişim imkanı kalmadığından bu nassların anlaşılması için durum nasslardaki sözlere kalmaktadır. Fıkıh bilginleri Kur'anın en büyük muallimi ve müfessiri olan Hz. Peygamber'in vefat etmesinden kısa bir dönem sonra O'nun tedrisatından geçen sahabeden nassların yorumunu ve anlamlandırılmasının usul ve yöntemlerini önce fûru fıkıh üzerinde görmüş kavramış ardından gelen nesillerle bu birikim daha erken diyebileceğimiz bir dönemde de teoriye dökülmüştür. Dolayısıyla daha ilk nesiller olan sahabe ve tabiîn dönemlerinden başlayarak fıkıh bilginleri Hz. Peygamberin vefatından sonra Kur'an ve Sünnet nasslarının gelişigüzel anlamlandırılmasından koruma ve en doğru şekilde anlamlandırma gayretinde olmuşlardır. İşte bu doğrultuda yapılan çalışmalardan biriside Usûl-i Fıkıh'ın en önemli ve en temel konularından olan lafızların manalarına delâlet yolları konusu üzerinedir. Çalışmada lafızların delâlet yolları konusunu fakihler ve kelamcılar metodlarının en güzel örnekleri olan *Usûlü's-Serahsî* ve *el-Müstasfâ min ilmi'l-Usûl* adlı eserlerden yola çıkarak zikrettiğimiz metotlar bağlamında mukayese edecek ve aradaki farklılıkları ve ortak yönleri tespit edeceğiz.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Lafızların delâlet bahsini Fakihler metodu bağlamında Usûlü's-Serahsî ve Kelamcılar metodu bağlamında el-Müstasfâ örneği üzerinden mukayese etmek çalışmamızın amacını teşkil etmekte iken metot farklılığının usûl anlayışlarına etkisinin belirtilmesi ve bu mukayese sonucu yer yer fûru fıkıha yansımalarının gösterilmesi ile bu Usûlcülerin ilmî alandaki yetkinlik ve özgünlüklerinin açığa çıkmasını sağlama çalışmanın önemini teşkil eden unsurlar olarak ifade edebiliriz.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmanın giriş kısmı mesabesinde olan birinci bölümünde ele alacağımız lafızların delâlet bahsi konusunun temel kavramları ile mukayesede esas alınacak bağlamı oluşturan metotların tanıtımı ve genel yöntemleri açıklanmıştır. Gelişme kısmı konumunda olan ikinci ve üçüncü bölümlerde mukayeseye esas olan eserlerin lafızların delâlet yolları anlayışları ve konu hakkındaki hükümleri betimleyici bir

üslupla anlatılmıştır. Delâletler anlatılırken soyut bir konu olması sebebiyle mantık ilminde ki karşılıklarını mukayeseye konu etmesek te okuyucunun zihninde tasavvurunu daha kolay yapabilmesi adına zikrettik. Yine aynı gaye ile delâletler arası karşılaştırmalara sürekli yer verdik. Özellikle verilerin daha sağlıklı sonuçlar verebilmesi için elden geldiğince ana kaynaklar üzerinden bilgi aktarımı yaptık. Bununla birlikte özellikle günümüz Usûl alanının te'liflerinde zikredilen bilgilere ve bu te'liflerde geçen farklı ve yeni tespit ve tekliflere de yer verdik.

Dördüncü bölümde ise elde edilen verileri kıyas yöntemi kullanarak karşılaştırmak suretiyle iki usûl eserinin ve temsil ettikleri ekolün görüşleriyle aynı oldukları durumlarda ise iki ekolün konu ile ilgili ortak ve farklı yönlerini tespit etmeye gayret ettik.

Sonuç bölümünde çalışmanın neticesi olan verileri toplu bir şekilde ifâdelendirdik.

ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Genel Fıkıh Usûlü yazımında kullanılan Fakihler ve Kelamcılar metodunun lafızların delâlet bahsine etkisi ile bu metotlar çerçevesinde el alınmış alanlarında zirve iki eserin bu bahiste ortaya koydukları farklılıklar ve ortak yanları ile bu eser müelliflerinin özgün ilmi kişiliklerinin ortaya çıkarılması çalışmanın problemi oluşturmaktadır.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR/KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Delâlet bahsi ile sıkı ilişkisi bulunan lafızların âmm hass, zahir müevvel ve emir nehiy gibi yönlerden incelenmesi lafızların sırf delâlet olmaları bakımından mukayese edilebilmesi amacıyla çalışma dışında tutulmuştur.

1. LAFIZLARIN MANALARINA DALALET YOLLARI

1.1. Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri

Serahsî Hanefilerin büyük fıkıh bilginlerindedir. Serahsî'nin tam adı Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî olup doğum yılı hakkında eserlerde kesin olmamakla birlikte Hicri 400 yılı olduğu bilgisi verilmektedir. Vefat tarihinin ise umumiyetle Hicri 483 senesi olduğu rivayet edilir.¹ Doğduğu yerin bugün Türkmenistan sınırları içerisinde, İranın Meşhed şehri ile Türkmenistanın Merv şehirleri arasında kalan Serahs şehri olduğu belirtilir. Serahsî O'nun nisbesi olup bu nisbeyi doğduğu bu beldenin isminden almıştır. Türk olduğu kesin olmamakla birlikte eserlerinde Türklerden bahsetmiş olması O'nun Türk olduğuna yönelik fikri güçlendirmektedir.

Serahsî Karahanlılar devrinde yaşamıştır. Onun yaşadığı devir hükümetle ulemanın sıkıntılı olduğu ve halkın haksız vergilerle ezildiği bir döneme rastlar. Hapis hayatında bu sebepten olduğu ifade edilir. O haksız vergilere karşı çıkmış bu sebeplede hapse atılmıştır. Hapis hayatının bir bölümünde de bir kuyuda hapsedilmiştir.²

Serahsî ilmi tedrisatını Buhârâ'da yapmıştır. Fıkıh ilmini devrin Şemsü'l-Eimme lakaplı âlimi Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed Hulvânî'den öğrendi. Hulvânî'nin ders halkasına uzun yıllar iştirak etmiş ve fıkıh alanında çok iyi yetişmiştir. Serahsî ilmî alanda üstün başarısı dolayısıyla daha sonra bu Hocasının lakabını alarak ikinci Şemsü'l-Eimme yani İmamların Güneşi diye anıldı. O daha başka birçok Hocalardanda dersler okumuştur. Bu Hocalardan biride Devletler Hukuku alanında İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin eserleri üzerine ihtisas sahibi olan âlim Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin ile Ebû Hafs Ömer b. Mensur el-Bezzar'dır. Serahsî ömrünü ilme dine hizmete adanmış bir kişilik olarak anlatılmaktadır. Zira hapis hayatının kuyuda ki kısmında bile fikha dair eserlerini imla ettirmeye devam etmiştir.

¹ Muhammed Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 36/544.

² Abdullah Kahraman, "Meşhur Hanefi Fakihî "İmam Serahsî'", *Somuncubaba İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi* 205 (2017), 65.

O'nun müctehid fil mesâil yani meselede müctehid tabakasından olduğunu belirtmiştir.³

Eserleri: 1. Şıfatü Eşrâti's-Sâ'a ve Maķāmâti'l-Kıyâme, 2. el-Mebsût: Bu eseri baēlı bulunduēu Hanefi mezhebinin fikhi görüşlerinin ve delillerinin en geniş bir şekilde incelediēi eseri olup mezhebin görüşlerinin doğruluēunun ispatı ile ilgilenmeksizin tarafsız bir şekilde görüş ve delilleri tahlile tabi tuttuēu ve bu tarafsızlık yönüyle de bu şekilde yazılan eserlerin ilki konumunda olma özelliēi taşıyan bir eserdir. Yine Hanefi fıkıh doktrininin esasını oluşturan Muhammed bin Hasan eş-Şeybâni'nin temel eserlerininin (Zahirü'r-rivaye) şerhi mahiyetinde bir eseri olup bu eserin bir kısmını hapiste kuyudan imla ettirdiēi belirtilmektedir. 3. Şerhu (Nuketü) Ziyâdâti'z-ziyâdât, 4. Şerhu'l-Câmi'i's-Saēir, 5. Şerhu's-Siyeri'l-kebîr, 6. Uşûlü'l-fıkh: Bu eserinde hapiste imlâya başlayıp daha sonra tamamladıēı belirtilir. O bu eserini Hanefî hukuk doktrininin ayrıntılarını ihtiva eden şerh mahiyetinde kaleme aldıēı el-Mebsut isimli eserini oluştururken kendisine öncülük eden usûl kâidelerini derli toplu bir şekilde ortaya koymak için yazdıēını belirtmektedir. Serahsî eserini fukaha metodunun bir yöntemi olan, örnekleri furû fıkihtan seçme geleneēi üzere te'lif etmiştir. Yine eserinde karşıt görüşlere de yer vermiş ardından o konunun tartışmasını yapmıştır. Çaēdaşı Pezdevî ile birlikte Serahsî'nin yazmış olduēu bu eseri Fakihler nezdinde büyük raēbet görmüş iki Usûl eseri olarak tarihe geçmiştir.⁴

1.2. Gazzalının Hayatı ve Eserleri

Gazzâlî belkide İslam Âlimleri arasında en bilineni ve hakkında en fazla yazılıp çizilenidir. Dolayısıyla malumun ilanı olmaması adına özetle hayatını anlatan bir alıntıya yer vermek istiyoruz. Ardından Gazzâlî'nin eserlerine yer vereceēiz.

450 (1058) yılında İran'ın Horasan bölgesinde, yetiştirdiēi âlimler ve devlet adamlarıyla tanınan Tûs'ta (bugünkü Meşhed) dünyaya geldi. Doğduēu kasabaya nisbetle Tûsi diye de anılmakla birlikte onun adını bile unutturacak derecede meşhur olan nisbesi Gazzâlî'dir.⁵

İlk tahsilini Tus'ta tamamladı. 461/1069'da Nişâbûr'daki Nizâmiye Medresesi'ne giderek meşhur Şâfiî fakihî ve Eş'arî kelamcısı İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) talebesi oldu. Nizâmiye Medresesi'ndeki başarılı öğrenim hayatıyla birlikte

³ Hamidullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 36/544.

⁴ Murtaza Bedir, "Usûlü's-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 42/221-222.

⁵ Mustafa Çaēırcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 13/489.

Selçukluların başkenti İsfahan'da geçirdiği bu dönemin ardından 484/1091'de Nizâmülmülk tarafından başkent Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'ne Hoca olarak atandı. "Hüccetü'l-İslam" (İslam'ın kesin delili) unvanıyla tanınmaya başlandığı Bağdat'taki görevi sayesinde Abbâsî halifesi ve idarî zümre ile de yakın ilişkiler kurdu. Döneminin en etkili âlimi iken yaşadığı manevî ve entelektüel kriz neticesinde 488/1095'te Bağdat'taki görevlerini ani bir kararla bırakıp şehri terk etti. Bağdat'tan ayrılıp Dımaşk ve Kudüs'e gitti, Halil şehrinde Hz. İbrâhim'in kabrinde bir daha siyasî otoritelere hizmet etmeyeceği, resmî eğitim-öğretim faaliyetinde yer almayacağı ve halka açık münazaralara katılmayacağına dair yemin etti. 489/1096'da hacca gittikten sonra Dımaşk ve Bağdat üzerinden memleketi Tus'a döndü ve orada küçük bir medrese ve dergâh (hankâh) inşa etti. Halk arasında yaygınlaşan itikadî yozlaşma gerekçe gösterilerek tekrar resmî görev alması yönünde Selçuklu yönetiminden gelen baskılara dayanamayıp 499/1106'da, bir zamanlar öğrencisi olduğu Nişâbûr'daki Nizâmiye Medresesi'nde Hoca olma teklifini kabul etti. Tus'taki medrese ve dergâhında da ders vermeye devam eden Gazzâlî, 505/1111'de Tus'ta vefat etti.⁶

Gazzâlî'nin günümüze ulaşan pek çok eseri bulunmakla birlikte öne çıkan eserleri şunlardır:

1. İhya-u Ulumi'd-Din: Gazzâlînin İslam dünyasında çokça rağbet gören ve hem tasavvuf hem fıkıh konularını ele aldığı eseridir. 2. el-Münkız mine'd-Dalal, 3. Makaasidü'l-Felâsife, 4. Tehafütü'l-Felasife, 5. el-İktisad fi'l İtikâd, 6. Kimya-i Saadet, 7. El Kıstasü'l-Müstakim ve Fedâihu'l-Bâtıniyye: Bâtınîleri eleştirmek üzere ele aldığı eseridir. 8, Bidayetü'l-Hidâye, 9. el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-Uşûl: Kelamcılar metoduna göre yazılan ve sonraki Usûl eserlerine kaynaklık teşkil eden dört temel eserden biridir. Gazzâlî eserinin başına "Bunu bilmeyenin ilmine güvenilmez." dediği mantık ilminin bir özetini koymuştur. Bu yönüyle mantığı bir bölüm tahsis ederek ilk defa Fıkha dâhil eden Usûlcü olmuştur. Ancak O'nun bu tavrı sonra ki Usûlcüler nezdinde pek rağbet görmemiştir. En son te'lif ettiği bu eseri Sünni Eş'arî çizgisinde olmakla beraber bazı noktalarda Eş'arî ve Şafîî çizgisinden ayrılarak Hocası Cüveynî'ye, Eş'arî Usûlcü Bakıllânî'ye ve İmam Şafîî'ye muhalefet etmiş ve kendi özgün fikir ve düşüncelerine de yer vermiştir.⁷

1.3. Lafızların Manalarına Delaleti

"Sözlükte "atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak, çıkarmak" anlamında masdar olan lafz kelimesi ism-i mef'ûl mânasında (melfûz = atılan şey) kullanılır."⁸ Mana

⁶ Mehmet Cüneyt Kaya - Tuncay Başoğlu, "Gazzâlî", *İslam Düşünce Atlası* (06 Haziran 2023).

⁷ H. Yunus Apaydın, "el-Müstaşfâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/124-126.

⁸ Sedat Şensoy, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 27/42.

sözcüğü de “demek, istemek ve kastetmek” gibi anlamlara gelir.⁹ Delâlet ise “yol gösterme, kılavuzluk etme” anlamına gelip “söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere farklı ilim dallarında müştereken kullanılan bir kavramdır.”¹⁰ Lafızların manalarına delâleti de sözlük anlamları bağlamında konuşan kimsenin ağzından çıkardığı anlamlı ses ve ses grupları olan lafızlar ile neyi, nasıl ve hangi yolla kastettiğini belirleme çabasını belirtir. Nitekim lafızlara gelişi güzel mana yüklenmesi durumunda iletişimden söz edilemeyecek ve bu durum kaosa götüren bir sebep olacaktır. Bunun için delâlet bahsi mantık, belağat, edebiyat ve fıkıh usûlü gibi birçok ilim dallarında rağbet gören ortak bir kavram olmuştur. Onun ıstılah manası ise “Bir şeyin öyle bir hal ve durumda olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lazım gelir.”¹¹ şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla var olan bir hal, yazı, sembol, lafız ve alametten başka bir hükme ulaşılması durumlarının tamamında delâletten söz edilir. Zira o bir şeyin bilinmesi ile başka bir şeyin bilgisine ulaşmakta köprü konumundadır. Başka bir şeyin bilgisine ulaşmaya kaynaklık eden olguya dâll yani gösterge denilirken ulaşılan yeni bilgiye ise medlûl denilmektedir. Dâll ile medlûl arasında ki bağ eğer aklî bir izahata dayanıyorsa buna aklî delâlet denilir. Bunun örneği sanat eseri görülen bir yerde bir sanatçının var olduğunu bilmemizdir. Dâll ile medlûl arasında ki bağ tabî bir bağ ise burada tabî delâletten bahsedilir. Yüz kızarmasının utanma anlamına geldiğini bilmemiz gibi. Dâll ile medlûl arasındaki bağ vaz’î bir alakaya dayanıyorsa o takdirde delâlet vaz’î bir delâlet olmaktadır.¹² Bunun örneği de kitap denildiğinde iki kapak arasında bilgilerin yazılı olduğu nesnenin aklımıza gelmesidir.

Vaz’î delâlet şöyle tanımlanır: “Dâl ile medlûl arasında zorunlu olarak aklî veya tabî bir alâka bulunmayıp sadece örfe, kültüre, ortak iletişim ve kullanıma bağlı ilişkiden hareketle aklın medlûl hakkında bilgiye ulaşmasıdır.”¹³ Dolayısıyla vaz’î delâlet insanların üzerinde uzlaşma sağladıkları anlamların, kalıpların üzerine yoğunlaşır. Bu kalıplar lafızlar ile hareket, jest ve mimikleri ihtiva eden işâret ve sembollerden

⁹ Nuri Kahveci, “Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delâleti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (209M.S.), 187.

¹⁰ M. Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 9/119.

¹¹ Mücahit Çolak, “Nassın Delâleti ve Kıyas Anlayışının Hükümlere Etkisi (Hanefî ve Şafîî Mezhepleri Örneğinde)”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (15 Ocak 2022), 408.

¹² Seher Erdem Örs, *Hanefî Usûl Düşüncesinde Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 9.

¹³ Bolay, “Delâlet”, 9/119.

oluşur. Bu çeşitleri esas alınarak vaz'î delâlet lafzî ve gayrî lafzî delâlet olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Bir tarafîk işâretinin belli bir anlama gelmesi insanların gayri lafzî vaz'î delâlet olan semboller üzerinden uzlaşısı anlamına gelir. Bir kişinin karşısındaki kişinin omuzunun yan tarafına dokunmasının 'Seninle eşitim.' anlamını ifade etmesi insanların vaz'î gayri lafzi delâlet olan jest ve mimiklerle bir uzlaşma sağlamasıdır. Yine 'Seni ALLAH C.C. için seviyorum.' denilen birisinin sözü söyleyen tarafından gerek dini saiklerle olsun gerek insani sebeplerle olsun olumlu düşünce ve kanaate sahip olduğunun anlaşılması da insanların vaz'î lafzî delâlet olan lafızlar üzerinden uzlaşma sağlamaları demektir.

Zikrettiğimiz son delâlet mantık ilminin asıl konusunu oluşturur. Yani mantık ilmi vaz'î delâletin lafzî kısmı ile daha çok ilgilenmektedir. Bu bağlamda vaz'î lafzî delâleti mantıkçılar söylenen lafzın, anlamını tümüyle kapsamaması durumu, bir kısmını kapsamaması durumu ve bir lafzın mevcut anlamından hareketle başka bir anlamı gerektirmesi durumları açısından sırasıyla mutabakat, tazammun ve iltizam delâletleri olmak üzere üçe ayırır ve bu üç delâlet üzerine yoğunlaşır. Vaz'î delâletin gayri lafzî kısmı da dâhil olmak üzere diğer delâletlerle mantık ilmi ilgilenmez. Mantık ilminin bundan asıl maksadı insanların düşünme ameliyelerinde onları hatadan ve tutarsızlıktan korumak iken aynı zamanda onların arasındaki iletişimde kullanılan kelimelerin vaz'î edildiği anlamların korunmasını sağlamaktadır. Bu suretle hem doğru düşünceye zemin hazırlamakta hem de insanlar arasında ki iletişimi kargaşadan korumaktadır. Mantık ilmi bu amaç ve gayelerle delâlet bahsini ele alırken Fıkıh Usûlü'de şer'î kaynaklardan yine şer'î ameli ahkâmı en doğru bir şekilde tespit etmek gayesiyle delâlet bahislerini derinlemesine incelemiştir. Fıkıh Usûlcüleri bu uğraşlarında sadece mantıkçılar gibi delâletin vaz'î lafzî kısmı ile değil, vaz'î gayri lafzî kısmı ile de ilgilenmişlerdir. Zira Hz. Muhammed'in s.a.s. dine kaynaklık eden sünneti seniyyesi O'nun s.a.s. hadisleri ile birlikte fiillerini ve ikrarlarını da içerir. Bununla birlikte mefhûmun delâletini Usûlcüler hiçbir ilim dalında henüz ele alınmamış iken mefhûm teorisi denilebilecek seviyede geliştirmişlerdir. Bu yönleriyle Fıkıh Usûlcülerinin mantıkçılardan delâlet bahislerinde önde olduklarını söyleyebiliriz.

Usûlcülerin lafızların delâlet bahsini daha erken dönemlerden itibaren bu derece geliştirme ve iletmelemlerinin, Onlar'ın şer'î kaynakları yani Kur'an ve Sünnet nasslarını gelişmiş güzel anlamlandırma işlemlerinden koruma ve en doğru bir şekilde anlamlandırma amacına ve gayesine matuf olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle

söyleyeni ile iletişim imkânı kalmamış olması yönüyle bu nasslar için delâlet bahsine duyulan ihtiyaç kat be kat artmaktadır. İşte bu ihtiyaç doğrultusunda Kuran ve Sünnet naslarının manalarına delâletini tespit için konulan kurallar fıkıh Usûlünün en ince, en güç¹⁴ ve temel konularından sayılmış¹⁵ ve İslâm Âlimlerince farklı isimlendirmelerle birlikte lafızların manalarına delâlet yolları başlığı altında ele alınmıştır. Ancak Fıkıh Usûlü'nün alt başlıklarından biri olması hasebiyle lafızların manalarına delâlet yolları konusunda Fıkıh Usûlü ilminde oluşan iki ana ekolün yaklaşım ve tarzından etkilendiğini söylemeliyiz. İki ekolün oluşmasında ana etkenin Usûl kaidelerini oluştururken izlenen yöntem farkına dayandığı anlaşılmaktadır. Bu yöntem farkı şu şekilde oluşmuştur: Birinci grup İslam dininin pratik hayata yansıyan kurallarını belirlemeye yoğunlaşmış ve belli bir birikim oluştuktan sonra oluşan bu birikim üzerinden bu kaideleri tespit yoluna gitmiştir. Bu grubun müntesiplerine Fakih ve Onların yöntemlerine de Fakihler yöntemi denilmektedir. İkinci grup ise aklı istidlallere dayanarak Usûl kaidelerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu gruba Kelamcılar, yöntemlerine de Kelamcılar yöntemi denilmektedir.¹⁶ Delâlet bahsinin bu iki grup açısından nasıl ele alındığını bir sonraki alt başlıklarda ayrı ayrı açıklayacağız.

Çalışmamızın esas konusunu teşkil eden eserlerin müellifleri Serahsî ve Gazzâlî'de belirttiğimiz Fakihler ve Kelamcılar metodlarına bağlı kalarak alanlarında zirve olan Usûl eserlerini te'lif etmişlerdir. Bu eserlerden ilki Fakihler yöntemine bağlı kalınarak Serahsî tarafından te'lif edilen Usûlü's-Serahsî olup ikincisi ise Kelamcılar metoduna bağlı kalınarak Gazzâlî tarafından te'lif edilen el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl'dür.¹⁷ Böylece hem bu ekollerin delâlet anlayışındaki ihtilafları bu örnekler üzerinden göstermeyi hem bu ihtilafların fûrû fıkha etkisini ortaya çıkarmayı hem de alanlarında en iyiyi temsil eden bu eserlerin yazımında Serahsî ve Gazzâlî'nin özgün ilmi kişiliklerine dikkat çekmek suretiyle her iki tarafında sırf bağlı buldukları ekollerin görüşlerini bir taassup niteliğinde taklit etmediklerini bilakis gerçek bir ilmî faaliyette olması gerektiği gibi yeri geldiğinde kendilerine has haklı buldukları özgün

¹⁴ Seyit Ahmet Kayhan, *İslam Hukuk Metot Metodolojisinde Lafız-Mana İlişkisi (Delâlet Yolları)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 104.

¹⁵ Tahsin Görgün, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 27/44.

¹⁶ Sümevra Bayramoğlu, "Dil ve Anlam İlişkisi Bağlamında Mefhûmun Delâleti", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 35.

¹⁷ Bilal Aybakan, "İslam'da Doğru Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkıhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 71.

görüşlerini detaylarıyla ve delilleriyle serdettiklerini ve bu sebeple takip eden yüzyıllar boyu fikrî etkilerinin devam ettiğini göstermeyi amaçlamaktayız.

Bir Fakih Usûlcü olan Serahsî ve bir Kelamcı Usûlcü olan Gazzâlî'nin lafızların anlamlarına delâletindeki anlayışlarını anlatmaya geçmeden önce genel anlamda Fakihlerde ve Kelamcılarda lafızların anlamlarına delâleti bahsinin nasıl ele alındığı genel hatlarıyla ifade edeceğiz.

1.4. Fukaha Metodunda Lafızların Manalarına Delâlet Yolları

Fıkıh Usûlü ‘‘Müçtehidin şer’i amelî hükümleri tafsîlî delillerden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütünüdür.’’¹⁸ şeklinde tanımlanır. Tanımın ifadesine göre Fıkıh Usûlü’nün şer’î ahkâmın tespitinde ilgili naslardan hükümlerin nasıl çıkarılacağını öğreten bir sistem olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla lafızların manalarına delâlet yolları konusu Fıkıh Usûlü’nün en esaslı konusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tanımda geçen tafsîlî delillerden hüküm çıkarma noktasının vazgeçilmez bir unsuru konumundadır. Zira bu konu nassların her birinin manalarına nasıl delâlet ettiğini inceleyen bir bahistir. Bu sebeple olsa gerektir ki lafızların manalarına delâlet yolları konusu Fıkıh Usûlünün en ince ve en güç konusu şeklinde vasıflandırılmaktadır.

Nassların her birinin anlamlarına delâleti tespit edilirken elbette belli kuralların olması gerekir. Daha öncede belirttiğimiz gibi özellikle söyleyeni ile iletişim imkanı kalmayan sözlerin manalarına ulaşmada durum söylenen sözlere kalmaktadır. Bu noktada anlamlandırma işinin gelişigüzel yapılamayacağı açıktır. Bu sebeple yukarıda zikrettiğimiz iki ana ekol kendi anlayışları çerçevesinde nazmın manaya delâlet yollarına dair kurallar belirlemişlerdir.

Bu iki ekolden birini oluşturan Fakihler Fıkıh Usûlü’nü genel anlamda şer’î ahkâmı tespit ettikten sonra bu hükümler üzerine inşa etmişlerdir. Yani Onların fıkha uygun usûl kaideleri tespit ettikleri belirtilir.¹⁹ Hatta bu sebeple Onlar’ın Usûl kaidelerini oluştururken mezhebin özellikle kurucu îmâmlarının görüşlerine aykırı

¹⁸ Zekiyyüddîn Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 28.

¹⁹ Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 35.

olmama kaygısı taşıdıkları belirtilerek eleştirilmişlerdir.²⁰ Ahkâma dair belli bir birikim oluştuktan sonra Usûl kaidelerini oluşturmalarının sonuçları olmuştur. Bunlardan biri Onlar'ın tümevarım yöntemi kullanmaları olmuştur.²¹ Bir diğer eserlere yansıyan sonuçta Fakihlerin eserlerinde fikhî birikimden dolayı çokça örnekler vermeleridir.²² Özetle Fakihlerin Usûl kaidelerini fikhî ahkâmın tespitinden sonra belirlemiş olmaları Onların yöntemlerine etki eden bir husus olmuştur.

Fakihler eserlerinde lafızların manalarına delâlet bahsini, في معرفة وجوه الوقوف، علي أحكام النظم "Nazmın hükümlerine vukûfiyetin cihetlerinin bilinmesi babı" başlığı altında ele almışlardır.²³ Onlar lafızların manalarına delâlet yollarını ilk defa Debûsi'nin sistemleştirdiği şu dörtlü tasnif²⁴ ile incelemişlerdir. İbarenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti.

Bu delâletlerin öz ve kısa tanımlarını zikredelim: İbarenin delâleti lafzın kendisi için sevk edildiği anlama yani lafzın literal anlamına delâleti, işâretin delâleti nassın manasının dil ve mantık kuralları içerisinde gerektirdiği anlama delâleti, nassın delâletini söylenenin hükmünün kastedilen anlamın müşterekliliği sebebiyle meskûtta da bulunmasına hükmeden delâlet ve iktizâyı nassın sıhhatli anlaşılması kendisine bağlı olan anlama delâletidir şeklinde tanımlayabiliriz.²⁵ Aynı zamanda bu sıralama Debûsi'den bu tarafa değişmeyen kuvvet sıralamasıdır. Buna göre ibârenin delâleti en güçlü delâlet kabul edilmekte iken iktizânın delâleti bu delâletler arasında en zayıfı kabul edilmektedir. Dolayısıyla aslında Onların bu sıralamaları teâruz durumları hakkında da bilgi veren bir sistemdir. Nitekim ibâre işâret ile tearuz edince ibârenin delâleti, işâret nassın delâleti ile tearuz ederse de işâretin delâleti tercih edilir. Bu böyle devam eder. Bu sıralamada ki sebep ise delâlet türlerinin nazma ne kadar dayandığı ile ilgilidir. İbare nazmın bizatihi anlamına dayanması ile en güçlü delâlet, iktizâ ise nazmın dil ile değil de şer' gereği takdir edilen bir anlam olması sebebiyle nazma

²⁰ Bayramoğlu, "Mefhûmun Delâleti", 36.

²¹ Asım Cüneyd Köksal - İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh" (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 42/203.

²² Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 33.

²³ Hüseyin Okur, "Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefî Fıkıh Usûlünde İktizânın Delâleti", *İslâmî İlimler Dergisi* 10/10 (2015), 118.

²⁴ Köksal - Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", 42/203.

²⁵ Okur, "İktizânın Delâleti", 118-119.

dayanma noktasında diğerlerinden daha uzak olduğu için en zayıf delâlet kabul edilir.²⁶

Debûsî'den bu tarafa Fakihlerin lafızların delâleti hususunda dikkat ettikleri ve şiddetle kaçındıkları husus ise bu lafzî delâletlerin tümünün kıyas olmadığına vurgu yapmak ve özellikle nassın delâletinin kıyas olmadığını belirtmektir. Zira Onlar işlem olarak kıyasa benzeyen nassın delâleti ile Hadler ve keffaretleri belirlerken kıyas ile Hadler ve keffaretlerin belirlenemeyeceğini savunurlar. Dolayısıyla işlem itibariyle kıyasa benzeyen nassın delâletinin kıyastan farklı tutulmasına ayrı bir önem verirler.²⁷ Bu konuya verdikleri önemden olsa gerek Kelamcı Usûlcülerle bu hususta nassın delâletinin kıyas mı yoksa lafzî bir delâlet mi olduğuna yönelik ciddi tartışmalar yaşanmıştır.²⁸

Lafzî delâletlerin umumu konusunda ise ekseri Fakihler umumun lafzın özelliklerinden olması dolayısıyla bir yönüyle manaya dayanan nassın delâleti ile iktizânın delâletinde umumun olmadığı benimsenirken işâretin delâletinde ihtilaf vaki olmuştur. Serahsî'ninde içlerinde bulunduğu bir grup umumunun olduğunu dolayısıyla tahsise de uğrayabileceğini ileri sürerken başta Debusî olmak üzere Fakih Usûlcülerin bir kısmı ise umumunun olmadığını belirtirler.²⁹

İktiza delâletinde ise yine Fakihler kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı hazf ve izmarı iktizâ kapsamında görürken buna göre tanım yapmış bir kısmı ise hazf ve izmara şiddetle karşı çıkmışlardır. Bunların başında gelen Serahsî'nin getirdiği muktezanın şer'î olduğu kaydı³⁰ hazf ve izmarı iktizâdan ayırmaya yöneliktir.³¹ Bu konuda Fakihlerin ekseriyetinin görüşü Serahsî ile aynıdır.³² Dolayısıyla bu konu hazf ve izmarı iktizâ kapsamında gören Kelamcı Usûlcülerle ihtilaf bulunan konulardan biridir.

Bu delâletlerin mantıktaki karşılığına ele alacağımız eserlerde bizatihi değinilmemiş olsa bile yer yer lafızların delâletlerinin tanımları ve şartları bağlamında

²⁶ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 111.

²⁷ Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim (Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti)* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 230.

²⁸ Taha Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü, 2011), 78-79.

²⁹ Ali Bakal, "Fıkıh Usûlünde İşâretin Delâleti", *Bilimname Dergisi* 45 (31 Ekim 2021), 366.

³⁰ Ebu Bekr Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Saerahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993), 1/248.

³¹ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 95.

³² Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 303.

mantıktaki karşılığı ile ilintili olması ve son dönem Usûl eserlerinde lafzî delâletlerin mantıktaki karşılıklarına değinilmesi sebebiyle bizde lafzî delâletlerin mantık ilminde ki karşılıklarına değinerek bu delâletleri işlemeye gayret edeceğiz. Bu bağlamda lafzî delâletlerin Fakihlerde mantık ilmi ile alakalandırılmasına yönelik bir açıklama yapalım.

Sadruşşeria'nın Fakihlere bu noktada özel bir katkısı mevcuttur. Zira O delâletleri mantık ilmi ile mezcederek işleme gayretinde olmuştur. 33 Sadruşşeria ve O'nun gibi Fıkıh Usûlü'ne mantığı dâhil eden Usûlcüler ibârenin delâletinin mantıktaki üç delâlet ile de vâki olabileceğini belirtmişlerdir. Bunun yanında mutabaka ve tazammun delâletlerini uygun görüp iltizam delâletini uygun görmeyenler de mevcuttur. 34 İşaretin delâleti ise genel anlamda iltizami delâlet olarak kabul edilir. 35 Ancak işâretin delâleti muteahhir lazım olmakla yine iltizami delâlet olarak açıklanan iktizâ delâletinden farklıdır. Zira iktizâ delâletinde mukteza mutekaddim lazımî manadır. 36 Nassın delâleti ise yine iltizami delâlet olarak görülür. Lakin onda mantûkun delâletinden mefhûma geçiş olması dolayısıyla intikali iltizami bir delâlet söz konusudur.

Fakihler delilü'l-hitab olarak ele aldıkları delâleti geçerli bir tür olarak ele almamışlar bilakis eleştirerek fâsid bir istidlal olduğunu savunmuşlardır. 37

1.5. Kelamcılar Metodunda Lafızların Manalarına Delâlet Yolları

Kelamcı Usûlcüler nazmın manaya delâlet yolları konusunu ele alırken Fakihlerde olduğu gibi belli bir sistemi takip etmemişlerdir. Onların bu farklılıklarının kullanmış oldukları yöntemin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Onlar Fakihler gibi fikhî ahkâmın çoğunluğu tespit edildikten sonra bu ahkâm üzerinden usûl kaidelerini oluşturmamışlardır. Bilakis Onlar daha önce belirlenmiş birikimi esas alarak değil, daha çok aklî istidlallere dayanarak usûl kaidelerini oluşturmuşlardır. Dolayısıyla Onlar tümdengelim metodunu kullanmışlardır. Bu sebeple eserlerinde

³³ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 13.

³⁴ Şeyma Gülsüm Önder, "Ekmelüddin Bâbertî'nin Delâlete İlişkin Meselelerdeki Tercih ve Yorumu", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 547-548.

³⁵ Bakkal, "İşaretin Delâleti", 352.

³⁶ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 74.

³⁷ Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 278-279.

Fakihlere nazaran daha az örnekler vermişlerdir. Kısaca Fakihler gibi alacakları ortak bir referanstan hareket etmemiş ve aklî istidlali ön planda tutmuşlardır. Bunun yanında Kelamcıların Fakihler gibi mezhep îmâmîlerinin görüşlerine bağlı kalmak gibi bir endişe taşımadıkları belirtilmektedir. Tüm bu nedenlerle birlikte kullanılan metot farklılığı sebebiyle Kelamcılar arasında özellikle lafızların delâleti bahsinde ilk dönemlerden bu yana Fakihler gibi yekvücut görünüm arzeden bir sistem oluşmamıştır. Konuyu ele aldıkları başlıktan delâletlerin tasnifine kadar farklılık gösteren bir tablo oluşmuştur. Meselâ Gazzâlî delâletler için “Lafızların fahva ve İşaretlerinin Delâleti” başlığını kullanırken Âmidî ise “Manzumun Delâleti ve Gayri Manzûmun Delâleti” başlığıyla konuyu ele almıştır.³⁸ Tasnifte ise mesela İbn Fûrek asl ve ma’kûl-i asl şeklinde bir tasnifi benimserken Bakıllani ve Gazzâlî ise mantûk, mefhûm ve mana olmak üzere üçlü bir tasnifi benimsemektedirler.³⁹ Ancak bu farklılıklara rağmen Kelamcılar Metodu denilebilecek noktada belli bir ortak anlayışın olduğu da inkâr edilemez. Buna göre Kelamcı Usûlcüler özellikle Gazzâlî’nin’de etkisiyle Gazzâlî sonrasında mantûk mefhûm ayrımını benimsemişlerdir.⁴⁰ Onların bu ayrımı nazmın sözde zikri geçen bir anlama ve sözde zikri geçmeyen anlama delâletini esas almalarına dayanmaktadır. “Nutm kökünden türetilen mantûk, sözlükte "söylenen, lafza dökülen"; mefhûm ise “anlaşılan, öğrenilen, zihinde oluşan şekil/mana” anlamına gelir.⁴¹ Böylece sözde zikri geçen anlama delâlet mantûkun delâleti olmakta iken, nazmın sözde zikri geçmeyen anlama delâleti ise mefhûmun delâleti olmaktadır. Onlar mantûk ve mefhûmun kapsamında yer alacak delâletler konusunda da ihtilaflıdır. Mesela Bakıllanî ve Gazzâlî gibi Usûlcüler iktizâ, işâret ve îmâ delâletlerini mefhûmun delâleti kapsamında değerlendirirler. Lakin özellikle İbnü’l-Hacib’in mefhûmu daha dar kapsamlı kullanarak son halini verdiği ve İbnü’l-Hacib’ten bu yana kabul gören tasnifi belirtecek olursak mantûkun delâleti sarîh ve gayri sarîh delâlet olmak üzere ikiye ayrılmış ve iktizâ, işâret ve îmâ delâletleri gayri sarîh mantûkun delâleti kapsamında değerlendirilmiştir. Mefhûmun delâleti ise böylece daha dar anlamda mefhûmu’l-muvafaka ve mefhûmu’l-muhalefeyi kapsayan bir delâlet olarak kabul edilmiştir.⁴²

³⁸ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 304-305.

³⁹ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 50-51.

⁴⁰ Taha Nas, “Mefhûmu’l-Muhâlefe’nin Delâleti”, (ts.), 146-147.

⁴¹ Taha Nas, “Mefhûmu’l-Muvafaka’nın Delâleti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 92.

⁴² Nas, “Mefhûmu’l-Muhâlefe’nin Delâleti”, 120.

Bu delâletlerin kısa ve öz tanımlarını ifade edelim. İbnü'l-Hacib'in gayri sarîh mantûkun kapsamında ki delâletleri özetlediği şu açıklamayı paylaşalım: "Medlûl, konuşan tarafından ya kast edilmiş ya da kastedilmemiştir. Kast edilmiş ise kelamın akîlî ve şer'î doğruluğu takdire bağlıysa iktizâ delâleti, fakat kelamın doğruluğu buna bağlı değil ancak kelamda hükmü destekleyen bir illet var ise tenbih ve îmânın, medlûl mütekellim tarafından kast edilmemiş işâretin delâleti olur."⁴³ Onun bu ifadeleri çok veciz bir şekilde bu iktizâ, işâret ve îmâ delâletlerini özetlemektedir. Mefhûm türlerini ise şöyle ifade edebiliriz: Nazmın manasında kastedilen anlamı kendisinde bulunduran gayri manzumun hüküm bakımından manzumun hükmüne mutâbık olması mefhûmu'l-muvafaka delâleti iken nazımda geçen şart veya sıfatın aksini ihtiva eden gayri manzumda, manzumun hükmünün bulunmadığına delâleti ise mefhûmu'l-muhalefe delâletidir.

Kelamcı Usûlcüler arasında bu delâletlerden özellikle mefhûm delâletleri hakkında birtakım ihtilaflar mevcuttur. Mesela mefhûmu'l-muvafakanın kıyas-ı celî mi olduğu yoksa lafzî bir delâlet mi olduğu tartışmalıdır. Bu tartışma konusu sadece Onlar'ın kendi aralarında değil Fakihlerle de ihtilaflı oldukları bir konudur.⁴⁴ Yine hem Fakihlerle hem kendi aralarında ihtilaflı oldukları diğer bir konu mefhûmu'l-muhalefenin geçerli bir delâlet olup olmadığı üzerinedir. Bu ihtilaf aynı zamanda lafızların delâleti bahsinin en ciddi tartışma konusunu oluşturmaktadır. Nitekim buradaki tartışma belirttiğimiz gibi bir delâletin geçerli olup olması üzerinedir. Fakihler bölümünde belirttiğimiz gibi Onlar bu delâleti fâsid bir delâlet olarak görürler. Kelamcılardan da Gazzâlî'ninde içinde bulunduğu bir kısım Usûlcüler bu delâleti genel anlamda kabul etmezler. İmam Şafî başta olmak üzere Hanefî Usûlcülerin dışında kalan Usûlcülerin çoğunluğu bu delâleti hüccet olarak kabul etmektedirler.⁴⁵

Tearuz durumlarında Kelamcılarda Fakihler gibi aynı sıralama takip edilmediğinden sıralama kuvvet derecesinde net bir anlam ifade etmemektedir. Ancak genel olarak kuvvet derecesini şöyle sıralayabiliriz. Mantûkun delâleti bizatihi nazma dayanması ve mütekellimin kastı olması ile en kuvvetli delâlettir. İktiza delâleti ise

⁴³ Muhammed Latif Altun, "Mütekellimün ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi ve İki Ekol Arasındaki Görüş Farklılıklarının Furû Fıkhına Etkisi", *GİBTÜ İslami İlimler Dergisi* 2/2 (30 Kasım 2021), 164-165.

⁴⁴ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 78-79.

⁴⁵ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 278-279.

mantûktan sonra en güçlü delâlet olarak kabul edilir. Zira iktizâ nassın delâletiyle aynı kuvvet derecesinde görüldüğünden mukteza nass gibi kabul edilir. Nitekim her ne kadar takdir edilmiş olsa da mukteza şer'an mezkûr gibidir. İmanın delâleti ise iktizâdan sonra mefhûmlardan ise önce gelen bir delâlettir. İşaretin delâletinin hükmü hakkında eserlerde pek bilgi verilmemiştir. Onun kuvvet sıralaması Âmidî'nin mütekellimin kastına göre delâletlerin kuvvet sıralaması hakkında yaptığı açıklama doğrultusunda yorumlanmaktadır. Bu yorum ise işaretin delâletinin konuşanın kastı olmaması açısından îmânın delâletinden sonra gelen bir delâlet olduğudur. Mefhûmu'l-muvafaka ise hakkında ittifak bulunan iktizâdan sonra gelmektedir. Yine mefhûmu'l-muvafaka hakkında daha çok ihtilaf olması sebebiyle mefhûmu'l-muhalefeden daha kuvvetli bir delâlet olarak kabul edilmektedir.⁴⁶

Kelamcılarının bu delâletlerin mantık ilmindeki karşılıklarına yönelik ifadelerini ve kabullerini zikrederim. Mantûkun delâletinin mutabaka, tazammun ve iltizam delâletlerinin üçünüde kapsamakta olduğu belirtilmektedir.⁴⁷ Nitekim Altun, İbn Hacib'in mantûku sarîh ve gayri sarîh olmak üzere iki kısımda ele alarak sarîh mantûku "Lafzın doğrudan kendisine vaz'edildiği şey" şeklinde açıklaması ve gayri sarîh mantûku "Lafızdan iltizâmî yol ile anlaşılan şey" şeklinde açıklamalarına yer vermiş ve bu açıklamalar bağlamında sarîh mantûkun mutabaka ve tazammun delâleti olduğunu gayri sarîh mantûkunda iltizâmî delâlet olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ Ancak bu yoruma dair şu hususu belirtmek isteriz ki; o da iltizâmî delâlet olarak ifade edilen gayri sarîh mantûkun bu kısmından îmâ delâletinin hariç tutulması gerekliliğidir. Nitekim îmânın delâleti bizatihi hükmü ve hükmünün illetiyle mansustur. Yani nazımda bizatihi yer almaktadır. Bu durumda îmâ delâletinin iltizâmî delâlet olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Bizatihi nassta zikredilmesi sebebiyle de Fakihlerin delâletlerinde karşılığı ibârenin delâleti olarak belirtilmektedir. Topluca ifade edecek olursak mutabaka ve tazammun delâletinin sarîh mantûk kısmına ve gayri sarîh mantûkun îmâ delâletine karşılık geldiğini, iltizâmî delâletin ise yine gayri sarîh mantûkun işaret ve iktizâ delâletlerine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. İşaret delâleti, iltizami delâleti nazmın müteahhir lazımlî manası olması ile karşılarken iktizâ, nazma tekaddüm eden mütekaddim lazımlî mana olması ile karşılmaktadır.

⁴⁶ Altun, "Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi", 179.

⁴⁷ Kayhan, *Lafız-Mana İlişkisi*, 136.

⁴⁸ Altun, "Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi", 164.

Mefhûm delâletleri ise yine iltizamî delâlet olarak açıklanmaktadır. Ancak onun işâret ve iktizâdan ayrılan noktası ise intikali iltizamî delâlet olmasıdır. Zira bu delâletlerde zihin söylenenden söylenmeyene intikal etmektedir.⁴⁹

Kelamcıların bu tasniflerinde ki delâletlerin Fakihlerde ki karşılığını önce Fakihlerin delâletlerini zikretmek suretiyle ifade ederek Serahsî bölümüne geçelim. Fakihlerde ibârenin delâletinin Kelamcılardaki karşılığı mantûkun delâleti ile mantûkun gayri sarîh kısmında ele alınan îmânın delâletidir. Fakihlerde işâretin delâleti Kelamcılarda gayri sarîh mantûk kapsamında değerlendirilen ve aynı isimle anılan işâretin delâletidir. Fakihlerde nassın delâleti Kelamcılarda mefhûm delâletlerinden mefhûmu'l-muvafaka iken Fakihlerde iktizânın delâleti yine işâret gibi mantûkun gayri sarîh kısmında değerlendirilen ve aynı isimle ifade edilen iktizâ delâletidir. Kelamcılarda mefhûmu'l-muhalefe delâletinin Fakihlerde karşılığı mevcut değildir. Zira Fakihler bu delâleti fâsid istidlal olarak nitelemektedirler.

⁴⁹ Uğur Bekir Dilek, “Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı Celî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 321.

2. USÛLÜ’S-SERAHSÎ’DE LAFIZLARIN MANALARINA DELÂLET YOLLARI

2.1. Usûlü’s-Serahsî’de İbarenin Delâleti

2.1.1. Tanımı

İbarenin sözlük anlamı "rüyayı açıklamak ve yorumlamak" demektir. Arapçada 'rüyayı yorumladım' ifadesi 'abbertü er-ru'ya' şeklinde dile getirilir.⁵⁰ Dolayısıyla rüyalar gibi içinde bir takım manaları bulunduran kalıplar da ibâre diye isimlendirilmiştir. Yine ibâre kelimesinin bu şekilde isimlendirilmesini عبر fiilinin geçmek anlamına dayandıran Usûlcüler olmuştur. Bu açıklamaya göre dinleyicinin kendileri aracılığıyla lafızdan manaya geçiş yapması, anlatıcının ise zihnindeki anlam dünyasından kendileri sayesinde nazma geçiş yapması sebebiyle bu kalıplar ibâre şeklinde isimlendirilmiştir.⁵¹ İbare için yapılan her iki açıklamanın esasında karşı taraf için kapalı olan zihin dünyasında ki anlamların açığa çıkması için aracı olması hususu bulunmaktadır. İbarenin delâleti de bu esasa dayanmaktadır. İletilmek istenen mana bizzat ibâre, ibâre de murat edilen mananın kendisi için geldiği lafızdır. Dolayısıyla anlaşılması da en kolay delâlet çeşididir. Zira onun klasik dönemden bu yana yapılan tanımlarında da 'nazmın kendisi için sevkolunduğu' kaydını görmekteyiz.

İbarenin delâleti fukaha metodunda dörtlü tasnife tabi tutulan delâlet bahislerinin ilki olarak işlenegelmiştir. Delâlet bahsinde Fakih Usûlcülerin üzerinde hassasiyetle durduğu bir nokta da delâletlerin lafzi bir delâlet oldukları ve onlarla naslardan hüküm istidlalinde kıyas ve re'yin yerinin olmadığı hususlarıdır. Bu açıklamalardan sonra ibârenin delâletinin Serahsî'nin Usûlünde nasıl ele alındığını izah edeceğiz. Serahsî'nin nasların manalarına delâlet yolları konusu için 'Kıyas Ve Re'y İle Değilde Nassın Zahiri İle Sabit Hükümlerin Açıklaması'⁵² ana başlığını kullanarak daha konu başlığında fukaha metodunu esas alacağını izhar ederek delâlet yollarını Debusi'nin başlatmış olduğu dörtlü tasnif ile sınıflandırarak işlemiştir. Buna göre

⁵⁰ Abdulaziz el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, I, 172.

⁵¹ Seher Erdem Örs, *Fakih Usûl Düşüncesinde Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 10-11.

⁵² Serahsî, *Usûl*, 1/236.

nassların manalarına delâlet yollarını ibârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti şeklinde tasnif etmiştir. Hemen bu tasnifin ardından Fakihlerde baştan beri gelenek haline gelen kuvvet derecesi en üstünden en zayıfa doğru yapılan sıralamada en kuvvetli olan ibârenin delâletinin tanımını vererek konuya girmiştir. Lakin ibârenin delâleti üzerine tanımından öte bir açıklamada bulunmamış ve örneklerini de işâretin delâletinin örnekleri ile birlikte aynı âyetler üzerinden vermiştir. O'nun ibârenin delâleti için yapmış olduğu tanım şöyledir: 'Siyakın kendisi için olup nassın zahirinin kendisini kapsamı derin düşünme ve araştırmadan önce bilinir.'⁵³ Tanımında ki unsurları incelediğimizde siyakın kendisi için olması, derin düşünme olmaksızın bilinmesi ve nassın zahirinin bu manayı kapsamını görüyoruz. Serahsî'nin tanımında öne çıkardığı bu unsurlardan ibârenin delâletinde nassın zahirinden manaya ulaşılabilmesini bununla birlikte derin düşünmeye ihtiyaç olmayacak derecede nassın açık olmasını ve kelamın o mana için sevkolanmasını gerekli gördüğünü anlamaktayız.

Serahsî'nin selefi ve fukaha metodunun öncü Usûlcülerinden olan Debusi ise ibârenin delâletini 'Kelamın bizzat ifadesi ve sevk edildiği manaya delâleti' şeklinde tanımlar. Şâşî, Pezdevî, Ahsîkesî (644/1246-1247), Habbâzî (ö. 691/1292), Neseî ise bu türü "kelâmın kendisi için sevk edildiği ve maksadı olan hükmü ifade etmesi" olarak tanımlamışlardır.⁵⁴ Onların bu tanımlarında kelamın kendisi için sevk edildiği ve maksadı olan hükmü ifade etmesi noktasında Serahsî ile aynı minval üzere benzer bir tanım yaptıklarını ancak derin düşünmeye ihtiyaç görülmemesi kaydını zikretmeye gerek duymamışlardır. Maksadını bizatihi ifade eden ve o maksat için söylenilmiş lafzın manasına delâleti açık olacağından bunu belirtmeye lüzum görmedikleri anlaşılmaktadır. Ancak Serahsî ibâre tanımından hemen sonra işâretin delâletinin tanımına yer vermektedir. Biz O'nun bu kaydı koymak sureti ile ibâre ile işâretin farkına dikkat çekmek istediğini düşünmekteyiz. Zira işâretin delâleti tanımında da aynı kelime olan teemmülün gerekliliğine yani derin düşünme ile mananın bilinebileceğine yönelik açıklaması bizleri bu şekilde düşündüren saik olmuştur. Belirttiğimiz gibi Serahsî ibârenin örneklerini işâretin örnekleri ile birlikte vermiştir. İki tanesini zikretmekle yetineceğiz. Haşr Suresi'nin yedi ve sekizinci âyetlerinde fey gelirlerinin kimler için olduğu açıklanırken *لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ* ifadesi ile belirtilen fakir

⁵³ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

⁵⁴ Erdem Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 12.

muhacirlerinde feyde hakkı olduğu nassın ibâresi ile sabit bir hükümdür. Bu manayı anlamak için derin düşünmeye ihtiyaç duyulmamaktadır. Zira âyet bu mana için sevkolonmuştur.⁵⁵ Diğer bir örnekte بِالْمَعْرُوفِ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ *Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur..*⁵⁶ âyetinde annelerin nafakasının babaların üzerine olduğunun anlaşılması ibârenin delâletiyle sabit olan bir hükümdür. Nitekim âyet bu manayı ifade etmek için sevkolonmuştur. Bu mananın anlaşılması için ise derin bir düşünmeye ihtiyaç duyulmamaktadır. Bizatihi doğrudan nazmı celil bunu açıklamaktadır.⁵⁷

Bu örneklerde de gördüğümüz üzere her âyetin asli geliş maksadı olan bir manaya delâleti yani ibâresinin delâleti vardır. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak her âyetin ibâresinin delâleti kesin olarak mevcuttur. Aynı âyetin birden fazla delâleti ile manasının olması mümkün olsa da ibârenin delâletiyle gelen bir manasının olması zaruridir. Nitekim her âyetin asli bir geliş maksadı vardır. Ancak bununla birlikte Abdulaziz el-Buhari'nin ibârenin delâletinin ikinci çeşidi olarak zikretmiş olduğu gibi nazmın tebei veya tali maksatları içeren manalarına delâletleride ibârenin delâleti kapsamında görülmektedir. Bu noktayı Hüseyin Okur 'Fıkıh ve Anlambilim' isimli eserinde ibârenin delâletinin örnekleri kısmında verdiği örnek üzerinden izah etmiş ve ardından da el-Buhârî'nin bunu ibârenin ikinci nevi olarak nitelediğini ifade etmiştir. Bu örneğe göre الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ *"Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, 'Alışveriş de faiz gibidir' demelerinden dolayıdır. Oysa Allah alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır."*⁵⁸ âyetinde alışverişin faizden farklı olduğunu belirtmek âyetin asli amacı iken alışverişin helal faizin haram olduğu manası siyakın ikinci derecede maksududur. Tebei maksatları içeren ibârenin delâletine diğer bir örnek olarak وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنْى وَتَلْتُمْ وَرُبَاعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدْنَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا *"Eğer yetim olan (kız)lar hakkında (kendileriyle evlendiğiniz takdirde) adâletli olamayacağınızdan korkarsanız, o halde size helâl olan (başka) kadınlardan iki(nci), üç(üncü) ve (en çok) dörd(üncü hanımınız) olmak üzere nikâhlayın! Şâyet (onların da aralarında) adâletli olamayacağınızdan"*

⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

⁵⁶ "Kur'an Yolu", çev. Hayreddin Karaman vd. (Erişim 25 Mayıs 2023), el-Bakara 2/233.

⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/237.

⁵⁸ el-Bakara 2/275.135

*korkarsanız, bir tane ile yetinin...*⁵⁹ âyeti celilesini verebiliriz. Âyetin nazmında geçen dört evliliğe kadar çok evliliğin caiz oluşu ve çok evlilik durumunda eşler arası adaletin tesis edilememesi endişesi durumunda ise tek eşli evlilik ile yetinilmesinin vacibliği âyetin asli amacı olarak ibârenin delâleti kapsamında ulaşılan manalardır. Bununla birlikte evliliğin mübah olduğu ise âyetin tebei olarak maksudu olan manalarındandır ve dolayısıyla ibârenin delâleti kapsamındadır. Bu açıdan ibârenin tanımını Zekiyüddin Şaban “lafzın, nassın gelişinde ki asli maksat olan veya ona tabi olarak kastedilen hükme delâlet etmesidir.” şeklinde ortaya koymuş ve ikinci dereceden olan tebei maksatların ibârenin delâleti kapsamında olduğunu açıklamıştır.⁶⁰ Bu şekilde ikinci derecede, yani asli maksada tabi olarak elde edilen manalarında fukaha metodunun temsilcileri nezdinde ibârenin delâleti kapsamında görüldüğünü ifade edebiliriz.

İbarenin delâletinin bu şekilde yapılan tanımlarının yanında Usûl ilmini mantık ilmi ile mezcederek yapılan tanımlarda mevcuttur. Bu yaklaşım doğrusu sadece ibârenin delâleti ile de sınırlı değildir. Delâlet bahislerinin tümünde ve hatta Usûl ilminin genelinde bu yaklaşımı esas alan Usûl bilginleri vardır. Genel olarak bu yaklaşımı başlatanın Şafii Usûlcülerden Gazzâlî olduğunu söyleyebiliriz.⁶¹ Fakih Usûlcülerden ise Sadruşşeria bu tavrı benimsemiştir. Daha sonraları ise Molla Fenari ve Molla Hüsrev gibi kimi Usûlcülerce devam ettirilmiştir. Onların yaklaşımlarını görmek adına Sadruşşeria’nın ve son dönem Osmanlı Ulemasından Ömer Nasuhi Bilmen’in tanımlarını zikretmeyi uygun görüyoruz. Sadruşşeria’nın mantık ilminden istifade ile ortaya koyduğu ibâre tanımı şöyledir: ‘Nazmın kendisi için vaz edildiği mananın tamamına, bazısına veya müteahhir lâzımına delâlet etmesidir.’⁶² Yine bu tavrın son dönem örneklerinden Bilmen’in tanımında aslen farklı değildir. O şöyle tanımlar: Mütakellim tarafından sevkolunduğu manaya ibâresiyle ve üç nevi delâletten birine yani ya delâleti mutabaka ya delâleti tazammun veya delâleti iltizamiyye ile delâlet eden sözdür.⁶³ Sadruşşeria ve Bilmen ibârenin delâletini, mantık ilminin delâlet çeşitleri olan mutabaka, tazammun ve iltizam delâletleri yoluyla ibârenin

⁵⁹ en-Nisa 4/3.

⁶⁰ Zekiyüddin Şa’bân - İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 393-394.

⁶¹ Fetullah Yılmaz, “Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi”, *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (2016), 114.

⁶² Erdem Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 13.

⁶³ Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlambilim (Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti)* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 130.

nazmın maksudu olan manayı ifade etmesi şeklinde tanımlamışlardır. Bilmen bunu fikhî bir kaide üzerinden açıklar: ‘Zekât, müslümanların fakirlerine verilir; hiçbir zengine verilmez.’ Bu kaideye göre zekâtın Müslüman fakirlere verilebileceği mutâbıkıyye, fakir ve Müslüman olan A şahsı ve B şahıslarına verilebileceği tazammuniyye ve Müslüman zenginler ve fakirler arasında ise zekât konusunda farklılık olduğuna delâleti ise iltizamiyye delâletidir.⁶⁴ Örnek üzerinde görüldüğü gibi mantık ilminin delâlet çeşitleri Usûl-i fıkha dâhil edilmek suretiyle ibârenin delâleti tanımlanmış ve örneklendirilmiştir.

Ancak burada şunu ifade etmek istiyoruz. Sadruşşeria ve Bilmen’in iltizam delâletlerini ibârenin delâleti kapsamında değerlendirdikleri görülmektedir. Oysa ibârenin delâleti iltizam delâletinin dışında tutulması gerekmektedir. Zira ibârenin delâletinde Serahsî’inde tanımında vurguladığı üzere derin düşünmeye ihtiyaç duyulmayacak şekilde manasına açıkça delâlet eder. İltizam delâleti ise var olan bir hükmün iktizâda olduğu gibi evvelinde, işâretin delâletinde ise sonunda düşünmek suretiyle nazmın lâzımı hükmünü veya manasını ortaya çıkarmasında vardır. Yani iltizam delâleti nazmın var olan bir manasının bir başka lâzımî manasına intikali sürecinde söz konusudur. Bu durumda derin düşünmeyi gerektiren bir husustur. İbarenin delâletinde ise nazmın lâzımı manası değil, nazmın zahiri manasının düşünmeksizin dili bilenlerce anlaşılması söz konusu olduğundan iltizam delâletinin varlığını bu delâlet çeşidinde uygun bulmamaktayız. Zikrettiğimiz gibi iltizam delâleti nazmın bizatihi sevkolunduğu mananın dışında nazımla ilgili bir takım manaların varlığını yani lâzımî manaları açığa çıkaran bir delâlet türüdür. Nitekim iltizamın ‘Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine iltizam denir.’⁶⁵ şeklinde yapılan tanımında ‘zihnin konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesi’ kaydının tam olarak işâret ettiğimiz nazmın zahiri manasından lâzımî manasına geçişini gerektirmesinden dolayı ibârenin delâletinin bu delâlet türü ile bir araya gelemeyeceğini düşünmekteyiz. İbarenin delâleti sırf nazmın nutk mahallinde ifade ettiği manalar için söz konusu olup bunun dışında en fazla nazmın nutk mahallinde izhar ettiği manalara tâbi olarak gelen ikinci derecede ki anlamlar ile ilgilidir. Bu tebei maksatları içeren manalar ise en fazla tazammun delâleti ile ilgili

⁶⁴ Ö.Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, I, 22.

⁶⁵ Bolay, “Delâlet”, 9/119.

olabileceğini düşünmekteyiz. Bir âyetin bir manaya delâletinin yanında sevkolunmayan farklı bir hükmü gerektirmesi ise zaten işâretin delâleti kısmına girmektedir. Yani âyetin zahiriyle sevk olunan manası dışında kalan manalar hem ince bir düşünme etkinliğini gerektirmekte hem de sevk olunan mananın dışına çıkmakla işâretin delâleti kapsamına girmiş olmaktadır. Bu durumda ise iltizam delâletinin işâretin delâleti ile alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim bu hususla alakalı Şeyma Gülsüm Önder'in ilgili makalesinde Babertî'nin konuya dair açıklamalarını izah sadedinde zikrettiklerini aynıyla nakletmeyi uygun buluyoruz.

Anlamanın vecihlerini sıralayan Babertî, Pezdevî'nin dördüncü vecih olarak aldığı nassın ibâresi, işâreti, delâleti ve iktizâsını sırayla mutâbakat, tazammunî ve iltizâmî delâlet ile irtibatlandırarak açıklamıştır. Buna göre mutâbakat ibârenin, tazammunî işâretin, iltizâmî ise iktizânın delâletine tekabül eder. İbârenin delâleti, sözün taşıdığı açık anlam olması itibariyle lafız ile anlamanın tam örtüşmesini ifade eden mutâbakat delâletine benzemektedir.⁶⁶

Görüldüğü üzere Babertî'de iltizam delâletini ibârenin delâleti için uygun görmemektedir. Zira O lâzımî mana ve derin düşünme hususunu zikretmesede ibârenin delâletinde söz ile anlam arasında tam bir uyuma olması gerekliliğinden dolayı mantık ilminin delâlet türlerinden mutâbıkıyye delâletine karşılık geldiğini düşünmektedir. Bizler de yukarıda da belirttiğimiz üzere en azından ibârenin delâletinin iltizami delâlet olmadığı düşüncesindeyiz.

İbârenin delâletinin mantık delâletleriyle ilişkisine dair görüş ve değerlendirmeleri ifade ettikten sonra burada konu ile ilgili bir diğer hususu ve bir eleştiriyi serdetmek istiyoruz. İbârenin delâleti ve aslında diğer tüm delâlet çeşitlerinde dikkate alınması gereken bir nokta da Kayhan'ında belirttiği gibi nassların yardımcı unsurlardan yani nassların diğer naslarla, sure içerisindeki bağlamı ile konusal bütünlüğü ve nüzul sebepleri, toplumsal ortam vb. nin dikkate alınması suretiyle anlaşılması elbette gerekli ve daha doğru sonuçlara ulaşılmasında elzemdir.⁶⁷ Lakin bu husus fikhın teşekkül ettiği ilk devirlerden bu yana gözetilen hususlardandır. Ancak Kayhan'ın ibârenin delâleti ile ilgili bu hususta, üslubundan genel bir eleştiri olduğu anlaşılabilir bir eleştirisi mevcuttur. Biz bu eleştiriye yer vermek ve bu hususla alakalı düşüncemizi aktarmak istiyoruz. O tezinde şöyle demektedir:

⁶⁶ Şeyma Gülsüm Önder, "Ekmelüddîn Bâbertî'nin Delâlete İlişkin Meselelerdeki Tercih ve Yorumu", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 547-548.

⁶⁷ Seyit Ahmet Kayhan, *İslam Hukuk Metot Metodolojisinde Lafız-Mana İlişkisi (Delâlet Yolları)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 162.

Bu delâletle ilgili olarak her ne kadar söylenen sözün öncesi ve sonrası hangi sebeplerle söylendiği ve konuşanın özel kaydı gibi hususların önemli olduğu ifade edilmiş olsa da örneklerden de anlaşılacağı üzere gerçek anlamda iç ve dış bağlamlardan söz etmek mümkün görülmemektedir. Zira siyâk ve sibâk diye nitelendirilen hususlar bu konu ile ilgili örneklerin genelinde nassın öncesi ve sonrasındaki cümleciklerle sınırlı kalmaktadır. Nassın söylenme sebebi ise siyâk-sibâka bağlı olarak izah edilmektedir. Dolayısıyla âyetin öncesi ve sonrasındaki âyetler, bulunduğu sure, yer aldığı konu ve Kur'ân'ın genelindeki konumu ile nüzul sebebine bağlı olarak tarihsel ve toplumsal bağlamların gerçek anlamda dikkate alınmadığı açıktır.⁶⁸

Kayhan bu eleştiriden önce konu ile ilgili son örneğinde Nisa Suresi'nin üçüncü âyetinin ibâre anlamlarını Şelebi ve Şaban'ın eserlerinden alıntı yapmak suretiyle incelemiştir. O eleştirisinde iç ve dış bağlamlara yer verilmediğini yani âyetin diğer sözcük, cümleler ve nihai metin ile dil ve gramer kuralları ile bağlantısını ve âyetin nüzul sebebi ile devrin şartları bağlamında nasıl bir mana ifade edeceğine⁶⁹ yönelik çalışmaların yapılmadığını ifade etmektedir. Hâlbuki ibârenin delâleti kısmında alıntı yaptığı örnekte Şaban âyeti bütüncül olarak ele almış ve açıklamıştır. Nitekim âyetin açıklamasında

Bir sayı ile sınırlı olmaksızın ve aralarında adalet gözetmeksizin dilediği kadar kadını nikâhları altında tutmaktan hiçbir manevi rahatsızlık duymadıkları halde, yetimler üzerindeki vesâyetleri sırasında haksızlık etme ve onların mallarını yeme durumuna düşmekten huzursuz olan vasiler hakkında gelmiştir.⁷⁰

şeklinde yapılan yorum ile kadın haklarına ve önceki âyetlere dikkat çekilmesi suretiyle sure ile bağlamı, âyetin nüzul sebebinin zikredilmesi ile de dış bağlam dikkate alınarak yorum yapılmıştır. Böylece Kayhan'ın kendi alıntısı ile vermiş olduğu örneklerden sadece birinden delâlet bahislerinde ve ibârenin delâletinde iç ve dış bağlamların yok sayılarak bir yorum söz konusu olmadığı açığa çıkmış olmaktadır. Ayrıca bir yerde bir duruma eleştiri getiriliyorsa o durum hakkında eleştiri yapan kişinin eleştirisinin cevabı niteliğinde bir numune-i timsal sunması gerekir. Zira olağan bir duruma karşı aksi bir iddiaya sahip kişi iddiasını ispatlamak durumundadır. Aslında bu husus Mecelle'de şu madde ile izah edilir: “Beyyine müddei için ve yemin münkir

⁶⁸ Kayhan, *Lafız-Mana İlişkisi*, 112.

⁶⁹ Kayhan, *Lafız-Mana İlişkisi*, 167-168.

⁷⁰ Şa'bân - Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 394.

üzerindedir.”⁷¹ Dolayısıyla Kayhan’ın bu iddiası için en azından uygun bulmadığı örnekler üzerinden meramını anlatabilecek kadar örnek sunmasının gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

Bu eleştiri kritiğinden sonra son olarak şu hususu belirtmek yerinde olacaktır. İbârenin delâleti hakkında aslında sadece Serahsî özelinde değil usûl eserlerinin çoğunluğunda diğer delâlet çeşitlerine göre daha az bilgi verilmiştir. Bunun sebebi konunun açıklığı olmakla birlikte diğer delâlet çeşitlerinin anlatılmasıyla delâlet çeşitlerinden farkının anlaşılacağı düşüncesidir.⁷² Dolayısıyla bizde burada tanım bahsini noktalayarak konunun fûrû fıkha etkisini ve hükmünü yeterli olacak kadar ifade edip işâretin delâletine geçeceğiz.

2.1.2. İbârenin Delâletinin Fûrû Fıkha Etkisi

İbârenin delâleti fikhî ahkâmın çoğunluğunun bizatihi kendisinden elde edildiği bir delâlet türüdür. Aynı zamanda yukarıda da belirttiğimiz gibi her âyetin bir gelişim maksadı olması hasebiyle her âyetin ibâresi ile sabit olan manaları mevcuttur. Dolayısıyla Serahsî’nin işâretin delâleti ile aynı âyetler üzerinden verdiği örneklerden anlaşılmasına yetecek iki adet ibârenin delâleti örneğini vermekle yetineceğiz.

‘...Onun (anne karnında) taşınması ve süttten ayrılma süresi (toplam olarak) otuz aydır...’⁷³ âyeti celilesinde çocuğun annesine minnetinin açığa çıkması ibârenin delâletiyle sabit olan manadır.⁷⁴

‘...Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için...’⁷⁵ ayeti celilesinden ramazan gecesinde yemek, içmek ve cinsi münasebetin mübahlığı ibârenin delâletiyle sabit olmuştur. Âyet bu mana için sevk olunmuştur ve derin düşünmeye gerek kalmaksızın hemen anlaşılabilir. ⁷⁶

⁷¹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem (İstanbul: Gül Neşriyat, 1976), 1/102.

⁷² Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 141.

⁷³ el-Ahkâf 46/15.

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/ 237.

⁷⁵ el-Bakara 2/187.

⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/238.

Bu son örnekte de görüldüğü üzere konusu fihhi ahkâm olan tüm nassların ibâreleri ile fihhi hükümler tespit edilmekte ve bu hükümlerle amel edilmektedir.

2.1.3. İbârenin Delâletinin Hükümü

Serahsî ibârenin delâletinin hükümü hakkında müstakil olarak açıklama yapmamış ancak işâretin delâletinin hükümünü açıklarken ibâre ile ilişkili olarak ifade etmiştir. Buna göre ibârenin delâletini kat'î bir delâlet olarak gördüğünü “Bundan bazıları (işâretin delâletinden) ibâre ile sabit gibi kesin olarak ilmi gerekli kılandır.”⁷⁷ cümlesinden anlamaktayız. İbârenin umumu ve tahsise uğraması konusunda da yine işâretin delâletinin hükümünü açıklarken kullandığı (ك) ‘gibi’ edatından anlamaktayız. Buna göre umum nazmın sigasının özelliğidir. Yani umum lafzın özelliğidir. Nazmın sîgası ile sabit olan ibârenin de umumu vardır. Dolayısıyla tahsise de uğrayabilir.⁷⁸ Son olarak ibârenin delâleti hakkında fakih Usûlcüler arasında lafızlar bahsini çalışmanın sınırlarını aşmaması adına -zahir ve nass gibi lafızlar bağlamını- dışarıda tutacak olursak genel anlamda ihtilafın bulunmadığını söyleyebiliriz.

Üst başlık 13 punto olmalı. Paragraf başlarında 1.25 cm girinti uygulayın. Ana metinlerde 1.5 satır aralığı öncesi 0, sonrası 6 nk kullanın. Metin bitiminde diğer başlık ile arada 1 satır boşluk bırakın. Metinde iki yana yasla seçeneği seçilmeli.

2.2. Usûlü’s-Serahsîde İşâret’in Delâleti

2.2.1. Tanımı

İşâret, örtülü olarak anlatılmak isteneni doğrudan veya az bir vasıtayla anlatan ve anlatılmak istenenle lafız arasında açık bir alakanın bulunduğu kinaye türü ya da îmâ yollu anlatımdır.⁷⁹ İşâretin delâleti ise lafzın, nassın gelişinde aslî veya o asla tabi olarak kast edilmeyen ancak asıl maksat olan mananın gerekli kıldığı, bununla birlikte sözün doğruluğu ve şer’i yönden sağlıklı anlaşılması kendisine bağlı olmayan hükme

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/237.

⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/254.

⁷⁹ Nuri Kahveci, “Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşâretin Delâleti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (209M.S.), 191.

delâletidir.⁸⁰ Bu delâlet türü sözlük anlamında ifade edildiği gibi îmâ yoluyla anlatım şeklidir. Lafzın işâret manası doğrudan ibâresinden elde edilen mana değil, ibâresinin manasından elde edilen manadır. Bu mana îmâ yoluyla aktarılmaktadır. Dolayısıyla ibârenin delâletinde olduğu gibi mana açık değildir. Bu mananın bilinmesi için belli bir bilgi birikim ve düşünme eylemi gereklidir. Zira ortada manası olan bir lafız olmasına rağmen lafzın açık olan manasından yola çıkılarak farklı bir anlama ulaşılması söz konusudur. Ancak elde edilen bu ikinci anlam ilk mana ile ilgili olmak durumundadır. Tanımda da ‘asıl maksat olan mananın gerekli kıldığı’ ifadeleriyle bu noktaya dikkat çekilmiştir. Bu delâlet türünü ilk zikreden Debûsî’de tanımında işâretin bu ayırıcı özelliğine vurgu yapmıştır. Onun tanımı şöyledir: "Kelâmın siyâkının gerektirmediği ve kapsamadığı, ancak bir ziyade ve noksan olmadan zâhirin anlamıyla gerektirdiği şeydir."⁸¹ Tanımda geçen ‘zahirin anlamıyla gerektirdiği şeydir’ kaydı işâretin delâletinin lafzın zahir anlamıyla farklı bir anlamı gerektirmesine yapılan vurgudur. Serahsî’de Debusî’ye az farkla benzer bir tanım yapmıştır. Farklı olan kısım işâretin delâletinin ibârenin delâletinden farkının izharı ve Serahsî’nin işâretin delâletine yüklediği misyon ile ilgilidir. Onun tanımı şu şekildedir: “Siyâkın kendisi için gelmediği, ancak lafzın manasında fazlalık ve noksanlık olmaksızın derin düşünme ile bilinen ve kendisiyle belağat ve îcâzın ortaya çıktığı delâlet türüdür.”⁸² Serahsî’de Debûsî gibi işâretin delâletini ibâreden ayıran kelâmın kendisi için sevk edilmediği kaydını koymuş lâkin buna ilave olarak derin düşünmenin gerekliliği hususunu da tanımına eklemiştir. Yine işâretin delâletinin iktizânın delâletinden ayrılması için lafzın manasında fazlalık ve noksanlık olmaksızın kaydını da Debûsî gibi gerekli görmüştür. Ancak az evvelde ifade ettiğimiz gibi farklı olarak işâretin delâletine yüklediği kelimada belağatin tamamlayıcısı olma ve îcâzı açığa çıkarma misyonunu tanıma eklemiştir. Tanımında ifade ettiği bu farklılığı Serahsî fakih Usûlcülerde nakledilmesi adeta bir gelenek haline gelecek iki örnekle somutlaştırmış ve okuyucu için anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Bu örneğin birincisinde insanın görme kabiliyetine verilen mahareti kullanmıştır. Şöyle ki bir insan önünden geçen kişiye sadece ona bakmak kasdıyla bakarken çevrede ki diğer insanları da idrak etmektedir. Diğer örneği ise bizce kelâmın maksatlı söylenişinin esas olmasına binaen daha güzel bir yakıştırma

⁸⁰ Şa’bân - Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 395.

⁸¹ Muhammed Latif Altun, “Mütakellimün ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi ve İki Ekol Arasındaki Görüş Farklılıklarının Furû Fıkhına Etkisi”, *GİBTÜ İslami İlimler Dergisi* 2/2 (30 Kasım 2021), 169.

⁸² Serahsî, *Usûl*, 1/236.

olan av örneğidir. Bir avcı bir avı hedefler ve oku atar. Ancak bu sırada av becerisinde ki mahareti vesilesiyle hem asıl hedefini hem de buna ek olarak ikinci bir avı aynı okla avlar.⁸³ Serahsî işte bu iki güzel somut örnekle işâretin delâletinin hem mahiyetini hem yüklemiş olduğu misyonu anlatmış olmaktadır. Zira bu örneklere göre asıl bakılmak istenen insan ve birinci av ibârenin delâletine karşılık gelmektedir. Nitekim her kelimeden asıl bir maksat vardır. Görülen diğer insanlar ve avlanan ikinci av işâretin delâletine denk gelmektedir. Zira bir lafzın ibâresinin delâletiyle ulaşılan manadan sonra söz ustalığı gereği ikinci bir mananın sabit olması söz konusudur. Söz söyleme mahareti birinci manadan sonra ikinci mananın aynı kelam ile iletilebilmesini sağlamıştır. Böylece kelamın belağâtı ve îcâzı açığa çıkmış olur. Serahsî belağât ve ‘icâz hususuna binaen bir hadis-i şeriften işâret yoluyla ulaşılan altı farklı manayı zikretmiş ardından da bu durumu açıklayan Efendimiz’in s.a.s. ‘...*Bana cevamiu’l-kelîm (toplayıcı kelimeler) ve lafzı az, manası çok sözler verildi.*’⁸⁴ hadisini zikretmiştir. Dolayısıyla O’nun işâret tanımında siyakın kendisi için gelmediği yani kelamın asli maksadının olmadığına yer verse de elde edilen mananın asli veya tebei maksat olmasa bile Şari tarafından kastedilen mana olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Nitekim bu hadisi şerifi işâretin delâletine sünnetten verdiği örneklerden sonra ‘Bu, Rasûlüullah’ın s.a.s. söylemiş olduğu şu ‘cevâmiu’l-kelim’in manasıdır.’⁸⁵ şeklinde ki sözleri bunu apaçık gösteren bir delildir. İşâretin manası her ne kadar nassın asıl geliş maksadını içermese de mutlak olarak nassın maksadı olmaktan hali değildir. Zira o nihâyetinde nassın ibâre manasından yola çıkılarak ve dil kaidesince nassın ilk manasıyla ilgili olmak kaydı ile elde edilen bir manadır.

‘Bir nev’i düşünmek (teemmül) suretiyle, nassın kendisinde bir fazlalık veya noksanlık yapmaksızın, sözün kendisi ile bilindiği, fakat siyakın kendisi için olmadığı şeydir’⁸⁶ şeklinde işâretin delâletini tanımlayan Alâeddin es-Semerkindî’de işâretin ibâreden farkına selefî Serahsî gibi iki yön ile yani hem düşünmenin gerekliliğine hem de kelamın maksadının kendisi olmadığı yönlerine, iktizânın delâletinden farkına ise nassın kendisinde bir fazlalık veya noksanlık yapmaksızın kaydı ile dikkat çekmiştir.

İşâretin delâletinin tanımı bahsini onun isimlendirilmesine dair AbdulKerim Zeydan’ın yorumu ile noktalayalım. Zeydan işâretin delâletinin isimlendirilmesini

⁸³ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

⁸⁴ Müslim, *Mesâcid*, 8.

⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

⁸⁶ Okur, *Hanefti Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 150.

işâretin ibâreden farkı yani nassın siyakında kastedilmeyen ancak bununla birlikte ibâre manasının istilzam ettiği mana olmasıyla açıklar.⁸⁷ Dolayısıyla mana direkt ibâreden değil ibârenin manasından gerektirme yoluyla elde edilen mana olduğu için işâretin delâleti olarak isimlendirilmiştir.

2.2.2. İşâretin Delâletinin Şartları

İşâretin delâletinde dil ve mantık kuralları ile nassın ibâresinin manasıyla ayrılmazlık ilişkisi bulunması şeklinde özetleyebileceğimiz iki temel şartı vardır. Aslında bu iki şart işâretin delâleti ile varılacak hükümlerin bir sınırlandırılması hem de bir kontrol mekanizması hüviyetindedirler. Zira dil ve mantık kuralları çerçevesinde kalınması aşırı te'villerin önüne geçecektir. Yine ibârenin manası ile ayrılmazlık şartı konu bağlamında ulaşılabilecek mananın sınırlandırılması olacaktır. Nitekim dil ve mantık kurallarına bağlılığın delâletin kuvvet derecesini belirleyeceği⁸⁸ ifade edilmiştir. Dil ve mantık kuralları sınırlayıcı bir etken olmasının yanında aslında aynı zamanda ön bir şarttır. Zira Arapça'ya iyice hâkim olmayan bir fakih nasların ibâre manalarına ulaşabilse de işâret manalarına ulaşmakta eksik kalacaktır. Zira işâretin manası ibârenin manasının gerekli kıldığı başka bir manadır. Haliyle bu manaya ulaşmak dili iyi bilmeyi gerektirmektedir. Bu şart işâretin delâleti ile istidlal eden fakihlerin dil bilgisinde ki düzeyleri naslardan işâret yoluyla ulaşabildikleri manaların derinliklerinin de farklı olmasının sebebidir. Arapça'ya vukufiyet arttıkça işâret manalarını sezme ve ortaya çıkarma kabiliyeti de o derecede olacaktır. Dilin iyi bilinmesi gerekliliğine Bardakoğlu şöyle dikkat çeker: “Lafzın iltizamî delâleti” de denilen bu nevi delâlet lafzın doğru anlaşılmasının şartı değildir. Çünkü lafzın ibâre mânasını o dili bilen herkes anlayabildiği halde işâret mânalarını ancak dilin inceliklerini bilenler kavrayabilir.”⁸⁹

Serahsî'nin bu bahsi geçen iki şarta doğrudan olmasa da dolaylı olarak temas ettiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki; O işâret tanımına ‘derin düşünmenin’ gerekliliğini eklemiştir. Dolayısıyla O'nun nassın işâret manalarını anlamada derin düşünme ihtiyacının bulunduğunu yani naslardan işâret manaları dili bilen herkesin ibârenin

⁸⁷ Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, Çev: Ruhi Özcan, M.Ü.İ.F.Y., Yıldızlar Matbaası, İstanbul, 1993, 334.

⁸⁸ Karaman, Hayreddin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1967, s. 93.

⁸⁹ Bardakoğlu, Ali, ‘Delâlet’, *DİA*, İstanbul 1994, IX 120.

delâletinde olduğu gibi ibârenin okunmasıyla hemen anlayamayacağı manalar olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Böylece aslında nasların işâret manalarının anlaşılması için sadece dili bilmek değil, dili iyi bilmek ve üzerinde düşünmenin şart olduğu görüşünde olduğu açığa çıkmaktadır. İkinci şart olan ibâre manasıyla işâret manasının ilintili olması ve aralarına ayrılmazlık bulunması hakkında ki müsbet görüşünü örneklerin tahlilinden elde edebilmekteyiz. Zira verdiği örneklerde işâret manalarının ibâre manalarının gerektirdiği ikincil anlamlar olmasından anlıyoruz. Sadece bir örnekle bunu müşahhas hale getirecek olursak; ‘*Böyle bir günde (muhtaç olanları,) istemek zorunda bırakmayın (onları zenginleştirin).*’⁹⁰ hadis-i şerifinin önce fitır sadakasının bayram günü fakirlere verilmesinin vacip olduğuna delâletinin ibâresiyle sabit hale geldiğini belirtmiş ve ardından bu hadis-i şerifin altı tane işâret manalarını sıralamıştır. Bunlardan iki tanesi şöyledir: Birincisi bu sadaka sadece zenginlere vaciptir. Nitekim zengin etme zengin tarafından yapılabilir. İkinci mana ise bu sadakanın fakire verilmesinin vacip olmasıdır. Zira zenginin zenginleştirilmesi ile bu emir gerçekleşmez. Ancak fakir kimse zenginleştirilebilir. Dolayısıyla bu hüküm fakirin zenginleştirilmesi ile gerçekleşir.⁹¹ Görüldüğü üzere işâret yoluyla varılan hükümler hadis-i şerifin asıl maksatları olan manalar değildir. Lakin bununla birlikte ibâre manasının gerektirdiği ilgili ikincil anlamlardır. İşaretle varılan bu hükümler konu itibarıyla ibârenin ifade ettiği bağlam içerisinde kalan hükümlerdir. Bu örnekler Serahsî’nin işâret ile ibâre arasında ayrılmazlık ilişkisini gerekli gördüğünü ve uyguladığını göstermektedir.

Burada şunu da ifade etmek isteriz ki aslında sadece dil bilgisinde ki derinlikte işâret manalarının tüm cihetleriyle kuşatılabilmesi için tam olarak yeterli değildir. Dil bilgisinde ki derinlikle birlikte nasları bütüncül olarak değerlendirebilme yetisi de önemli bir etkidir. Abdullah b. Abbas’ın çoğu sahabenin anlayamadığı asgari hamilelik süresinin altı ay olduğunu Ahkâf Suresi’nin on beşinci âyeti ile Lokman Suresi’nin on dördüncü âyetlerinden istidlal etmesi’ bu hususun en açık delillerindedir.⁹² Nitekim ashab-ı kiram Arapça’yı konuşan bir topluluk olmakla birlikte Kuran’ın nüzulüne de şahit olmuştu. Buna rağmen bu manayı Abdullah b. Abbas’ın tespit ederek açıklaması ve ashabında bunu kabul etmesi, işâretin delâletinin

⁹⁰ Darekutnî, Ali bin Ömer, ‘*es-Sünen*’ Fıtır, 10 (nr. 2157).

⁹¹ Serahsî, *Usûl*, 1/240.

⁹² Kahveci, “Lafız Mana İlişkisi”, 196.

bütüncül bir değerlendirme yetisi yani şeriatı bütün olarak kavramanın gerekliliğini ve aynı zamanda bu delâletin geçerliliğini gösteren bir delil olmuştur.

Ayrılmazlık meselesi ise Serahsî'nin örnekleri üzerinden ifade ettiğimiz gibi konu bağlamında naslardan elde edilecek işâret manalarının, ibârelerinin manaları ile ilgili olması zorunluluğunu ifade eder. Buna göre işâret manası nasstan çıkabilecek her türlü manayı değil ibâre manasıyla alakalı manaları ihtiva etmelidir. Kahveci konunun önemine binaen ibâre ile işâret manaları arasında ki ayrılmazlığın hakiki bir ayrılmazlık olmasından emin olunması gerekliliğine vurgu yapar.⁹³ Aslında konumuz bu noktada işâretin mantıktaki delâlet çeşitlerinden iltizam delâleti olması ile ilgilidir. Dolayısıyla şimdi işâretin mantıktaki üç delâlet ile ilişkisini inceleyecek ardından ulaştığımız sonucun bu noktaya tesirini izah edeceğiz.

Baberti ibârenin delâleti kısmında zikrettiğimiz üzere işâretin delâletini tazammun kapsamında değerlendirmektedir.⁹⁴ Sadruşşeria ise mantıkta ki üç delâletin üçünüde hem ibâre hem işâretin delâletleri için geçerli gördüğünü ifade etmektedir.⁹⁵ Görüldüğü üzere konu ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusu olmaktadır. Biz burada hem farklı yaklaşımları yansıtmak hem de benimsemiş olduğumuz İbn-i Abidîn'in görüşünü belirtmek adına Örs'ün ilgili yazısına yer vermek istiyoruz.

Haskefi (ö. 1088/1677), Menâr'a yazdığı şerhinde, Bâbertî (ö. 786/1384), et-Tahrir 'de ve İbn Nüceym (ö. 970/1563), Fethu'l-Gaffar'da işâretin delâletinden elde edilen mananın mütakellimin ilk kasdı olmadığını ve bu delâlet türünün mantık ilminde delâlet-i tazammun olarak tanımlandığını dile getirmektedir. İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Nesemâtü'l-Eshar 'da bu görüşe itirazda bulunarak tazammunî delâlette, lafzın vaz edildiği mananın cüz'üne delâleti olduğunu, ancak işâretin delâletinde durumun daha farklı olduğunu beyân etmektedir. Ona göre işâretin delâletinde nassın lâzımına işâret bulunduğundan iltizâmî delâlet olması daha isabetlidir.⁹⁶

Hakikaten tazammuni delâletin işâretin delâleti olamaması ve iltizami delâletin işâretin delâleti olması gerekliliği noktasında açıklaması kısa da olsa doyurucu olmuştur. Zira tazammun delâletinde bir mananın veya hükmün cüz'üne delâlet etmesi durumu varken işâretin delâletinde ise bir mananın veya hükmün lazımlî manası söz konusu olmaktadır. Nitekim ibârenin delâleti nazmın sevkolunduğu mana iken işâretin delâleti nazmın nutk mahallinde açıkça ifade ettiği manasının lazımlî manası olmasıdır. Dolayısıyla da görüşünü benimsediğimiz İbn Âbidîn'inde açıkladığı üzere işâretin

⁹³ Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi", 193.

⁹⁴ Önder, "Ekmelüddîn Bâbertî'nin Delâlete İlişkin Meselelerdeki Tercih ve Yorumu", 547-548.

⁹⁵ Sadruşşeria, et-Tavdih, s. 193.

⁹⁶ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 26.

delâleti mantık ilminin delâlet çeşitlerinden iltizami delâlete, ibârenin delâleti ise bazı Usûlcülere göre sırf mutabaka; bazılarına göre ise mutabaka ile birlikte tazammun delâletlerine karşılık gelmektedir. Bu durumu şu akli örnekle somutlaştırabiliriz: ‘Ben kitabı henüz doksan beşinci sayfasına kadar okuyabildim.’ cümlesinde kitabın doksan dört sayfasının okunduğuna delâleti mutabaka yoluyla delâlet, kitabın seksenüçüncü sayfasının okunmuş olmasına delâleti tazammun delâleti ve doksan beşinci sayfadan kitabın sonuna kadar okunmak istendiğine delâleti ise işâret yoluyla delâlettir. Diğer bir işâret manası da okunan kitabın doksan beş sayfadan fazla olduğudur. İşâret delâleti açıkladığımız üzere kelamın aslında kastedilmek istenen asıl maksadı değildir. Kelamın asıl maksadı kitabın doksan beşinci sayfasına kadar okunduğunun açıklanmasıdır. Fıkıh Usûlünde bu kastedilen mana ibârenin delâleti ile ulaşılan manadır. Bu mana yapılan eylemi tam olarak karşıladığı için mantık ilminde mutabaka delâleti olmaktadır. Doksan beşinci sayfaya kadar herhangi bir sayfanın okunduğu manası ise mutabaka manası tarafından kapsandığından yani ilgili eylemin bir cüzünü oluşturduğundan tazammun delâleti olmaktadır. Yine bu kısım asıl maksat olmasa da asıl maksada tabi manalardan olduğundan ibârenin delâleti ile sabit sayılmaktadır. İşâret delâleti ise asıl maksat olan mananın dışında bir anlam olmakla birlikte asıl maksattan dolaylı olarak çıkarılan manalara ulaştıran bir delâlettir. Böylece bu cümlede henüz ifadesinin de yardımı ile kitabın kalan kısmının okunmak istenildiği manası ve kitabın doksanbeş sayfadan fazla olduğu manası ibârenin bizzat sevketmediği ve maksadı olmayan bir manadır. Bununla birlikte ibâre manasının dil ve mantık kuralları ile ayrılmazlık ilişkisine de riâyet ederek iltizam ettiği yani gerekli hale getirdiği manalardan olduğu açıkça görülmektedir. Bu ise iltizam delâletinden başka bir şey değildir.

İşâretin delâletinin iltizamî mana olduğuna yönelik oluşan kanaatimiz doğrultusunda yukarıda bahsetmiş olduğumuz ibâre ile işâret manaları arasında hakiki bir telâzüm olması gerekliliğine değinecek olursak bunun sebebinin aslında iltizam delâletinin ibârenin manasından neşet ettiği gerçeği olmasıdır. Zira iltizam delâleti ibârenin manasının gerektirdiği ikinci bir manadır. Dolayısıyla işâretin delâletinin iltizamî delâlet olması onun ibâre manası ile hakiki bir ayrılmazlık ilişkisi içerisinde olması gerekliliğinin de sebebidir.

Serahsî dönem olarak mantığın Usûle dâhil edilmesinden önce ki dönemlerde yaşamış olmasından olsa gerek O’nun ne bu delâlet ne de diğer delâlet çeşitlerini

mantık ilminin delâletleri ile karşılaştırması veya mezcetmesine dair bir bilgi göremedik. Bu anlamda O'nun eserini Usûl-i Fıkh ilminin daha arı bir dönemde yazmış olduğunu söyleyebiliriz.

İşaretin delâletinin tanımı, şartları ve mantıktaki karşılığını açıklayarak onun ne olduğunu ifade ettikten sonra ne olmadığını ortaya koyan -tanımlarda ağıyarını mani kısımların izahı sadedinde- diğer delâlet çeşitlerinden farkını tanım kısmının başlarında kısaca ifade etmekte burada daha geniş izah edeceğiz.

Bölüm başlığımızın konusu itibariyle işaretin delâletinin diğer delâlet çeşitlerinden farkını Serahsî'nin işâret tanımı üzerinden açıklayacağız. O'nun tanımı şöyledir: Siyakın kendisi için gelmediği, ancak lafzın manasında fazlalık ve noksanlık olmaksızın derin düşünme ile bilinen ve kendisiyle belağat ve îcâzın ortaya çıktığı delâlet türüdür.⁹⁷ Yukarıda tanım kısmında açıkladığımız gibi siyakın kendisi için gelmediği kaydı ile işâret, ibâreden ayrılmak istenmiştir. İbare manası nassların direkt olarak açıklamak istediği asli manaları ihtiva eder. İşâret manası ise ibâreden çıkan asli maksadı oluşturan mananın gerektirdiği ikinci dereceden dolaylı manayı ihtiva eder. Burada şunu ifade etmek gerekir ki asli maksada tabi olarak tebei maksatlarda ibârenin delâleti kapsamındadır. Burada kastettiğimiz aslı veya o aslı manaya tabi olarak gelen manaları değil direkt olarak lafızdan anlaşılmayan ve yer yer (kapalı işâret delâletinde olduğu gibi) derin düşünme gerektiren bazen de azda olsa bir düşünme eyleminden sonra asli maksadın gerektirmesiyle ulaşılan manaları kastediyoruz. Nitekim Serahsî art arda verdiği ibâre ve işâret tanımlarının her birinde teemmül (derin düşünme) fiilinin gerekliliği hususunda ibârede olumlu işârette olumsuz ifade kullanmak suretiyle bu farka net bir şekilde dikkat çekmiştir. Böylece işâret manasının nazmın sigasından doğrudan anlaşılman ve asli maksat veya o maksada tabi olarak gelen manaların olmadığını; kelamın sevkinden asıl maksat olan manaların gerektirdiği ve üzerinde düşünmek suretiyle elde edilebilen manalar olduğu anlaşılman olmaktadır. Dolayısıyla işâretin mantık ilminde ki hangi delâlete karşılık geldiğini açıkladığımız kısımda beyan olunduğu gibi bu delâlet türü iltizami delâlete karşılık gelmekte olup bu iltizami manaların elde edilebilmesinde insanların zihin ve idrak kabiliyetleri ile ilimde ki derinliklerinin farklı farklı olmaları nedeniyle işâretin delâletinde müctehidlerin

⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

farklı hüküm ve değerlendirmelere ulaşmaları pek tabidir.⁹⁸ Bu durum işâretin delâletinin ibâreden farkı olan kelamın asıl maksadı olmayan bir manaya delâleti olması ve bunun doğal bir sonucu olarak dili iyi bilme ve teemmülün gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.

Ancak burada şunu belirtmek isteriz ki işâret manasının dolaylı da olsa maksad olup olmama noktasında Fakihler ihtilaf etmiştir. Bir kısmı Pezdevî, Neseî gibi bizatihi kastedilmeyen anlam olmasına vurgu yaparken bir kısmı Debûsî, Serahsî gibi kastedilmeyen anlam kaydı koymamış ve sözün kendisi için sevk edilmediği⁹⁹ şeklinde bir kayıtla yetinmiştir. Bazısı ise Molla Hüsrev gibi aslen kastedilmemiş olmamakla birlikte filcümle kastedilmiş olabilmektedir.¹⁰⁰ şeklinde açıklama yoluna gitmiştir. Çağdaş dönem usûl bilginlerinden Ali Bakkal ise Pezdevî'nin açtığı çizgiyi takip ederek işâretin delâletinde kastedilmeyen kaydını gerekli görmüş ve bunun üzerinde ısrarcı olmuştur. Zira Ona göre sadece nazmın kendisi için sevk edilmediği kaydı yetersiz olup kastedilmeyen kaydı konulmadığı durumda nazmın iltizamî olan işâret manalarının diğer iltizam manalarından ayrılması için özel kayıtlar konulması gerekecektir.¹⁰¹ Ancak diğer iltizam manalarının ne tür bir iltizam manası olup işâretin delâletiyle sabit olan iltizamî mana ile karışacağına dair bir açıklama yapılmamıştır. Eğer kastedilen lazım-ı mütekaddim olan iltizamî mana ise bu iktizâyâ ait bir manadır. Zira Okur'un Saddruşşeria'dan nakille belirttiği gibi lazım-ı mütekaddim iktizâ için olup lazım-ı müteahhir mana ise işâretin delâleti için geçerli bir iltizamî manadır.¹⁰²

Ayrıca iktizâ delâletinde lazım-ı mütekaddim olan mananın nassın sahih anlaşılması için takdir edilmesi gerekliliği vardır. Bu da nassa metin harici bir ziyade demektir ki bu husus zaten tanımlarda lafzın manasında ziyade veya noksan yapılmaksızın gibi kayıtlarla yerini almıştır. Eğer diğer iltizami delâletlerle lazım-ı müteahhir kastedilmekte ise bu kısımda meram tam olarak anlaşılammıştır. Zira ne gibi bir karışıklık olabileceği açıklanmamıştır. Tam olarak izah edilmeyip muamma içerisinde kalmakla birlikte en azından diğer iltizami manaları ayırmak için özel kayıt konulması gerekecektir görüşü hakkında işâretin delâletinin dil ve ibâre manası ile

⁹⁸ Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi", 192.

⁹⁹ Seher Erdem Örs, *Fakih Usûl Düşüncesinde Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 23-24.

¹⁰⁰ Ali Bakkal, "Fıkıh Usûlünde İşâretin Delâleti", *Bilimname Dergisi* 45 (31 Ekim 2021), 341-342.

¹⁰¹ Bakkal, "İşâretin Delâleti", 342.

¹⁰² Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 156-157.

ilintili olması şeklinde sınırlarının çizilmesinin işâretin delâletinde zaten gerçek anlamda bir sınırlama getirmekte olduğunun altını çizmek isteriz.

Bakkal'ın kastedilmeyen mana olmasına yönelik kastedilmeyen mana ile hükümlerin sabit olması makul değil eleştirisine verdiği cevap bir benzetme iledir. Buna göre tessebbüben meydana gelen zararın tazmini nasıl sebep olmaya bağlı olarak gerekli oluyorsa söylenen sözde kasıt olmasa da söylenen sözün işâret manalarını içermesi de sebep olma konumunda olup sözün sahibini bağlar şeklindedir.¹⁰³ Onun bu benzetmesini bu konu için uygun bir benzetme olarak görmüyoruz. Zira tessebbüben meydana gelen zararda sebep olma durumu kendisinin de dediği gibi kasten değildir. Kelam ise sözlük anlamı ‘‘Bir fikri tam olarak anlatan söz’’¹⁰⁴ manasında âkil varlıkların işi olup zatında bir maksadı bulunan kasıtlı bir eylemdir. Dolayısıyla tessebbüben meydana gelen zararın tazmini hükmüne benzetilmesi uygun düşmemektedir. Zira açıkladığımız gibi tessebbübde kasıt değil kasdın ve bilincin olmadığı veya bilinç varsa bile ileriye dönük öngörülemez gibi hallerin neticesi ile vuku bulmuş hadiseler söz konusudur. Ayrıca her tessebbüb ile meydana gelen fiilin dahi tazmini yoktur. ‘‘Mütesebbib müteammid olmadıkça zâmin olmaz.’’¹⁰⁵ şeklinde Mecelle'ye konu olmuş ilgili maddede de geçtiği üzere kişinin mutat sınırlar içerisinde kalmak suretiyle kasıtlı olmaksızın sebep olduğu zarardan dolayı zararı tazmin etmesi gerekmez. Dolayısıyla kasdın olmadığı tessebbübün zatı itibariyle maksatlı olan bir fiilin hele ki buyurani her türlü noksandan münezzehtir Zât-ı Zü'l-Celal ve O'nun gözetiminde olan Peygamber'in s.a.s. olduğu nasslar hakkında kasıtsız kelâm düşünülmemeyeceği aşikâr iken bu örneği burada kastedilmeyen manaya yönelik delil olarak getirmenin uygun olmadığını düşünüyoruz. Nitekim Bakkal işâretin delâletinin kastedilmeyen mana olması üzerine ısrarcı bir şekilde vurgu yaptığı ilgili makalesinde işâretin delâletinin belağât ve icazla ilişkisini incelediği kısımda bu hakikati ifade etmiş ancak sözün anlaşılması bakımından Kur'an lafızları da diğer insanların sözleri gibidir şeklinde bir değerlendirme ile yine bu görüşünü sürdürmüştür.¹⁰⁶

Bu konuda Serahsî'nin avcının tek okla ikinci avı vurması örneği üzerinden ve dahi bizatihi tanımında yer verdiği kendisiyle belağât ve icazın açığa çıktığı kaydıdan da anlaşılacağı üzere kastedilmeyen anlam ile mutlak olarak kastedilmeyen anlam

¹⁰³ Bakkal, ‘‘İşâretin Delâleti’’, 347.

¹⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, ‘‘Kelâm’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2022), 25/196.

¹⁰⁵ Efendi Ali Haydar, *Şerh-i Mecelle* (İstanbul: Gül Neşriyat, 1977), 1/123.

¹⁰⁶ Bakkal, ‘‘İşâretin Delâleti’’, 359.

değil, dolaylı olarak kastedilen anlam olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Zira O yukarıda da zikrettiğimiz gibi sadece kelamın kendisi için sevk edilmediği kaydını kullananlar arasındadır. Son dönem Usûl bilginlerinden Şaban'ın yaptığı tanım ‘‘İşaretin delâleti, lafzın, nassın gelişinde aslî veya tebeî olarak kastedilmeyen fakat asıl maksat olan mananın gerekli kıldığı, bununla birlikte sözün doğruluğu veya şer’i yönden sağlıklı anlaşılması kendisine bağlı olmayan hükme delâletidir.’’¹⁰⁷ şeklinde olup bu hususta bu minvaldedir. Zira o kastedilmeyen anlam derken aslî veya tebeî olarak kastedilmeyen demiş ancak bunu öncesinde gelen nassın gelişinde yani nassın sevk sebebi şeklinde sınırlandırmış ve böylece mutlak olarak kastedilmeyen anlam demekten uzak kalmıştır.

Zira her nassın asli geliş gayesi olmasına binaen bir ibâre manası vardır. İbarenin delâletinin tanımında da belirttiğimiz gibi nassın sevk sebebi asli maksadını ifade eder. Yine ibâreden anlaşılan ve asli maksada tabi olan manalarda, tebeî maksatlar olarak ibâre kapsamındadır. İşaretin delâleti işte bu manada kelamın kendisi için gelmediği ibâreden direkt anlaşılamayan ancak düşünmekle bilinen asıl maksat olan mananın gerektirdiği manalardır. Dememiz odur ki kastedilmeyen manadan kasıt mutlak olarak değil sevk sebebi olmaması açısından doğrudur. Bununla birlikte dolaylı da olsa bu manalar muhakkak surette kastedilen anlamlardır. Böylece Serahsî'nin ve O'nun takipçilerinin de dediği gibi belağat ve îcâz açığa çıkar. Ta ki bu suretle cevâmiu'l-kelim hadis-i şerifi ve insanlığın elinde ki en büyük mucize olması yönü ile Kur'an'ın mûcizliği tahakkuk etsin. Nihai olarak yapılan tanımların birçoğunda mutlak olarak kastedilmeyen mana olduğu ifade edilmemiş, ibâreden farkını belli etmek gayesiyle sevk edilme gerekçesi olmama anlamında kastedilmeyen mana olduğuna dönük kayıtlarla birlikte kastedilmeyen anlam olduğu ifade edilmiştir. Bu hususta kanaatimiz bu yöndedir.

Kastedilmeyen anlam mevzuu ile ilgili şunuda eklemek isteriz. Bakkal işaretin delâleti ile ilgili makalesinde Debusî ve bazı Usûlcülerin işaretin delâletini belağat ve icazla ilişkili gördüklerini belirterek bu Usûlcülerin dolaylıda olsa işaretin delâletini kasdî anlam olarak gördüklerini; belağat ve îcâzın kasıt unsuru ile var olabileceğinden yola çıkarak açıklar.¹⁰⁸ Bizde işaretin delâletini belağat ve îcâz ile ilişkili görmesinden

¹⁰⁷ Şa'bân - Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 395.

¹⁰⁸ Bakkal, ‘‘İşaretin Delâleti’’, 359.

ve dahi verdiği somut örneklerden¹⁰⁹ yola çıkarak Serahsî'ninde işâretin delâletini kasdî anlam olarak gördüğünü yukarıda görüldüğü üzere belirttik. Dolayısıyla Davut İltaş'ın Pezdevî için doğru olmasına rağmen sonuç itibariyle Serahsî'yi de katarak işâretin delâletinin kastedilmeyen anlam olduğuna vurgu yapmışlardır açıklamasını¹¹⁰ uygun bulmuyoruz. Zira Bakkal'ında izah ettiği gibi işâretin delâletinde beleğat ve îcazın açığa çıkacağını savunması¹¹¹ ve konu ile ilgili zikrettiği avcı örneği onda kasdın bulunmasını gerekli kılmaktadır.¹¹²

Serahsî'nin tanımında ki ancak lafzın manasında fazlalık ve noksanlık olmaksızın kaydı ise işâretin delâletini ileride anlatacağımız iktizânın delâletinden ayırmak amaçlı konulan kayıttır. İktiza delâletinde nazmın doğru anlaşılması takdir edilecek bir manaya bağlıdır. Dolayısıyla bu kayıt işâreti iktizâdan ayıran bir unsur olmaktadır.

Serahsî ve daha birçok Usûlcünün dikkat çekmediği işâretin nassın delâletinden farkı ile ilgili şu tanım ve yorumu ifade etmek istiyoruz. Kasım bin Kutluboğa'nın "Nazmın, hükmün sıhhati için ihtiyaç duymadığı ve asıl olarak sevk edilmeyen zâtî lâzımına delâlet etmesi" şeklinde ki tanımını verdikten sonra Örs, O'nun bu tanımında yer verdiği zâtî lâzım kaydını işâretin delâletini nassın delâletinden ayırmak maksatlı koyduğuna dikkat çekmiştir.¹¹³ Buna göre nassın delâleti zâtî olarak değil yani işâretin delâletinde olduğu gibi bizzat nazmın kendisiyle değil, nazım dışı mefhûm yoluyla delâleti söz konusudur. Böylece o nassın delâletinden işâretin farkını ortaya koymuş olmaktadır.

2.2.3. İşâretin Delâletinin Çeşitleri

Her ne kadar Serahsî işâretin delâletinin çeşitlerinden bahsetmesede böyle bir ayrımın bugün yapılması sebebiyle kısaca değinmek istiyoruz. İşâretin delâleti aslı itibariyle kelamın kendisi için sevk edilmediği anlam olması dolayısıyla kendisinde bir kapalılık söz konusudur. Bu kapalılık ise bazen az bir düşünme bazen ise derinlemesine düşünme gerektirmektedir. Bu sebeple işâretin delâleti çok az düşünme

¹⁰⁹ Serahsî I, 236.

¹¹⁰ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 252.

¹¹¹ Bakkal, "İşâretin Delâleti", 359.

¹¹² Bakkal, "İşâretin Delâleti", 343-344.

¹¹³ Erdem Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 27.

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın...’’¹¹⁸ Serahsî Bakara Suresi’nin yüz seksen yedinci âyetinin bu kısmını eserine alarak (Ramazan günü) bütün gece yeme ve içmenin mübahlığının sabit olması hükmü ve daha önce ki hükmün nesh edilmesine (ibâre ile) delâlet ettiğini siyakın bunları gerektirdiği gerekçesi ile açıklamıştır. Ardından ise işâret manalarını zikretmiştir.

İşâret Manası 1: Cünüp olan kişinin orucu o gün tamdır. Zira *sonra orucu geceye kadar tamamlayın* ifadesinde buna işâret vardır. Cinsel ilişki gecenin sonunda olduğu vakit guslün fecri sadıktan sonra olması kaçınılmaz bir hal olmuş olur. O halde kişi oruca cünüp başlayacak daha sonra gusletmiş olacaktır. Bu da cünüp kişinin o gün için orucunun geçerli olduğu anlamına gelir. Bu mana yine işâretin açık türünün örneklerindedir.

İşâret Manası 2: Diğer bir hükümde sonra tamamlayın (sümme) ibâresinden kaynaklı niyetin güneş doğduktan sonra da geçerli olduğudur.

İşâret Manası 3: Zaman gündüz ve gece olmak üzere ikiye taksim edilmiş ve böylece bir kısmı oruç için diğer kısmı ise oruçsuzluk hali için takdir edilmiştir. Oruçsuz vakit yeme içme ve cinsi münasebetin mübah olduğu vakittir. Diğer vakit ise bunların yasak olduğu oruç vakti içindir. Bundan yola çıkarak orucun iki şehvetten el çekmek olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla yeme içmenin keffâreti cinsi münasebet içinde gerekli görülür. Zira cinsi münasebetin bu âyet ile hükmünün yeme içme ile eşit olduğu işâret ile sabit olmuştur. Dolayısıyla yeme içme gibi cinsi münasebet içinde aynı keffâret vacip olur.¹¹⁹

Yine âyetlerin işâret manası için Usûl eserlerinde çokça zikredilen, Serahsî’inde zikrettiği ve bizimde daha önce özet olarak verdiğimiz hamileliğin en kısa süresinin altı ay olduğuna işâretle delâlet etmesine verilen örneği iki âyetten çıkarımla olması sebebiyle açarak tekrar ifade etmek istiyoruz.

Âyetlerden Örnekler 3:

¹¹⁸ el-Bakara 2/187.

¹¹⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/238.

‘‘...Onun anne karnında taşınması ve sütten kesilmesi (toplam olarak) otuz aydır...’’¹²⁰ âyeti ibâresiyle çocuğun annesine olan minnetini ortaya koymaktadır.

‘‘...Onun sütten kesilmesi iki yıl içinde olur...’’¹²¹ âyeti ibâresiyle siyakıyla yine anne ve babaya minneti açığa çıkarmak içindir. Bu iki âyet birlikte dşnldğinde ise anne karnında taşınması ve sütten kesilmesi otuz ay iken sadece sütten kesilmesinin yirmi dört ay olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda sütten kesilme süresi olan yirmi dört ay anne karnında taşınması ve sütten kesilmesinin gerçekleştiği otuz aydan çıkarılırsa geriye altı ay kalır. Böylece hamilelik için en kısa süre anlaşılmış olmaktadır.¹²²

Aslında iki âyetinde asıl amacı hamileliğin asgari süresini bildirmek değil iken ibâre manalarının birleşmesiyle bu üçüncü anlamı gerektirmektedirler. İşte hem kelamın sevk sebebi olmazken hem de ibârenin gerektirmesini ifade eden en güzel nassın işâret yoluyla delâletinin kapalı örneklerinden birini teşkil eden bu örnek iki âyetin işâretinin delâletidir. Müctehidlerin bu delâlette farklı hükümlere varabildiğini ifade etmiştik. Bazı müctehidlerin bulamadığı bir işâret manasını derin düşünme ve ilmi yetkinliğin farklılığı ve bazı âyetlerin işâret manalarını bazısının farketmesi özellikle bu kapalı delâlet türünde daha bariz ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu son işâret manasını sahabe-i kiramdan Abdullah bin Abbas r.a. bulmuştur. Diğer pek çok sahabi ise farkedememiştir. İbn Abbas bu manayı açıklayınca Onlar’da bunu güzel bulmuşlardır. Dolayısıyla bu delâlet derin düşünme ve ilmi derinlik gerektirdiğinden farklılıkların ve bazen ihtilafların sebebi olabilmektedir. Zira tüm müctehidlerin ilmi yetkinlik ve idrak seviyesi bir değildir.¹²³

Âyetlerden rnekler 4:

‘‘...Annelerin yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde sağlamak, ocuk kendisinin olan babaya borçtur...’’¹²⁴ Âyet ibâresiyle çocuklarının annelerinin yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarının karşılanmasının babaya ait olduğuna delâlet ederken işâretiyle çocukların babaya nispet edilmesine delâlet eder.

¹²⁰ el-Ahkâf 46/15.

¹²¹ el-Lokmân 34/14.

¹²² Serahsî, *Usl*, 1/237.

¹²³ Ali Bardakoğlu, ‘‘Delâlet’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İşlâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İşlâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 9/121.

¹²⁴ el-Bakara 2/233.

Dolayısıyla da çocuğun kendisi ve malı hakkında babanın hak sahibi olduğuna delâlet eder.¹²⁵ Bu anlamlarda işâretin delâleti ile sabit mana ve bu mananın te'vili ile oraya çıkan anlamlardır. Yine kapalı delâlete örneklik teşkil eden bir misaldir.

Hadis-i Şerifin İşâret Manalarına Örnek:

‘‘Böyle bir günde (muhtaç olanları) istemek zorunda bırakmayın (onları zenginleştirin).’’¹²⁶ Serahsî bu hadis-i şerifin fitır sadakasının Bayram günü fakirlere verilmesinin vacip olduğuna (ibâresiyle) delâlet ettiğini siyakın bu mana için olduğunu ifade ederek açıklar. Ardından altı tane işâret manası zikreder. İlk ikisini daha önce zikrettiğimiz için diğer dört işâretin delâleti ile sabit olan manaları zikredeceğiz.

İşâret Manası 1: Bu sadakanın istemek zorunda bırakılmamaları için fakirlere Bayram günü Bayram namazına çıkmadan önce verilmesi gerekliliği ibârenin manasının dolaylı olarak gerektirdiği işâret manasıdır. Bu mana az düşünmekle çıkabilecek bir manadır. Dolayısıyla nassın işâret yoluyla açık delâleti diyebiliriz.

İşâret Manası 2: ‘Böyle bir günde’ ibâresinden bu sadakanın bayram günü fecrin doğuş vaktinde hayatta olan her Müslüman kişi üzerine vacip olduğu anlaşılır. Bu mana bu nassın üzerinde derin düşünmekle elde edilebilir olduğundan nassın işâret yoluyla kapalı delâleti olarak görülebilir.

İşâret manası 3: Bu vacip fiil ancak mal ile eda edilebilir. Zira zenginleştirmeye itibar edilmiştir. Zengin hale getirme ise mutlak mal ile olur. Bu da kapalı işâretin bir örneğidir.

İşâret Manası 4: Bu sadakanın tek bir fakire verilmesi evla olandır. Nitekim bu zenginleştirme hususu malın birçok fakire verilmesi ile değil bir tek fakire verilmesi ile sağlanabilecek bir husustur.¹²⁷ Bu mana da yine kapalı delâletin örneklerindedir.

Bu örneklerle işâretin delâletinin aslında ne kadar geniş bir yelpazesinin olduğu anlaşılabilir. Zira fakihlerin ilmi derinlik ve fihhi melekelerinin dikkatle artan işâret manalarını ortaya koyma gücüne göre nassların ne derece dolaylı olarak bir takım ziyade mana ve hükümleri barındırdığı aşikâr olmaktadır. Mecelle’de yerini bulan ‘‘Kelâmın i’ mâli ihmalinden evladır’’¹²⁸ kaidesince müctehidlerin ortaya çıkan

¹²⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/237.

¹²⁶ Darekutî, Ali bin Ömer, ‘*es-Sünen*’ Fitır, 10(nr. 2157).

¹²⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/240-241.

¹²⁸ Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, 1/84.

bir takım problem ve meselelerde kendi re'yelerine göre hüküm vermektense nassların vahiy kaynaklı olmasından aldığı gücüde kullanarak nazmın manaları ile amel ettiren bu delâlet türü ile hükümlere varmaları daha sağlıklı ve tercihe şayan bir yol olsa gerektir. Nitekim bin dört yüz küsur yıldır fakihlerimizin Şari'î Teâlâ'ya bağlılıkları onları bu yolu kullanmaya sevketmiştir. Biz burada nazmın manalarından olan işâretin delâleti ile naslardan hükme varmanın öndeliğine dikkat çekmek istedik. Zira bizi sonuca götürecek bir nass varken akli re'y ile sonuca gitmek elbette doğru olmayacaktır.¹²⁹ En doğruya ileten Hidâyet Kaynağı olan Kelam-ı İlahi ve Rabbimizin kontrolündeki Nebi'nin¹³⁰ s.a.s. sünneti seniyyesidir. Dolayısıyla da işâretin delâleti fikhî hükümlerin birçoğunun nasslardan çıkarıldığı ve böylece *Mecelle*'de ‘‘Mevrid-i nassta içtihada mesağ yoktur.’’¹³¹ şeklinde özetlenen altmışıncı kaidenin haklılığını gösteren bir delâlet türü olmaktadır.

Birçok fikhî hükmün kendisiyle ortaya çıktığı bu delâlet türü ile ilgili mühim gördüğümüz itikatla ilgili önemli bir hususa da değinmek istiyoruz. *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ □ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* ‘‘Şüphesiz, îmân edenler; yahudilerden, hristiyanlardan ve sâbiiler’den de Allah’a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.’’¹³² âyeti celilesinde îmân edenler, yahudiler, hristiyanlar ve sabiiler’den Allah’a ve ahiret gününe inananlar için Rableri katında ecirleri olduğu ve onların üzülmeyecekleri ve korkuda çekmeyecekleri ifade edilmiştir. Bu ifadeler üzerine yahudilerin hristiyanların ve sabiilerin Hz. Muhammed’in Peygamberliğine ve şeriatına inanmayanlarının da ahirette cennette olacağı yorumları yapılmıştır. Nitekim ‘*Cennet Kimsenin Tekelinde Değil*’ isimli makalesinde Süleyman Ateş’in bu âyetin ardından yaptığı yorumu şöyledir:

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın bu geniş rahmetini tevhid erbabına sunmuş iken bizim Allah'ın rahmetini daraltmağa; son din mensuplarından başka! kimsenin cennete girmeyeceğini iddia etmeğe hakkımız var mı? Kur'an, peygamberler ve İlahi dinler arasında bir ayırım yapmıyor ki? Son din ne ise, ilk din de odur. Peygamberin misyonu, yeni din icadetmek değil, İbrahim'in getirdiği tevhid dinini asli safvetine kavuşturmak; kendinden öncekileri kendisine tabi kılmak değil; İbrahim'e ve onun soyundan gelen peygamberlere uymaktır.¹³³

¹²⁹ Kahveci, ‘‘Lafız Mana İlişkisi’’, 200-201.

¹³⁰ en-Necm 53/3.

¹³¹ Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/43.

¹³² Bakara, 2/62.

¹³³ Süleyman Ateş, ‘‘Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir’’, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/1 (1989), 9.

Görüldüğü üzere Ateş ‘‘Kur’an-ı Kerim, Allah’ın bu geniş rahmetini tevhid erbabına sunmuş iken bizim Allah’ın rahmetini daraltmaya; son din mensuplarından başka! kimsenin cennete girmeyeceğini iddia etmeğe hakkımız var mı?’’¹³⁴ şeklinde ifadeleriyle Hz. Muhammed’in Peygamberliğini ve şeriatını kabul etmeyenler içinde cennetin hakk olduğunu açıklamaktadır. Bu görüş sadece O’na has olmayıp ılımlı İslamcılar olarak isimlendirilen guruhun benimsediği bir görüştür. Zira bu görüşe göre Hz. Muhammed’e s.a.s. inanmasa bile bir yahudi veya hristiyan veya sabiide cennete girebilecektir. Oysa bu âyetin açık işâret manası Hz. Muhammed’in s.a.s. Peygamberliğine îmânı şart koşturmaktadır. Zira Allah’a C.C. îmân etmek aslında iltizami manası ile Allah’ın Kur’anı kendisine vahyettiği Elçisini yani Hz. Muhammed’i s.a.s. ve O’na indirilen şeriatın tümünü kabullenmeyi gerektirir. Bu aklî olarakta böyledir. Aşkın ve sonsuz bir gücün sahibi bir Zât’a inanan kimse bu Zât-ı Zü’l-Celâl’in azabından emin, sevgisine ve rahmetine nail olmak için her buyruğunu kabullenmek durumundadır. Bu durumda bütünlük gerektiren îmân meselesinde de Allah’ın tüm bildirdiklerine toptan inanmayı gerektirir. Ateş’in yorumunu ise bu noktada âyetin işâretinin delâletini görmezden gelerek yapılmış bir fâsid yorum olduğunu düşünmekteyiz. Ayıca *Kuran Yolu Tefsiri*’nde

Klasik tefsirlere göre bu âyette zikredilen İslâmiyet dışındaki dinlerin mensupları, Hz. Muhammed’e ve Kur’an’a inanıp İslâm milleti”ne girmedikçe îmân etmiş sayılmayacaklar, bu sebeple de âyette ifade buyurulan âhiret ecrine ve güvenliğine nâil olamayacaklar, yani ebedî olarak cehennemde kalacaklardır.¹³⁵

şeklinde bu âyetin izahı hakkında klasik tefsirlerde de Hz. Muhammed’e s.a.s. ve O’nun getirdiği şeriata inanmanın gerekli görüldüğü uyarılarının bulunduğu açıklanmıştır. Dolayısıyla bu görüşün fasitliği her yönüyle ortadadır.

2.2.5. İşâretin Delâleti’nin Hükümü

Serahsî işâret delâletinin kat’îlik ve zanniliğini temelde nassın nazımının mecaz olma ihtimali durumuna göre değerlendirir. Eğer nazım mecaz ihtimali taşıyorsa işâretin delâleti zannî olur. Eğer nazım hakikat manasında kullanılmış ise işâretin delâleti kat’îyyet ifade eder. Bu kat’îyyet derecesi hakkında ise ibâre ile sabit gibi

¹³⁴ Ateş, ‘‘Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir’’, 9.

¹³⁵ Karaman Hayreddin vd. ‘‘Kur’an Yolu’’, 1/136.

ifadesi işâretin delâletini üstün bir nokta da konumlandığını göstermektedir.¹³⁶ Umum ifade etmesi konusunda ise işâretin delâletini ibârenin delâleti gibi nazımdan neşet ettiği yani sözün nazmının sigası ile sabit oluşu gerekçesi ile umurunun olduğunu ve dolayısıyla tahsise uğrayabileceğini seleflerinin aksi yönde ki görüşlerine rağmen beyan eder.¹³⁷

İşâretin delâletinin kat'îliği hususunda fakihler arasında ciddi bir ihtilaf söz konusu olmayıp genel kabul onun ibâre gibi geçerli ve kat'î bir delil olduğuna yöneliktir. Ancak umum ve tahsis meselesinde ihtilaf mevcuttur. Kısaca açıklayacak olursak Debusi işâretin delâletinin umurunun olmadığını ileri sürerken Pezdevi ve Serahsî ile bunların takipçileri işâretin delâletinin manalarına ibâre gibi kelamın nazmından ulaşılan manalar olduğu gerekçesi ile umurunun olabileceğini ve tahsise uğrayabileceğini savunurlar.¹³⁸ Fakihlerin çoğunluğunun görüşü de umurunun ve dolayısıyla tahsisinin olduğu yönündedir. Bu hususa şu meseleyi örnek getirebiliriz: *وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ* '... çocuk kendisine ait olan ...'¹³⁹ âyetinde çocuğun (ل) lam harfîyle (babaya) izafe edilmesi çocuğun ve malının babasına ait olduğuna işâretiyle delâlet eder. Ancak baba çocuğun cariyesine sahip olamaz. Bu işâret manasına bağlı olarak baba çocuğunun sahip olmadığı cariyesini istifraş edemez.¹⁴⁰

İşâretin delâletinin ibâre ile tearuzu durumunda ise ibârenin delâleti işârete tercih edilir. Zira bunun sebebi ibârenin manası asıl maksûd olan mana iken işâretin manası kelamın asıl maksudu değildir. Bundan sebep ibâre işârete tercih olunur.¹⁴¹ Bununla birlikte ittifak olunan ibâre işâret tearuzu bulunmadığı belirtilmektedir.¹⁴² Nitekim işâret manası ibârenin manasının gerektirdiği bir mana iken böyle bir tearuzun bulunmaması da pek tabidir.

2.3. Usûlü's-Serahsî'de Nassın Delâleti

¹³⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/237.

¹³⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/254.

¹³⁸ Erdem Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 44.

¹³⁹ el-Bakara 2/233.

¹⁴⁰ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 205.

¹⁴¹ Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi", 199.

¹⁴² Bakkal, "İşâretin Delâleti", 365.

2.3.1. Tanımı

Ebu Zeyd Debûsî (v. 430/1039) nassın delâletini şöyle tanımlamıştır: “Nassın delâleti, mansûsun aleyhin (hakkında nas bulunan), başka bir şeye (manaya) ihtimali olmaksızın (mutabaka yoluyla) (illetin) aynî veya mana cihetiyle, ismi söylenilmeyen şeyde (meskût-i anh ki gayri mansûstur) bulunmasıdır.”¹⁴³ Debûsî'nin tanımını açacak olursak mantûk (söylenilen durum) ile meskûtun (hakkında bir şey söylenilmeyen durumun) aralarında ki ortak bir mananın varlığından ötürü aynı hükmü alması şeklindedir. Pezdevî ise “Nassın delâleti, nassın manasından ictihad veya istinbat ile değil dil olarak anlaşılabilir şeydir.”¹⁴⁴ şeklinde tanımlayarak nassın delâletinde ictihad ve istinbatta bulunmaksızın dili bilmenin yeterliliğine dikkat çekmiştir. Serahsî'de Pezdevî gibi lügat manasına dikkat çekmiştir. O'nun tanımı şöyledir: “Nassın delâleti, nassın lügat manasıyla sabit olandır; yoksa re'y ile istinbat edilen değildir.” O hemen akabinde ise nazmın iki unsurunu yani sureti ve kastedilen manası olduğunu belirterek nassın delâletinde hükmün kastedilen mana aracılığıyla elde edildiğini belirtmiştir. Sûrî ve kasdî manayı ise darb lafzının örneği ile açıklamıştır. Şöyle ki darb lafzının bir sûrî manası vardır ki bu bir şeyi bir şeye çarpmak şeklinde gerçekleşen eylemdir. Kastedilen manası ise acı vermektir. Serahsî işte bu kasdî manayı nassın delâletinin ibâreden farkı, bu mananın dil aracılığı ile anlaşılabilmesini ise kıyastan farkı olarak açıklamıştır.¹⁴⁵ Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu noktaların her biri için örnek vererek bu örnekler üzerinden açıklama yapmıştır. Kıyastan farkı için verdiği ilk örnek ‘‘Buğday buğday ile, misli misli ile...’’¹⁴⁶ hadisi-i şerifi üzerinedir. Bu hadiste faiz konusunda illetin ölçü ve tartı ile olduğunun re'y ile bilindiğini belirtmiş ve nazmın suretinin bu manayı kapsamamasını ve dil açısından manasının bu olmadığını eklemiştir. İşte bu manalara ulaşabilmek için âlimlerin re'y ile istinbatta bulduklarını ve bununla hususi ilgilendiklerini açıklamıştır. Delâletü'n-nassta ise âlim olsun avam olsun dil bilen herkesin manayı anlamakta ortak olduğunu izah etmiştir.¹⁴⁷ Serahsî böylece faiz konusunda re'y ile ulaşılan ölçü ve tartı illetinin hadisin ne nazmında var olmadığını ne de dil olarak anlaşılabilmesini delil getirmiş ve böylece kıyas ile nassın delâletinin farklı şeyler olduğunu ispatlamak istemiştir. Bu

¹⁴³ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 221.

¹⁴⁴ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 46.

¹⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

¹⁴⁶ Müslim, *Müsakat*, 15; İbn Mâce, *Ticarât*, 50.

¹⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

hususunu ilerde bir alt başlık altında inceleyeceğimiz için şimdi en azından Serahsî'nin konuya bakışını gösterir nitelikte ki bu açıklama ile yetineceğiz.

İbareden farkını açıkladığı örnek ise Usûl kitaplarında nassın delâleti konusunda en çok verilen örnek üzerinedir. Serahsî *فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا* "...*Onlara öf bile deme! Onları azarlama!...*"¹⁴⁸ âyet-i celilesinde geçen öf demenin bir sûrî birde kasdî manası olduğunu belirtmiş ve nassın delâletinin öf demenin yasaklanmasının siyak vb. unsurlar ile kastedilen manası ile yani anne babaya eziyet vermek manası ile sabit olduğunu vurgulamıştır. Buna göre sûrî mana olan anne babaya öf demenin haramlığı hükmü ibârenin delâletiyle sabit olmakta iken; öf demenin yasaklanması ile kastedilen eziyet manası nassta zikredilmeyen anne babaya sövme ve vurma vb. durumlarında da mevcut olduğundan nassın delâleti ile haramlık hükmünün bunlar içinde geçerli olduğu sabit olmaktadır. Dolayısıyla sövmek, hakaret etmek vb. eylemlerinde haram olduğu nassın delâletiyle anlaşılmaktadır. Zira bu mananın -eziyet manasının- bunlarda daha fazlasının olduğu dil ile anlaşılabilir.

Serahsî nassın delâletinde meskût (nassta zikredilmeyen durum) ile bağ kuran kasdî anlamın nassın dil manasıyla ortaya çıktığını belirterek dil manasının geçerliliğine ispat olarak şöyle bir izahat yapmıştır: Vermiş olduğu örneğinde anne babaya öf demek nazmın sureti olmakla birlikte bu manada haramlık hükmünü almak için kasdî anlam taşımak durumundadır. Kasdî anlam olmadığına haramlık hükmü de gerçekleşmez. Şöyle ki öf demenin bir toplumun dilinde ikram manasına gelmesi veya bir kişinin bu lafzın bu anlamı ifade ettiğini bilmemesi –eziyet ifade etmesini- durumunda o toplum veya kişi için nazmın bu sureti haram olmamaktadır. Dolayısıyla ibârenin delâletinde dil ile anlaşılan bu kasdî mana nasıl gerekli ve geçerli olmakta ise aynı şekilde dil ile anlaşılan bu mana nassın delâleti ile de meskûtta bulunması ile hüküm meskût içinde geçerli hale gelmiş olmaktadır.¹⁴⁹ Sonuç olarak görüldüğü gibi nassın delâleti kastedilen mana üzerine bina edilmektedir. Doğrudan ibâre ile sabit olmamaktadır. Bu suretle de ibâreden ayrılmaktadır.

Abdulaziz el-Buharî Serahsî'nin açıkladığı bu kasdî anlam olmasını tanımına ekleyerek tanımlı geliştirmiştir. O'nun tanımlı "Kelamın bağlamından ve maksadından

¹⁴⁸ el-İsrâ 17/23.

¹⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

yola çıkararak sözle söylenmemiş olanı, dilde ki ortak mana vasıtasıyla söz olarak söylenmiş olandan çıkarmaktır.”¹⁵⁰ şeklindedir. Kelamın bağlamından ve maksadından kaydı ile kasdî anlamı eklemiş ve onun elde edilmesinde siyak sibakın etkisininde ortaya koymuştur.

Serahsî'nin açıkladığı, Buharî'nin tanımına eklediği kasdî anlamı Uğur Bekir Dilek farazi fıkıh yöntemi ile akli olarak şöyle açık etmiştir: Mesela bir kimseye falancayı döv denilse bundan falanca kimsenin canının yakılmasının istendiği anlaşılır. Dövme fiilinin kendisi kastedilmiş olmaz. Can yakma yoksa dövme gerçekleşmemiş olur. Bu sebeple bir kimse karısını dövmeyeceğine dair yemin etse ve o öldükten sonra onu dövse yemini bozulmuş olmaz.¹⁵¹ Bu izahla nassın delâletinde kastedilen anlam ile ne kastedildiğini daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Ancak bu anlam kıyasta ki gibi naslardan sadece fakihlerin icthad ve re'y ile anlayacağı illet gibi değil dili bilen herkesin ulaşabileceği bir anlamdır.

Serahsî yapmış olduğu tanımında nassın delâletinin kıyastan farkı üzerinde durmuş ve verdiği ilk örneği de kıyastan farkı açıklamak üzere vermiştir. Onun ve çağdaşı Pezdevi'nin bu minvalde tanım yapmalarını dönemlerinde etkisi devam eden nassın delâletinin kıyas mı olduğu, yoksa sırf lafzî bir delâlet mi olduğu tartışmalarından kaynaklı olarak karşı görüşe tepkisel bir davranış sebebiyle olduğunu düşünmekteyiz. Zira bu tartışmalar kendilerinden bir buçuk asır kadar önce mevcuttu desek yanılmış olmayız. Nitekim mütekellim Usûlcülerde karşılığı mefhûm-i muvafakat olan delâletün nassı kıyasın en açığı ve kuvvetlisi olarak ilk defa dile getiren İmam Şafî'dir.¹⁵² Fakih Usûlcülerden Serahsî ve Pezdevi gibi Usûlcüler nassın delâletinin temelde kıyastan farklı olarak gördükleri sebeplerin etkisiyle bir tepki olarak tanımlarını direkt kıyastan farkı üzerine kurmuşlar halefleri olan Usûlcüler ise genellikle nassın delâletinde esas olan dil unsuruna yer vererek re'ye mahal olmadığını belirtmeye çalışmışlar ya da kıyas ve re'ye yer olmadığını tanımlarında bizatihi belirtmişlerdir. Nitekim Babertî ‘Hükümün, nassın lügat manasıyla elde edildiği delâlet türüdür. Yoksa nasstan şer'i istinbat yoluyla elde edilen hüküm değildir.’¹⁵³ şeklinde tanımlamıştır. Yine ‘...Sonraki Hanefî Usûlcülerin nassın delâletini “Kıyas ile değil,

¹⁵⁰ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 46.

¹⁵¹ Dilek, “Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti”, 319.

¹⁵² Dilek, “Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti”, 327.

¹⁵³ Hüseyin Okur, “Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (17 Ocak 2016), 81.

zâhir nass ile sabit olan hükümlerin kısımları” başlığı altında ele almaları, yaptıkları tanımlarda istinbat yoluyla değil, dil açısından ve nazmın manası ile sabit olan bir delâlet olduğunu belirtmeleri bu delâlet türünün lafzî bir delâlet olduğunu vurgulamaya yöneliktir.¹⁵⁴ Özetle diyebiliriz ki Serahsî’de tepkisel bir yaklaşımla nassın delâletinin kıyastan farkı üzerine tanımını ortaya koymuştur. Ayrıca verdiği ilk örnekle nassın delâletinin kıyas olmadığına ilişkin açıklama yapmıştır.

Serahsî başından beri açıkladığımız gibi tanımında ve örnekleriyle izahlarında ve hatta konunun üst başlığında nassın delâletinin kıyas olmadığını belirtmek uğraşında olmuştur. Ancak Serahsî’nin el-Usûl’ü ve Gazzâlînin *el-Müstasfâ*’sına göre Delâletü’n-Nass başlıklı tezde nassın delâletinin unsurları alt başlığında kıyasın unsurlarına benzer unsurların nassın delâletinde de var olduğu açıklanarak nassın delâleti hem bu bahiste hem tezin genelinde kıyas-ı celiymiş gibi bir varsayımla hareket edilmiştir. O kadar ki illet bahsi açılarak kıyasta ki illetin tanımlarının bu delâlet içinde geçerli olduğu kabul edilebilir denilerek kıyasın unsuru olan illetin tanımları serdedilmiştir.¹⁵⁵ Tezin başlığı delâletün nassın Serahsî ve Gazzâlî’nin Usûle dair eserlerine göre inceleneceğini açıklamasına rağmen en azından fakihler metoduna göre mi yoksa mütekellim metoduna göre mi bu unsurların ele alındığı dahi belirtilmeksizin konu işlenmiştir. Oysa açıkladığımız gibi ne fukaha metodunu en yüksek düzeyde temsil eden fakih Usûlcü Serahsî ne de mütekellim Usûlcü Gazzâlî nassın delâletini kıyas olarak kabul etmemiş aksine lafzî bir delâlet olarak kabul etmişlerdir.¹⁵⁶ Kıyasın unsurları ve kıyas için geçerli olan illet tanımları olsa olsa nassın delâletini kıyas-ı celi olarak kabul edenlere göre geçerli olabilecek bir durum iken zikredilen müelliflerin Usûl eserlerinde yer almayan bu anlayışa yer verilmesinin uygun olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca Serahsî faizle ilgili hadis-i şerif üzerinden kıyasın bir unsuru olarak re’y ile anlaşılan illete örnek vermek suretiyle nassın delâletinin kıyastan farkına dikkat çekmek istemiştir. Okur’un ilgili makalesinde konuya dair yorumu da bu meyandadır.¹⁵⁷ Buna rağmen Serahsî hakkında nassın delâletinin unsurları konusunda “illeti kabul edip etmeme konusunda tereddütte

¹⁵⁴ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 80-81.

¹⁵⁵ Yasin Kılar, *Serahsî’nin el-Usûlü ve Gazzâlî’nin el-Müstasfâ’ına Göre Delâletü’n-Nass* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 19.

¹⁵⁶ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 267.

¹⁵⁷ Okur, “Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi”, 89.

gibidir’’¹⁵⁸ söylemini verilen örneğin evvelinde ki açıklamadan bağımsız olarak algılanması veya açıklamada ki kastın anlaşılabilmesi olarak yorumluyoruz. Zira Serahsî kıyasın illetine verdiği bu örnekte ölçü ve tartının illet olarak anlaşılmasının re’y ile olduğunu ve dil bakımından manasının bu anlamı ihtiva etmediğini ifade ettikten sonra ‘‘Bunun için âlimler, re’y ile istinbatın bilinmesiyle özenle ilgilenmişlerdir. Nassın delâletinin bilinmesine –fakih olsun olmasın- dil bakımından sözün manasını görme veya anlama gücü olan herkes ortak olmaktadır.’’ şeklinde açıklama yapmış hemen akabinde de Usûl kitaplarında çokça verilen öf dememe âyeti ile ilgili nassın delâletinin örneğini vermiştir.¹⁵⁹ Dolayısıyla Serahsî’nin nassın delâletinin kıyas olmadığına dair görüşü faizle ilgili hadis ve açıklamasının tam anlaşılabilmesi sebebiyle eksik algılanarak Serahsî’nin bu konuda tereddütte olduğu vehmine düşüldüğü anlaşılmaktadır.

Bu vehme düşülmesinin bir diğer gerekçesi olarak kedilerin insanların etraflarında dolanmalarından dolayı necis olmadığı¹⁶⁰ hadisin delâlet yorumunda Serahsî’nin illet kelimesini kullanması olmuştur.¹⁶¹ Oysa bu illet lafzı ile kıyasî illet değil, nassın maksadı anlamı kastedilmiştir. Zira nassta necis olmamanın kendisine bağlandığı kastedilen mana olan insanların etrafında dolanmanın, kendisinde bulunduğu fare ve yılanlar hakkında da aynı hükmün nassın delâleti ile geçerli hale geldiği açıklanmıştır. Ayrıca burada nassın delâletinde kastedilen mana mansus olarak gelmiştir. Bu sebeple kıyasî illet olmadığı çok açıktır. Dolayısıyla sırf illet lafzı kullanıldı diye ve dahi Serahsî Usûl’ünde konu boyunca her örneğin sonunda kıyas ile değilde nassın delâleti ile sabit oldu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi nassın delâletinde illet (kıyasî) unsuruna yer verildiğinin söylenilmesinin yanlış olduğunu düşünmekteyiz. Serahsî nassın maksadı olan kasdî anlamı konuya girişte ki açıklaması ile ön plana çıkarmış ve kıyasî illeti bu delâletten ayırmıştır.

Serahsî’nin nassın delâleti konusunda ki yaklaşımına uygun düşmediğini düşündüğümüz bahsi geçen tezde ki görüşleri konu ile ilgisinden dolayı burada ele aldığımızı belirterek O’nun nassın delâletini kıyastan şiddetle ayırdığının altını bir kez daha çizmek isteriz.

¹⁵⁸ Kılar, *Delâletü’n-Nass*, 30.

¹⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

¹⁶⁰ Ebu Davud, Tahâret, 38; Tirmizi, Tahâret, 69.

¹⁶¹ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

Tanım bahsinde bu delâlet çeşidinin neden delâletü'n-nass şeklinde isimlendirildiğininde eklemek isteriz. Zira ibâre, işâret ve iktizâ delâletlerinde isimlendirme gerekçesi izah edilmese bile az çok kestirilebilir olmalarına rağmen nassın delâleti onlara nazaran daha muğlak ve anlaşılması zordur. İsimlendirilme gerekçesi bu delâlette ibâre ve işâret delâletlerinde olduğu gibi direkt lafızlarından değil lafızların içerdiği sözlük anlamından yola çıkarak nassların maksadı ile ulaşılabilir olduğu içindir.¹⁶² Bunu biraz daha açarsak; hakkında nass ile belirlenmeyen durumu ilgili nassın manasıyla külli bir biçimde kapsaması ve dolayısıyla kendi hükmünü nass olmayan duruma vermesi sebebiyledir. Burada esas nokta nassın maksadıdır. Zira bu maksat hakkında nass gelmeyen durumu hakkında nass gelen gibi hüküm sahibi yapmaktadır. Dolayısıyla maksad olan bu bağ, nassın küllünden çıkan anlam olmakla nassın özü itibariyle delâlet için ana unsur olduğundan delletü'n-nass şeklinde isimlendirilmiştir.

Nassın delâletinin mantıkta ki delâlet çeşitlerinden hangisine tekabül ettiği ile ilgili Molla Civen'in lügat manası yerine iltizamî mana olması gerekliliğine yönelik açıklamasını Okur yerinde bir tespit olarak değerlendirir. Lügat ifadesine Fakihler kıyas kıskacından kurtulmak sebebi ile tanımlarda yer verseler de aslında onun hakikatının iltizamî manayı ifade ettiğini beyan eder.¹⁶³

Dilek ise bu delâlet çeşidinin vaz'î bir delâlet değil intikali bir delâlet olduğuna vurgu yapmıştır. Buna göre insan zihni nassta zikri geçen husustan zikri geçmeyen başka bir duruma kastedilen mana ile intikal ederek zikri geçmeyen husus içinde aynı hükme ulaşmaktadır. Mesela ebeveyne öf denilmesini yasaklayan âyetten kastedilen mana olan eziyet anlamı ile zikredilmeyen dövme ve hakaret gibi durumlara zihni intikal ettirerek aynı hükmü bu durumlar içinde geçerli hale getirmektedir.¹⁶⁴ Bizler Okur ve Dilek'in yorumlarının birleştirilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Okur'un yorumuna katılıyoruz. Nitekim nassın hükmü için kastedilen manası aynı hükmü kastedilen manayı ihtiva eden farklı bir durum içinde gerektirmektedir. Aslında bu gerektirme zat-ı itibariyle değildir. Yani işâret delâleti gibi mevcut bir hüküm varken nassın ibâre manasının o mana ile ilintili ikinci bir anlamı gerektirmesi söz konusu değildir. Bize göre işâret delâleti tam olarak iltizamî delâletin karşılığıdır.

¹⁶² Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 321.

¹⁶³ Okur, "Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi", 82.

¹⁶⁴ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 321.

Ancak bununla birlikte nassın delâleti Şarîf'in bir manaya koyduğu hüküm inananlar açısından bu mana ve hükmün birbirini gerektirmesi gerekliliği hususunda kesin bir bilgi kaynağı olmaktadır. Dolayısıyla bu hükmün bu mananın olduğu her yerde bulunma zorunluluğu nassın delâletinin temelini oluşturmuş olmaktadır. İltizami delâlet bu noktadan sonra devreye girmektedir. Nassta zikredilen durum, zikredilmeyen duruma nassta zikredilen durumun hükmü için kastedilen anlamı taşımakla hükmünü iltizâmen vermiş olmaktadır. Dolayısıyla da her ne kadar direkt zat-ı itibariyle iltizâm delâleti olmasa da dolaylı olarak gerçek bir iltizamî delâlet seviyesine yükselmektedir. Ancak burada Dilek'in vurguladığı intikali delâlet olmasını göz önünde bulundurmanız gerekir. Zira bu delâletin esas noktalarından biri intikal sürecidir. Bu intikal vaki olmaksızın bu delâletten söz edilemez. Adeta nassın delâleti, ibârenin delâleti olarak kalır. Bu sebeple bu noktayı da gün yüzüne çıkarmak durumundayız. Evet sadece iltizam kısmına atıf ile iltizami delâlet denilebilir. Ancak açıkladığımız sebeple en azından kendi zihin dünyamızda mantıksal tutarlılık ve bir ismin müsemması tam olarak karşılaması gerekliliği bizi bundan alıkoymaktadır. Dolayısıyla bu iki hakikatin yan yana zikredilmesi gerekliliği birleştirmekten kasdımızdır. Bu delâletin intikali iltizami delâlet olduğunun vurgulanması gerekliliğini düşünmekteyiz. Sırf iltizam delâleti denilmesinin eksik bir ifadelendirme olduğunu düşünmekteyiz. Sırf intikali delâlet denilmesi ise bu delâletin önemli de olsa sadece bir özelliğine vurgu yapmak olur. Mahiyeti konusunda gerçek bir karşılık olamamaktadır.

Günümüz Usûl bilginlerinden Okur'un tanımını, klasik dönemden bu yana nassın delâletinin kıyastan farkını ifade gayreti ve ispatı için ortaya konulan tanımların veciz bir üslûpla özeti ve bu hususu ifade etmede açık farkından dolayı zikretmek isteriz. "Nassın vaz'ında illet durumunda olan mana için kullanılan lafzın, dilsel olarak ifade edilmeyenlere de delâletidir."¹⁶⁵ Bu tanım nassın delâletinin lafzî olduğunu en güzel bir biçimde ifade etmektedir. Zira yapılan tanımda cümle "...lafzın ...delâletidir" şeklinde isim tamlaması olarak kurulmak suretiyle delâletidir yüklemine lafız kelimesi tamlanan yapılmıştır. Böylece bu delâletin açıkça lafzî bir delâlet olduğu belirtilmiştir. Lafzın sıfatı konumunda ki öncesinde de vaz'i illet denilerek lafzın illetinin lügat anlamı olduğuna vurgu yapılmıştır. Amacımız burada Türkçe dersi vermek değildir. Ancak özveri ile ortaya konan ilmî bir tanıma dikkat çekmektir. Yine dilsel olarak ifade edilmeyen kaydı ile de yukarıda bahsi geçen intikali bir delâlet

¹⁶⁵ Okur, *Hanevî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 229.

olduğuna vurgu ve delâletü'n-nassın ibârenin delâletinden farkına dikkat çekme vardır. Aynı zamanda illet manasında ki lafzın kaydı ile de bu delâletin ibâre, işâret ve iktizâ delâletlerinden farkı ortaya konulmuştur. Nitekim ibâre, işâret ve iktizâ delâletlerinde illet vasıtası kullanılmaz. Okur'un kendi izahıyla illet birliği ifadesi kullanılmayarak kıyas ile karışıklığa da mahal verilmemiştir.¹⁶⁶ Burada belki tanımın sonunu 'dilsel olarak ifade edilmeyenlerde de aynı hükmü gerekli kılmadır' gibi devam ettirmekte tarafımızca daha açık olması adına mümkün görünmektedir.

Serahsî tanım kısmında değindiğimiz ibâreden ve özellikle kıyastan farkı ile mantûk ile meskût arasında köprü görevi gören kasdî anlam açıklamalarının ardından fukaha metodunun öne çıkan bir yöntemi olan farazi yaklaşımları ve mezhep içi ve mezhepler arası ihtilafli mevzuları da yansıtabilecek şekilde âyetler ve hadislerden örneklerle konuyu işlemeye devam etmiştir. Dolayısıyla burada tanım bahsini noktalarak nassın delâletinin şartlarını inceleyeceğiz.

2.3.2. Nassın Delâletinin Şartları

Nassın delâletinin şartlarını dört maddede toparlayabiliriz: Ancak şu kısa açıklamayı yapmamız uygun olacaktır. Bizler burada illet tabirini, nassta zikredilen ile zikredilmeyen arasında köprü vazifesi kurarak hükmün zikredilmeyen için sabit kılınmasına sebep olan nassın kastedilen anlamı için kullanacağız. Ancak tanım bahsinde geçtiği üzere Serahsî illet tabirini nassın delâletinde kullanmış olsada belirttiğimiz üzere bununla kastedilen anlamı ifadelendirmek istemiştir. Bardakoğlu'da nassın delâletinin tanımında kullanılan illet lafzının, içtihadı gerektiren usûlî illet olmadığını vurgulamıştır.¹⁶⁷ Dolayısıyla burada illet tabirini kullanırken Serahsî'nin zikrettiği kasdî anlam için kullanılmaktadır. Kıyasî illeti kastetmemekteyiz.

1. İletinin dil ile nasstan anlaşılması
2. İlet birliği; mantûk ile meskûtta aynı illetin mevcut olması
3. İletinin meskûtta mantûktan daha az layık olarak bulunmaması
4. İletinin tespitinde nassın siyak ve maksadının esas alınması

1. İletinin Dil İle Nasstan Anlaşılması

¹⁶⁶ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti*, 229.

¹⁶⁷ Bardakoğlu, Ali. "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994; 9:121).

Pezdevî'nin ‘Nassın delâleti, nassın manasından ictihad veya istinbat ile değil dil olarak anlaşılan şeydir.’¹⁶⁸ şeklinde ki tanımı ve Serahsî'nin ‘Nassın delâleti, nassın lügat manasıyla sabit olandır; yoksa re'y ile istinbat edilen değildir.’¹⁶⁹ şeklinde Pezdevî'ye benzer tanımında ve Onların haleflerinde zikredilmesi adet haline gelen ‘dil olarak anlaşılan’ manasında ki kayıtlar nassın delâletinde illet konumunda ki mananın nasstan dil olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Ancak burada bir ihtilaf söz konusudur. Bu ihtilaf illetin mantûkta olduğu gibi meskûtta da dil ile herkesçe kavranılabilir olup olmaması ile ilgilidir. Debusî'nin tanımı üzerine O'nun hem mantûk hem meskûtta dil ile bilinmesi gerektiğinin anlaşıldığı yorumu yapılırken¹⁷⁰ diğer taraftan meskûtta dili bilenlerin müttelik olma şartının olmadığına yönelik örnekler üzerinden açıklamalar yapılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sorduğu sorudan orucunu bozduğu anlaşılan bedeviye gereken keffaretin yeme içme hususunda da gerekip gerekmediği müctehidler arasında tartışmalıdır. Keffaret oruca yönelik bir cinâyet sebebiyledir. Bu illet nasstan dil yoluyla net bir şekilde anlaşılırken meskût olan yeme ve içmeyede bu keffaretin gerekip gerekmediği konusu ihtilafıdır. Keffaret orucu bozan sırf cima fiili için mi gerekli olmuştur yoksa orucu bozan diğer yeme içme fiilleri içinde geçerli midir? Bu hususta ihtilaf vardır.¹⁷¹ Bu ihtilafın mevcut olması ise nassın delâletinde illetin dil ile meskûtta ki varlığının herkesçe bilinme şartının bulunmadığını gösteren bir delil olmaktadır.

1. İlet Birliği; Mantûk İle Meskûtta Aynı İletinin Mevcut Olması

Bu şartı tanımında bizatihi zikreden Usûlcü Debusî'dir. Debûsi sonrası yapılan klasik dönem tanımları ya nassın delâletini kıyastan ayrı tutma çabası içinde illetin lügat manası ile anlaşıldığını belirten tanımlardır ya da iltizamî delâlet olduğunu öne çıkaran tanımlardır. Bununla birlikte Debusî gibi tanımda zikredilmemiş olsa bile açıklama ve örneklerde bu şartın gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Debûsi'nin tanımını bir kez daha aktararak tanım üzerinden açıklayacak olursak O'nun tanımı: ‘Nassın delâleti, mansûsun aleyhin (hakkında nas bulunan), başka bir şeye (manaya) ihtimali olmaksızın (mutabaka yoluyla) (illetin) aynî veya mana cihetiyle, ismi söylenilmeyen şeyde (meskût-i anh ki gayri mansûstur) bulunmasıdır.’¹⁷² şeklindedir.

¹⁶⁸ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 46.

¹⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

¹⁷⁰ Okur, “Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi”, 80.

¹⁷¹ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 50.

¹⁷² Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 221.

Tanın nassta zikredilenin zikredilmeyeni mana yönüyle tam olarak kapsamaması gerektiğini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla aynı illetin hem mantûkta hem meskûtta bulunmasının gerekliliği tanımda yerini almış olmaktadır.

Örnek üzerinden izah edecek olursak Ramazan ayında unutarak yiyip içen bir kimse için “*Seni ALLAH C.C. yedirip içirmiştir, şimdi sen orucunu tamamla.*”¹⁷³ hadisinin delâleti ile unutarak cima edeninde orucunu tamamlaması gerektiği hükmüne varılmaktadır. Nitekim unutmama illeti dil ile sabit olup aynı mana cima fiilinde de olunca nassta zikredilen durumun hükmü zikredilmeyen durum -unutarak cima fiili içinde geçerli hale gelmiş olmaktadır.¹⁷⁴ Dolayısıyla bunun gibi nassın delâleti örneklerinde illet birliğinin şart olduğu anlaşılmaktadır.

2. İletin Meskûtta Mantûktan Daha Az Layık Olarak Bulunmaması

Pratiğe dönük örneği olmasa da teori bazında fakihler ve kelimciler metotlarında ihtilafı olan bir diğer şartta illetin meskûtta mantûktan kuvvet bakımından daha üst mertebede olması meselesi ile ilgilidir. Nitekim Fakih Usûlcülerde genel kabul illetin meskûtta mantûktan ya daha evla olması ya da müsavi olması iken Kelamcı Usûlcülerden başta İmam Şafiî, Cüveynî gibi önde gelen Usûlcülere ve diğer bazı Usûl bilginlerine göre ise illet meskûtta mantûktan daha evla olmalıdır.¹⁷⁵ Bununla birlikte ittifak olunan husus illetin meskûtta mantûktan daha zayıf olmaması gerekliliğidir.¹⁷⁶

Daha kuvvetli olması meselesinde ise zikrettiğimiz gibi pratikte değil, teoride farklılık vardır. Uygulamada farklılık olmamasını Dilek kelamcı Usûlcülerin illetin meskûtta daha evlâ olmasını mefhûm-i muvafakat (nassın delâleti) olarak isimlendirirken müsavi olma durumunda bunu kıyas fi mane’l-asl (aslın manasında kıyas) diye isimlendirmek suretiyle aynı hükmü meskût içinde gerekli görmekte olduklarını açıklamaktadır. Dolayısıyla O bu ihtilafın esasa ilişkin olmadığını sadece lafzî bir ihtilaf olduğunu belirtir.¹⁷⁷

Ancak burada genel olarak illetle ilgili şartlar konusunda şu hususa dikkat çekmek isteriz: Nassın delâletinin illet konusunda ileri sürülen bu şartları mezhep içi ve mezhepler arası fikhî ahkâmın farklılığına etki eden önemli etkenler arasındadır. Nitekim illet nasslardan dil ile anlaşılabilirse bile onun meskûtta varlığı nasslardaki kadar

¹⁷³ Müslim, Sıyam, 171; Ebu Davud, Savm, 39.

¹⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/245.

¹⁷⁵ Dilek, “Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti”, 322.

¹⁷⁶ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti*, 251.

¹⁷⁷ Dilek, “Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti”, 323.

açık ve kesinlik ifade etmeyebilmektedir. Yukarıda -nassın delâletinin şartlarının ilkinde- geçtiği üzere meskûtta illetin dil bilen herkes tarafından anlaşılması genel kabule göre şart olmadığından burada müctehidlerin re'yları söz konusu olmaktadır. Müctehidlerin re'yları ise illetin meskûtta kuvvetçe eşit görülmesi, evla görülmesi ya da nakıs görülmesi noktalarında farklılık arzede bilmektedir. Bu durum nassın delâletinin hükmünü zannî hale getiren bir sebep olarak karşımıza çıkmakta ve hükümlerde de farklılıkların bir sebebi olmaktadır. Hatta bazen illetin naslardan tespiti dahi ihtilaf sebebi olabilmektedir. Dolayısıyla yine illet ile ilgili bu durumlar hükümlerde farklılık nedeni olmaktadır.

Bu durumları somutlaştıracak olursak; illetin meskûtta kuvvet bakımından daha az layık olup olmamasına Fakihler arasındaki şu ihtilafı örnek gösterebiliriz: Ebu Hanife ile Ebu Yusuf ve İmam Muhammed (ALLAH C.C. hepsinden razı olsun.) livata hususunda ihtilaf etmişlerdir. İmameyn, zinada var olan haram yol ile suyu akıtmak kasdıyla şehveti doyuma ulaştırmak manasının ve dahi neslin zayi edilmesinin livatada mevcut bulunmasından ötürü zina haddini nassın delâletiyle livata yapanlar içinde geçerli görürlerken, Ebu Hanife ise livatayı çocuk olmayan yere suyu akıtmak suretiyle zayi ediş olması, zinada bulunan yatağın ifsadı ve çocuğun nesebinin gizlenmesi yoluyla hüküm olarak telef edilmesi manalarının bulunmaması ile livatanın zinada olduğu gibi her iki taraf için değil de sadece fail tarafından arzu edilen olması sebepleriyle zina haddinin kemal sıfatları ile livatada bulunmadığını öne sürerek zina haddini livata için geçerli görmez.¹⁷⁸ İlettin meskûtta tespitinin hükümde farklılığa etkisi ise şöyledir: Ebu Hanife taş yuvarlama veya sopa aracılığı ile öldürmeleri etkili bir yaralayıcı olarak kabul edip illetini yaralama ve açık ve gizlide eserinin ortaya çıkması suretiyle bünyeyi bozan fiiller olarak tespit ettiği katl için yeterli bir sebep saymazken, İmameyn bu iki fiil ile olan öldürmeleri katl olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla taş yuvarlama ve sopa ile olan öldürmeler için katl haddini nassın delâleti ile gerekli görmektedirler. Zira İmameyne göre katlin illeti bünyenin taşıyamayacağı bir yük olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁹ Bu örnekler daha önce geçtiği üzere Fakih mezhebinin mezhep içi ihtilaflarına dairdir.

İlettin tespiti zikrettiğimiz gibi mezhepler arası ihtilafada neden olmuştur. Şafîilerde namazda kasten yapılan ziyade ve noksanlıklar için sehiv secdesinin vacip

¹⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/242-243.

¹⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/243.

olması ile Fakihlerde kasten yapılan bu çeşit hatalarda namazın bozulacağı ve sehiv secdesinin vacip olmayışını bu duruma örnek gösterebiliriz.¹⁸⁰ Yine Şafîilerde kasten adam öldürme için keffaret nassın delâletiyle vacip görülürken, Fakihlerde sırf günah olan kasten adam öldürme gibi bir fiil üzerine keffaret vacip olmaz. Zira kefareter kendisiyle günahın giderilip böylece sevaba vesile olan ve dolayısıyla ceza manası olan ibadetlerdir. Bir ibadet ise içerisinde haram bulunsada bununla birlikte en azından mübahlık ihtimalide taşıyan bir durum için olmalıdır. Bir ava ok atarken bir insana isabet etmesi gibi. Bu örnekte insan öldürmek haram olsa da ava doğru atılmış olması mübahlık durumundaki bir fiili içerir. Dolayısıyla hataen öldürmeye Fakihlerde keffaret gerekirken kasten adam öldürmeye keffaret vacip olmaz. Şafîiler burada illeti öldürme fiili olarak kabul ettiklerinden hataen âyet ile sabit olan keffareti¹⁸¹ nassın delâleti ile kasten öldürme içinde geçerli saymaktadırlar.¹⁸²

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere nassın delâletinde illetin meskûtta bulunup bulunmaması ya da mantûktan nakıs bulunmasının tespiti bazı konularda ictihad ve re'y gerektirdiğinden ihtilaf sebebi olabilmektedir. Bu da farklı hükümlerin oluşmasına sebep olmaktadır.

3. İletin Tespitinde Nassın Siyak ve Maksudının Esas Alınması

Nassın delâleti ile meskûta hükmün verilmesine sebep olan illet tespit edilirken ilgili nassın siyakı ve maksadı esas alınmalıdır. Nassın delâletinin lafzî bir delâlet olmasıda bunu gerektirmektedir. Nassın kastedilen anlamı (hükmün gerekçesi olan mana: illet) ise ancak onun siyakı ve kasdı olan manaya bağlılıkla doğru bir şekilde ortaya konulabilir. Nitekim siyak ‘sözün gelişi, bağlam’¹⁸³ demektir. Yani konuşanın kelamı ile kastettiği anlamı ortaya koyandır.¹⁸⁴ Kastedilen anlamda nassın delâletinin hareket noktası olduğu için bu delâlette nassın siyakı ve maksadı gözetilmesi gereken şartlardan biri olmaktadır. Anne babaya öf demeyi yasaklayan âyeti kerime ile açıklayacak olursak; öf demenin yasaklanması anne ve babaya her türlü eziyet verici hal ve tavrın onlardan giderilmesi amacını taşıdığı, âyetin siyakıyla ortaya çıkmaktadır. Siyak ile açığa çıkan bu anlam hakaret ve dövmede daha ziyade mevcut olduğu ise dili

¹⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

¹⁸¹ en-Nisa 4/92.

¹⁸² Serahsî, *Usûl*, 1/246-247.

¹⁸³ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2015), 510.

¹⁸⁴ Osman Güman, “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakikül’İd Örneği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 38.

bilen herkesin malumudur. Dolayısıyla nassın siyakıyla kastettiği anlamı barındıran hakaret ve dövme fiilleride haram olmaktadır.¹⁸⁵

2.3.3. Nassın Delâleti'nin Kıyastan Farkı

Delâletü'n-nass hakkında erken dönemlerden itibaren gündeme gelen ihtilaf onun kıyas-ı celî mi yoksa lafzî bir delâlet mi olduğu üzerinedir. Kıyas olduğu görüşü İmam Şafîî, Basrî, İbn Hazm, Şirâzî, Semânî, Kelvezânî ve Râzî, gibi farklı ekollere mensup Usûlcülere nispet edilirken,¹⁸⁶ lafzî bir delâlet olduğu görüşü ise başta Hanefî Usûlcüler, Hanbeli Usûlcülerin çoğunluğu, Şî Usûlcüler, Bakıllânî, Cüveynî, Gazzâlî, Âmîdî, İbnü'l-Hacib ve Kâdî Abdulcebbar gibi Usûlcülere nispet edilir.¹⁸⁷ Fakih Usûlcüler bu meseleye o kadar önem vermişlerdir ki bu önem sebebiyle delâlet bahsinin üst başlığını kıyas ve re'y ile değilde nassın zahiri ile sabit hükümlerin açıklaması şeklinde oluşturmuşlar ve bu başlıklandırma Debûsî'den sonra Fakih Usûlcülerince takip edilmiştir. Ayrıca onların verdikleri her örneğin sonunda varılan hükmün kıyas ile değil nassın delâleti ile sabit olduğunu söylemeleri ve açıklamalarında bu delâletin kıyastan farklı olduğuna vurgu yapmaları bu konuya ne denli önem verdiklerini açıkça gösteren delillerdir.

Fakih Usûlcülerin bu konuda ısrarla ve ciddiyetle durmalarının ardında bu delâletin teori temelinde kıyastan farklı olduğuna yönelik haklı gördükleri gerekçelerinin yanında mezhebin bütüncül yapısının ortaya koyduğu hadler ve keffaretlerin kıyas ile sabit olamayacağı anlayışı yatmaktadır. Zira hadler ve keffaretler sadece Şari tarafından ortaya konulabilir. Bu hususlarda içtihad ve re'ye yer yoktur. Kıyasta ise bizatihi re'y söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla zann ifade edebilmektedir. Delâletü'n-nass ise sadece dil bilgisine başvurmak suretiyle naslardan elde edilen bilgiler olması ile re'ye mahal bırakmamakta ve böylece hadler ve keffaretler için delil olabilmektedirler. Fakihler bu sebeple lafzî olarak kabul ettikleri nassın delâleti ile hadler ve keffaretleri belirlemiş ve kıyas olmadığı üzerinde şiddetle durmuşlardır. Nitekim fakihler metodunda tearuz durumu haricinde nassın delâleti, nassın ibâre ve işâret delâletleri ile aynı seviyede hükme delâlet eder.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Çolak, "Nassın Delâleti ve Kıyas Anlayışı", 411.

¹⁸⁶ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 265.

¹⁸⁷ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti*, 231.

¹⁸⁸ Okur, "Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi", 83.

Fakihlerin bu delâleti lafzî olarak kabul etme gerekçelerini maddeler halinde sıralayıp ardından tek tek izah edelim.

1. Nassın delâletinde illetin tespiti sadece dil ile mümkünken kıyasta illetin tespiti içtihad ve incelemeye ihtiyaç duyar.

2. Nassın delâletinde illetin tepitinde dil bilen herkes müşterek iken kıyasta ise illetin tespiti için müctehid olma şartı aranır.

3. Nassın delâletinde asl fer'in bir parçası olabilirken, kıyasta icma ile asl fer'in bir parçası olamaz.

4. Nassın delâletinde fer' hüküm bakımından ya asıla eşittir, ya da hükme asıldan daha layıktır. Kıyasta ise fer'in hükmü asıldan daha aşağı mertebede bulunur.

5. Nassın delâleti kıyastan daha önce var iken kıyas şeriatla birlikte var olmuştur.

6. Nassın delâletini, kıyası delil olarak kabul etmeyenler dahi lafzî bir delâlet olarak kabul ettiklerinden bu delâlet ile amel etmişlerdir.

Şimdi bu maddeleri tek tek izah edelim.

Birinci madde de lafzî delâlet olduğunu söyleyenler nassın delâletinde illetin dil ile tespit edilebileceğini ve dil bilmenin yeterli olduğunu savunurlar. Oysa kıyasta bir takım illeti tespit yollarının bilinmesine ve ictihad ve inceleme yapılmasına gereksinim duyulmaktadır. Serahsî'de tanımın ardından yaptığı açıklamasında nassın delâletinde illetin dil bakımından tespit edildiğine ve kıyasta ise illetin eseri zahir olandan re'y ile tespit edildiğine vurgu yapmıştır. Bu delâleti anlatırken bu açıklamanın ardından verdiği ilk örnek faiz meselesinde illetin tespitinin re'y ile olduğuna dair *‘‘Buğday buğday ile, misli misli ile...’’* hadisi şerifidir. Bu hadisten Fakihlerin faizin illetinin ölçü ve tartı olduğunu re'y ile kabul ettiğini ifade eder. Nitekim hadisin lafzî böyle bir manayı ihtiva etmemektedir.¹⁸⁹

Yine Debusî, Pezdevî ve Serahsî'den itibâren fakih Usûlcüler tarafından yapılan tanımlarda dil yönünden anlaşılan mana olmasına vurgu yapılmasında nassın delâletini kıyastan ayırma amacı gütmektedir. Ayrıca yukarıda zikrettiğimiz gibi Fakih Usûlcülerin eserlerinde lafızların delâleti bahsinde Serahsî'nin Usûlü'nde gördüğümüz gibi *‘‘Kıyas ve Re'y İle Değilde Nassın Zahiri İle Sabit Hükümlerin Açıklanması’’*¹⁹⁰ şeklinde başlık kullanmaları da hem nassın delâletinin hem de bütün lafzî delâlet

¹⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

¹⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

çeşitlerinin kıyas olmadığına ve re'yn bu delâlette yerinin olmadığına yönelik kabul gören görüşün bir göstergesidir.

İkinci madde de birinci madde ile sebep sonuç ilişkisi bağlamında bir sonuçtur. Yani içtihad gerektiren bir faaliyet orada bir müctehidin bulunmasını gerektirecektir. Dolayısıyla kıyas için müctehid olmak elzem iken nasın delâletinde dil bilmek yeterli olacaktır. İbn Melek öf demenin haram oluşundan vurmanında haram olduğunun dili bilenlerce anlaşılmasını örnek göstererek nasın delâletinde icthad ehliyetine gerek olmadığını aksine dili bilmenin yeterli olduğunu, kıyasta ise icthad ehliyetine ihtiyaç bulunduğunu açıklayarak bu hususu dile getirmiştir.¹⁹¹

Üçüncü ve dördüncü maddeler asıl ile fer' ilişkisi üzerinedir. Abdu'l-Aziz el-Buharî bu hususta öf demenin haram kılınmasındaki âyette öf demenin asl, eza ve cefanın fer' olarak kabul edilip bu durumun kıyas-ı celi olarak isimlendirilmesini eleştirerek kıyasta aslın fer'in bir cüzü olmasının icma ile caiz olmadığını belirtmiş nasın delâletinde ise bunun mümkün olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla nasın delâletinin lafzî bir delâlet olduğunu beyan etmiştir.¹⁹² Ancak bu görüşe Dilek itiraz etmiştir. Zira kıyas olduğunu söyleyenlere göre kıyasta asıl, fer'in bir cüzü olabilmektedir. O bu sebeple bu konuda icmanında gerçekleşmeyeceğini söylemiştir.¹⁹³

Dördüncü maddeye göre nasın delâletinde fer'in hükmü asla eşit ya da ondan daha layık olması gerekirken kıyasta daha aşağı mertebede bulunur.¹⁹⁴ Mesela şarabın sarhoş ediciliğine kıyasla hurma nebzinin de haram olması bu şekildeki kıyasa örnektir. Nitekim hurma nebzi sarhoş edicilik yönünden derecesi şaraptan daha düşüktür. Nasın delâletinde ise fer' asıla ya eşit ya da ondan daha kuvvetli olarak illeti taşımalıdır. Mesela yetimin malını yemeyi yasaklayan âyete göre yetim malını yemek ile telef etmek illet bakımından eşittir. Zira yetimin malının telef edilmesinde de yenilmesinde olduğu gibi yetimin malının zayi edilmesi anlamı eşit derecede mevcuttur.¹⁹⁵ Yine oruçlu iken cima yapan bedeviye kefarete gerektiği gibi bu fiile ortak olan kadında nasın delâleti ile kefarete vacip olmaktadır. Zira oruca yönelik cinâyette eşitlerdir. Dolayısıyla bedevi Arap gibi kadında kefarete vacip olmuş olur.¹⁹⁶

¹⁹¹ Okur, "Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi", 84-85.

¹⁹² Okur, "Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi", 86.

¹⁹³ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 330.

¹⁹⁴ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 248.

¹⁹⁵ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 269.

¹⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/244.

Fer'in hükme asıldan daha layık olmasına ise anne babaya öf denilmesini yasaklayan âyetten anlaşılan eziyet illetinin vurmada daha fazla bulunmasını¹⁹⁷ örnek olarak zikredebiliriz. Bizler burada üç örnek sunarak nassın delâletinde fer' asıl ilişkisini yani fer'in ya asla eşit ya da asıldan daha kuvvetle illeti taşıdığını göstermeye çalıştık. Bunun aksine kıyasta ki gibi fer'in asıldan daha az layık olarak illeti taşıdığına dair bir örnek ne Serahsî'nin eserinde ne de rivâyet edilen örnekler arasında bulunmamaktadır. Dolayısıyla nassın delâletinde kesin olarak fer' asıla ya eşit olmak ya da daha kuvvetle illeti taşımak durumundadır. Kıyasta ise durum tersine olur. Ancak bu delili de Dilek kıyasın kıyas-ı has olması durumunda kıyas-ı mutlaktaki şartların geçerli olmasının şart olmamasından ötürü zayıf bulmuştur.¹⁹⁸

Beşinci ve altıncı maddeler nassın delâletinin kıyastan evvel var olduğu¹⁹⁹ ile ilgilidir. Yani kıyas geçerli olmadan önce dilde bu delâletin varlığı bilinmekteydi.²⁰⁰ Nitekim anne babaya öf denilmesini yasaklayan âyet kıyas yolu hiç bilinmemiş olsa bile anne babaya eziyet verici şeyleri yasaklayıcı olduğu anlaşılırdı. Dolayısıyla nassın delâleti kıyas değil lafzî bir delâlettir. Hatta bu sebeple kıyası delil olarak kabul etmeyenler nassın delâleti ile amel etmektedirler. Bu da onun kıyastan ayrı görüldüğüne bir delildir.²⁰¹

Bilmen delâletü'n-nassın kıyastan farkı ile ilgili zikrettiğimiz hususlara ilaveten nassın delâletinin illetin lügat itibarıyla anlaşılması ve kıyasın ictihad ve re'ye dayanması dolayısıyla râcih olduğunu eklemiştir.²⁰²

Her ne kadar Fakihler lafzî bir delâlet olduğunu beyan için bu delilleri zikretseler de karşı görüşte olan Usûlcüler bu delillere çeşitli gerekçelerle itiraz ederek onun kıyas olduğu görüşlerini sürdürürler. Onların reddiyelerini şöylece özetleyebiliriz:

Birinci ve ikinci delillere cevap: Nassın delâletinde illetin dil ile bilinebilecek kadar açık olması onun kıyas olduğu gerçeğini değiştirmez.²⁰³ Bu çeşit kıyas kıyas-ı celidir. Nitekim burada yapılan işlem asl ve fer'in ortak illet gerekçesi ile hükümde de bir kabul edilmesidir. Bu ise kıyastan başka bir şey değildir. Yine bununla ilintili

¹⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

¹⁹⁸ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 330.

¹⁹⁹ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh*, 248.

²⁰⁰ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 267.

²⁰¹ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 329.

²⁰² Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti*, 236.

²⁰³ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 265.

olarak kıyasın illetinin açık olması sebebiyle herkesin bunu anlamada ortak olması veya illetin hafî olması sebebiyle ictihad ve inceleme gerektirmesinden ötürü yalnızca müctehidlerin anlaması bunun kıyas olması ile çelişmemektedir.

Üçüncü ve dördüncü maddede ki delillerin cevaplarını yukarıda zikrettik.

Beşinci delilin cevabı: Nassın delâletinin kıyastan önce var olmasına gelince onu siz nassın delâleti diye ismlendiriyorsunuz. Ayrıca örnek olarak zikredilen öf denilmesinin yasaklığından vurmanın ve diğer eziyet verici hal ve davranışların haramlığı kıyas-ı kat'î celidir. Bu çeşit kıyas sizce de bizce de makbuldür. İhtilafı olan ise zannî hafî kıyastır. Verilen örnek zannî hafî kıyas üzerinden olsaydı bu doğru olabilirdi. Oysa bu çeşit kıyasta ise illet bu derece açık olmadığından böyle bir örnek verilemeyecek dolayısıyla bu delil ileri sürülemeyecektir. O halde bu gerekçenizde isabetli değildir.²⁰⁴

Altıncı maddenin cevabı şöyle verilebilir: Kıyas-ı kabul etmeyenlerin lafzî delâlet kabul ederek nassın delâleti ile amel etmeleri ise yalnızca onları bağlayan bir durumdur. Bu ilmî bir gerekçe değildir. Siz bununla Şii Usûlcüleri kastediyorsunuz. Oysa buna karşılık kıyası kabul etmeyen Zahirîler ise bu delâlet çeşidini kabul etmemektedir. Böylece bu delilin fasitliğide ortaya çıkmış olmaktadır.

Bu tartışma erken dönemden itibâren süregelmiştir. Bizler burada kendilerinden özellikle bu delâlet bahsinde çokça istifade ettiğimiz Dilek ve Okur'un görüşlerine yer vereceğiz. Ardından kanaatimizi belirtecek ve sonrasında bu tartışmanın sonucunun öze ilişkin olup olmadığını ve varsa bu ihtilafın sonuçlarının hangi durumlar için geçerli olduğunu ve neler olduğunu izah edeceğiz.

Okur öznel bir yargı olarak sadece bir paragrafında yukarıda izah ettiğimiz lafzî bir delâlettir görüşünü benimseyenlerin delillerinin nassın delâletini kıyastan ayıran öznel nitelikte farklar olmadığını açıklamıştır. Nassın delâletinde illetin dil bilen herkesçe anlaşılabilir kadar açık olması; kıyasta ise şer'î öncüllerin illet için gerekli olması ve nassın delâletinin daha önceden meşru olduğunu söylemek gibi.²⁰⁵ Bu açıklaması bu delâlette ileri sürülen illetin dil ile bilinmesi, kıyastan önce bilinmesi ve kıyasın kurallarına ihtiyaç duyulmaması delillerini bu delâletin kıyastan ayrılması için hakiki nedenler olarak görmediğini göstermektedir. Ancak nassın delâleti ile kıyas

²⁰⁴ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatın Delâleti", 329.

²⁰⁵ Okur, "Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi", 86-87.

farkını incelediği bölümün sonunda nassın delâletinin kıyas olmadığını göstermeye çalıştığımız bu izahlarda şeklinde ifadelere yer vererek onun Usûlde ki kıyastan ayrı tutulduğunu belirtmiştir.²⁰⁶ Ayrıca O bu tartışmanın dilde kıyasın caiz olup olmadığı meselesinde ki ihtilaftan kaynaklandığını söylediğini ifade etmiştir.²⁰⁷ Okur böylece konuyu daha ziyade nesnel bir tavırla ele almış ve nassın delâletinin Fakihlerce kıyastan ayrı tutulduğuna vurgu yapmıştır.

Dilek ise konuyu tarafların her birinin ileri sürdüğü delilleri serdederek derinlemesine işlemiş ve sonunda öznel yargısını net bir tavırla ortaya koymuştur. O nassın delâletinin lafzî bir delâlet olduğunu belirtmiştir. Bu kanatini sözün bağlamı ve karineler vasıtasıyla illetin tespit edilmesi ve yine illetin dil ile bilinebilmesi, lafızların bu manaları ifade etmek üzere konulduğu dolayısıyla kıyasta ki gibi zihni bir çabaya gerek duyulmaması ve kıyasın belirli kurallarının bulunması gibi gerekçelere dayandırmıştır.²⁰⁸

Konu hakkında bizde oluşan kanaat ise Dilek gibi nassın delâletinin lafzî bir delâlet olmasıdır. Zira nassın delâletinde illetin tespitinin dil bilen herkesçe anlaşılabilir kadar açık olması onu kat'îlik mertebesinde kıyastan çok daha yukarıya taşıyan bir sebep olmaktadır. Bu ise bizce onun kıyas olmadığı konusunda yeterli bir sebeptir. Nitekim kıyasın zannî bilgi ifade etmesi icihad ve re'y barındırmasına dayanıyorken nassın delâleti böyle bir ihtimali barındırmamaktadır. İbn Melek'te nassın delâletinin lügat anlamına dayanmasından ötürü şüphe barındırdığını belirtir.²⁰⁹ Nassın delâletinin hükmü kısmında ele alacağımız gibi Fakih ulemasının ekserisi onun kat'îyyet ifade ettiğini benimser.²¹⁰ Bununla birlikte Haydar Efendi zann ifade eder diyenlerin nassın delâletinde illet olan mananın direkt nassın ibâresi ile sabit olmamasına dayandırdıklarını belirtir. Bunuda nassın delâletinin nassın ibâresinin ifade ettiği mananın (kendisi için sevk edildiği kastedilen) manası olması ile izah ederek açıklar. Aslında O böylece sözü nassın delâletinin dışına çıkıldığı durumlarda – kıyas gibi- zann ifade ettiğini demeye getirmektedir. Zira “Sahih olan dal biddelâlenin hükmü dahi ifadei kat'îyettir.” cümlesi ile başlaması bunu

²⁰⁶ Okur, “Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi”, 89.

²⁰⁷ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti*, 239.

²⁰⁸ Dilek, “Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatın Delâleti”, 334.

²⁰⁹ Kayhan, *Lafız-Mana İlişkisi*, 124.

²¹⁰ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 272.

göstermektedir.²¹¹ Zaten zanniyat ifade edebileceğinin söylenilmesi esasında Okur'un dediği gibi onun tanımıyla tezat oluşturmaktadır. Nitekim tanım bahsinde de geçtiği üzere çoğu Usûlcünün tanımda ittifak ettiği hususlardan biride dil ile anlaşılabilir olması kaydı idi. Dil ile anlaşılabilir olması ise onda illetin açık olduğu anlamına gelmektedir. Leknevî ise bu hususta kıyasta illetin hafî, nassın delâletinde ise celi olduğunu ve kat'îyyet ifade etmesinin bundan kaynaklandığını ifade etmektedir.²¹² Dolayısıyla biri zanniyat ifade eden bir delil iken, diğeri kat'îyyet ifade eden bir delildir. Bu ise Usûlde şeklen benzeselerde özleri itibariyle farklı olduklarını kabul etmek için yeter ve esas sebeptir. Hüküm ifade etme bakımından sonuçları farklı olan iki delil aynı kefede nasıl tutulabilir? Ayrıca nassın delâletinde kıyasın kurallarının bilinmesinin şart olmaması bu delili doğrulayan bir diğere önemli delil ve göstergedir. Burada kıyas diyenlerin: İletinin dil ile bilinmesi kıyas olmadığı anlamına gelmez. Yapılan işlem kıyastır. Hatta illet kolayca anlaşıldığı için kıyasın en açığıdır şeklinde eleştirileri haklı gibi görülebilir. Ancak ifade ettiğimiz gibi nassın delâletinde illetin açık olması kıyasta ise kapalılığından ötürü illetin tespitinde Usûlen re'yi içermesi, sonucu değiştiren bir faktör olmaktadır. Dolayısıyla sonuç farklı olunca delillerin farklı adedilmesi de kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim Fakih Usûlcülerin hadler ve keffaretleri kıyasla belirlemekten kaçınmaları ve nassın delâletiyle belirlemeleri bu sebebe müsteniddir.²¹³

Serahsî'nin dil vurgusu ve bu yönüyle kıyastan ayrıldığına yönelik açıklaması olduğunu ifade etmiştik. Ayrıca konu ile ilgili verdiği her örneğin sonunda bu hükmün kıyas ile değil nassın delâleti ile sabit olduğunu belirtmesi dolayısıyla Serahsî'nin konu hakkında lafzî delâlet olduğunu savunanların öncülerinden olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim O tanımında dil ile sabit olmasına vurgu yapmış ve ilk örneğininide kıyas üzerinden vererek nassın delâletinin farkını izaha gayret etmiştir.

Nassın delâletinin kıyastan farkını inceledikten sonra bu ihtilafın öze ilişkin olup olmadığına ve varsa pratiğe dönük sonuçlarına bakacağız. Lakin burada belirtmemiz gereken bir nokta vardır. O da: İletinin mansus (nassta bizatihi zikredilmiş) olan nassın delâletinin kabulü konusunda fakih Usûlcüler ve kelamcı Usûlcüler arasında ihtilaf mevcut değildir. Burada sadece isimlendirme yönünden farklılık vardır.

²¹¹ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh*, 251.

²¹² Okur, *Hanevî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti*, 268-269.

²¹³ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh*, 247.

İster kıyas denilsin ister nassın delâleti denilsin, kat'îyyet ifade ettiği ittifak edilen bir hususdur. Zira illetin nass tarafından tayin edilmesi Faihlere göre illeti tayinde içtihad ve re'ye ihtiyaç bırakmadığından onun zann ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla bu çeşit kıyasla –onlara göre nassın delâleti ile- hadler ve keffaretler belirlenirler.

Fakih Usûlcüler nassın delâletini lafzî bir delâlet kabul ederek kıyasın üstünde bir mevkie çıkarmış ve kat'î bir delâlet saymışlardır. Hatta diğer delâletlerle çelişmesi durumu dışarıda bırakılacak olursa nassın delâleti hüküm ifade etme bakımından ibârenin ve işâretin delâletleriyle aynı seviyede hüküm ifade eder. Kelâmcı Usûlcülerden kıyas diyen Usûlcüler ise onu kıyasın en kuvvetlisi olarak görüp kat'îliğini kabul etmekte ve hadler ve keffaretleri belirleyecek kadar bir mertebeye çıkarmaktadırlar. Dolayısıyla hüküm ifade etmesi açısından her iki ekolde kat'îlik ifade ettiği noktada hem fikirdir. Şimdi Dilek'in öze ilişkin olmadığını belirterek genel olarak bu ihtilafın getirisi olan ve beş madde halinde özetlediği sonuçlarını serdedelim:

1. Kelâmcı Usûlcüler açısından bu ihtilafın ciddi bir sonucu yoktur. Zira kıyasta denilse lafzî delâlette denilse hüküm bakımından kat'îlik ifade eder. Bu sebeple hem kıyas ile hem mefhûmi muvafakatin delâleti ile hadler ve keffaretler sabit olmaktadır. Bununla birlikte kıyas kabul edildiği durumda bazı Şafî Usûlcülere göre haberi vahid ona tercih edilir. Şirâzî'ye göre ise haberi vahid ona tercih edilmez.

2. Fakih Usûlcülerde ise bu ihtilafın sonucu vardır. Zira Fakihlerde kıyas ile hadler ve keffaretlerin sabit olamaması sebebiyle kıyas olarak kabul edenler bu delâlet ile hadler ve keffaretleri ortaya koyamazlar.

3. Şiiler açısından yine bu tartışmanın somut bir sonucu vardır. Nitekim onlara göre kıyas ile amel edilemezken lafzî bir delâlet olarak kabul edildiğinde nassın delâleti ile amel edilebilir.

4. Zahiriler açısından bunun bir sonucu yoktur. Nitekim onlar kıyası delil olarak görmedikleri gibi nassın delâletininide kıyas olarak addettikleri için nassın delâletininide geçerli bir delil saymamaktadırlar.

5. Genel olarak lafzi bir delâlet olarak kabul edildiğinde, umum-husus, nesh ve tearuz durumları gerçekleşirken; kıyas olarak kabul edildiğinde bu durumlar cereyan etmez. Nitekim umum-husus meselesi lafızlarla ilgilidir. Mana ile ilgili değildir. Kıyasta ise mana söz konusudur. Tearuz durumunda lafzî delâletlerden

sayıldığı takdirde diğer delâletlerle derecesine göre tercihe şayan olur veya olmaz. Kıyas ise hiçbir kat'î lafzî delâlete yani nassa tercih edilmez. Nesh meselesi ise lafzî bir delâlet sayıldığı halde diğer nassları nesh etme kuvvetinde olacağından tahakkuk edebilir. Kıyas için böyle bir durum söz konusu değildir.²¹⁴

Onun bu tespitlerinin bize net olarak ifade ettiği şey bu ihtilafın özellikle aynı mezhep Usûlcüleri arasında keskin sonuçlar doğurabileceğidir. Nitekim Şii Usûlcülerden kıyas diyenler onunla amel edemezken, lafzî delâlet diyenler onunla amel edebilmektedir. Fakih Usûlcülerde ise kıyas kabul edenler hadler ve keffaretleri bununla tespit edemezken, lafzî delâlet kabul edenler Hadler ve keffaretleri nassın delâleti ile tespit edebilmektedirler. Ayrıca umum-husus, nesh ve tearuz meselelerinde de ihtilaflı meseleler gün yüzüne çıkabilecektir. Mezhepler arasında ise bu delâlet ister kıyas ister nassın delâleti denilsin hükmü kat'îlik ifade eden ve kendisiyle amel edilen bir delâlettir. Ayrıca sahihliği Zahirîler hariç ittifak edilen bir husustur. Dolayısıyla Dilek bu ihtilafı öze ilişkin olmayan lafzî bir ihtilaf olarak değerlendirmiştir.

2.3.4. Nassın Delâletinin Çeşitleri

Nassın delâletinin türleri konusuna dair Serahsî'nin Usûl'ünde herhangi bir açıklama veya bir işâret göremedik. Ancak hem bu hususun ifade edilmiş olması için hemde nassın delâletinin fûrû fıkha etkisi ve hükmü alt başlıklarını işlerken kavrama kolaylığı sağlaması adına kısaca değinmek istiyoruz.

Nassın delâleti illetin meskûtta daha kuvvetli ya da eşit bulunması açısından evlâ ve müsavi kısımlarına ve naslardan tespit edilen illetin veya tespit edilen illetin meskûtta varlığının kat'î olarak bilinip bilinmemesine bağlı olarak kat'î ve zannî kısımları olmak üzere toplamda dört türünden bahsedilir. Dört tür şu şekildedir: Evla-kat'î, evla zannî, müsavi kat'î ve müsavi zannî. Okur evla ve müsavi çeşitlerinin klasik dönemden sonra yapılan tasnifleme olduğunu belirtir.²¹⁵ Evla delâleti illetin meskûtta mantûktan daha kuvvetli bulunduğu delâlet türü olarak ifade edebiliriz. Müsavi delâleti ise illetin meskûtta mantûk ile eşit derecede bulunduğu delâlet olarak açıklayabiliriz. Bu iki çeşitten evla olanıda iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi alt sınırı söyleyip üst sınıra dikkat çekmek anlamında ki et-tenbîh bi'l-ednâ 'ale'l-a'lâ'dır. İkincisi ise üst

²¹⁴ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatın Delâleti", 335-336.

²¹⁵ Okur, "Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi", 90.

sınırı söyleyip alt sınıra dikkat çekmek anlamında ki et-tenbîh bi'l-a'lâ a'le'l-ednâdır.²¹⁶

Kat'î ve zannî çeşidi ise isminden anlaşılacağı üzere nassın delâletinin hükümlerine göre değerlendirilmesinden kaynaklı bir sınıflandırmadır. Kat'î delâlet illetin nasstan tespiti ve meskûttaki varlığının tespiti kat'î bir şekilde bilinebilmesi durumunu anlatır. Zannî delâlet ise illetin nasstan tespitinin veya meskûttaki varlığının tespitinin kat'î olmadığı durumları ifade eder. Nassın delâletinin zann ifade edebileceğini ilk Buhârî dile getirmiştir. Molla Hüsrev de bu yönde görüş bildirmiştir. Ancak bu hususa Okur'un itirazı vardır. Buna göre nassın delâletinin zannî olduğunun kabulü nassın delâletinin tanımlarında geçen dil ile bilinebilme kaydına tezat düşmektedir.²¹⁷ Bizce de haklı olan bu gerekçeye göre illetin dil ile bilinebileceği tanımlarda zikredilen bir delâlette, zann ifade etmesinin sebebi olan illetin tespitinde ictihad ve re'yin kullanılması, illetin dil ile bilinemeyecek kadar bir durumun varlığını gerektirir ki bu da tanımla tezat oluşturması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda nassın delâleti değil, kıyas delili mevzuu bahistir. Fakih Usûlcülerin çoğunluğunda nassın delâletinin hükmünü kat'î kabul etmeleri²¹⁸ dil ile anlaşılabilir kadar açık olmasına müstenid olsa gerektir. Bu sebeple bizlerde nassın delâletinin zann değil, kat'îyyet ifade ettiği görüşünü benimsemekteyiz. Netice itibariyle bazı Fakih Usûlcülerin görüşüne göre nassın delâleti kat'î ve zannî olmak üzere hüküm bakımından iki nevi'dir.

Böylece totalde yukarıda zikrettiğimiz gibi evla-kat'î, evla zannî, müsavi kat'î ve müsavi zannî olmak üzere dört çeşit nassın delâletinin türleri mevcuttur. Bu kat'î ve zannî isimlendirmesi illetin açık ve kapalı olmasına mebni olduğundan Usûl kitaplarında celî ve hafî şeklinde de geçmektedir.²¹⁹ Molla Fenarî ve O'nun sınıflandırmasını kabul eden Molla Hüsrev ve Hadimî gibi Usûlcülerde bu dörtlü tasnifi benimsemişlerdir.²²⁰ Bunların her birisine nassın delâletinin fûrû fıkha etkisi alt başlığında örneklerini vereceğiz.

²¹⁶ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 69-71.

²¹⁷ Okur, "Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi", 89-90.

²¹⁸ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 272.

²¹⁹ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh*, 248.

²²⁰ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 49.

2.3.5. Nassın Delâleti'nin Fürû Fıkha Etkisi

Nassın delâleti nassların ibâre ve işâret delâletlerinde olduğu gibi fikhî ahkâmın tespitine kaynaklık eden bir delâlet türüdür. Şimdi nassın delâletinin çeşitlerine göre fikhî ahkâmı ihtiva eden örneklerini serdedeceğiz.

1. Evlâ Kat'î Türü

Nassın mantûkundan tespit edilen illetin meskûtta daha öncelikli bulunması durumu nassın delâletinin evlâ kat'î çeşidini oluşturmaktadır. Bu tür et-tenbîh bi'l-ednâ 'ale'l-a'lâ ile et-tenbîh bi'l-a'lâ a'le'l-ednâ olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

A) et-tenbîh bi'l-ednâ 'ale'l-a'lâ Türü

Nassın mantûkundan tespit edilen illetin meskûtta öncelikli bulunması durumu bazen mantûktaki illetin alt sınırının zikredilmesi ile üst sınıra dikkat çekmek suretiyle olur.

Fikhî Hüküm Örneği: Bu türe verilen örnek bu delâlete en yaygın verilen '*...onlara öf bile deme...*'²²¹ âyeti celilesidir. Bu örneği Serahsî'de ilk örnek olarak zikretmiştir. Bu âyette anne babaya öf dahi denilmemesi istenilmiş ve böylece öf deme haram kılınmıştır. Bu haramlık âyetin ibâresinin delâletiyle sabit olmaktadır. Âyetin siyak ve maksadından ulaşılan kasdî anlam ise onlara eziyet verici her türlü fiil ve halden uzak durulmasının gerekliliğidir. Dolayısıyla meskût (nassta zikredilmeyen) konumunda olan anne babaya hakaret, vurma, ilgisizlik yoluyla incitme ve daha akla ziyan eziyet içerici her türlü fiil ve halin haramlığı kasdî anlamı öf demekten daha fazla barındırdığından haramlık bunlar içinde evleviyetle sabit olmaktadır. Serahsî daha önce de belirttiğimiz gibi diğer tüm delâletler ve özellikle bu delâletin kıyas olmadığı konusuna diğer fakih Usûlcüler gibi fazlaca ihtimam göstermiştir. Dolayısıyla O bu örneğin sonunda diğer pek çok örneğinde olduğu gibi bu (hüküm) kıyasla değil nassın delâleti ile bilinendir şeklinde açıklamasını eklemiştir.²²² Evlâ kat'î türünün bu örneğinde Şariî Teâlâ anne babaya alt sınır olan eziyet verici öf demeyi yasaklayarak bundan daha fazla eziyet içeren hallerin evleviyetle haram olduğuna dikkat çekmektedir.

B) et-tenbîh bi'l-a'lâ a'le'l-ednâ Türü

²²¹e'l-İsrâ, 17/23.

²²²Serahsî, *Usûl*, 1/242.

et-Tenbîh bi'l-a'lâ a'le'l-ednâ nassın delâletinde mantûktan tespit edilen illetin mantûkta üst sınırının söylenilmesi suretiyle, meskûtta daha alt sınırında mevcut olacağına delâletini ifade eder.

Bu türe Usûlcüler genelde şu âyeti örnek göstermişlerdir: "Kitap ehlinde öyleleri vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana tastamam verir. Onlardan öyleleri de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilmedikçe, onu sana geri vermez."²²³ Âyette geçen kitap ehlinin bi kısmının yüklerle emanet edilen emaneti tastamam geri ödeyeceğinin bildirilmesi nassın delâleti ile onların daha az ve kıymetsiz şeyleride emanet sahibine geri vereceğine delâlet etmektedir. Nitekim âyeti celilede onların güvenilirliklerine üst sınır olan yüklerle malı tastamam iade edeceklerinin bildirilmesi ile dikkat çekilerek onların bu güvenilirliklerinin alt sınır olan daha az malıda iade edeceklerine şamil olduğu anlaşılmaktadır. Âyetin ikinci kısmı ise evla delâletin alt sınırı zikredip üst sınıra dikkat çekilmesine örnektir. Zira tepesine dikilmedikçe bir dirhemi geri teslim etmeyen daha fazlasını evleviyetle geri teslim etmez.²²⁴

Serahsî nassın delâletini işlerken onun çeşitlerine dair ne bir açıklama ne de örnekler üzerinden hangi tür olduğuna yönelik bir izaha yer vermemiştir. O daha ziyade az önce de belirttiğimiz gibi konunun kıyastan farklı olduğunu belirtmeye yönelmiştir. Ayrıca O'nun verdiği örneklerin tümü fikhî ahkâm üzerinedir. Dolayısıyla verdiği örneklerde evlâ kat'î delâletin üst sınırın söylenilip alt sınıra dikkat çekilmesi şeklinde ki bu kısmına girebilecek bir örnek göremedik.

2. Evlâ Zannî Türü

Evla zannî türü illetin mantûktan tespit edilirken kat'î olmamasını veya yine illetin meskûtta varlığının kat'î olarak tespit edilememesi durumunu ihtiva eden delâletü'n-nass çeşididir.

Keffaretlere Örnek: Nassın delâletinin zann ifade edebileceğini ilk açıklayan Buhari, oruçlu iken yiyip içen kimseye cima eden gibi keffaretin vacip olması meselesini örnek olarak verir. Nitekim Peygamber Efendimiz s.a.s. Helak oldum diyerek Ramazan günü cima fiilini işleyen kişiye yerine getirmesi gereken keffareti açıklamıştır. Ancak Buhari'ye göre bu keffaret Şariî'nin sırf cima ile orucu bozan

²²³ Âli İmrân 3/75.

²²⁴ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 269.

kimse için istediği bir yükümlülük olabilir. Yani yeme içme ile orucun bozulmasına Şariî keffaret istememiş olabilir. Dolayısıyla cima ile oruca cinâyet eden gibi yeme içme yoluyla oruca cinâyet edenede keffaretin gerekliliği O'na göre zann ifade etmektedir.²²⁵ Büyük Haydar Efendi'de bu örneğin nassın delâletinin a'lây-ı hafî olduğunu belirterek keffaretin yeme ve içmeye vacip olmasında ittifak olmadığını beyan eder.²²⁶

Serahsî gelen bedevinin bu fiili başkasıyla değil, eşiyle işlemesinden ötürü bu fiilin sırf kendisi için keffaretin sabit olmadığını anlaşıldığını ve Ramazan gününün gecesinde işlenmemesinden de gündüzünde oruca yönelik bir cinâyet olduğunun anlaşıldığını belirterek oruca yönelik diğer bir cinâyet olan yeme içme fiillerinede keffaretin gerektiğinin nassın delâleti ile sabit olduğunu izah etmiştir. Bunuda her ikisinin orucun rüknü olmasından dolayı keffaretin –ceza yönüyle- oruca karşı cinâyetin işlenmesinin engellenmesine müstenid olması ile açıklamıştır. Dolayısıyla Serahsî'ye göre keffaretin gerekliliği oruca yönelik cinâyeti -orucun rüknünün çiğnenmesini- engelleme illetine dayandığından yeme içme ile oruca cinâyete de keffaret nassın delâleti ile kat'î olarak gerekli olmaktadır.²²⁷ Yani Serahsî nassın delâletinde zann ifadesini kabul etmediğinden bu örnek içinde zannî dememiştir. Böylece O'nun kat'î kabul ettiği anlaşılmış olur.

Hadlere Örnek: Serahsî'nin bu türe dair bir diğer örneği ise mezhep içi ihtilafi yansıtan livatanın cezası konusundadır. O illetin meskûtta varlığının tam olup olmamasından kaynaklı mezhep içi oluşan bu ihtilafi tarafların gerekçesini zikrederek anlatmıştır. Bu örneği yukarıda nassın delâletinin şartları alt başlığında üçüncü şartın devamında işlediğimiz için özetle ifade edeceğiz. Ebu Hanife'ye göre livatada yatağın ifsadının olmaması, çocuğun neslinin karıştırılması ile haklarının hükmen telef edilmesinin bulunmaması, doğal meylin olmaması ve bu fiilde zina gibi her iki tarafın değil sadece failin arzusu olması gibi nedenlerle zina haddinin illeti tam sıfatları ile bulunmamaktadır. Bu da haddin gerekmesinde kusurdur. Bu sebeple livataya zina haddi vacip değildir. İmameyn ise livatada zinanın amacı olan haram yol ile suyu akıtmak suretiyle şehveti tatmin aynıyla mevcuttur görüşünü benimserler. Hatta livatada bu hiçbir şekilde açığa çıkmaz. Bu sebeple livatada haramlığın daha ileri

²²⁵ Dilek, “Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti”, 326.

²²⁶ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh*, 251.

²²⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/245.

derecede olduğunu belirtirler. Dolayısıyla zina haddi evleviyetle İmameyne göre livata içinde vaciptir.²²⁸ Görüldüğü üzere illetin -meskûtta varlığının- tespitinin ihtilafı olması bu delâleti zannî yapmakta dolayısıyla mezhep içi ihtilaf sebebi olmaktadır.

Keffaretlere Örnek: Mezhepler arası ihtilafa dair ise Serahsî İmam Şafî'nin Nisa Suresi doksan ikinci âyette zikredilen hataen bir mü'mini öldürmenin keffaretini kasten adam öldürmeyede nassın delâletiyle vacip görmüştür. Nitekim Serahsînin izahına göre Şafî hata düşürücü bir özür olmasına rağmen âyette hataen öldürmeye keffaretin vacip olmasının illetini öldürme olarak anlamıştır. Dolayısıyla kasten öldürmeye ise evleviyetle keffareti vacip görmüştür. Ancak Serahsî bu delillendirmenin fasit olduğunu ifade ederek kasten öldürmeye keffaretin gerekmediğini şöyle açıklamıştır: Keffaret kendisiyle iyilik elde edilen ve kötülükleri gideren ceza mahiyetinde ibadetin ismidir. Dolayısıyla bir ibadet sırf günah olan bir fiilin sebebi olamaz. Ancak içerisinde haram ile mübahlığı barındıran bir fiilin sebebi olabilir. Bu da kasten adam öldürmenin sırf haram olmasından dolayı keffaret için sebep olmaya uygun olmadığı anlamına gelir. Böylece kasten adam öldürmeye Fakihlerde keffaret vacip olmaz. Keffaret ancak âyette geçen gibi hem mübahlığı hem haramlığı içinde ihtiva eden durum için geçerlidir. Bu da avlanan kişinin avına ateş edip bir insana denk gelmesiyle onu öldürmekte gerçekleşir. Zira ava ateş etmek mübah iken mü'mini öldürmek haramdır. Bu durumda keffaret vacip olur. Ancak Şafî'nin dediği gibi kasten adam öldürme keffaret gerekmez.²²⁹ Bu durum nassın delâletinde illetin tespitinin mezhepler arası ihtilafına sebep olmasına bir misaldir.

Keffaretlere Örnek: Yine illeti tespitinde farklılık sebebiyle Şafî ‘...*Yemin ettiğinizde yeminlerinizi tutun...*’²³⁰ âyeti celilesinde bildirilen yemin keffaretinin sırf yalan yere edilen yemin için de nassın delâletiyle vacip olduğu sonucuna varmıştır. Serahsî ise Fakihlerde az önce açıkladığımız husus gereğince’ sırf günah olan yalan yere yeminin, keffaret için uygun bir sebep olamayacağını izah etmiştir.²³¹ Bu hususta mezhepler arası ihtilafa nassın delâletinde illetin etkisine bir örnektir.

3. Müsavi Kat'î Türü

²²⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/242-243.

²²⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/246-247.

²³⁰ el-Mâide 5/89.

²³¹ Serahsî, *Usûl*, 1/247.

Serahsî'nin eserinde yer verdiği örneklerin bazıları bu kısmın örneklerini ihtiva etmektedir. O hadler, keffaretler ve diğer fikhî hükümlerle ilgili olmak üzere fikhî meseleler dairesinde örnekler vermiştir. İmam Şafiî ile Fakihlerin ihtilafını ve mezhep içi ihtilafları içeren örnekleri de kullanmıştır. Bu ihtilaflı müsavi örnekleri müsavi zannî kısmında vereceğiz. Lakin kendi Usûl bütünlüğü içerisinde Serahsî'nin zannî türe dair bir açıklama veya ifade kullanmaması, O'nun bu ihtilafları müctehidlerin görüş ayrılığı olarak değerlendirdiğinin belirtisidir. Nitekim O hem mezhep içi hem mezhepler arası farklı görüşleri ihtiva eden örnekler vermesine rağmen nassın delâletinin zannî olduğuna dair en ufak bir emarede bulunmamıştır. Mezhep içi görüş farklılıklarını anlatırken nesnel bir tavırla fikirleri nakletmiş ancak kendi kanaatini belirtmemiştir. Mezhepler arası farklılık barındıran örneklerde ise diğer mezhep görüşlerine '*Bu delil getirme fasittir*'²³² şeklinde başlayan cevaplar vermiştir. Ancak sonuç olarak bu farklılıklar bu delâletin zann ifade ettiğini gösterir gibi bir izah yapmamıştır. O'nun bu tavır nassın delâleti ile ilgili görüşlerin farklılıklarının nedenini müctehidlerin isabet veya hata etmesi olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Zaten nassın delâletinin hüküm ifade etmesi hususunda hükmü kat'î olan '*işâretin delâleti gibi*'²³³ demesi bunun ayrı bir delilidir. Dolayısıyla aslında müsavi zannî kısmında vereceğimiz örnekler aslında Serahsî açısından kat'îyyet bildirir. Bizler yine de burada illeti kat'î olarak bilinen Serahsî'nin vermiş olduğu müsavî kat'î örneklerden birine yer vereceğiz.

Hadlere Örnek: Maiz evliyken zina etmiş ve recmedilmiştir. Ona verilen bu cezanın evli olduğu hal üzere bu suçu işlemesinden kaynaklandığını rivâyetlerden öğrenmekteyiz. Böylece muhsan iken zina eden herkese aynı hükmün gerekliliği nassın delâleti ile sabit olmaktadır. Haddi gerektiren illette eşit olunmasından dolayı bu delâlet müsavi, illetin tespitinin kat'î suretle olmasında kat'î delâlet çeşidine örnek teşkil etmektedir.²³⁴

Serahsî'nin eserinden verdiğimiz bu örnekten sonra konunun daha da somutlaşması adına farklı kaynaklardan iki örnek daha verelim.

Keffaretlere Örnek: Oruçlu iken cima ile oruca cinâyet eden bedevîye keffaret vacip kılınmıştır. Dolayısıyla bedevîye keffaretin vacip kılınma illetini artık her kim

²³² Serahsî, *Usûl*, 1/248.

²³³ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

²³⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

işlerse onada nassın delâleti ile keffaret vacip olur. Zira keffaretin sebebi olan illette eşit olmuşlardır. Keffaret bu sebeple onlarada vacip hale gelir. Bu örnekte illette eşit olmak mevcut olduğundan müsavi ve illet kat'î suretle bilinebildiğinden kat'î delâlet olmuş olur.²³⁵

Fıkhî Hükme Örnek: *انَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ* □ سعيراً ‘*Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar. Zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.*’²³⁶ Âyette geçen yetim malını yiyenler hakkında ateşe girecekleri bildirilmiştir. Bu âyetin siyak ve maksadından yetimlerin mallarının zayi edilmemesi gerekliliği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yetimlerin mallarını telef etme, yakma vb. gibi fiillerde de yeme fiilinde olduğu gibi zayi etme illeti eşit derecede mevcut bulunduğundan bu fiillerde nassın delâletiyle haramdır.²³⁷ İletin yakma, telef etme fiillerinde yeme gibi eşit olarak bulunması müsavi, tespit edilen illetin kesinlik ifade etmeside kat'î delâlete örnek teşkil etmektedir.

Örneklerde ortaya çıktığı üzere delâletin kat'î olması bu örneklerde ihtilafi engellemiştir.

4. Müsavi Zannî Türü

Yukarıda belirttiğimiz gibi Serahsî'nin eserinde zikrettiği örnekler O'nun Usûl çizgisine göre zannî değil, kat'îyyet ifade eden örneklerdir. Ancak bizler burada daha sonra ortaya çıkan bu sınıflandırmayı açık etmek ve örneklendirmek istediğimiz için hakkında ihtilaf bulunan örnekleri vereceğiz.

Fıkhî Hüküm Örneği: ‘*O damardan gelen bir kandır. Sen her namaz için abdest al.*’²³⁸ hadis-i şerifi hayız müddetinden fazla sürede akan kan hakkındadır. Bu hüküm gereğince diğer damarlardan akan özür kanı içinde tekrar abdest alınması nassın delâletiyle vacip hale gelir.²³⁹ Zira damardan gelen kan olması yönünden illette eşit bir durum söz konusudur. Dolayısıyla müsavidir. Ancak illetin kat'î suretle bilinmemesi yönünden zannî delâlete örnektir. Şafîlerde diğer damarlardan gelen kanın abdesti bozmayacağına dair hükümleri bu konuda illeti farklı ta'lil ettikleri

²³⁵ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 259.

²³⁶ en-Nisa 4/10.

²³⁷ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 266.

²³⁸ Buharî, Hayız, 8; Müslim, Hayız, 14.

²³⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

dolayısıyla da illette kat'îlik olmayıp zannîlik ifade ettiği değerlendirilmesine yol açmaktadır.

Keffaretlere Örnek: Ramazan günü orucu kasten cima ile bozan bedeviye vacip kılınan keffaretin illetinde eşit olan herkesede vacip olmasını müsavi kat'î çeşidine örnek olarak zikretmiştik. Ancak bedevinin bu fiili müşetereken işlediği kadında keffaretin gerekliliği nassın delâletiyle Serahsî'ye göre her ne kadar asıl fail erkek olsa da her iki tarafın bu fiile karşı doğal meybinden ötürü kat'î olarak vacip olurken, İmam Şafî'ye göre kadının direkt etkisi olmaması ve asıl failin erkek olması sebebiyle kadına keffaret vacip olmaz.²⁴⁰ Burada erkek ve kadının oruca cinâyette müşterek olmaları illette eşitlik olduğundan müsavi, illetin meskûttaki varlığının tespiti noktasında ihtilafın bulunması zannî delâlet olarak değerlendirilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Bu iki örnek nassın delâletinde illetin tespitinin mezhepler arası görüş ayrılığına sebep olmasına dair misallerdir.

2.3.6. Nassın Delâleti'nin Hükümü

Fakihlerin genel kabul gören görüşü nassın delâletinin kat'î bir delâlet olmasıdır.²⁴¹ Serahsî'nin görüşüde bu meyandadır. Zira O '*nassın delâleti ile sabit olanı, işâretin delâletiyle sabit olan gibi yaptık*' demiş ve bunu her ikisinin belağatten bir çeşit olmasına dayandırmıştır. Buna göre işâretin delâleti, lafzî belağati ortaya koyarken nassın delâleti mana yönünden belağati ortaya koymaktadır. Bu açıklamasını hadler ve keffaretlerin bu delâlet ile sabit olmasının Fakihlerce caiz görülmesi ile desteklemeye çalışır. Nitekim O hadler ve keffaretlerin Fakihlerde kıyasla sabit olmasının caiz olmadığını, buna rağmen nassın delâleti ile caiz görüldüğünü belirtir. Böylece nassın delâletinin hadler ve keffaretler gibi sadece Şariî'nin belirleyebileceği konularda dahi belirleyici olduğunu söyleyerek Hanefilerde kat'îliğini ifade eder.²⁴²

Ancak nassın delâletinin çeşitleri bahsinde zikrettiğimiz üzere genel kabul bu yönde olmakla birlikte, 'nasstan tespiti veya meskûttaki varlığının tespitinde illet, kat'î suretle bilinebiliyorsa; nassın delâleti kat'î, illet kat'î olarak bilinemiyorsa; nassın

²⁴⁰ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 327.

²⁴¹ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 272.

²⁴² Serahsî, *Usûl*, 1/242.

delâleti zannîdir' şeklinde ki görüşü savunan ve böylece zann ifade edebileceğini söyleyen Usûlcülerde mevcuttur. Bunu ilk ortaya koyan ise Buharî'dir. Nitekim O bu görüşünü delâletin çeşitlerinden evla-zannî delâlet kısmında zikrettiğimiz şu örnek üzerinden ifade eder: Ramazan ayında yeme içme ile oruca cinâyet işleyenlere cima ile cinâyet işleyen gibi keffaretin vacip olması zann ifade etmektedir. Zira Şariî Teâlâ keffareti sadece cima ile oruca cinâyet edene vacip kılmak istemiş olabilir. Dolayısıyla illet burada kat'î değildir. Bu sebeple de nassın delâleti zann ifade edebilir. Öf demenin yasaklandığı âyetten çıkan eziyet illeti ise kat'îdir. Dolayısıyla eziyeti içeren hakaret ve vurmanında haram olduğuna delâleti kat'îdir.

İlletin dil ile bilinebilmesi şartı ve bu sebeple illeti anlamada Serahsî'nin belirttiği gibi Fakih olsun olmasın herkesin ortak olduğu²⁴³ yorumlarını değerlendirecek olursak nassın delâletinin bu şekilde zann ifade ettiğini kabul etmek, Okur'unda belirttiği gibi onun tanımını ile tezat oluşturacak bir durumu kabullenmek olur ki bu muhaldir.²⁴⁴ Dolayısıyla nassın delâleti kat'îdir.

Nassın delâletinin umumu ve tahsisi konusu ise içlerinde Serahsî'ninde olduğu Fakihlerin kahir ekseriyetine göre onun umumunun ve tahsisinin olmadığı üzerindedir.²⁴⁵ Fakihler bunu temelde umumun lafızlara has bir özellik olmasına dayandırırılar. Nassın delâleti ise direkt lafızlara değil lafzın manasının manasına²⁴⁶ dayanmaktadır. Manalar ise umum ifade etmezler. Umumu olmayanın ise tahsiside olmaz. Bununla birlikte manaların umumu vardır diyen Usûlcülerde mevcuttur. Ancak onlara görede nassın delâletinin tahsisi caiz değildir. Buna sebep ise mana aslen tek bir hakikat olup, illetin bir durum için var olup diğer durumlar için geçerli olmamasının imkânsız olmasındandır. Yani nassın delâletinin umumu olmadığından değildir. Dolayısıyla umum meselesinde Fakihler arasında iki farklı görüş mevcutken, tahsisi konusunda ittifak vardır. Tahsisinin caiz olmadığı konusunda verilen örnek şöyledir: Öf denilmesinin yasaklandığı âyetten tespit edilen illet, anne babaya eziyet vermekten uzak durulmasıdır. Anne babaya eziyeti içeren her durum ise haramdır. Burada hükmü eziyet içeren pek çok durumdan bazısına tahsis etmek diğerlerini istisna tutmak ise muhaldir. Zira böyle bir durum ancak nassları keyfi olarak yorumlamaktan başka bir şey olmayacaktır. Bu nedenle nassın delâleti tahsis kabul etmemektedir. Burada umum

²⁴³ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

²⁴⁴ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 269.

²⁴⁵ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 94.

²⁴⁶ Büyük Haydar Efendi, s. 251.

meselesi ile ilgili dikkat çekilen nokta ise; hükmün illeti içeren tüm durumlarda var olması sebebiyle illetin umumiliği ile ilgilidir. Ancak bu umumilik lafzî değil, illetin umumiliği şeklinde olup illetin olduğu her yerde hükmün var olmasını ifade eden umumiliktir. Bu hususu Neseffî ve Sığnakî özellikle vurgulamışlardır. Sonuç olarak Fakihlerin çoğunluğuna göre umumiyetin lafızlara has bir durum olmasından dolayı manaya dayanan nassın delâleti umum ifade etmez. Dolayısıyla umumun fer'i olan tahsiste gerçekleşmez. Umumilik ancak illetin umumiliğinde esastır. Bu umumilik ise tahsisi asla kabul etmez. Zira dilden anlaşılacak suretiyle sabit olan bir mana artık bir durumda geçerli bazı durumlarda geçersizdir demek caiz değildir.²⁴⁷ Serahsî de nassın delâletinin umum ifade ettiğine dair bir açıklama yapmamış bununla birlikte tahsisinin olmadığını açıkladığımız illetin umumiliği ile izah etmiştir. Zira O tahsisi sözün aslının kendisini kapsamaması olarak açıkladıktan sonra dil ile sabit olan mananın artık kendisini kapsamama ihtimalinin devam etmeyeceğini belirtir. Karşı bir delil ile hükmünün kaldırılması ise tahsis ile değil ancak nesh ile olur şeklinde açıklama yapar.²⁴⁸

Teâruz meselesinde genel olarak Fakihlerin dörtlü delâlet taksimlerinde ki sıralamalarının aynı zamanda kuvvet derecesi olduğunu görüyoruz. Nitekim yapılan açıklamalar çatışma hallerinde birinci sıradaki ibârenin delâletinin diğer delâletlere, ikinci sıradaki işâretin delâletinin üç ve dördüncü delâletlere, üçüncü sıradaki nassın delâletinin dördüncü delâlet olan iktizâyaya tercih edilmesi gerekliliği şeklindedir. Dolayısıyla nassın delâleti ibâre ve işâretten alt mertebede konularak teâruz durumunda tercih sebebi değilken, iktizânın delâletine göre ise daha üst bir mevkie sahip olup tercih sebebidir. Şimdi nassın delâletinin neden üçüncü sırada ibâre ve işâretten sonra iktizâdan ise önce geldiğine kısaca değinelim.

Nassın delâleti Fakihlerde direkt nazma dayanan ibârenin delâleti ile çatışması halinde ibârenin delâleti kendisine tercih edilen bir delâlettir. Nitekim nassın delâleti lafza müstenid olan manaya dayanırken, ibârenin delâleti ise hem lafza hem manaya dayanmaktadır. Böylece lafza dayanma oranı üstün olan delâletin kuvvetçe diğerlerinden üstün görülmesi kaidesince ibârenin delâleti nassın delâletine tercih edilmektedir. Yine Fakihlerde işâretin delâletinde nassın delâletine tercih edilir. Zira işâretin delâleti direkt nazma dayanmasa bile nazmın manasının gerektirdiği (iltizamî)

²⁴⁷ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 71.

²⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/254.

manadır. Nazmın manasının gerektirdiği anlam ise nazmın kastedilen anlamı aracılığı ile sabit olana tercih edilecektir. Diğer bir sebepte işâretin delâletinde hem nazım hem mana boyutu varken, nassın delâletinde nazmın mana boyutu daha öndedir. Yine işâret delâletinin iltizami bir delâlet olması sonucu herhangi bir vasıta olmaksızın nassın lafzını işitenin doğrudan zihninde lazımî manaya ulaşması, nassın delâletinde ise hükme kastedilen anlam vasıtası ile varılması dolayısıyla nazma daha yakın olan işâretin delâleti nassın delâletine tercih edilmektedir.²⁴⁹

Serahsî bu hususta açıktan beyanatta bulunmamıştır. Ancak nassın delâletini üçüncü sırada vermesi ve nassın delâletini belağatin mana yönü, işâretin delâletinin ise belağatin lafzî yönü olduğunu ifade etmesi ve ‘nassın delâletiyle sabit olan, işâretin delâletiyle sabit olan gibidir’ demesi göz önüne alındığında O’nun nassın delâletini işâretin delâletinden ve dolayısıyla da ibârenin delâletinden alt mertebede gördüğü anlaşılmaktadır.²⁵⁰ Nitekim belağatin lafzî yönü olmasıyla işâretin delâleti, belağatin mana yönü olan nassın delâletine tercih edilecektir. Lafza dayanmak yönünden işâretin delâletinden ve diğer delâletlerden daha kuvvetli olan ibârede dolaylı olarak nassın delâletinden üstün olmaktadır. Ayrıca kat’îliğini ortaya koymak isterken işâret delâleti gibi demesinde işâretin delâletini üstün gördüğünün bir diğer delilidir.

Serahsî’nin nassın delâletini, işâretin delâleti ile²⁵¹ ve işâret delâletinin bazısında ibâre gibi sabit olan gibi addetmesi²⁵² sanki kat’î olan ibâre, işâret ve nassın delâletleri arasında fark yokmuş izlenimi vermektedir. Oysa O’nun bundan maksadı bu delâletlerin kat’îyyetine dikkat çekmek ve özellikle nassın delâletinin kıyasa karşı üstünlüğünü belirtmek istemesindedir. Nitekim nassın delâletinin işâret gibi olduğunu ifadesinin peşinden ‘‘Bunun için Hadler ve keffaretleri nassın delâletiyle belirlemeyi caiz gördük. Her ne kadar bunun kıyas ile olmasını caiz görmesekte...’’²⁵³ demek suretiyle kıyastan üstünlüğüne ve nassın delâletinin kat’îliğine vurgu yapmaktadır. İktizadan önce gelmesini nassın dil ile sabit olmasına, iktizânın ise dil ile değil, şer’î bir gereklilikle sabit olmasına bağlamaktadır. Serahsî iktizâ delâletinde de aynı şekilde iktizâ delâletinin nassın delâleti ile sabit olan konumunda olduğunu açıklayarak

²⁴⁹ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 123-124.

²⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

²⁵¹ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

²⁵² Serahsî, *Usûl*, 1/236-237.

²⁵³ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

kat'iliğine dikkat çekmek istemiştir.²⁵⁴ Sonuç olarak Serahsî'de haleflerinin takip edeceği görüşü yani nassın delâletinin tearuz durumunda kuvvet bakımından ibâre ve işâretten sonra iktizâdan önce geldiğini, ancak işâret gibi kat'îyyet ifade ettiğini ve kıyastan üstün olduğunu benimsemiştir.

Burada son olarak belirtmemiz gereken nokta ise müteahhir Fakih Usûlcülerin nassın delâletinde mansus aleyhten çıkarılan kasdî anlamın birkaç farklı anlama gelebilmesi ve mansus ile meskûtta illetin ortak olmayışı noktasında gelen eleştiriler üzerine nassın delâletinin zann ifade edebileceğini benimsemiş olmalarıdır.²⁵⁵

2.4. Usûlü's-Serahsî'de İktizânın Delâleti

2.4.1. Tanımı

İktizânın delâleti “Sözün doğru anlaşılıp hüküm ifade edebilmesi için belli bir takdir yapılması gerekiyorsa, söylenmiş kısmın bu takdir edilecek söylenmemiş kısma delâleti”²⁵⁶ şeklinde tanımlanır. Bu delâletin iktizâ kelimesi ile isimlendirilmeside tanımın en önemli ve işlevsel noktasını yansıtan sözlük anlamından kaynaklıdır. Zira iktizânın sözlük anlamı ‘talep etmek ve gerekli kılmaktır.’ Bu sözlük anlamıyla tanımda geçen söylenen kısmın söylenmeyen kısmı sözün doğruluğu ve hüküm ifade edebilmesi için gerektirmesi manasını özetlemektedir. Bu açıdan iktizânın müsemmasını yansıtan güzel bir isimlendirme olduğu ortaya çıkmaktadır.

Debusi iktizâyı "Nassa ziyâde edilen ve nassın manasının kendisi olmadan gerçekleşmediği durumdur.”²⁵⁷ şeklinde tanımlarken Serahsî “Kendisi olmadan nassla amel edilmesi mümkün olmayan ve bu sebeple hüküm ifade etmesi ve vacip kılan olması için nassın gerektirdiği ve nassa tekaddüm eden ziyadedir.”²⁵⁸ şeklinde tanımlamaktadır. İkisinin tanımında ortak noktalar göze çarpmaktadır. Bunlar nassa ziyade edilen olması ve bu ziyade olmaksızın nassın hüküm ifade eden olmamasıdır.

²⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

²⁵⁵ Okur, “Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi”, 81.

²⁵⁶ Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

²⁵⁷ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Tearuz ve Çözüm Yolları*, 72.

²⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

Serahsî belirttiğimiz noktalarda selefi ile müşterek olsa da farklı düşündüğü noktalarda mevcuttur. Mesela O selefinin tanımına tekaddüm şartını da eklemiştir. Tekaddüm şartı nassta nazım itibariyle söylenmeyen mananın, nazımda zikredilenin doğru anlaşılabilmesi ve hüküm ifade edebilmesi için nazımdan evvel varlığının sabit olması gerekliliğini ifade eder. İlk defa Serahsî'nin ortaya koyduğu bu tekaddüm şartı²⁵⁹ sonraki Fakih Usûlcüler tarafında kabul görmüştür. Nitekim Pezdevî Serahsî'nin tekaddüm eden mukteza için kullandığı lâzım-ı mukaddem-i tanımında en önemli unsur haline getirerek şart diye isimlendirmiş,²⁶⁰ İbnü's-Saatî ise 'Mantûkun, sıhhatinin şer'an kendisine bağlı olduğu şey'²⁶¹ şeklindeki özet tanımında hem şer'i olması şartını hemde tekaddüm şartını ifadelendirmiştir. Mantûkun sıhhatinin şer'an kendisine bağlı olmasının kabulü, muktezanın nazımda zikredilenden evvel varlığının mevcut olmasında ifade eder. Zira mevcut olan nazımın sıhhatinin kendisine bağlı olması o şeyin mevcut olandan (nazımdan) evvel varlığını gerektirir.

Serahsî'nin selefinden farklı olarak kabul ettiği bir diğer hususta kendisinden sonra Buhârî, Teftazânî, Molla Hüsrev ve diğer bazı Usûlcülerce iktizânın delâletinin tanımına ekleyeceği 'şer'an kaydını'²⁶² tekaddüm eden öncül için şart koşmasıdır. O'nun bu şartı kabulü iktizâ ile hazf ve ızmarın birbirinden ayrı tutulması gerekliliğine mebnidir. Nitekim Serahsî iktizâyı anlattığı bölümün büyük bir kısmında iktizâ ile hazf ve ızmarın farkını ve bu farkın kendisini gösterdiğini belirttiği umum meselesi ve bu meselenin fer'i olan tahsis mevzuularını işlemiştir. O birçok örneğini iktizâ ile hazf ve ızmarın farkını ve bu meselenin sonucu olan umum-tahsis meselesini ortaya koymak üzere işlemiştir. Zaten iktizânın delâletinde en çok tartışılan ve ihtilafın ana nedenleri olan hususlar bunlardır. Binaenaleyh bu hususta zikrettiğimiz Usûlcüler gibi düşünmeyenlerde mevcuttur. Mesela Nesefî, İbn Nuceym ve Ensârî gibi Usûlcüler ise muktezayı sadece şer'i kaydı ile sınırlı tutmamışlar sözün aklen doğruluğunda şer'i kaydı ile birlikte gerekli görmüşlerdir. Hatta şer'an ve aklen sözün doğruluğuna dil gerekliliğini dahi ekleyenler olmuştur.²⁶³ Bu meseleleri iktizânın haziften farkı ve iktizânın hükmü alt başlıklarında ele alacağımız için burada Serahsî'nin iktizânın delâletinde muktezanın şer'i bir öncül olması gerektiğini savunduğunu ve bu konuda

²⁵⁹ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazımın Delâleti*, 279.

²⁶⁰ Hüseyin Okur, "Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak Fakih Fıkıh Usûlünde İktizânın Delâleti", *İslâmî İlimler Dergisi* 10/10 (2015), 120.

²⁶¹ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazımın Delâleti*, 281.

²⁶² Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 73.

²⁶³ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 73.

hem Fakihler ile Kelamcılar arasında hem de Fakihlerin kendi içinde ihtilaf sebebi olduğunu ifade ederek yetineceğiz.

Fıkıh Usûlüne Mantık İlmi'ni dâhil etme gayretinde olan Fakih Usûlcülerden Sadruşşeria ise iktizâyı ‘‘Kelâmın, muhtaç olduğu lâzım-ı mütekaddimine delâlet etmesi’’²⁶⁴ şeklinde tanımlayarak muktezanın Serahsî gibi kelâmın iltizam ettiği lâzımî manası olduğunu ifadelendirmiştir. Ayrıca lazımî mana olduğunu sadece Sadruşşeria değil pek çok fakih Usûlcüde belirtmiştir. Dolayısıyla iktizâ delâletini nassa tekaddüm eden iltizamî mana olarak tanımlayabiliriz. Burada muktezanın nassın lâzımı manası olması onun işâretin delâleti ile ortak noktası iken Serahsî'nin ortaya koyduğu lâzımî mananın nassa tekaddüm etmesi şartı onu işâretten ayıran nokta olmaktadır. Zira işâretin delâletinde lâzımî mana nassın nazımının sonucu -lâzım-ı müteahhiri- iken iktizâ delâletinde lâzımî mana nasstan önce var olması gereken -lâzım-ı mütekaddemi- bir manadır. Aslında iktizâ delâleti tekaddüm şartıyla işâretin delâletinin yanında ibârenin delâleti ve nassın delâletinden de ayrılmaktadır. Daha öncede geçtiği üzere ne ibâre delâletinde ne de nassın delâletinde tekaddüm etme durumu yoktur. Tabi bununla birlikte nassa ziyade gerekliliğide onu diğer delâletlerden ayıran önemli bir farkı olmaktadır.

Şimdi iktizâ delâletinin ıstılahi kavramlarını bir örnek üzerinden gösterecek ve ardından özellikle Serahsî'nin dikkat çektiği hususlar olan ve lüzum-u şer'i mukaddem şeklinde özetlenen vasıfları bu örnek üzerinden izah ederek tanım bahsini noktalayacağız.

Örneğimiz bu konu için klasik dönemden bu yana en çok kullanılan örnektir. Bu örnekte bir kişi diğere: ‘Bu köleyi benim adıma bin dirheme azad et.’ dese ve emredilen kişide ‘Azad ettim.’ dese bu azad işlemi bin dirhem karşılığı emreden adına gerçekleşmiş olur. Burada bin dirheme ‘satma’ emrinin varlığı iktizâen gerekli görülmüştür. Zira emreden adına azad etme işlemi için temlik gerekmektedir. Nitekim kimse henüz kendi mülküne geçmemiş bir köleyi azad edemez. Bunun içinde satın alma ve dolayısıyla sat emri gerekli olmaktadır. Buna göre emredenin emri şöyle addedilmiştir: ‘Sen bana köleni bin (dirheme) sat ve sonra köleyi benim adıma azad et.’ İşte bu emrin sahihliği için gerekli olan sat emri iktizâen var kabul edilir ve böylece emir sıhhatli bir mana ifade etmiş olur. Burada satma emri nassın gerektirdiği

²⁶⁴ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 74.

mukteza, nassın kendisi talep eden anlamında muktezi, azad etme hükmü muktezanın hükmü ve nassın bu hükme delâleti iktizâ yani gerektirme yoluyla delâlet olmaktadır.

Istilah kavramlarından sonra örneği iktizâ için gerekli görülen özellikler açısından inceleyelim. Örneğimizde sat emrinin gerekli oluşu yani mukteza şer'î bir öncüdür. Nitekim şeriatta sahip olunmayan başkasına ait şeyler hakkında tasarruf caiz değildir. Dolayısıyla temlik şer'an gerekli olunca muktezada şer'an var olmaktadır. Şer'an var olan mukteza ise mukteziden önce varlığı gerekli olandır. Yani mukteza mukteziye tekaddüm etmektedir. Örneğimizde azad etmenin geçerli olması ondan önce temliki gerektirmektedir. Temlik önce bulunmazsa iktizâ delâleti işletilemez. Nassın sıhhatli anlaşılması için temliğin önce bulunması adına sat emri yani mukteza, mukteziden önce yani azad etme işleminden evvel var olmuş böylece tekaddüm etmiştir. Burada şer'an tekaddüm eden sat emrinin varlığı ise lazımlî bir manadır. Zira azad etme işleminin bir hüküm ifade edebilmesi bu şer'i şarta bağlıdır. Bu şart temlik olmakla birlikte temliğe sebep olan satın almaya dolayısıyla sat emrine iltizamen delâlet etmektedir.

2.4.2. İktizâ'nın Delâleti'nin Şartları

Şart kelimesi sözlükte 'bir sonucun kendisine bağlı olduğu ya da varlığı başka durumların gerçekleşmesini mümkün kılan şey'dir.'²⁶⁵ Yani bir kavram ya da olgunun şartları o kavram ya da olguya dair oluşacak sonuçlara etki edebilirken o kavram veya olgunun tanımına dâhil olabilecek unsurlar değildir. Tanıma dâhil olacak şeyler efrâdını câmi' ağıyârını mani' olan rükunlardır. Nitekim bir kavrama yapılan tanımda geçen unsurlar onun rükunları olmakta ve o rükunların varlığıyla o kavramın varlığı sabit olabilmektedir. Dolayısıyla rükun kabul edilen hususlar şart olamamaktadır. Bu sebeple iktizânın delâletinin şartları iktizânın delâleti için yapılan tanımlara göre değişebilen bir husustur. Nitekim mütekaddim ve müteahhir ulemada bu şartlar mevzuunda ihtilaf etmişlerdir.

Zikrettiğimiz bu gerekçe açısından Okur ve Örs'ün zikrettikleri şartları ele alarak inceleyelim. Önce Okur'un ifade ettiği şartları serdedelim.

²⁶⁵ Mehmet Boynukalın, "Şart", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/364.

Şart 1: İktizanın delâletinde delâletin sahih olması için mukteza ile sabit olan hükümün muktezi ile sabit olandan daha alt mertebede bulunması icab eder. Yukarıda zikrettiğimiz köle azadı örneğinde azad için şart olan temlik rütbe bakımından daha alt mertebededir. Nitekim azad etmek meşrut konumunda temlik ise şart menzilesindedir. Şart ise meşruta tabi olmakla mertebeye daha aşağıda bulunmuş olur.

Şart 2: Mukteza tâbi konumunda, muktezi ise asıl konumunda olmasından ötürü mukteza muktezinin şartları ile kaimdir. Aslında bu şart bir önceki şart ile ilişkilidir. Zira muktezi asıl mukteza tabi olunca mukteza elbette hüküm bakımından muktezinin hükmünden her yönüyle daha alt mertebede olacaktır. Bu ilişki sebebiyle Ferfur'da muktezanın mukteziden daha alt mertebede olmasını, muktezi ve mukteza arasındaki metbu-tâbi ilişkisi şeklinde açıklamıştır. Bu şartın ilk kısmını yani muktezanın tâbi, muktezinin asıl olmasını örnekle ifade edecek olursak وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ 'Namazı kılın, zekâtı verin...' ²⁶⁶ gibi âyetlerin küffar için geçerli olmaması bu şarta ilişkindir. Zira şer'î ibadetle ilgili hükümler îmâna tâbidir. Tâbi olan ise asıl konumunda yani muktezi konumunda addedilemez. Dolayısıyla da burada iktizânın delâletiyle mü'min kâfir herkese bu ibadetler tealluk eder denilemez. Nitekim îmânın asıl olduğu diğer naslarla sabit olunca asıl olan tâbi konumuna getirilemez. Tâbi olan şer'î ibadetler asıl konumunda ki îmân yerine muktezi sayılamaz. Muktezanın muktezinin şartları ile kaim olmasına ise çocuğun 'Köleni benim adıma bin dirheme azad et' sözünü örnek gösterebiliriz. Bu örnekte muktezinin şartları gerçekleşmediği için azad etme işlemi gerçekleşmez. Muktezi konumunda ki nassta azat etme işlemi ehliyet bakımından temyiz çağına ulaşmamış çocuğun sahip olduğundan daha fazlasını yani tam eda ehliyetini gerektirdiğinden mukteza olan satım akdi geçersiz olmuş dolayısıyla da azad etme gerçekleşmemiş olur. ²⁶⁷

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ 'Namazı kılın...' ²⁶⁸ emri celîlinde namaz kılın emrinin sahih bir şekilde hüküm ifade etmesi için abdest alın emrini bu emrin iktizâen kapsamaması gerekmektedir. Böylece Şâriî Teâlâ 'Abdestli olduğunuz halde namazı kılın' demiş olmaktadır. Zira Maide Suresi beşinci âyetle daha önce namaz kılacak kişi için abdestin emredilmesi bunu gerekli kılmakta ve bu emri celiline tekaddüm etmektedir.

²⁶⁶ en-Nûr, 24/56.

²⁶⁷ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 78-79.

²⁶⁸ el-Hûd 11/114.

Dolayısıyla mukteza olan abdest alın emri namaz kıl emrine tabi konumunda gelmiş ve onun şartları ile kaim olmuştur.

Şart 3: Muktezanın muktezi cinsinden olması. Buna göre biri diğerine ‘Şu sahibi olduğun köleyi hiçbir bedel karşılığı olmadan azat et’ dese burada iktizâen azat etme işlemi gerçekleşmez. Zira azad etmek için temlik, bunun içinde iktizâen sat emri gereklidir. Ancak hiçbir bedel karşılığı olmaksızın ifadesi satış akdi için değil hibe akdi cinsine mahsustur. Dolayısıyla mukteza muktezi açısından uyumlu değildir. Bizce burada mukteza satış işlemi açısından değil hibe akdi açısından değerlendirilmelidir. Zira karşılıksız olması lafzı buna delâlet etmektedir. Hibe açısından iktizâen gerçekleşmesi ise Serahsî’nin açıkladığı Ebu Yusuf’un görüşüne göre satış akdinde kabul etmeye itibar düştüğü gibi hibe akdinde de kastedilen kabz şartına itibar düşer. Dolayısıyla iktizâen azat işlemi gerçekleşmiş olur. Ancak Ebu Hanife ve İmam Muhammed hibedeki kabz şartının bir fiil olması ve o fiil olmaksızın kendisinin ispatının olmamasına ve iktizâda tekaddüm edenin şer’iliğinin esas olmasından yola çıkarak şer’an hibede kabzın düşmesinin ihtimal dâhilinde olmamasına dayanarak iktizâen azad işlemi geçerli görmezler.²⁶⁹ Okur’da hibe hususunda bu şartın yerine gelmediği gerekçesiyle Ebu Hanife ve İmam Muhammed’in görüşleri dorultusunda görüş bildirmiştir.²⁷⁰ Dolayısıyla muktezanın muktezi cinsinden olmasının şart olduğu açığa çıkmaktadır.

Şart 4: Mukteza ile muktezinin mütekellim tarafından kastedilmiş olması gereklidir. Azad etme örneğinde mütekellimin bin dirheme lafzının muktezaya yani temlik şartından dolayı satın almak istenildiğine dair kasdı olduğunu söyleyebiliriz. Yine azad etmeyi emretmesi ise muktezide yani iktizâ delâleti ve onun hükmü olan azad etme işleminin tahakkukuna yönelik bir kasıttır.²⁷¹

Örs’ün iktizânın delâletinin şartları başlığı altında ele aldığı bazı hususların ise yukarıda zikrettiğimiz tanıma bağlı rükun, şart ayrımı dolayısıyla şart olarak değerlendirilmesi bizce mümkün görünmemektedir. Hele ki tez başlığında geçen ‘Hanefî Usûl Düşüncesi’²⁷² kaydı konunun Fakihlerce genel kabul gören görüş çerçevesinde gitmesi gerektiğini öğütlerken özellikle Serahsî’nin ortaya koyduğu daha

²⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/249-250.

²⁷⁰ Okur, “İktizânın Delâleti”, 127-128.

²⁷¹ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 291-292-293.

²⁷² Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 1.

sonraki Usûlcüler tarafından kabul gören ve tanımlara eklenen tekaddüm ve şer'ilik vasıflarının şartlara dâhil edilmesinin uygun düşmediğini düşünüyoruz. Bu vasıfların ancak tanım bölümünde konunun daha anlaşılır olması adına işlenmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Nitekim O'nun şartlar olarak ele aldığı hususlardan bazıları şöyledir: Muktezanın tekaddüm etmesi, muktezanın şer'î olması, muktezânın muktezânın sıhhat şartı olarak gelmesi.²⁷³ Bu şartlar bizatihi kendisinin söylemiyle tanımlarda Fakih Usûlcülerin ittifak ettikleri hususlardır.²⁷⁴ Yukarıda vermiş olduğumuz tanımlarda da bu hususların bizzat yer aldığı görülmektedir. Tanımlarda geçenler ise bir kavramın ancak rükunlarıdır. Şartları olamazlar.

Muktezanın mukteziyi ortadan kaldırmaması²⁷⁵ hususunun ise yine kendisinin ifade ettiği tanımlarda ittifak edilen lâzımî mana olması²⁷⁶ ile ilgili bir sonuçtur. Nitekim iyi muhakeme edilirse muktezânın lâzımı olarak yapılacak takdirin yani muktezanın, muktezâyı iptal edici manalar değil onu tamam edici manalar olduğu farkedilir. Bu lâzımî mananın özelliğinden dolayıdır. Bir diğer şart olarak değerlendirmedığımız husus ise muktezanın açıkça zikredilmemesi hususudur. Buna göre muktezâ açıkça zikredilmemelidir. Bu şekilde olursa bu iktizânın delâleti olmaktan çıkıp ibârenin delâleti olacaktır.²⁷⁷ Ancak bize göre bu hususta iktizâyı iktizâ yapan unsurlarla ilgilidir. Mesela Serahsîn'in iktizâ tanımı üzerinden izah edecek olursak 'Kendisi olmadan nassla amel edilmesi mümkün olmayan'²⁷⁸ kaydı iktizânın olmazsa olmaz rükunlarından. Yani bir nass düşünelim. Eğer bu nass kendi kendine bizatihi nazmından anlaşılıyorsa burada zaten ibârenin delâleti söz konusudur. İktiza delâletinde ise nass ile amel edilebilmesi nassa yapılması gereken bir ziyade – muktezâ- ile ancak mümkündür. Yani nassta zikredilmeme durumundan ötürü bir ziyadelik mevzuu bahistir. Dolayısıyla bu hususunda şart olarak değil ancak iktizânın tanımı kısmında açıklama sadedinde zikredilmesi gereken bir husus olduğunu düşünmekteyiz.

Ancak Örs'ün Okur'un zikrettiği şartlara ek olarak yer verdiği muktezanın zaruret gereği takdir edilmesi hususunun²⁷⁹ şartlar arasında yer alması doğrudur.

²⁷³ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 75-82.

²⁷⁴ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 74.

²⁷⁵ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 82.

²⁷⁶ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 74.

²⁷⁷ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 80.

²⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

²⁷⁹ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 75.

Nitekim muktezinin sıhhatli anlaşılabilmesi için yeterli olan takdirin daha fazlasını ihtiva edebilmesi durumlarında mevcuttur. Bu şart iktizânın delâletinde umum var mıdır yok mudur tartışmasında etki eden bir husustur. Fakihler bu hususta zaruret miktarınca muktezanın takdir edilmesi gerekliliğini benimserken, kelamcı Usûlcüler muktezanın umum ifade etmesi görüşünü benimseyerek zaruret miktarıyla sınırlı tutmamaktadırlar. Dolayısıyla bu husus Hanefiler açısından belirtilmesi elzem olan şart konumundadır. Böylece iktizânın umumunun olmadığı anlaşılın ve nassın hüküm ifade etmesi için yeterli olan kısım ile amel edilsin. Nitekim Serahsî'de umum meselesi ile ilişik olarak muktezanın ihtiyaca göre değerlendirilmesi gerektiğini haram olan ölü hayvan etinin yenmesine benzetmiştir. Nasıl ki ölü hayvanın etini sadece ölmeyecek kadar yemek uygunsa muktezada muktezinin doğru anlaşılmasını sağlayacak kadar yani ihtiyaç giderecek kadar takdir edilir. Dolayısıyla iktizâ delâletinin umumunun olmadığını zaruret şartı ile açıklar.²⁸⁰ Umum meselesini iktizânın delâletinin hükmü alt başlığında işleyeceğimiz için bu hususu daha fazla uzatmayacağız.

İktizanın delâletinin şartlarını; muktezanın mukteziye tabi olması ve onun şartları ile kaim olması, muktezinin asıl olması, muktezanın muktezi ile aynı cins olması, muktezi ve muktezanın mütekellim tarafından kastedilmiş olması ve muktezanın zaruret miktarı kadar takdir edilmesi durumları olarak ifade edebiliriz.

2.4.3. İktiza'nın Delâleti'nin Mahzuftan Farkı

İktizanın delâletinin hazf ve izmar ile olan benzerliği bir takım problemleride beraberinde getirmektedir. Nitekim hazfte sözü kısaltmak amacıyla ve izmarda birtakım edebi sanatlar gayesiyle gizlenen lafzın takdiri, iktizânın delâletinde sözün doğruluğu için yapılan takdir işlemine benzemektedir. İktizanın delâletine yapılan tanımlarda ortaya konulan şer'îlik kaydı bu problemleri izale etmeye ve hazf ile izmarın iktizâ kapsamında olmadığına yönelik getirilen tekliftir. Bununla birlikte iktizâ delâletinin tanımında şer'îlik kaydı ile birlikte dil ve akıl cihetiyle de nassın doğru anlaşılması kayıtlarını kabul edenler vardır. Bu Usûlcülere göre iktizâ delâleti hazf ve izmarıda içine alacak şekilde kabul edilmektedir. Bazı Usûl bilginleri ise bunları

²⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

ayırmanın güçlüğüne dikkat çekmişlerdir.²⁸¹ Bu güçlük sebebiyle olsa gerek bu husus Fakih Usûl biginlerinin hem kendi aralarında hem de kelamcı Usûlcülerle ihtilafa düştükleri bir husustur. Özellikle Mütakallim Usûlcülerin ekserisi ve mütakaddimîn Fakih bilginler hazf ve izmarıda içine alacak şekilde iktizâyı tanımlarken, daha sonraki Fakih Usûlcüler örneklerinde ve tanımlarında kabul ettikleri şer’î bir gereklilik sebebiyle sözün doğruluğu için yapılacak takdir ile iktizâyı sınırlandırmışlardır. Dolayısıyla dil bakımından sözün doğruluğu için yapılacak takdir demek olan hazf ve izmar²⁸² sonraki Fakih Usûlcülerce iktizâ kapsamında görülmemiştir. Mesela hazf ve izmarıda içine alacak şekilde iktizâ ile aralarında bir fark görmeksizin,²⁸³ ‘sırf sözün doğruluğu için’ şeklinde ifade edip şer’î kaydı veya farklı bir kayıt koymaksızın ilk tanımlayan²⁸⁴ mütakaddimîn Fakih Usûlcüsü Debûsî’dir. Bu sınırlandırmayı yapanların başında ise O’nun talebeleri Serahsî ve Pezdevî gelmektedir. Zira sonraki Fakih Usûlcüler bu hususun fûrû fıkhıya yansıyan umum meselelerinde ki görülen problemleri farketmeleri sebebiyle²⁸⁵ hazf ve izmar ile iktizâ arasını ayırmaya yönelmişlerdir. Bu ihtilaf muktezanın tahsisinin caiz olup olmadığı meselesinde kendini göstermektedir. Zira umurun olduğu yerde tahsisde caiz olacaktır. Dil ile sabit olmaları sebebiyle hazf ve izmarıda ise umum muhakkak mevcuttur. Umumu olanın tahsisinde caizdir. Fakihlere göre ise iktizânın umumu yoktur. Bu sebeple umumu ve dolayısıyla tahsisi mümkün olan hazf ve izmar iktizâ kapsamında değerlendirilmemektedir.

Serahsî’de Usûl’ünde iktizâ ile hazf ve izmarın arasını ayırmış ve bunların farkına dikkat çekmiş ve bu farkı örnekle desteklemiştir. Buna göre iktizâ ile hazf birbirinden farklıdır. Gerekçe olarak muktezanın tabi olmasını mahzufun ise asıl olmasını zikretmiştir. Nitekim mahzuf takdir edildiğinde hüküm kendisine geçiş yapmaktadır. Bunu şöyle örneklendirmiştir: Yusuf Suresi seksen ikinci âyette *وَسَلِّ الْقَرْيَةَ* ‘İçinde bulunduğunuz şehre sor...’²⁸⁶ buyrulmaktadır. Burada şehre sormakla kastedilen şehrin halkıdır. Dolayısıyla halk kelimesi takdir edildiğinde şehir kelimesinin irabını alacak, şehir kelimesi ise mefullükten muzafun ileyhlik konumuna

²⁸¹ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 91.

²⁸² İltaş, *Mütakallimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (dipnotta) 248.

²⁸³ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 306.

²⁸⁴ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 88-89.

²⁸⁵ Seher Erdem Örs, “Nassı Anlama Yöntemi Olarak İktizânın Delâleti”, 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III* (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2017), 19.

²⁸⁶ el-Yusuf 12/82.

gececektir. Böylece takdir edilen halk kelimesi sorma fiilinin asıl mahalli haline gelerek tâbi olan değil, Serahsî'nin belirttiği gibi tâbi olmayan asıl olarak hükmün kendisine geçtiği bir sözcük olacaktır. Ayrıca O bu durumun nassın belirlenmesi olmadığını ancak dilde kısaltma olduğunu belirterek iktizânın delâletinden farklı olduğuna işâret eder.²⁸⁷

Serahsî iktizâ mahzuf farkına hükümleri üzerinde değinir. O dilde kısaltma gayesi olan hazf işleminde yapılan takdirin asıl olduğunu belirtir. Dil sebebiyle yapılan kısaltmada asıl olan takdirin ise umum ifade edeceğini iktizânın ise umurunun olmadığını örneklerle izah eder.

Özetle ifadelendirecek olursak Serahsî iktizâ ile hazfi birbirinden ayırırken hazfi dil itibariyle bir kısaltma olarak görmüş, iktizâyı ise şer'î bir gereklilik olarak değerlendirmiş böylece hazif ve izmarı iktizâdan ayırmıştır.²⁸⁸ O'nun şer'îlik kaydına dair bu teklifi Buhârî ve Neseî gibi kendinden sonraki Usûlcüler tarafından hazf ile iktizâ ayrımı açısından en önemli fark olarak kabul edilmiştir.²⁸⁹ Bu ayrımı yaparken bir diğer kriteri ise iktizâda yapılan ziyadenin nassa tabi olması, hazfte yapılan ziyadenin ise asıl konumunda olmasıdır.²⁹⁰ Bunun bir semeresi olarak değerlendirebileceğimiz muktezanın nassta herhangi bir irab değişimine neden olmamasını mahzufun ise asıl olması itibariyle yerine geldiği kelimenin irabını alması şeklinde iraba etki etmesi de hazf ve iktizâ farkları arasında zikredilmektedir.²⁹¹ Bir diğer fark ise umum meselesidir. Aslında Okur'unda ifade ettiği gibi bu ayrımı yapmaya iten asıl saik umum meselesi olsa gerektir.²⁹² Zira hazifte umum bulunması iktizâda ise umumun kabul edilmemesi Fakih Usûlcülerde bu ayrıma gidilmesinin nedeni olmuştur. Bunun nedeni iktizâda umum kabul edilirse tahsisde caiz olur. Ancak fakih Usûlcüler muktezanın zaten ihtiyaca mebni olarak takdir edilmesinden ötürü umumu olmadığından tahsisinde caiz görmemişlerdir. Bu durum hazfi iktizâdan farklı kabul etmelerine neden olmuştur diyebiliriz. Hatta bu minvalde Pezdevî'nin hazf ve iktizâ arasını belirginleştirme amacıyla ortaya koyduğu kriter umum ifade edip etmemesi şeklindedir. O'na göre umum ifade edenler hazf, umum ifade etmeyenler

²⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/251-252.

²⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/251.

²⁸⁹ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 95.

²⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/251.

²⁹¹ Okur, "İktizânın Delâleti", 134.

²⁹² Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 304.

iktizâ olarak kabul edilecektir.²⁹³ Böylece akıl ve dil gerekliliği ile nassa ziyade edilen fazlalığı Fakihler hazf ve izmar kapsamında değerlendirmişler ve bunların nassta zikredilen gibi umum ifade edeceğini kabul etmişlerdir.²⁹⁴ Şer’î bir gereklilik ile nassa yapılan ziyadeyi ise mukteza olarak isimlendirmiş ve onun zaten ihtiyaca mebni olarak takdir edilmesinden ötürü umum ifade etmesini ve dolayısıyla tahsis edilmesinde caiz görmemişlerdir. Ayrıca dil gereği takdir edilen ziyadenin nassta asıl konumunda olduğunu, şer’î bir gereklilikle yapılan ziyadenin ise nassta mezkûr olana tabi olduğunu belirterek aralarındaki farka dikkat çekmişlerdir.

2.4.4. İktiza’nın Delâleti’nin Fürû Fıkha Yansımaları

İktizanın delâleti ibâre, işâret ve nassın delâletlerinde olduğu gibi fikhî ahkâma kaynaklık eden bir delâlet türüdür. Bununla birlikte fikhî hüküm bildirmeyen nasslarda da söz konusu olabilmektedir. Bu durum iktizânın delâletinin nasıl tanımladığı ile ilgili bir durumdur. İktizanın mahzuftan farkı alt başlığında açıkladığımız gibi iktizâyı nassın şer’, dil ve akıl açısından sıhhatli ve doğru anlaşılabilmesi için nassa ziyade olarak yapılacak takdire delâleti olarak kabul edilmesi halinde dil gerekliliği açısından ziyade gerektiren hazf türleride iktizâ kapsamında değerlendirilmiş olacaktır. Buna göre *فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَءٍ فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ* ‘‘Karısı heyecanla bağırarak alnına vurdu; ‘‘Benim gibi yaşlı ve kısır bir kadın ha!’’ dedi.’’²⁹⁵ âyetinde hazfedilen ‘Ben’ lafzı ve bunun gibi hazf örnekleri iktizâ kapsamında değerlendirilmektedir.

Ancak Serahsî, Pezdevî ve Onlar’ın takipçilerinin nassın sadece şer’ açısından sıhhatli ve doğru anlaşılması için nassa ziyade olarak yapılacak takdire delâleti şeklinde yaptıkları tanıma²⁹⁶ göre bunlar hazf türünden örneklerdir. Bu görüş müteahhir Fakih Usûlcülerin tercihi olması hasebiyle bu kabule uygun Serahsî’nin Usûlü’nden örnekler verelim.

Serahsî şer’ açısından şu örnekleri verir. Mesela bir kişi annesi bilinen bir çocuk için bu benim oğlumdur dese, daha sonra o kişi ölse, çocuğun annesi gelip o kişinin mirasını istese; bu kadının lehine hüküm verilir. Kadınlı o kişinin arasında nikahın varlığı onun sözlerinin nassının delâletiyle sabit olurken (Zira çocuk annesiz

²⁹³ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 89-90.

²⁹⁴ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 247.

²⁹⁵ ez-Zâriyat 51/29.

²⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

ve babasız düşünölemeyeceği için nikah nassın delâletiyle sabit olurken) miras ise vefatın vukuu ile mirasın hakedilmesi için bir sebep olmuş olur. Nitekim miras konusunun bir yerde vaki olması için ya nesep ya nikah gibi şer'in belirlediği mülk sebeplerinden biri gereklidir. Kadın miras isterken işte bu söylenmese bile daha önce sabit olan nikah bağının sona ermesi iktizâen miras elde etmeye delil olmaktadır. Serahsî bu örneği iktizâyaya verdiği bir diğer örnek olan 'Köleni benim adıma bin dirheme azat et' sözü ile pekiştirir. Nitekim bu sözün iktizâsı gereği emredilen şahıs kölesini azat etse bu azat işleminde emreden adına gerçekleşir ve dolayısıyla bin dirheme de hak kazanır. Zira azat etme işleminde mülkiyeti gerektirir. Mülkiyetin devri ise satın alma işleminde delâlet eden bin dirhem ile 'satın aldım' lafzının muktezasını gerekli kılar. Dolayısıyla satın aldım sözü cümlede geçmese bile iktizâen geçmiş gibi sayılır. Hükümde buna göre olur. Nasıl bu örnekte azat etme işleminde için gerekli olan mülkiyetin devir sebeplerinden satın alma lafzı geçmese bile hüküm iktizâen geçerli oluyorsa, aynı bunun gibi kadının miras hakkını istemesi durumunda daha önce varlığı nassın delâleti ile sabit olan nikahın ölümle bitmesinde iktizâen mirasın kadının hakkı olduğuna delâlet eder ve hüküm kadının lehine verilir.²⁹⁷

İktizanın delâletinin fûrû fıkhıta ihtilafa sebep olması daha çok umum meselesi ile ilgilidir. Özellikle İmam Şafî ve bazı kelamcı Usûlcüler muktezanın umumunun olduğuna savunurken²⁹⁸ Fakihler muktezanın umumunun olmadığını²⁹⁹ savunurlar. Serahsî'de iktizâ konusunu umumu olan hazfın iktizâ olmadığı ve iktizânın umumunun ve tahsisinin caiz olmadığı üzerine yoğunlaşarak işlemiştir. Bu minvalde iktizânın umumunun olmadığını zaruret noktası üzerinden ölü hayvan etinin ölmeyecek kadar yenmesinin mübahlığına benzeterek açıklar. İktiza delâletinde de mukteza sadece zarureten nassın doğru anlaşılmasına duyulan ihtiyaç ölçüsünce takdir edilir ve umumuna şâmil addedilmez. Dolayısıyla umumu olmayan muktezanın tahsisi de caiz olmaz.³⁰⁰ Bunun fûrû fıkhıta yansımaları Serahsî'ninde verdiği bir örnek üzerinden izah edelim. Bir kişi hanımına 'Sen boşsun' dese bu durumda Şafî'ye göre niyeti işlevsel olup hüküm niyetine göredir. Ancak Fakihlerde 'muktezanın umumu yoktur' kaidesince niyeti işlevsel olmaz. Zira şahsı nitelemek adet ihtimali taşımaz.

²⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/254.

²⁹⁸ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 89.

²⁹⁹ Mehmet Selim Aslan, "Delâletü'l-İktizânın Umum İfade Edip Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nasın Yorumu Üzerindeki Etkisi", *İslam ve Yorum II Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Ankara: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 525.

³⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

Dolayısıyla burda lafızlarda olduğu gibi niyet geçerli olmaz. Böylece niyetle tahsiste geçerli olmaz. Bu örnek Serahsî'ye göre iktizâ örneği olup umumu yoktur. İktiza delâleti olması sözün şer'an geçerli olması ve kişinin yalancı olmaması için burada 'Seni boşadım. Sende boşsun.' şeklinde bir takdir gerektirir. Zira bu takdir yapılmazsa sözün sahibi yalan söylemiş olur. Bu takdir ile söz ise doğru anlaşılabilir olur. Umum meselesinde ise niyetin işlevselliğini Şafîî muktezanın umumu vardır görüşüne dayandırır. Bu sebeple niyet ettiği sayı adedince talak vaki olur. Fakihlerde ise iktizâda, mukteza mukteziye tabi olup ihtiyaca binaen sadece sözün doğru anlaşılabilir kadar bir takdir ile yetinilmesi esastır. Bu sebeple bu sözle kişi üç talaka bile niyet etse zarureti karşılayacak olan sadece bir talak vaki olur.³⁰¹

Umum meselesinin fûrû fıkhıta bir diğer ihtilafa sebep olmasını şu örnekle izah edelim. Kelamcı Usûlcüler 'Ümmetinden hata, unutmama ve üzerinde zorlandıkları hususlar kaldırıldı.' hadisi şerifinin doğru anlaşılması için takdir edilen hüküm kelimesinde umumu yani hem dünyevi hem uhrevi hüküm olduğunu savunarak namazda unutarak az bir miktar konuşmanın namazı bozmayacağına kani olmuşlardır. Fakih Usûlcüler ise burada '*Bizim bu namazımızda insanların sözü uygun değildir. O ancak tesbihtir, tekbirdir ve Kur'an'ın kıraatidir.*'³⁰² hadisi şerifini esas almaktadırlar. Buna göre insan kelamının az veya çok, kasırlı veya unutarak olması farketmeksizin namazı bozan olduğuna ulaşırlar. Ancak bununla birlikte kelamcı Usûlcülerin bu delillerine şöyle cevap verirler: 'Bahsi geçen hadiste takdir edilenin iktizâ olduğunu kabul etmekle beraber muktezanın umum ifade etmeyeceğini ve dolayısıyla kaldırılanın sadece nassın doğru anlaşılmasını sağlayacak uhrevi hükümler olduğunu dolayısıyla dünyadaki sorumluluğun devam ettiği ve bu sebeple namazın fasit olacağını belirtmişlerdir.' Görüldüğü üzere umum anlayışında ki farklılık farklı hükümlere ulaşılmasında önemli bir etken olmaktadır.³⁰³

2.4.5. İktiza'nın Delâleti'nin Hükümü

İktiza hüküm bakımından kat'îlik bildiren bir delâlet olup nassın delâleti ile lafzi delâlet olması bakımından aynı tutulmuştur.³⁰⁴ Bunun sebebi ise iktizâda takdir

³⁰¹ Serahsî, *Usûl*, 1/252.

³⁰² Müslim, "Salât", 7.

³⁰³ Aslan, "Delâletü'l-İktizânın Umum", 529.

³⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

edilen muktezanın mukteziye yani nassa dayanması sebebiyledir. Nitekim nassın doğru anlaşılması kendisine bağlı olan mukteza, bizzat nassın kendisi tarafından talep edilmektedir. Bu sebeple iktizâ delâleti lafza müstenid delâletler arasında yerini almakta ve kat'î hüküm bildirmektedir. Ancak iktizânın delâletinin Fakih Usûlcülerce nassın delâletiyle muadil tutulmasının nedeninin onun kıyas ve re'y ile değilde lafzî bir delâlet olduğuna ve böylece kıyastan üstün olduğuna dikkat çekmek maksadıyla olduğunu diğer delâletlerden mertebeye en alta yerleştirmiş olmalarından anlayabilmekteyiz.³⁰⁵ Nitekim Serahsî de dâhil olmak üzere Fakih Usûlcülerin çoğu lafızların delâlet bahsi konusunun başlığını genelde ‘‘Kıyas ve Re'y İle Değilde Nassın Zahiri ile Sabit Hükümlerin Açıklanması’’³⁰⁶ şeklinde seçtiklerini daha öncede belirtmiştik. Dolayısıyla onların kıyas ve re'ye dayanmayan nazmın delâletini üstün tutma hassasiyetleri burada da kendisini göstermiştir diyebiliriz. Ayrıca Serahsî ‘iktizâyı nassın delâleti ile eşit olduğunu belirtmesinin hemen peşinden onun nassın delâletinden daha sonra geldiğini nassın delâletinin dil bakımından mana itibariyle sabit olmasına ve iktizânın ise dil bakımından değil şer' bakımından sabit olmasına dayandırmış böylece iktizâyı nassın delâletinden sonra geldiğini belirtmek suretiyle iktizâyı lafızlara müstenid delâletlerin en alt mertebesinde olduğuna işâret etmiştir.³⁰⁷ Nihai olarak Fakih Usûlcüler iktizâyı re'y içermemesi bakımından kıyastan üstün tutmuşlar ancak lafza dayanması açısından diğer üç delâletle aynı düzeyde olduğunu söylemelerine rağmen onlardan daha alt mertebede konumlandırmışlardır. Dolayısıyla tearuz durumunda diğer üç delâlet iktizâyâ göre üstte görülüp tercih sebebi olurken, iktizâ kıyas ile çatıştığında tercih sebebi olmaktadır.³⁰⁸ Ancak iktizânın diğer üç lafzi delâlet ile çatışmadığı söylenmektedir.

Onun hükmü konusunda öne çıkan konu ise umum ifade edip etmemesi ile ilgilidir. Fakihler temelde, muktezanın ihtiyaca mebni olması ve mukteziye tabi olması gerekçeleri ve yine muktezanın bir bakıma mana olmasından dolayı umumun lafızların özelliklerinden olması kabulünden ötürü muktezanın umumunun olmadığını ileri sürmektedirler. Kelâmcı ulemanın çoğunluğu ise Şafiîye nispet edilen şer'î açıdan düşürülen muktezanın nassta zikredilen gibi olacağından nassta zikredilen lafızların

³⁰⁵ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 250.

³⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

³⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

³⁰⁸ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 404-405.

umum ifade etmesi gibi muktezanında umum ifade edebileceği görüşünü benimsemişlerdir.

Bu konuda Mehmet Selim Aslan'ın getirdiği teklifi ise takdir edilecek lafzın âmm veya hass olmasına göre hareket edilmesi gerektiği şeklindedir. Buna göre eğer takdir edilecek lafız âmm bir lafız ise mukteza umum ifade edecek, hass bir lafız ise husus ifade edecektir.³⁰⁹ Dolayısıyla iktizâ delâletinde umumiyet meselesini O takdir edilecek lafzın özelliğine bağlamakta ve mutlak umum veya husus bildirmesi sorununa bu şekilde çözüm sunmaktadır.

Tahsis meselesinde ise muktezanın umumunu kabul etmeyen Fakihler onun tahsisinde caiz görmemektedirler. Onların zaten asıl endişesi zaruret gereği takdir edilen muktezanın zaruret miktarı dışında genel anlam ifade etmesi ve bu genelliğe binaen onun tahsis edilmesiydi. Bu sebeple umum ifade eden dil gereği ihtisar amacıyla düşürülen mahzufun iktizâdan ayrılması için irabı değiştirmesi, umum ifade etmesi gibi bir takım farklı teklifler sunmuşlar ve Serahsî'nin mahzufun tabi değil asıl olması ve mukteza için şer'î olması gerekliliği gibi geliştirdiği özel kriterleri benimsemişlerdir. Kelâmcı Usûlcülerin ekserisi ise muktezayı nass gibi görmüş ve nassın hükmü gibi umum özelliğine sahip olduğunu savunmuşlardır. Okur Onlar'ın bu görüşlerinin iktizânın delâletinin nassın delâleti gibi aynı kuvvet derecesinde görülmesine dayandırır.³¹⁰ Dolayısıyla mukteza her ne kadar nassta geçmesede nassta geçen gibi sayılır. Umum meselesinin kabulü ise tahsisin cevazında gerektirmektedir. Umumu olanın tahsisinde mümkündür. Böylece Fakih ve Kelâmcı Usûlcüler arasında oluşan bu Usûl farklılığı yukarıda zikrettiğimiz örneklerde görüldüğü üzere fûrû fıkhıta farklılıklarında sebebi olmaktadır.

Burada şunu da ifade etmeliyiz. Fakihlerin iktizâ olarak addetmediği Kelâmcı Usûlcülerin iktizâ kapsamında değerlendirdiği hazf ve ızmar hem Kelâmcı Usûlcüler'e hemde Fakih Usûlcülere göre umum ifade eder. Ayrıca muktezanın umum ifade etmesi üzerine ihtilaf ise muktezanın birden fazla takdir edilebilmesi veya takdir edilen muktezanın birden fazla fertlerine şamil olma ihtimali için söz konusudur. Eğer takdir

³⁰⁹ Aslan, "Delâletü'l-İktizânın Umum", 526.

³¹⁰ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 308.

edilen muktezanın umum veya husus belirtmesine yönelik bir delil varsa hüküm bu delile göre verilir. Bu durumda ihtilaf bulunmamaktadır.³¹¹

Konuyu noktalamadan önce Serahsî'nin Usûl ilminde ki kendine has konumunu ve değerini nasıl elde ettiğini ifade etmek adına konuyu halefleri tarafından kabul gören tarzda ele alışını ve konuya yapmış olduğu katkıları tekraren göstermek istiyoruz. Serahsî daha önce çeşitli alt başlıklarda zikrettiğimiz üzere iktizâyı hazf ve ızmardan ayıran sırf ziyade bir takdir olmadığını ifade eden şer'î kaydını, işâret ve nassın delâletlerinden ayıran ziyade mananın nasstan önce var olması ve akla gelmesi gerekliliği diye açıklayabileceğimiz muktezanın mukaddem olması şartını kazandırması yine muktezanın nass tarafından talep edilen lazımi mana olmasını ve umum ve tahsis meselelerinde kabul gören umum ve tahsisin caiz olmadığı görüşlerini savunması O'nun ne kadar dakik ve muhakkık bir Usûlcü olduğunu ve özgün yanının ne denli güçlü olduğunu gösteren hususlardır.

³¹¹ Aslan, "Delâletü'l-İktizânın Umum", 522.

3. el-MÜSTASFÂ'DA LAFIZLARIN MANALARINA DELÂLET YOLLARI

3.1. el-Müstasfâ'da Lafızların Manalarına Delâletlerinin Tasnifi

Fakih Usûlcüler lafızların manalarına delâlet yolları konusunda Debusi'den itibâren belli bir sistemi takip etmişler, Pezdevî ve Serahsî'nin katkılarıyla da klasik şeklini oluşturmuşlardır.³¹² Onların bu sisteminde lafızların manalarına delâlet yollarının ibârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti olmak üzere dördlü tasnif ile ele alındığını ifade etmiştik. Kelâmcı Usûlcülerde ise Fakihlerin dördlü tasnifine karşı konu daha farklı bir bakış açısı ile incelenmiştir. Buna göre ilk dönem Usûlcüleri asl ve ma'kuli asl şeklinde iki ana başlıklı bir tasnif yolu izlerken, Gazzâlî ve sonrasında yaygınlaşan ve kabul gören mantûk ve mefhûm şeklinde yine iki ana başlıklı tasnif³¹³ ile konu ele alınmıştır. Onlarda bu ikili tasnife esas olan kriterin nassta zikri geçen nassta ifade edilene delâleti (mantûk) ve nassta ifade edilmeyene delâleti (mefhûm) şeklinde olduğunu söyleyebiliriz.³¹⁴ Nitekim Cüveynî'nin şu ifadeleri bunu daha açık ortaya koymaktadır: "Lafızdan anlaşılan şey iki kısımdır. Birincisi, söylenenden, açıkça zikredilenden elde edilen, ikincisi ise sukut edildiği ve lafızda açıkça zikredilmediği halde lafızdan anlaşılır."³¹⁵ Doğrusu Gazzâlî lafızların delâlet bahsinde mantûk ve mefhûm delâletlerine mananın delâletininide (kıyası) eklemiştir. Ancak O'nun lafızların delâlet bahsinde ele aldığı mana (kıyas) daha sonraki Usûlcüler tarafından diğer delillerle birlikte değerlendirilmiş ve böylece mantûk ve mefhûm ayrımı genel kabul görmüştür.³¹⁶ Bizlerde Gazzâlî'nin delâlet bahislerinden saydığı manayı (kıyas) genel kabul doğrultusunda delâlet bahisleri içerisinde değerlendirmeyecek ve mantûk-mefhûm ayrımına bağlı kalacağız. Fakat burada Kelâmcı Usûlcüler'in mantûk mefhûm ayrımına geçişinde Gazzâlî'ninde etkisini vurgulamamız gerekir.

Gazzâlî ile birlikte Bâkîllânî, ve Âmidî gibi Usûlcüler tarafından mefhûm kavramı iktizâ, işâret ve îmâ delâletlerininide içine alan daha geniş bir kavram olarak

³¹² Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 13.

³¹³ Altun, "Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi", 188.

³¹⁴ Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi", 190.

³¹⁵ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 139.

³¹⁶ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 138.

kullanılmış olup, İbnü'l-Hacib'ten itibâren ise mefhûm kavramı sadece mefhûmu'l-muvafaka ve mefhûmu'l-muhalefeyi içine alan daha dar anlamda kullanılmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Hacib'in tasnifinde iktizâ, işâret ve îmâ delâletleri gayri sarîh mantûkun altında ele alınmış ve daha sonraları bu tasnif kabul görmüştür. Gazzâlî gibi mefhûm kavramını daha geniş kullananlarda ise bu üç delâlet mefhûm başlığı altında işlenmiştir.³¹⁷ Buna göre Gazzâlî'nin lafızların delâletini sınıflandırmasını şu şekilde özetleyebiliriz. O lafızların manalarına delâletlerini mantûk (nassta zikri geçenin delâleti), mefhûm (nassın fahvasından ve işâretinden anlaşılan), ve mana (kıyas) olmak üzere üç ana başlıkta işlemiştir. Gazzâlî mantûkun delâleti başlığında sırf delâlet olması açısından lafzın delâletini işlememiş bu başlığın altında mücmel, mübeyyen, zahir, müevvel, âmm-hass, emir-nehî gibi konularında işlemiştir. Dolayısıyla tezin sınırlılığı kapsamında İbnü'l-Hacib ve sonraki Kelâmcı Usûlcüler tarafından kabul gören mantûkun, gayri sarîh mantûkun delâleti kısmında değerlendirilen ve Fakih Usûlcülerle kelâmcı Usûlcülerinde aralarında ihtilaflarında bulunduğu iktizâ, işâret ve îmânın delâletlerini işleyecek, Gazzâlînin mantûkun delâleti olarak işlediği kısmı tümüyle mukayeseye konu etmeyeceğiz. Doğrusu Fakihlerde ibârenin delâletine karşılık gelen bu delâlet türünde³¹⁸ lafızların manalarına delâleti bağlamında kayda değer bir tartışmanın olmamasıda yapacağımız kıyaslamaya konu etmememizdeki haklılığın bir göstergesidir. Mefhûm kısmında ise Gazzâlî iktizâ, işâret, îmâ, mefhûmu'l-muvafaka ve mefhûmu'l-muhalefe delâletlerini işlemiştir. Üçüncü olarak Gazzâlî Kelâmcı Usûlcülerin lafızların manalarına delâletleri bahsinde değerlendirmedeği manayı (kıyas) delilini işlemiştir.

Sonuç olarak bu bölümde yukarıda izah ettiğimiz gerekçelerle Gazzâlî'nin el-Müstasfâ isimli Usûl eserinde “Lafızların Fahva Ve İşâret Yönünden Delâletleri”³¹⁹ başlığında ele aldığı beş delâlet çeşidini -iktizâ, işâret, îmâ, mefhûmu'l-muvafaka ve mefhûmu'l-muhalefe delâletlerini- kelâmcı Usûlcülerden farklı ve aynı olan yönleriyle birlikte ortaya koyacağız. Ardından Serahsî ve Gazzâlî'nin lafızların manalarına delâletleri bahislerini mukayese edeceğimiz son bölüme geçeceğiz.

³¹⁷ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 139-140.

³¹⁸ Bakkal, “İşâretin Delâleti”, 356.

³¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm eş-Şafî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993), 2/186.

3.2. el-Müstasfâ'da İktiza'nın Delâleti

3.2.1. Tanımı

Gazzâlî daha önce geçtiği gibi mantûkun (lafızların sigâ itibariyle) delâleti, mefhumun (lafızların fahva ve işâret yoluyla) delâleti ve mananın (kıyas) delâleti olmak üzere lafızların delâleti bahsini üç kısımda incelemiştir. Lafızların delâletinde mantûktan sonra ikinci sırada ele aldığı lafızların fahva ve işâretleri önünden delâletleri başlığında işlemiş olduğu beş delâlet çeşidinden ilki iktizânın delâletidir.

Gazzâlî iktizânın tanımını yaptıktan sonra tanımda yer verdiği üç zaruret durumuna örnekler vererek konuyu noktalamıştır. Aslında O sadece iktizâ delâletinde değil Serahsî gibi ele aldığı her delâletin ihtilâflı konularını detaylı bir şekilde izah edip, her delâletin hükmüne dair yorumlarda bulunmamış lafızların delâleti bahsini kısa ve öz bir şekilde anlatmıştır. O daha ziyade Fakihlerinde kabul etmediği mefhûmu'l-muhalefe konusuna eğilmiş ve bu konuda içinde bulunduğu ekolün (kelamcı) görüşlerine muhalif olan kendi görüşlerini serdetme gayretinde olmuştur. Dolayısıyla bizlerde Gazzâlînin mefhûmu'l-muhalefe dışında ki sade ve kısa olarak ele aldığı delâlet türlerini açıklarken el-Mustafa'da geçtiği üzere kısaca özetleyecek ardından Gazzâlî'nin konu ile ilgili görüşlerinin Kelamcı Usûlcülerde ki genel kabul gören görüşlerle ortak ve farklı yanlarını ifade edeceğiz. Bu suretle ikinci bölümü Serahsî bölümüne göre daha öz bir şekilde işleyeceğiz. Sadece mefhûmu'l-muhalefeyi Gazzâlî'nin serdettiği detaylı delillerle biraz daha geniş bir şekilde ele alacağız.

Tanım geçmeden önce kelamcı Usûlcülerde nassın muktezasının delâleti kullanımının Gazzâlî ile başladığını belirtelim. Bu kullanım esasında ilk olarak Fakih Usûlcülerden Debusî'ye aittir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin lafızların delâleti bahsinde Debusî'den etkilenmiş olabileceği yorumu yapılmaktadır.³²⁰

Gazzâlî iktizâyı şöyle tanımlar: "İktiza lafzın doğrudan delâlet etmediği ancak lafzın zaruretinden kaynaklı olan bir delâlet çeşididir." O zaruretini hangi hallerde olduğunu şu üç duruma tahsis eder:

1. Mütakellimin (sözü söyleyenin) doğru kabul edilmesi,
2. Nazımda ifade edilen durumun şer'an doğru ve geçerli olması,

³²⁰ İtaş, *Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 244.

3. Nazımda ifadelendirilen durumun aklen doğru kabul edilmesi³²¹

Bu açıklamanın ardından her bir duruma örnekler vermiştir. Konunun somutlaşarak zihinlere yaklaşması için bu örnekleri sunalım.

O birinci duruma şu örneği verir: Hz. Peygamber s.a.s. *‘‘Oruca geceden niyet etmeyenin orucu yoktur.’’*³²² buyurmaktadır. Bu hadisi şerife göre gece niyet edilmediği takdirde oruç olmamaktadır. Lakin gece niyet edilmese bile şeklen oruç var olabilmektedir. Dolayısıyla burada hadisi şerife hüküm anlamında sahih veya tam (mükemmel) olmaz şeklinde bir takdir yapılmalıdır. İşte bu takdir sözü söyleyen Nebi s.a.s.’in sözünün doğruluğu için ziyade edilmesi iktizâen gerekli bir takdir olmaktadır. Gazzâlî burada bu ziyadenin takdir edilmesi yani lafzen söylenilmemiş olup varmış gibi düşünülmesinden hareketle muktezanın umurunun olmadığını Şafî Usûlcülerin hilafına olarak savunur. Ancak Gazzâlî bu örneğin şer’î isimleri kabul etmeyenler açısından iktizâyâ örnek olduğunu kabul edenler açısından bu hadisin mantûkuyla delâlet edeceğini belirtir.

Şer’î isimleri kabul edenler açısından iktizânın örneği ise: *‘‘Ümmetimden hata, unutma ve üzerinde zorlandıkları şeyler kaldırılmıştır.’’*³²³ ve *‘‘Niyet yoksa amelde yoktur.’’*³²⁴ hadisi şeriflerinde sözü söyleyenin doğruluğu için hükmü kelimesinin takdir edilmesini zaruret olan iktizâ delâleti türünün örnekleri olarak zikreder. Ancak O’nun umum ifade etmez dedikten sonra verdiği bu örneklerde umum meselesine dair bakış açısı Fakihlerde ki gibi değildir. Mesela yukarıda Serahsî’nin iktizânın umumu konusunda zikrettiğimiz umum ifade etmez yaklaşımı önceki hadisi şerifte dünyevi hükmün aslı üzere kalması ve sadece ahirete yönelik hükmün kaldırılması şeklinde gerçekleştirilmekte idi. Gazzâlî ise burada kaldırılan hükmün şer’ gelmeden önce insanların örfünde ne ifade ediyorsa onun kaldırıldığını söylemiştir. Buna göre dünyevi hüküm olarak sadece bedeni cezalandırma ve kınama gibi hükümlerin kaldırıldığını açıklamıştır.³²⁵ Böylece hem uhrevi hem dünyevi olarak algılanması mümkün olan hüküm takdirini sadece dünyevi açıdan ele alarak umum ifade etmediğini göstermiştir. Bununla birlikte Fakihlerden farklı olarak dünyevi hükmüde şer’ gelmeden önceki insanların örfünde ne ifade ediyorsa o ifade ile kısıtlandırmıştır.

³²¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/187.

³²² Dârimî, Savm, 10; Tirmizî, Savm, 33; Nesâî, Sıyâm, 68.

³²³ İbn Mâce, Talâk, 16; Dârekutnî, Sünen, nr.4399.

³²⁴ Buhârî, İmân, 41; Müslim, İmâret, 155.

³²⁵ Aslan, ‘‘Delâletü’l-İktizânın Umum’’, 527-528.

İkinci zaruret durumuna ise Usûl eserlerinde çokça yer verilen şu örneği vermektedir: Köleni benim adıma azat et. diye emreden kişi adına bu azat işleminin gerçekleşmesi için hiç söylememesine rağmen mülkiyetini kendi üzerine almasının gerekliliği iktizânın delâleti ile sabit olan bir gerekliliktir. Zira şeriatıta bir kimsenin bir köle azat etmesi ancak onun mülkiyetine sahip olması ile mümkündür. Dolayısıyla bu şahsın sözünün şer'an doğru ve geçerli olması iktizâen bu takdiri gerektirmektedir.

Üçüncü duruma örnekleri ise şöyledir: Nisa Suresi'nin yirmi üçüncü âyeti celilesinde Rabbimiz ... حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...³²⁶ buyurmaktadır. Burada haram kılınanlar anneler, kızlar, vd. birer nesnedir. Nesnelere üzerine ise hükümler taalluk etmezler. Dolayısıyla aklen bu haram kılınma hükmünün doğru olması burada takdir edilecek bir insan fiilini gerektirmektedir. Bu takdir edilecek insan fiilide vat'ı fiilidir. Bu fiilin burada takdiri iktizâ delâletiyle nazmın aklen sabit olmasının zaruri bir gereğidir.

Bu duruma verdiği son örnek ise ızmar olarak isimlendirilmesi mümkündür dediği ve Usûl eserlerinde çokça yer alan ve iktizâ ile hazfi farklı görenlerin hazf diye nitelendirdiği Yusuf Suresinin seksen ikinci âyeti kerimesi ile ilgilidir. Bu âyette Rabbimiz: وَسُئِلَ الْقَرْيَةَ...³²⁷ buyurmaktadır. Sormaktan murat cevabın alınacağı köyün halkıdır. Yoksa köyün dağı, taşı, veya evleri değildir. Dolayısıyla bu sözün aklen doğru olması 'halk' şeklinde bir takdiri zarûri hale getirmektedir. O dediğimiz gibi bu örneğin ızmar (gizleme) türünden de olabileceğini bildirmektedir. Ancak hemen peşinden ızmar olarak söyleneceklerin iktizâyâ yakın olduğunu söyleyerek bunların birbirlerine yakın türler olduğunu îmâ etmiştir.³²⁸

Gazzâlî ızmar ile ilgili açıklamasıyla iktizâ konusunu noktalamıştır. O Serahsî gibi iktizâda muktezanın ne şer'î ve mukaddem olması gibi hususları şart görmüş ne de iktizânın hükümlerine yer vermemiştir. Sadece iktizânın umumunun olmadığını takdir edilen bir mana olmasına dayandırarak ifade etmiştir.

³²⁶ en-Nisa 4/23.

³²⁷ el-Yusuf 12/82.

³²⁸ Gazzalî, *el-Müstasfâ*, II, 187-188.

3.2.2. İktiza Delâleti'nin Fıkha Etkisi

İktizanın delâletinin fıkhi ahkâma tesirini daha önce zikretmiştik. Şimdi konuya dair verilen iki örneği serdederek konuyu somut hale getirelim.

... حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ...³²⁹ *'Size meyte, kan ve domuz eti... haram kılındı.'*³²⁹ âyeti kerimesinde haram kılınan şeyler zatları itibariyle haram kılınmış değildir. Bunların sadece yenilmesi haram kılınmıştır. Zira domuzun tabaklanmış derisinin helal olup kullanılmasının cevazlığı zâtı itibariyle domuzun haram kılınmadığını gösteren bir delildir. Burada kastedilen tüm bu zikredilen nesnelere yönelik uygun bir insan fiilidir. Dolayısıyla iktizâen takdir edilen yeme fiili fıkhi bir ahkâmı tespit etmekte ve belirlemektedir. Yine aynı minvalde أُجِّلَتْ لَكُمْ بِهَيْمَةً الْأَنْعَامِ *'...en 'âm' denen hayvanlar sizin için helâl kılınmıştır. ...'*³³⁰ âyetinde de yeme fiili takdir edilir.³³¹

Tanım kısmında verdiğimiz حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ امْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ *'Anneleriniz, kızlarınız, vd.... haram kılındı...'*³³² âyetinde onlarla nikâhlanma ve vat'ı fiilleri haram kılınmıştır. Takdir edilen vat'ı fiili yine fıkhi ahkâmı tespit etmektedir.³³³

3.2.3. İktiza Delâleti'nin Hükümü

İktiza delâletinin hükümüne dair Gazzâlî umum ifade etmemesi dışında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak O'nun verdiği örnekleri mücmel saymayıp anlamlarını örfî veya şer'î kullanım yoluyla açıkça ifade ettiğini belirtmesi iktizâyı mantûkun delâletine yakın bir derecede gördüğünü anlaşılmaktadır.³³⁴ Yani lafzî delâletlerin en kuvvetlisi olan ve kat'î hüküm bildiren mantûkun delâletine yakın olarak görmesi, iktizânın delâletini de kat'î hüküm bildiren bir delâlet olarak değerlendirdiğini göstermektedir. O bu kanaatiyle Kelâmcı Usûlcülerle aynı görüşü benimser.

Umum meselesinde Kelâmcı Usûlcüler'in aksine muktezanın umum ifade etmeyeceğini savunur. Bu görüşünü muktezanın takdir edilen bir mana olmasına yani

³²⁹ el-Mâide 5/3.

³³⁰ el-Mâide 5/1.

³³¹ Gazalî, *el-Müstasfâ*, II, 188.

³³² en-Nisâ 4/23.

³³³ Gazalî, *el-Müstasfâ*, 2/187.

³³⁴ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 249-250.

lafzî olmamasına dayandırmaktadır. Kelâmcı Usûlcülerde ise iktizâ nassın delâletiyle aynı kuvvet derecesinde görüldüğünden mukteza nass gibi kabul edilir. Zira her ne kadar takdir edilmiş olsa da mukteza şer'an mezkûr gibidir. Bu sebeplede mukteza lafzen söylenen mantûk gibi umum ifade eder.³³⁵ Dolayısıyla Gazzâlî umum meselesinde kelâmcı Usûlcülerden farklı düşünmektedir.

3.3. el-Müstasfâ'da İşâretin Delâleti

İşâretin delâleti, kastedilmeksizin lafza tabi olan, lafzın kendisinden değil işâretinden çıkarılan anlama delâletidir. Konuşan kimsenin konuşma sırasında ki hareket ve tavırlarının konuşmasındaki lafızlarının delâlet etmediği manalara delâleti lafızların işâret manasına benzetilebilir. Hareket ve tavırlar lafızların delâlet etmediği manalara nasıl delâlet ediyorsa aynı bunun gibi lafızların asıl maksadı olmasa bile bu lafızlara tabi olarak anlaşılan manalarda işâretin delâleti yoluyla anlaşılan manalar olmaktadır.

Gazzâlî bu tanım ve açıklamadan sonra dört tane örnekle konuyu somut hale getirmiştir. Konuyu uzatmamak adına konunun fûrû fıkhı etkisindedir yansıtacak bir örnekle kifâyet edeceğiz. Tuhur süresinin en az on beş gün ve hayz müddetinin en çok on beş gün olmasını âlimler şu hadisi şerifin işâret manasına dayandırırılar: Hz. Peygamber s.a.s. ‘*Kadınlar dince eksiktir.*’ buyurmuş, ardından ‘*Dince eksiklik nasıldır?*’ diye sorulan soruya ‘*Kadınlardan her biri ömrünün yarısını evinin köşesinde namazsız ve oruçsuz geçirir.*’ şeklinde cevap vermiştir.’³³⁶ Bu hadisi şerifin asıl maksadı kadınların dince eksikliklerinin nasıl olduğunu açıklamaktır. Bununla beraber hadisin işâretinden yani ömrün yarısı tabirinden tuhurun en az ve hayzın en çok müddetinin on beş gün olduğu anlaşılmaktadır. O ‘*Eğer dince eksikliğin on beş günden fazla olması ihtimali olsaydı Hz. Peygamber s.a.s. bunu mübalağalı bir şekilde ifade ederdi.*’ şeklinde bir izahla işâretin delâletinden elde edilen mananın doğruluğuna dikkat çekmek istemiştir.³³⁷

Örneklerin ardından bu ve bunun benzerleri pek çoktur diyerek işâretin delâletinin nasslarda çokça bulunduğunu vurgulamış ve konuyu işâretin delâletinin

³³⁵ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 308.

³³⁶ Müslim, İmân, 132.

³³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/188.

çeşitleri; açık işâretin delâleti ve kapalı işâretin delâleti, şartları veya hükümleri açısından ele almaksızın noktalamıştır.³³⁸

3.3.1. İşâretin Delâleti'nin Hükümü

Hüküm bakımından O'nu en azından genel anlamda kelamcı ekole bağlı olması yönünden değerlendirdiğimizde, işâretin delâletini iktizâdan sonra mefhûmdan ise önce gelen bir delâlet olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. İmanın delâletinden ise önce mi sonra mı geldiğine dönük net bir açıklama bulunmazken kelamcıların sıralamalarına bağlı olarak Fakihlerde olduğu gibi net bir şey söylemekte zordur. Zira mesela Gazzâlî işâreti öncelerken Âmidî ve İbnü'l-Hacib îmânın delâletini öncelemiştir.³³⁹ Bu konuda sıralamadan ziyade Âmidî'nin konuşanın kastı olması sebebiyle iktizânın delâletinin işârete tercih edileceğine yönelik açıklaması doğrultusunda bir yargıya varılabilmektedir. Bu izaha göre konuşanın kastı olması iktizâyı işâretten öne geçirmektedir. Bu noktadan hareketle yine konuşanın kastı olan îmânın delâletinin konuşanın kastı olmayan işâretten önce gelmesi gerektiği belirtilmektedir.³⁴⁰

İşâretin delâleti hususunda özellikle belirtmemiz gereken husus ise işâretin delâletinin Gazzâlî'den önceki kelamcı Usûlcülerin eserlerinde görülmezken ilk defa Gazzâlî ile birlikte kelamcı Usûlcülerin eserlerine girmiş ve böylece kelamcılarda işâretin delâleti, bir delâlet türü olarak benimsenip yerini almış olmasıdır. Bu sebeple O'nun Debusî'den etkilendiği izlenimi verdiği yorumu yapılmaktadır.³⁴¹ Aynı yorum iktizâ delâletinin isimlendirilmesi konusunda da yapılmıştı. Bu durumlar özetle Gazzâlî'nin özgünlüğünü ifade eden hususlardır.

3.4. el-Müstasfâ'da Hükümün Münasip Vasfa İzafesinden Ta'lili Anlamak (İmanın Delâleti)

Gazzâlî'nin isimlere pek teveccüh etmeyip konunun özünün anlaşılmasını öncelediğini yapmış olduğu açıklamalarında görmekteyiz. O bu delâletin îmâ ve işâret,

³³⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/189.

³³⁹ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 255.

³⁴⁰ Altun, "Mütekellimün ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi", 175.

³⁴¹ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 251.

fahve'l-kelam ve lahnü'l-kelam gibi isimlerle de adlandırıldığını belirtmiştir.³⁴² Bu delâlet için her ne kadar hususen tanıma yer vermemiş olsa da O'nun tanım mahiyetinde bir başlık kullandığını görüyoruz. Nitekim İtaş ‘‘Hükmün münasip bir vasfa bağlanmasından o vasfın söz konusu hükmün illeti olduğunun anlaşılmasıdır.’’ şeklinde yapılan tanımın esasında Gazzâlî'nin tanım mahiyetinde ki başlığına dayandığını belirtir.³⁴³ Gazzâlî tanım mahiyetinde bu başlığın ardından konuyu örneklerle izah etmiştir. Mesela *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* ‘‘Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin.’’³⁴⁴ âyetinde el kesme hükmünün illetinin hırsızlık olduğuna delâleti î mânın delâletidir. Âyette illetin hırsızlık olduğu açıkça söylenmese bile nassta geçen nazımdan yani sözün akışından anlaşılmaktadır. Gazzâlî iki tane daha örnek verdiği bu delâletle ilgili isimlendirmeden öte bir açıklama yapmamıştır.³⁴⁵ Burada şunu açıklamamız uygun olacaktır. Gazzâlî'nin bu delâletin î mâ delâleti diyede isimlendirildiğine yönelik açıklamasını referans alarak çalışmanın kalan kısmında özellikle mukayese bölümünde kısalığı sebebiyle î mâ delâletini daha çok tercih edeceğiz.

3.5. el-Müstasfâ'da Mefhûmu'l-Muvafakanın Delâleti

Gazzâlî mefhûmu'l-muvafakayı ‘Sözün geliş sebebi ve maksadının delâletiyle nassta zikredilenden zikredilmeyeni anlamaktır.’ şeklinde tarif eder. O'nun tanımında üç unsur dikkat çekmektedir. Bunlar zikredilen (mantûk), zikredilmeyen (meskût) ve nassın siyak ve maksadıdır. Tanımın diğer tanımlardan farkı olarak dikkat çeken noktası ise unsurların sonuncusu olarak belirttiğimiz nassın siyak ve maksadıdır. Nitekim Gazzâlî'nin mefhûmu'l-muvafaka konusunu işlerken ön plana çıkardığı hususta bununla ilgilidir. O tanımın hemen peşinden örnekleri serdetmiştir. Sonrasında da ön plana çıkardığı bu hususla ilgili farazi bir yaklaşım ortaya koymuş ve bunun sonucunda mefhûmu'l-muvafakada nassın siyak ve maksadının gerekliliğine vurgu yapmıştır. Bu farazi yaklaşım mefhûmu'l-muvafakanın et-tenbih bi'l-ednâ ale'l-a'lâ (en alt sınırı söyleyerek üst sınıra dikkat çekmek) olduğunun ifade edilmesi üzerinedir. Bu yaklaşıma şöyle cevap vermiştir: Bu isimlendirmede hiçbir kısıtlandırma mevcut

³⁴² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/190.

³⁴³ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 257.

³⁴⁴ Mâide, 5/38.

³⁴⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/189-190.

değildir. Yani bu şekilde bir isimlendirme bu delâletin mefhûmu'l-muvafaka olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu gerçeğin gerekçesini sırf alt sınırı zikretmenin söz ve sözün ne için sevk edildiği anlaşılmadıkça bu şekilde bir dikkat çekmenin meydana gelmeyeceğini belirterek açıklar. Mesela ana babaya öf demenin yasaklandığı âyette bu âyetin ana babaya tazim ve ihtiram için sevk edildiği bilinmediği takdirde öf demenin ve azarlamanın yasaklanılmasının, dövmeninde yasaklanmasına delâlet etmeyeceğini ifade eder. Bunu da bir sultanın bir kralın öldürülmesini istediğinde adamlarına ‘Ona öf falan deme. Lakin O’nu öldür.’ şeklinde emir vermesinin mümkün ve ma’kul olması ile ispatlamaya çalışır. Sonuç olarak Gazzâlî mefhûmu'l-muvafakada ilgili nassların siyak ve maksatlarının bilinmesini gerekli ve elzem görmüş ve bunu sözün geliş sebebi ve maksadının delâletiyle şeklinde tanımına yerleştirmiştir.³⁴⁶

İkinci bir farazi yaklaşımı ise Gazzâlî mefhûmu'l-muvafakanın kıyas olmadığını açıklamak üzere ortaya koyar. Buna göre eziyet illetine müstenid olarak dövmenin öf demeye kıyasen haram olduğu söylenirse diyerek mefhûmu'l-muvafaka için kıyastır diyenlerin görüşünü ortaya koymuştur. Cevaben ‘‘Bunun kıyas olması ile üzerinde düşünmeyi ve bir illet tespitini kastediyorsan bu yanlıştır.’’ demek suretiyle aslında mefhûmu'l-muvafaka delâletinde ulaşılan anlamın herkesin anlayabileceği kadar açık olduğuna dolayısıyla derin düşünme ve kıyasta olduğu gibi illet tespitine ihtiyaç olmadığını ifade etmek istemektedir. Devamında da ‘‘söylenenden anlaşılan bir söylenmeyendir’’ düşüncesinin kastedilmesi halinde bununda, söylenmeyenin söylenenden evvel veya söylenenle birlikte anlaşılması şartıyla sahih olacağını ifade etmiştir. Bu açıklamasıyla da O’nun mefhûmu'l-muvafakada evleviyet şartını aramadığı müsavi çeşidinde kabul ettiği anlaşılmış olmaktadır. Zira söylenenden söylenmeyenin anlaşılmasını, söylenenden ya evvel ya da onunla birlikte anlaşılması şartına bağlaması bunu ifade etmektedir.³⁴⁷

Bu açıklamalardan yola çıkarak O’nun mefhûmu'l-muvafakayı kıyas olarak kabul etmediğini dolayısıyla da lafzî bir delâlet olarak kabul ettiğini,³⁴⁸ mefhûmu'l-muvafakada nassın siyak ve maksadını olmazsa olmaz derecesinde gerekli

³⁴⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/190-191.

³⁴⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/191.

³⁴⁸ Okur, ‘‘Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi’’, 84.

gördüğünü³⁴⁹ ve mefhûmu'l-muvafakada evleviyet şartını gerekli görmediğini³⁵⁰ söyleyebiliriz.

Son olarak bu delâletin mefhûmu'l-muvafaka olarak isimlendirildiği gibi fahve'l-lafz olarakta isimlendirildiğini belirtmiştir.³⁵¹

Gazzâlî'nin mefhûmu'l-muvafakanın hükmüne dair görüşlerini kısaca izah edelim: Mefhûmu'l-muvafakanın hem tahsis hem nesih delili olarak amel ettirilmesini caiz görmesi bu delâleti kat'î bir delâlet olarak gördüğünün kuvvetli bir göstergesidir. Yine O'nun delâlet bahislerinde geçerli bir delâlet olarak görmediği mefhûmu'l-muhalefenin çeşitlerini açıkça eleştirirken mefhûmu'l-muvafaka için olumsuz yorum yapmamasıda bu delâleti kat'î olarak gördüğünün bir diğer alametidir. Genel olarak ise Fakih veya Kelâmcı olsun nassın/mefhûmu'l-muvafakanın delâletinin geçerli bir delil olduğunda Usûlcülerin ittifak halinde oldukları vurgulanmaktadır.³⁵²

Bu delâlette mantûk ile meskût arasında bağ kurarak aynı hükmü almalarına sebep olan ortak mana ile kıyas işleminde ki illet benzerliğinden dolayı kıyas mı yoksa lafzî bir delâlet mi olduğu üzerinde Fakihler arasında ihtilafın bulunduğu değinmiştik. Aynı ihtilafın Kelâmcı Usûlcüler arasında da olduğunu görüyoruz. Ancak bu ihtilafın sonucu Kelâmcı Usûlcülerde ciddi bir sonuç ihtiva etmemektedir. Nitekim Hadler ve keffâretlerin lafzî delâletlerin yanında kıyasla da sabit olması sonuç bakımından bu ihtilafı izale etmektedir. Birkaç hususta farklılık mevcut olsa da bunlar ortaya çıkan semereleri açısından yine ciddi bir sonuç oluşturmamaktadır. Dolayısıyla mefhûmu'l-muvafakaya kıyasta denilse lafzî bir delâlette denilse her ikisinde hükmü kat'î olup her ikisiyle de Hadler ve keffâretler belirlenebilmektedir. Bu yönüyle bu ihtilaf Kelâmcı Usûlcüler açısından pırtığe dönük sonuçları olmayan bir ihtilafır.³⁵³

Ancak mefhûmu'l-muvafakanın celi kıyas olarak kabul edilmesi noktasında değindiğimiz gibi bir kaç farklı husus mevcuttur. Bunlar onunla nesh caiz midir ve tearuz durumunda haberi vahid ona tercih edilir mi gibi hususlardır. Gazzâlî bu noktada celî kıyas derken diğer kıyas çeşitlerini değil de kat'î olan kıyasın kastedilmesi durumunda bu kıyasla neshin caiz olduğunu belirtir. Yani fahva ile neshin caiz olduğunu ileri sürmektedir. Aslında bu görüş delâletinin kat'î olduğu gerekçesi ile

³⁴⁹ Taha Nas, "Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Delâleti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 103.

³⁵⁰ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 270.

³⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/191.

³⁵² İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 270.

³⁵³ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 335.

Usûlcülerin büyük çoğunluğuna ait olan görüştür. Bu hususta Şafîî Usûlcülerden Şirazi bu delâletin celîde olsa bir kıyas çeşidi olmasından ötürü fahva ile neshin caiz olmadığını savunur.³⁵⁴ Gazzâlî fahva ile neshi mümkün görmekle birlikte fahvanın tahsis delili olmasında caiz görür.³⁵⁵ Bir diğer farklılık arzeden husus ise tearuz halinde haberi vahidin fahvaya tercihi meselesidir. Bu konuda Gazzâlî onun kıyas olarak kabul edilmesi halinde haberi vahidin kıyasa tercih edileceği görüşünü benimser.³⁵⁶ Bu farklar fahvanın kıyas mı yoksa lafzî bir delâlet mi tartışmasının sonucu olarak ortaya çıkan sonuçlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu farkların ciddi semerelerinin olmadığı belirtilmekte³⁵⁷ ve bu ihtilafların öze ilişkin olmayan lafzî ihtilaflar olduğu açıklanmaktadır.³⁵⁸

Umum meselesinde ise umumun lafızlara ait özelliklerden olduğunu dolayısıyla mefhûmu'l-muvafakanın direkt lafızdan değil, lafızların manasından tespit edilmesi gerekçesiyle umumunun olmadığını iddia etmiştir. Ancak O'nun bu görüşü genel olarak kabul edilmemiş ve Razî tarafında eleştirilmiştir. Razî eğer umumun lafız için kullanılabileceğini kastediyorsa ihtilaf lafzidir, yok eğer mantûkun hükmünün, mefhûmun bütün fertlerini kapsamamasını kastediyorsa bu batıldır diyerek tepkisini belirtir. Âmidî ise Gazzâlî'nin bütün meskûtlarda hükmün geçerli olmadığını kastetmediğini belirtmektedir. Zaten mefhûmu'l-muvafakanın meskût hakkında umum ifade ettiği konusunda Usûlcülerin tamamının ittifak halinde oldukları belirtilmektedir.³⁵⁹ Bu hususu bir örnekle somutlaştıralım. Mesela Nisa Suresi'nin onuncu âyetinde □ *انَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا* " *Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar. Zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.*"³⁶⁰ buyrulmaktadır. Bu âyet mantûkunun delâletiyle yetimlerin mallarının haksız olarak yenilmemesinin gerekliliğine ve bu fiilin haramlığına delâlet etmektedir. Mefhûmu'l-muvafakası ile de yetimlerin mallarının haksız yere telef edilmesi, yakılması, çalınması, gasbedilmesi gibi durumlarında haram olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim âyeti celilede bu hususlar geçerse bile yetim malının zayi edilmesi noktasında telef edilmesi, yakılması,

³⁵⁴ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 272.

³⁵⁵ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 271.

³⁵⁶ Nas, "Mefhûmu'l-Muvâfaka", 104-105.

³⁵⁷ Nas, "Mefhûmu'l-Muvâfaka", 105.

³⁵⁸ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 334.

³⁵⁹ Altun, "Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesî", 178-179.

³⁶⁰ en-Nisa, 4/10.

çalınması ve gasbedilmesi fiilleride âyette geçen haksız olarak yeme fiili ile ortak olduğundan bunlarda haramdır. Ancak bu konuda yakmak ve telef etmek haramdır; çalmak ve gasb etmek ise bu hükme girmez gibi bir şeyin denilmesi yanlıştır. Zira bu durumların tamamı âyette geçen zayi etme manasında ortaktırlar. Dolayısıyla bu meskût durumların tamamı için mefhûmu'l-muvafaka umum ifade eder.

Gazzâlî umum meselesi ile bağlantılı olarak tahsisinde lafızlarla ilgili olduğunu mefhûmun ise sukut edilenle amel etmek olmasından ötürü mefhûmu'l-muvafakada tahsisin caiz olmadığını ifade eder.³⁶¹

3.6. el-Müstasfâ'da Mefhûmu'l-Muhalefenin Delâleti

Gazzâlî mefhûmu'l-muhalefeyi “Birşeyin özellikle zikredilmesi sebebiyle (zikredilen için verilen) hükmün bu zikredilenin dışındakilerde nefyine (delâlet ettiğine) istidlal etmektir.” şeklinde tanımlar. Bu delâlet çeşidini esasında kendisi genel anlamda eleştirerek kabul etmez. Şafiî, Mâlik ve onların mezheplerinin çoğunluk Usûlcüleri ile Eş'arî nezdinde ise bu mefhûm delâletinin geçerli olduğunu açıklar. Dolayısıyla O'nun bu noktada da görüşünün, takip ettiği ekol ve mezhebine muhalif bir görüş olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple olsa gerek ki diğer delâletlerde kısmi olarak muhalif görüşleri için konuyu çok detaylandırmazken bu delâlette genel anlamda kabul etmemesinin gerekçelerini kabul edenlerin gerekçeleri ve bunlara cevapları üzerinden detaylı bir şekilde işlemiştir. Bu gerekçeleri ifade etmeden önce konuya Gazzâlî'nin zikrettiği iki örneği vererek bu delâleti somut hale getirelim.

“يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا araştırın...”³⁶² âyeti celilesini Eş'ari, âyetin mefhûmu'l-muhalefe delâleti yani âdil kişinin haberinin araştırılmasının gerekli olmaması üzerinden haberi vahidin ispatı hususunda delil olarak getirmiştir. Yani âyette fasık kişinin getirdiği haberin araştırılması emrediliyor. Bunun mefhûmu'l-muhalefesi ise adil kişinin getirdiği haberin araştırılmasına gerek olmadığıdır. Dolayısıyla tek kişi bile olsa haberi vahidlerde de haberi getirenin âdil olması haberi vahidin geçerliliğine delil olmuş olmaktadır.

³⁶¹ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 93.

³⁶² el-Hucûrât 49/6.

Bir diğerk örnekte ‘‘Saime koyunda zekât vardır.’’³⁶³ hadis-i şerifinin muhalif mefhûmu üzerinedir. Buna göre ma’lufe koyunda zekât olmadığı anlaşılmaktadır. Zira saime (senenin yarısından fazlasını meralarda otlayarak geçiren) sıfatının zikri boşuna değildir. Hz. Peygamber bu sıfatı boşu boşuna kullanmayacağına göre bu sıfatın zikrinin bir amacı ve yararı bulunmalıdır. Bu amaç ve yarar ise bu zekât hükmünün saime olmayan ma’lufede (senenin çoğunda ahırda beslenen) olmadığıdır. Dolayısıyla delâletin isminde geçtiği üzere âyetin mefhûmunun hükmünün, mantûkun hükmüne muhalif olması durumu söz konusudur.³⁶⁴

O’nun bu delâleti kabul etmemesinin aslı gerekçelerini kısaca özetleyecek olursak:

1. Mefhûmu’l-muhalefenin geçerli bir delil olması ancak bu konuda dil bilginlerinden gelen mütevatir veya mütevatir hükmünde bir nakille bilinebilir. Oysa mütevatir hükmünde nakiller Arapların alîm ve kadîr gibi ef’al sigasını mübalağa için kullandıklarını bilmemiz gibi hususlardır. Bu delâlet şekli ise bu şekilde gelen bir nakil değildir. Mütevatir veya mütevatir hükmünde gelmediği ortada iken bu ancak ahad haberle gelen bir nakil olmuş olur. Ahad haberle gelen nakiller ise böyle bir hususta delil olmak için yeterli değildir. Bu delâletin geçerli olmadığına yönelik delil getirme ise Arapların vaz etmediği bir hususta ancak böyle bir vaz’ın geçerli olduğunu iddia edenler üzerine gerekir.
2. Açıklama isteyici soru sormanın uygun düşmesi bu delâletin geçerli olmadığını gösterir. ‘Zeyd Sana kasten vurursa Sen de O’na vur.’ diyen kişiye ‘Zeyd yanlışlıkla vurursa yine ben de O’na vurayım mı?’ şeklinde açıklama isteyen soru sorma abes karşılanmayan yerinde bir sorudur. Dolayısıyla zikredilen sıfatın hükmünün bu sıfat dışında o hükme delâlet etmeyeceği kesin olmamaktadır. Kesin olarak böyle bir mana oluşsaydı açıklayıcı soru sorma uygun düşmezdi.
3. Yine Araplar mantûkun hükmünü mefhûm konusunda bazen muvafakat bazen muhalefet için kullanırlar. Dolayısıyla hüküm mantûk için her zaman sabit olmakta iken meskût için ihtimalli olmaktadır. Bu takdirde ayrı bir karine bulunmadıkça karar vermemelidir. Yani mefhûmun mefhûmu’l-muhalefe olduğu varsayımıyla başka bir karine bulunmaksızın sırf bu delâlete göre hüküm vermek uygun değildir.

³⁶³ Buhârî, Zekât, 38; Nesâî, Zekât, 5.

³⁶⁴ Gazali, II, 191-192.

4. Bir şey hakkında o şeyin bir vasfını ön plana çıkararak haber vermek bu vasfın dışındaki şeyleri nefyetmek anlamına gelmez. Örnekle açıklayalım: Zeydi gördüm. diyen kişinin bu cümlesinden Zeyd'in elbisesini veya arabasını görmediği anlamı çıkmaz. Yine Zeyd'den başkasını görmediğide anlaşılır. Sadece Zeyd'i gördüğünün bir ifadesidir bu. Aslında bu eleştiri sıfatı isme kıyastır. Gazzâlî de bu hususu bilinçli olarak zikrettiğini bu açıklamanın hemen peşinden belirterek meselenin anlaşılmasını sağlamak adına yaptığını belirtir. Nitekim özel isimlerin şahısları belirtmesi gibi sıfatlarında mevsuflarını belirtmesi için geldiğini izah eder.
5. Arapların birçok haber vericinin olduğu yerde onlardan sadece birini zikredebildikleri gibi yine mevsufun sadece bir sıfatından haber verebildikleride kuşku duyulmayan bir vakiydir. Dolayısıyla sadece bir vasfın zikredilmesi o vasfın hükmünün diğer vasıflardan nefyedilmesi anlamına gelmez. Bunu şöyle örneklendirelim: Mesela Saime koyun satın aldım. sözünden sonra eğer Ma'lufe koyunda satın aldım. denilirse bu makul ve imkan dâhilindedir. Doğru bir söz olur. Eğer bu delâlet sahih olsaydı bu sözün ardından ikinci sözün yanlış olması gerekirdi. Oysa bu doğru bir söz olur.³⁶⁵

Gazzâlî bu delilleri serdettikten sonra naslar üzerinden verilen örnekleri ve görüşleride eleştirir. Bu eleştirileri yine özetle ifade etmeye gayret edelim. Bu delâletin geçerli olduğunu söyleyenlerin hatadan masum olmayan insanların ve dâimiler değil mezhep bilginleri tarafından ileri sürülmüş olması, bu hususta nakle dayananların mütevatir bir habere değil, tek tek nakillere dayanmaları gibi sebepler müctehid tarafından özellikle dil ile ilgili olan bu hususta kesin bir delil olarak kabul edilmesinin önünde engel oluşturmaktadır. Yine özellikle hadisi şeriflerle ilgili örneklerde söz konusu olan hadislerin kimilerinin haberi vahid olması sebebiyle bu konuda delil olamaması bu eleştirilerin bir diğer gerekçesidir. Aynı minvalde yapılan bir diğer eleştiri ise ashabdan bazılarının münferid görüşlerinin delil olarak getirilmesine yapılan itirazlardır. Bir diğer nokta da âyet ve hadislerin farklı yorumlanmaları üzerine yaptığı eleştirilerdir. Mefhûmu'l-muhalefe konusuna yapılan en önemli eleştirilerden biride nasların muhalif mefhûmlarını kabul etmeyenler açısından vasfın zikredilmediği durumlarda muhalif mefhûmun değil, vasfın zikredilmediği yerlerde o konunun aslı üzere hükmünün devam etmesi ile o hükmü almasıdır. Diğer önemli bir eleştiride mefhûmu'l-muhalefe geçerlidir diyenlerin zikredilen vasfın muhakkak bir yararı ve amacı olduğu söylemlerine yönelik ileri sürülen eleştirilerdir. Bu söyleme

³⁶⁵ Gazzali, II, 192-194.

Gazzâlî çok yönlü cevap vermiştir. Bu eleştirilerininide şöylece özetleyebiliriz: Sözün anlamını bilmekte amaç ve yararın varlığının dilin manasını bilme yolu yapılması yanlıştır. Nitekim sözün anlamını bilmekte önce dil kaidesi gelir. Sonra zikredilen vasfın muhakkak bir takım hikmetleri vardır. Ancak Şariî Teâlâ'nın sözlerindeki maksatları tümüyle kavrayamayabiliriz. Ayrıca bu amaç ve yarar hükmün sadece o vasfa bağlı olması değil, başka amaç ve yararları içinde barındırabilir. Ayrıca bazı hükümlerin özellikle bazı vasıflarla zikredilmesi ilim ehlinin bu nasslar üzerinde düşünmesine ve istinbatta bulunmasına imkân veren durumlardır. Bu suretle ilim ehlinin ilme yöneltmesi ve ilmi faaliyetlerde bulunmaları ve böylece ilmin muhafazası sağlanmış olur. Böyle olmasaydı her hüküm için hükmün tüm yönlerini kapsayıcı nitelikte kurallar konulur ve kıyasa imkân verilmezdi. Yani Sizin dediğiniz gibi her vasfın zikredilmesi mefhûmu muhalefesine delâlet etmesi için değil, o hususta kıyasa ve re'ye imkân vermeye müstenid olmasıdır.

Yine bir diğer eleştiri noktasıda bu delâleti kabul edenlerin savunduğu şu husus üzerinedir. Hükmün bağlandığı zikredilen sıfatın illete benzetilmesidir. Zira illetin var olduğunda hükmünde var olması ve illetin bulunmadığı durumda da hükmün bulunmaması gibi sıfatın olmadığı yerde hükmünde bulunmamasına hükmedilir. Bu durumda eleştiri illetin bulunması durumunda değilde bulunmaması noktasındadır. Zira Gazzâlî illetin yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmez. Bilakis illetin olmadığı yerde hüküm eski hali üzere devam eder görüşünü dile getirerek bunu iki illete bağlı bir hükümle örnek üzerinden destekler. Bu hususa öldürme hükmünün iki illeti olan riddet ve haksız yere cana kıymanın cezasını örnek getirir. Eğer öldürme sadece riddet cezası olarak verilecek bir hüküm olsaydı kısas ile haksız yere cana kıyanın cezasının neshedilmesi gerekirdi. Oysa durum böyle değildir. Burada illetin zikrediliş gayesi sadece rabıtayı bilmektir.

Son olarak ele alınan bu delâlette herhangi bir konuda verilen hüküm mefhûmu'l-muhalefe yoluyla ulaşılan hükme uygunsaydı; bu hüküm ya o hususta özel bir delil ve karine bulunması sebebiyle ya da o hükmün o konuda sıfatın bulunmadığı durumda aslı üzere kalmasından ötürü olduğunu dolayısıyla mefhûmu'l-muhalefe ile ulaşılan bir sonuç olmadığını belirtir.³⁶⁶

³⁶⁶ Gazali, II, 194-203.

Gazzâlî karşı görüşleri ve cevapları açıkladıktan sonra mefhûmu'l-muhalefenin türlerini açıklamaya geçer. Doğrusu o burada da daha özel olarak her bir türün geçerli olmadığına yönelik izahlara yer versede genel anlamda karşı olmasının aslı gerekçelerini belirttiği bu kısım kifâyet edeceğiz. Mefhûmu'l-muhalefe Gazzâlî'ye kadar en fazla altı türü ile incelenirken Gazzâlî ve Maverdi sekiz türünü incelemişlerdir. Zerkeşi ise onbir türünü incelemiştir. Bu türlerin sayısal farklılığı birbirlerinden temel anlamda farklılıklara dayanmamaktadır. Sayısal farklılık ele alınan türlerin bazısının bir diğeri altında değerlendirilmesi sebebiyledir.³⁶⁷ Gazzâlî'nin ele aldığı sekiz mefhûmu'l-muhalefe türü şöyledir: Mefhûmu'l-lakab, cinse delâlet eden (müştak) isim, arızî olarak ortaya çıkıp kaybolan sıfatların tahsisi (mefhûmu's-sıfat), âmm lafzın ardından açıklama gayesiyle (istidrak) ile hass sıfatın zikredilmesi, mefhûmu'ş-şart, Hz. Peygamber'in s.a.s. 'Su sudandır.' gibi sözleri (mefhûmu'l-hasr), hatta ve ila edatlarıyla hükmün bitiş noktasına çekilmesi (mefhûmu'l-gaye), Beldede Zeyd'den başka alim yok. sözü gibi sözler (mefhûmu'l-istisna).³⁶⁸ O bu türleri açıkladıktan sonra her biri için kendi görüşlerini serdetmiştir.

Mefhûmu'l-muhalefenin geçerliliği ve türlerine yönelik yapılan eleştiriler kelamcı Usûlcülerde bu delâletin sahih olduğunu ispatlama yolunda bir takım şartlar geliştirmelerine neden olmuştur. Nitekim ilk dönem Usûlcülerinde ya hiç şartlardan bahsedilmemiş ya da bi kaç şarttan bahsedilmiştir. Muteahhir Usûlcülerde ise bu şartların giderek ziyadeleştiği görülmektedir.³⁶⁹ Mefhûmu'l-muhalefe hakkında yapılan eleştirileri göz önünde bulundurarak sahih ve geçerli olduğunu isbat etmek üzere geliştirilen ve zamanla ziyadeleşen bu şartları derli toplu ifade eden İslam Hukuk Metodolojisinde Lafız-Mana İlişkisi isimli tezden özetle nakledeyim:

1. Kendisinden daha tercihe şayan bir delil bulunmamalı,
2. Meskût (hakkında bişey söylenmeyen, nassta zikredilmeyen), mantûktan (nasta zikri geçenden) hükümce daha üstün veya ona eşit olmamalı,
3. Lafzın ifade ettiği anlamda, karşıt anlamı (nassta zikri geçen vasıf veya şartın bulunmadığı durumu) hükmün dışında bırakma gayesinden başka bir gaye bulunmamalı, (Bu en esaslı ve genel şarttır. Aslında aşağıda zikredilecek şartların tümü bu şartta mündemiçtir.)

³⁶⁷ Taha Nas, "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 14/14 (2010), 129.

³⁶⁸ Gazali II, 204-210.

³⁶⁹ Nas, "Mefhûmu'l-Muhâlefe", 128.

4. Hüküm için konulan kaydın mübalağa, çoğaltma, te'kid, teyid, teşvik, sakındırma gibi bir gayesi olmamalı,
5. Söylenen şey, bilinen birşeyi açıklama şeklinde olmamalı,
6. Mantûk herhangi bir soruya cevap olarak gelmemeli,
7. Mantûkun siyakından umum mana kastedilmemelidir.³⁷⁰

Yukarıda üçüncü madde de zikredilen ve Şaban'ında konu ile ilgili hükmün, hükmün bağlandığı kaydın, kaydın bulunmadığı durumlarda sona ereceğini gösterme gayesinden başka bir yarar için bulunmaması şeklinde özetlediği şart³⁷¹ mefhûmu'l-muhalefe ile amel edebilmek için ileri sürülen şartların en kapsamlısı ve en temel şartıdır. Böylece kelamcı Usûlcüler nassta geçen birçok ihtimali barındırmaya kabiliyetli kaydın hangi amaç için geldiğinin bilinmesi gerekliliğine dair yapılan eleştirilere cevap vermek istemişlerdir. Ancak Onlar bu hususa her ne kadar pratik bir zekânın ürünü olan bu şartla cevap vermek isteselerde nassların söyleyeninin Şariî Teâlâ olması sebebiyle Fakihler ve bu delile karşı çıkanlar -Gazzâlî'de dâhil olmak üzere- bu kayıtların sebebinin tümüyle kavranamayacağını iddia ederek cevap verirler.³⁷² Kelamcı Usûlcülerin bu cevaba karşı savunmaları ise kelam olması açısından beşer sözü ile ALLAH C.C. sözünün bir olduğu şeklindedir. İltaş'ta bu noktada Şariî'n sözleri ile beşer sözü ayrımı yapmaksızın meselenin dile ilişkin bir tartışma olarak değerlendirilmesi gerektiği yönünde kanatini belirtmektedir.³⁷³ Yine Şa'ban'da Şariî'nin sözü bile olsa müçtehidin hükmün bağlandığı kaydın maksadına yönelik yapacağı çalışmayla kaydın olmadığı yerde hükmün uygulanmayacağına dair zannı galib hâsıl olacağı ve dolayısıyla zannı galibinde bu delâletin geçerli olması için yeterli olacağını belirterek hem karşı bir cevap vermiş hemde bu cevabıyla Kelâmıcı Usûlcülerin görüşünü tercih etmiştir. Doğrusu bu noktada Fakihlerin yaklaşımı tercihimizdir. Zira mefhûmu'l-muhalefenin ekser Usûlcüler tarafından kabul edilmeyen çeşidi olan mefhûmu'l-lakabın açık fasitliği ve daha birçok diğer nasslarla çelişen mefhûmu'l-muhalefe örnekleri ve nüzul sebebi etkeninin varlığıyla birlikte muciz olması bakımından ALLAH C.C. kelamını mana olarak tüm yönleriyle kavrayamayacak olmamızın ihtimal dâhilinde olması ve yine muhalif manaya yönelik nasslarda zaten geçerli bir hükmün mevcut olması gibi birçok neden mevcuttur.

³⁷⁰ Kayhan, *Lafız-Mana İlişkisi*, 152.

³⁷¹ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 409.

³⁷² Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 412.

³⁷³ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 278.

Delâletin anlaşılması için biri Gazzâlî'nin verdiği örnek olmak üzere konuya dair iki örneği daha zikrederim. Gazzâlî mefhûmu'ş-şart türü ile ilgili وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ³⁷⁴ "Eğer gebe iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın." ³⁷⁴ âyetini örnek olarak zikretmiştir. Bu âyetin mefhûmu muhalifi hamile olmayan ve boşanan kadınlara nafakanın gerekmeyeceğidir. Zira âyetin mantûku nafaka teminini hamile olma şartına bağlamaktadır. Şart olan hamilelik ortadan kalkarsa hüküm olan nafakanın vacipliği de kalkmaktadır. O aslında bu konuda mefhûmu'l-muhalefe ile hükmeden Şafii'ye muvafakat edilebileceğini ancak bunun mefhûmu'l-muhalefe delâleti ile değil şartın ortadan kalkması durumunda hükmün aslın hükmü olan nefy üzere kalması ile olacağını ifade eder. Yani hamilelik ortadan kalktığına nikâh bağı olmayan bir kadına nafaka temini nasıl vacip değilse hüküm bu asıl üzere verilir. Böylece Gazzâlî mefhûmu'ş-şartı kabul etmediğini ³⁷⁵ de belirtmiş olmaktadır. ³⁷⁶

"Resûlullah (s.a.v) taksim edilmedikçe her (akar) malda şuf'a hakkı bulunduğuna hükmetti" ³⁷⁷ hadisi şerifide yine mefhûmu muhalifi ile taksim edilmiş olan akarda şuf'a hakkı bulunmadığına delâlet etmektedir. Nitekim hadis-i şerif mantûkuyla şuf'a hakkının taksim edilmemiş ortak mülk olan her akarda bulunduğu delâlet etmektedir. ³⁷⁸

Mefhûmu'l-muhalefe genel bir değerlendirmeye Şafî ve Hanbeli Usûlcülerin büyük çoğunluğu ile Malikilerin çoğunluğu tarafından hüccet olarak kabul edilmekte iken, içinde Gazzâlî'ninde bulunduğu Şafî Usûlcüler ile Malikîlerden önemli bir grup tarafından ve yine Hanefî, ³⁷⁹ Mutezilî, Şîî, Eş'arî ve Zahirî Usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından hüccet olarak kabul edilmemektedir. ³⁸⁰ Kabul etmeyenler açısından kat'îlik ve zanniliğinden söz edilememekle birlikte umumun neshi ve tahsiside mümkün görülmemektedir. Gazzâlî ise umumuna yönelik olarak, umumun fiillere ve anlamlara dönük değil lafızlar için geçerli olması kaidesinde sükûta dayanan bu delâletin hass veya âmm ile nitelenemeyeceğini ileri sürmektedir. ³⁸¹ Burada

³⁷⁴ et-Talak 65/6.

³⁷⁵ Nas, "Mefhûmu'l-Muhâlefe", 133.

³⁷⁶ Gazali, II, 178.

³⁷⁷ Tirmîzî, Ahkâm, 33.

³⁷⁸ Bayramoğlu, "Mefhûmun Delâleti", 47-48.

³⁷⁹ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh*, 260.

³⁸⁰ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 278.

³⁸¹ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 292-294.

değınmemız gereken önemli bir nokta ise bu delâletin genel olarak zann ifade ettiğının belirtildiğidir. Ayrıca hüccet kabul edenlerinde tüm türlerini kabul etmediğı ve hatta bunlar arasında belli derecelendirmeler dahi yapmış olmalarıdır. Mesela sıfatın mefhûmunu kabul etmeyenlerin hasr, gaye ve şart mefhûmlarını kabul etmeleri diğerlerine göre daha güçlü türler olarak görüldüğünü göstermektedir.³⁸² Mefhûmu'l-lakabın ise bu türler arasında en zayıf tür olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim mefhûmu'l-muhalefeyi kabul eden Usûlcülerin çoğunluğu lakabın mefhûmunun olmadığı kanaatini taşımaktadır.³⁸³

³⁸² Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 205.

³⁸³ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 282.

4. USÛLÜ'S-SERAHSÎ VE EL-MÛSTASFÂ'DA LAFIZLARIN MANALARINA DELÂLETLERİNİN MUKAYESESİ

4.1. Lafızların Manalarına Delâletlerinin Sınıflandırılmasının Mukayesesi

Söz ile muhatap olunması durumunda sözü söyleyenle iletişim imkânı yoksa mananın anlamlandırılması konusu söylenen sözdeki kelimelere kalmaktadır. Bu kelimelerin anlamlandırılması faaliyetinde birtakım kuralların olması kaçınılmazdır. Bu kurallar olmaksızın sağlıklı bir anlamlandırma faaliyeti gerçekleştirilemeyecektir.³⁸⁴ İşte bu noktada İslam Dininin fihhi ahkâmına kaynaklık eden Kuran ve Sünnet naslarının manalarına nasıl delâlet edeceğine yönelik olarak fikh bilginleri bir takım kurallar geliştirmiştir. Bu kuralları ihtiva eden (lafız-mana ilişkisi) konu fikh Usûlünün en temel³⁸⁵ ve güç konusu olan lafızların manalarına delâlet yolları konusudur.³⁸⁶

Bu zor bahis Fakihler ve Kelamcılar yöntemi diyebileceğimiz iki ekol açısından iki farklı metodla ele alınmıştır. Fakih Usûlcülerde denilen Hanefi Usûl bilginleri daha önce oluşmuş fûrû fikh birikimlerinin teorisini bu birikimi esas alarak ve mezhebin görüşlerini de göz önünde bulundurarak oluşturmuşlardır. Dolayısıyla bu durum kaideleri ortaya koyarken tümevarım yöntemi kullanmalarına neden olmuştur.³⁸⁷ İmam Şafîî'nin Usûl alanında ilk olarak te'lif ettiği er-Rissale isimli eserinden hareketle kendisinden sonra gelen birçok Usûlcünün görüşlerini etkilemesi sebebiyle Şafîîler Yöntemi de denilen kelamcılar metodunun Usûlcüleri ise daha çok fihhi birikimin kelamla bağını kurmaya çalışmışlardır.³⁸⁸ Onların bunu yaparken kullandıkları yöntemleri ise tümdengelim yöntemi olmuştur.³⁸⁹ Dolayısıyla fikh Usûlünün tamamında olduğu gibi zaten güç ve zor bir bahis olan lafızların manalarına delâlet etme konusunda da insan zihninin farklı düşünce yapıları ve mezhebin ortaya koyduğu genel ahkâma bağlılığı gözetme gibi farklı etmenler iki farklı kolun teşekkül etmesine

³⁸⁴ Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi", 190.

³⁸⁵ Görgün, "Lafız", 27/44.

³⁸⁶ Kayhan, *Lafız-Mana İlişkisi*, 104.

³⁸⁷ Bayramoğlu, "Mefhûmun Delâleti", 39.

³⁸⁸ Bayramoğlu, "Mefhûmun Delâleti", 35.

³⁸⁹ Atar, *Fikh Usûlü*, 34.

zemin hazırlamış ve Fakihler ile Kelamcılar metodlarına göre iki farklı yaklaşım oluşturmuştur.

Fakihler metodunu temsilen incelediğimiz Serahsî'nin Usûlü'nde delâletlerin Debusî ile başlayan dörtlü tasnifi esas alınmıştır. Buna göre Serahsî delâlet bahsini ibârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti şeklinde incelemiştir.³⁹⁰ Mütakellimin metodunu temsilen yer verdiğimiz Gazzâlî ise delâlet bahsini üç ana başlık altında incelemiştir. Buna göre mantûk, mefhûm ve kıyas lafızların manalarına delâletinin üç yoludur.³⁹¹ Ancak Gazzâlî'nin bu sınıflandırması tümüyle genel kabul gören bir tasnif olmamıştır. Kelâmcı Usûlcülerde ilk dönemlerde asl makul-i asl şeklinde bir ayırım ile konu ele alınırken sonraları mantûk ve mefhûm şeklinde ele alınmıştır.³⁹² Kelâmcı Usûlcüler kıyası ise diğer delillerle birlikte değerlendirmişlerdir. Daha öncede belirttiğimiz gibi Gazzâlî'nin lafızların delâletinde ele aldığı kıyası genel kabul doğrultusunda mukayeseye konu etmeyeceğiz. Ancak mantûk mefhûm ayırımının Gazzâlî sonrasında benimsenen bir ayırım haline geldiğini belirtelim.³⁹³ Gazzâlî yine iktizâ işâret ve îmânın delâletlerini mefhûmun delâleti başlığı altında incelerken Kelâmcı Usûlcülerde kabul görüp takip edilen sistemde bu delâletler mantûkun gayri sarîh başlığı altında ele alınmıştır.³⁹⁴ Ancak bahsi geçen bu farklılıklar kelamcı metotta hükümlere ulaşmakta öze ilişkin farklılıklar değildir. Bunlarla anlatmak istediğimiz Serahsî'nin delâlet bahislerini tasnif etme konusunda içinde bulunduğu ve en yüksek düzeyde temsil ettiği Fakihler metodunun yöntemine bağlılığı söz konusu iken, Gazzâlî genel anlamda bağlı olduğu kelamcı metodu olduğu gibi aynıyla takip etmeksizin öze ilişkin olmasada kendine has bir yöntemi esas aldığına vurgu yapmaktır.

Özetle Gazzâlî delâlet bahsini mantûk, mefhûm ve mana şeklinde üçlü taksim ile ele almıştır. Mantûk kısmında lafızları sırf delâlet açısından değil, çeşitli yönlerden izahla ele almıştır. Bu yönler mücmel ve mübeyyen, zahir ve müevvel, emir ve nehiy ile âmm ve hass olmalarıdır. Ancak lafızların bu özellikleri ile ele alınması bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacağından bu kısımda tümüyle mukayeseye konu etmeyecek sadece mantûku delâlet olması bakımından Gazzâlî ve O'nun bağlı olduğu

³⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

³⁹¹ İtaş, *Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 304.

³⁹² Altun, "Mütakellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi", 188.

³⁹³ Nas, "Mefhûmu'l-Muhâlefe", 146-147.

³⁹⁴ İtaş, *Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 301.

kelamcı Usûlde ki genel kabul gören yönleri ile mukayeseye konu edeceğiz. Mefhûm kısmında ise iktizâ, işâret ve îmânın delâletleri ile mefhûmu'l-muvafaka ve mefhûmu'l-muhalefe delâletlerini açıklamıştır. Mana kısmında ise az önce ifade ettiğimiz gibi kıyas konusunu izah etmiştir. Kıyas Fakih Usûlcülerde Serahsî'nin lafızların delâletleri bahsi için “Kıyas ve Re’y İle Değilde Nassın Zahiri İle Sabit Hükümlerin Açıklaması”³⁹⁵ şeklinde koyduğu başlıkta da görüldüğü üzere lafzî bir delâlet olarak görülmeyen ve şiddetle delâlet bahislerinden ayrı tutulan bir delil olarak kabul edilmektedir. Nitekim Fakihlerde lafzî bir delâlet re’y ve kıyastan ne kadar uzaksa o kadar kuvvetlidir diyebiliriz.

Tasnif ile ilgili bu değerlendirmelerden sonra işâretin delâletinin ilk defa Kelâmcı Usûlcüler'in eserlerine *el-Müstasfâ* ile girmesinin Gazzâlî'nin Kelâmcı Usûlcüler'de etkisini gösteren bir delil olduğunun altını çizelim. Zira O'ndan evvel zikredilmeyen işâretin delâleti ilk defa O'nun eserinde ele alınmış ve sonraki Usûlcüler tarafından bir delâlet olarak benimsenerek eserlerde yerini bulmuştur.³⁹⁶ Dolayısıyla tasnifte bir delâletin daha yer bulması ve O'nun mantûk mefhûm şeklinde delâletleri incelemesiyle mantûk mefhûm tasnifinin O'ndan sonra Kelâmcı Usûlcüler'de yaygınlık kazanması Gazzâlî'nin hem özgün ilmi kişiliğini hem de Kelâmcı Usûlcüler'de etkisini gösteren alametlerdir. Burada şuna da değinelim. Gazzâlî daha önce kelamcı Usûlcülerde işlenmeyen işâretin delâletine eserinde yer vermesi O'nun Debusî'den etkilendiği yorumunun yapılmasına neden olmuştur.³⁹⁷ Bu da Usûl bilginlerinde mezhep taassubu veya kendi görüşlerini önceleme gibi bir durum olmadığını ve aksine Kur'an ve Sünnet naslarını en doğru şekilde anlamlandırma gayretinde olduklarını ispatlayan bir husus olmaktadır.

Serahsî ve Gazzâlî'nin bu tasnif işleminde açığa çıkan farklılıklar kullandıkları metotlar ve buna bağlı ihtilaflar üzerine olmuştur. Kullandıkları metotların getirdiği farkları şöyle izah edebiliriz: Serahsî delâlet bahsini Fakihler metodunda olduğu gibi dört delâlet ile ele alırken Gazzâlî delâletleri üç ana kısımda incelemiştir. Bunların ikisi Kelâmcı Usûlcüler'in benimsediği mantûk ve mefhûm ayrımı olmakla birlikte üçüncüsü kıyastır. Kıyası Gazzâlî Kelâmcı Usûlcüler'in hilafına delâlet olarak incelemiştir. O bu hususta sadece kendi ekolüne değil, Serahsî ile birlikte tüm Fakih

³⁹⁵ Serahsî I, 236.

³⁹⁶ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 43.

³⁹⁷ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 251.

Usûlcülerede muhalefet etmiştir.³⁹⁸ Bu noktada Serahsî ile tasnifte farklılığı oluşturan hususlardandır. Zira Serahsî kıyası bir delil olarak görürken onun lafzî bir delâlet olmadığını şiddetli bir şekilde daha başlıktan başlayarak lafızların delâleti bahsinin tümünde ifadelendirmiştir.

Serahsî'nin ilk sırada ele aldığı ibârenin delâleti yine Gazzâlî'ninde ilk sırada ele aldığı mantûkun delâleti ile mahiyet itibariyle aynı olup isimlendirmesi farklı olan bir delâlet türüdür. Bu isimlendirme farkı Gazzâlî'nin kelamcı ekole bağlı olması dolayısıyla Kelâmcı Usûlcüler'in lafızların delâletini nassta bizatihi zikredilenin delâleti anlamında mantûk ve mantûktan anlaşılan anlamında mefhûm delâleti şeklinde incelemelerine matuftur. Serahsî ve Fakihlerde ibârenin delâletine karşılık gelen bir delâlet daha vardır ki bu da îmânın delâletidir. Gazzâlî mefhûm kısmında incelediği hükmün ve illetinin aynı nasstan tespit edilebildiği durumlar için hükmün vasfa izafesinden ta'lili anlama şeklinde tanım mahiyetinde başlık kullanırken Serahsî ve Fakihlerde bu ibârenin delâleti olarak değerlendirilmektedir.³⁹⁹

Mefhûm kısmında hüküm bakımından ihtilâflı olan noktalar olsa da mahiyetleri ve isimleri üzerinde ittifak edilen iki delâlet ile hükümlerinde ve isminde farklılık bulunmakla birlikte mahiyet bakımından bir olan bir delâlet mevcuttur. Nitekim işâret ve iktizâ delâletleri hüküm bakımından farklılıklar ihtiva etse de mahiyet ve isimlendirme itibariyle ortak olarak işlenen delâletlerdir. Serahsî'nin nassın delâleti, Gazzâlî'nin ise mefhûmu'l-muvafaka olarak isimlendirdiği delâlet ise isimlendirme ve hüküm bakımından farklılık arzetsen de mahiyet itibariyle aynı olan bir delâlettir.

Gazzâlî mefhûm delâletleri kısmında (beşinci olarak) son sırada yer verdiği mefhûmu'l-muhalefeyi⁴⁰⁰ her ne kadar tüm türleriyle olmasada kabul ettiği türleriyle mefhûm delâletleri arasında saymakla Serahsî'den ayrılmıştır. Nitekim Serahsî delilü'l-hitab diye isimlendirdiği bu delâleti geçerli bir delâlet olarak görmediğini izahlarıyla, delâlet bahsinin sonunda açıklamaktadır.⁴⁰¹ Doğrusu Gazzâlî'de bu delâleti eleştirmek üzere incelemiştir. Lakin tüm türlerini aynı oranda eleştirmemiş ve hatta bunlardan birkaçını kabul ettiği yorumuna neden olacak şekilde bazı türlerini ele

³⁹⁸ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 137-138.

³⁹⁹ Altun, "Mütekellimün ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi", 172.

⁴⁰⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/191.

⁴⁰¹ Serahsî, *Usûl*, 1/255.

almıştır.⁴⁰² Bu sebeple Serahsî'nin tasnifinde yer almayan mefhûm-i muhalefe, Gazzâlî'nin lafızların delâleti tasnifinde yer verilen bir delâlet olmuştur.⁴⁰³ Fakih ve Kelamcı Usûlcülerde de delâlet bahsinin sınıflandırılmasında oluşan farklılıklardan birinin bu delâlet hakkındaki görüşlere dayandığını söylemeliyiz. Zira Fakihler Kelamcılarının sahih kabul ettiği bu delâleti fasit saydıklarından eserlerinde delâlet olarak zikretmemekle birlikte onun fasitliğini isbat eden delillere yer vermeye çalışmışlardır. Serahsî'nin delâlet bahsinin sonunda delilü'l-hitabıda içeren delâletle ilgili fasit görüşlere yer vermesini örnek olarak gösterebiliriz.⁴⁰⁴ Okur'da ilgili makalesinde lafızların delâlet anlayışında ki farklılıkların sadece isimlendirmeye dayalı olmadığını belirtmiştir. Zira Fakihlerin mantûk ve mefhûm şeklinde ikili tasniften kaçınmalarını fasit kabul ettikleri bu delâlet türüne -mefhûmu'l-muhalefe- ve yine bazı Kelamcı Usûlcülerin lafza müstenid olmayan kıyas delilini lafzî delâlet kategorisinde değerlendirmelerine dayandığını belirtmektedir.⁴⁰⁵ Yani mefhûmun türlerinden kabul edilen mefhûmu'l-muhalefeyi Fakih Usûlcüler geçerli bir delâlet olarak kabul etmediklerinden bu tasniften geri durmuşlardır. Bu tespite göre Fakih ve Kelamcı metotlarında tasnifte farklılığın bir diğer sebebi ise kıyasın lafzî delâletler arasında görülmesi olduğunu zikredebiliriz. Gazzâlî'nin kıyası lafzî delâletin üçüncü kısmı olarak ele aldığını belirtmiştik.

Delâletlerin karşılığını kısa ve sade bir şekilde ifadelendirecek olursak; Serahsî'nin ibârenin delâleti şeklinde isimlendirdiği delâlet Gazzâlî'de mantûkun delâletidir. Ayrıca îmânın delâletide ibârenin delâleti kapsamındadır. Serahsî'nin işâretin delâleti dediği delâlet, Gazzâlî'de de işâretin delâleti olarak anılır. Serahsî'nin nassın delâleti olarak ele aldığı delâleti Gazzâlî isim farklılığı ile mefhûmu'l-muvafaka olarak adlandırır. Serahsî'nin iktizânın delâleti dediğine yine Gazzâlî'de iktizânın delâleti demektedir. Serahsî'nin tasnifte yer vermeyip geçersiz bir delâlet olarak eleştirdiği delilü'l-hitap, Gazzâlî'de tümüyle olmasa da kabul ettiği türleriyle ele almasından ötürü tasnifinde mefhûmu'l-muhalefe olarak yerini almıştır.

Sonuç olarak Serahsî'nin Fakihler metodunu takip etmesi bu bahse seçtiği başlık ve tasnifi ile kendini göstermiştir. Nitekim tasnifini bu minvalde ibârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti ve iktizânın delâleti şeklinde dörtlü taksim ile

⁴⁰² İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 282.

⁴⁰³ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 304.

⁴⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/255.

⁴⁰⁵ Okur, "Fakih Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi", 79.

yapmış ve başlığında ‘Kıyas ve Re’y ile Değilde...’ ifadelerini kullanmıştır. Gazzâlî ise öze dönük olmayan farklarla genel olarak kelamcılar metodunu takip etmiştir. O genel kabul gören mantûk ve mefhûm tasnifini kullanmış ancak buna kıyası ziyade etmiştir. Aynı zamanda mefhûm kavramını geniş anlamda kullanarak iktizâ, işâret ve îmâ delâletlerini mefhûm-i muvafaka ve mefhûm-i muhalefe delâletlerine ek olarak mefhûm delâletleri arasında mütalaa etmiştir.⁴⁰⁶ Ayrıca işâret delâletini ilk defa kullanan Kelâmcı Usûlcü olarak kelamcı metoda bir kazanım sağlamıştır.

Onların tasniflerinin mukayesesini bu şekilde ifade ettikten sonra tek tek bu delâletler arasındaki farklılıkları ve aynı yönleri izaha geçeceğiz. Ancak bundan önce şu kısa açıklamayı yapmamız yerinde olacaktır. Çalışmanın bölümlerinde nasıl te’lif açısından kronolojik olarak önceliği sonralığı gözeterek önce *Usûlü’s-Serahsî’de*, sonra *el-Müstasfâ’da* delâlet bahislerine yer verdiğimiz yine aynı gerekçeyle mukayese bölümünde de bu sıralamayı gözeterek önce Serahsî’nin ele aldığı delâletleri zikredecek, sonrasında bu delâletin Gazzâlî’deki karşılığı olan delâleti ele alarak aynı ve farklı olan yönleriyle işlemeye gayret edeceğiz. Bu mukayese işleminde ise Serahsî ve Gazzâlî’nin isimlerini zikretmeksizin ekoller ve müntesipleri (Fakihler ve Kelamcılar) üzerinden kıyaslama yaptığımız durumların Serahsî ve Gazzâlî özeline de şâmil olduğunu hatırlatmak isteriz.

4.2. İbarenin Delâletinin Mukayesesi

İbarenin delâletini Serahsî ‘‘Siyakın kendisi için olup nassın zahirinin kendisini kapsamı derin düşünme ve araştırmadan önce bilinir.’’⁴⁰⁷ şeklinde tanımlamış ve ibârenin delâleti üzerine başka herhangi bir açıklama ziyade etmemiştir. Aslında ibâre delâletinin açıklığından dolayı sadece Serahsî değil diğer Usûlcülerde ibâre üzerine daha ziyade bir şey açıklamamışlardır.⁴⁰⁸ Serahsî’nin ibâre şeklinde açıkladığı delâlet Gazzâlî’de mantûkun delâletine tekabül etmektedir. Gazzâlî lafızların delâletini lafızların sıyga ve manzumunun delâleti, lafızların fahva ve işâretinin delâleti ve kıyas şeklinde üç kısımda incelemektedir. Birinci kısmın Kelâmcı Usûlcüler’de genel kabul gören karşılığı mantûk ikincisi ise mefhûmdur. Mana ise Kelâmcı Usûlcüler’de lafzî bir delâlet değil bir delil olarak kabul edilmektedir. Bunları daha önce de belirtmiştik.

⁴⁰⁶ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 140.

⁴⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

⁴⁰⁸ Okur, *Hanefti Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 141.

Mantûkun delâleti kısmında Gazzâlî herhangi bir tanım yapmaksızın konuya dillerin menşei, dilde kıyas meselesi gibi çok temel bir takım meselelerle başlamıştır. Daha sonrasında ise mantûkun kısımları olan mücmel ve mübeyyen, zahir ve müevvel, emir ve nehy, âmm ve hass mevzuularını -ki çalışmanın sınırlarını aşacağından ötürü işlemeyeceğiz- izaha geçmiştir. Dolayısıyla mantûkun Gazzâlî'nin de bağlı olduğu kelamcı Usûlcülerin metodunda genel kabul gören tanımı ve hükmü üzerinden kısa bir açıklama ile mantûkun delâletini ibâre ile mukayese edeceğiz. Cüveynî'nin yaptığı mantûk tanımını verelim: ‘Lafızdan anlaşılan şey iki kısımdır. Birincisi, söylenenden, açıkça zikredilenden elde edilen, ikincisi ise sukut edildiği ve lafızda açıkça zikredilmediği halde lafızdan anlaşılardır.’⁴⁰⁹ Medlûl anlamında yapılan bu tarifte ibârenin delâleti ile ortak olan nokta söylenenden açıkça anlaşılan mana olmasıdır. Zira Serahsî'de tanımında ‘..nassın zahirinin kendisini kapsamı derin düşünme ve araştırmadan önce bilinir.’ ifadesiyle ibâreden açıkça anlaşıldığına vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla aslında bu delâletin açık olması klasik eserlerde bu delâlet hakkında derinlemesine bir bilgi aktarımının olmamasının nedeni olduğunu akıllara getirmektedir. Bizlerde gerek Serahsî'nin gerekse Gazzâlî'nin Usûl eserlerinde bu delâlet hakkında fazla bilgi bulunmamasından ötürü her iki Usûlcünün bağlı bulunduğu ekoller çerçevesinde kısaca hükmü üzerinde durarak diğer delâletlerin mukayesesine geçeceğiz.

Her iki ekolde de genel anlamda söyleyecek olursak ibârenin/mantûkun delâleti aynı mahiyette olup hüküm bakımından kat'iyet bildirir. Ayrıca her iki ekolde de diğer delâletlerle tearuzu durumunda bu delâlet diğerlerine tercih edilir. Yani her iki ekolde de en kuvvetli delâlet çeşidi budur. Bunun nedeni her iki tarafta delâlet ne kadar lafza müstenidse o derecede nazım manasına kuvvetle delâlet etmektedir. Ayrıca bu delâletler sübut ve manaya delâleti bakımından kat'î olmalarından ötürü kıyas ve re'ye ve dahi haberi vahide tercih edilirler. Her iki ekolde de bu delâlet tahsis delili olabilir.⁴¹⁰

Sonuç olarak ibâre ve mantûk delâletleri farklı isimlendirilselerde genel anlamda -onları oluşturan kısımların tümü noktasında değilde- delâlet olmaları noktasında mahiyetleri ve hükümleri bakımından ciddi farklılıklar olmadığını

⁴⁰⁹ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 26.

⁴¹⁰ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazımın Delâleti*, 141; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh*, 240; Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 29; İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 158-159.

söyleyebiliriz. Tabii bu yorumu ibâreyi oluşturan kısımların zannilik ifade eden –zahir, müevvel gib- bölümlerini hariç tutmak suretiyle yapabilmekteyiz. Yoksa tümüne şamil mutlak anlamda bunların hepsinin kat’îyyet ifade ettiğini iddia etmiyoruz. Bu kısımda yaptığımız karşılaştırma ve yorum kat’îyyet ifade eden kısmı için geçerlidir.

Serahsî’nin tasnifini esas alarak mukayese yaptığımız için ibârenin delâleti kısmında Gazzâlî’nin mefhûm kısmında değerlendirdiği îmânın delâletinede yer vermemiz gerekmektedir. Zira O’nun ‘’Hükümün Münasib Vasfa İzafesinden Ta’lîli Anlamak’’⁴¹¹ şeklinde ele aldığı Kelâmcı Usûlcüler’de îmânın delâleti olarak isimlendirilen bu delâlet Fakihler metodunda ibârenin delâletine karşılık gelmektedir. Fakih Usûlcüler ve Serahsî bu delâleti ayrı bir tür olarak ele almamaktadırlar.⁴¹² Zira diğer delâletler hükme delâlet ederken îmânın delâleti hükmün illetine delâlet etmektedir. Aslında hem Fakih Usûlcüler hem Kelamcı Usûlcüler illeti belirlemenin yolu olarak bu konuyu incelemişlerdir. Bu sebeple Fakih Usûlcüler onu ayrı bir delâlet olarak ele almazlar. Kelamcı Usûlcüler ise lafzî delâletlerin mefhûm kısmında bu delâlete yer vermekle birlikte esasen bu konuyu ‘*Mesalikü’l-İlle*’ başlığı altında işlemişlerdir.⁴¹³ Mefhûm kısmında bu delâlete yer vermeleri ise bu konuyu lafzî delâletlerden addettiklerini göstermektedir. Gazzâlî îmânın delâletinin tanımını aslında yukarıda zikrettiğimiz başlıkla serahaten ortaya koymuş⁴¹⁴ ve konu ile ilgili örnekler vermiştir.⁴¹⁵ Bu örnekler ve tanım mahiyetinde başlıktanda anlaşılacağı üzere naslarda geçen hükmün illeti yine aynı naslardan tespit edilmektedir. Dolayısıyla bu delâletin Fakihlerde ki karşılığı ibârenin delâleti olmaktadır. Nitekim illette olsa nazmın ibâresinden bizatihi anlaşılacaktır. İmanın delâletinin hükmü ise illete delâlet eden delile göredir. Nitekim delil kitap, sünnet ve icma olursa kat’îyyet, haberi vahid, haberi vahidin tenbihi ve istidlal gibi zanni deliller olursa îmânın delâleti zann ifade eder.⁴¹⁶ Gazzâlî’de naslardan tenbih yoluyla belirlenen illetin hükmen sarîh nass olduğunu belirterek kat’îyyet ifade ettiğini, illet, sebep ve şart oluşu şeklinde dikkate alınması durumunda hükmünün gayri sarîh olduğunu söyler. Genel anlamda ise tenbihin hükmün illetine delâletinin zann ifade ettiğini belirtilmektedir. Kelâmcı Usûlcüler’e

⁴¹¹ Gazali, II, 89.

⁴¹² Altun, “Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi”, 172.

⁴¹³ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 258.

⁴¹⁴ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 257.

⁴¹⁵ *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, ts.), 2/165.

⁴¹⁶ Nas, *Fıkah Usûlünde Mefhûm*, 42.

göre diğer delâletler arasında iktizâdan sonra ve mefhûmlardan önce gelmektedir.⁴¹⁷ İşaretin delâletinden önce veya sonra olması noktasında ihtilaf olup önceki Usûlcüler bu delâleti işâretten sonra İbnü'l-Hacib ise işâretten önce gelen bir delâlet olarak değerlendirmektedir. Tenbihin kısımları arasında ise elbette derece farkı mevcuttur.⁴¹⁸

Nihai olarak Fakihlerde î mânın delâleti kıyas için illeti tespit yolları başlığında işlenmiş ve müstakil bir delâlet sayılmayıp kat'îyyet bildiren kısmı ibârenin delâleti olarak ele alınmıştır. Nitekim hükmün illeti nazmın ibâresinin delâletiyle sabit olmaktadır. Kelâmcı Usûlcüler'de ise bu delâlet müstakil bir delâlet olup genel kabule göre delâletlerin mantûk kısmında değerlendirilen ve iktizâdan sonra, mefhûmlardan önce gelen bir delâlet olarak ele alınmıştır. Gazzâlî ise mantûk mefhûm değerlendirmesinde Kelâmcı Usûlcüler'e muhalif olarak î mâ delâletini mefhûm kısmında değerlendirmiştir. Delâletler arası kuvvet sıralamasında O'da iktizâdan sonra ve mefhûmlardan önce gelen bir delâlet olarak kabul etmiştir. İma delâletinin kat'îyyet bildiren kısmı için bu noktadan yola çıkarak şu yorumu yapabiliriz. Fakihlerde kat'îyyet bildiren î mâ delâletinin karşılığı ibârenin delâleti olmak bakımından iktizâda içlerinde olmak üzere diğer delâletlerden üstün ve onlara tercih edilen bir delâlet olmaktadır. Yine hüküm bakımından ibârenin delâletinin hükümlerine tabii olmaktadır. Kelâmcı Usûlcüler'de ise belirttiğimiz gibi kat'îyyet bildirse bile î mâ delâleti ittifakla iktizâdan sonra ve önceki Kelâmcı Usûlcüler nezdinde işârettende sonra gelen bir delâlet olmaktadır. Dolayısıyla kat'îyyet bildiren î mâ delâleti Kelâmcı Usûlcüler'de delâletler arası kuvvet derecesi bakımından Fakihlerden farklı olmaktadır. Yine zann bildiren kısmı Kelâmcı Usûlcüler'de lafzî delâletlerden addedilirken Fakihlerde ise kıyas delili için illet belirleme yolları başlığı altında incelenmek suretiyle lafzî delâletlerin dışında tutulur. Zira bu kısımda re'yin bulunmasının zorunluluğu Serahsî'nin ve Debusî'nin lafzî delâlet bahsi için 'Kıyas ve Re'y ile Değilde...' şeklinde kullandıkları başlıktanda anlaşılacağı üzere lafzî delâletler içerisinde değerlendirilmesine engel teşkil etmektedir. Ayrıca Serahsî'nin delâlet anlayışını açıkladığımız bölümde zikrettiğimiz gibi Fakihler lafzî delâletleri re'y ve kıyastan ayrı tutmaya hususi bir çaba göstermişlerdir.⁴¹⁹

⁴¹⁷ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 263.

⁴¹⁸ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 42.

⁴¹⁹ Okur, *Hanevî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 245.

4.3. İşaretin Delâletinin Mukayesesi

İşaretin delâleti daha öncesinde kelimacı Usûlcülerin eserlerinde yer vermediği bir delâlet olduğu halde Gazzâlî'nin ilk defa Debusî'den etkilenecek eserine aldığı bir delâlet türüdür. Kelamcı Usûlcülerin eserlerinde de Gazzâlî'den sonra yerini almıştır. Bu sebeple olsa gerektir ki hem *el-Müstasfâ*'da hemde diğer kelamcı Usûlcülerin eserlerinde bu delâlet hakkında çok fazla bilgiye rastlayamamaktayız.⁴²⁰ Ancak mevcut bilgilerle mukayese yapacağız.

Serahsî ve Gazzâlî eserlerinde işaretin delâletinin tanımlarını ifade ettikten hemen sonra anlaşılmasını kolaylaştırmak adına benzetme yoluyla somut örnekler sunmuşlardır. Serahsî'nin tanımı ve örneği şöyledir: ‘Siyakın kendisi için gelmediği, ancak lafzın manasında fazlalık ve noksanlık olmaksızın derin düşünme ile bilinen ve kendisiyle belağat ve îcâzın ortaya çıktığı delâlet türüdür.’⁴²¹ Yaptığı bu tanımın ardından kendisinden sonra Usûl eserlerinde çokça yer verilecek olan iki örnekten birincisinde benzetme yoluyla anlatım için insanın görme kabiliyetine yönelik maharetini kullanmıştır. Şöyle ki bir insan önünden geçen kişiye sadece onu görmek kasdıyla bakarken çevrede ki diğer insanları da idrak etmektedir. Diğer örneği ise bizce kelamın maksatlı söylenişinin esas olmasına binaen daha güzel bir yakıştırma olan av örneğidir. Bir avcı bir avı hedefler ve oku atar. Ancak bu sırada av becerisinde ki mahareti vesilesiyle hem asıl hedefini hem de buna ek olarak ikinci bir avı aynı okla avlar.⁴²² Gazzâlî'nin tanımı ve örneği ise şu şekildedir: ‘İşaretin delâleti, kastedilmeksizin lafza tabi olan, lafzın kendisinden değil işâretinden çıkarılan anlama delâletidir.’ Konuşan kimsenin, konuşma sırasında ki hareket ve tavırlarının, konuşmasındaki lafızlarının delâlet etmediği manalara delâleti lafızların işâret manasına benzetilebilir. Hareket ve tavırlar lafızların delâlet etmediği manalara nasıl delâlet ediyorsa aynı bunun gibi lafızlarla kastedilmese bile bu lafızlara tabi olarak anlaşılman manalarda işâretin delâleti yoluyla anlaşılman manalar olmaktadır.⁴²³

Serahsî de Gazzâlî de yaptıkları tanımlarında genel olarak bu delâletin anlaşılması ve özellikle vurgulamak istedikleri noktaların anlaşılması için benzetme yoluyla örnek vererek konunun daha rahat anlaşılmasını sağlamak istemişlerdir.

⁴²⁰ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 44.

⁴²¹ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

⁴²² Serahsî, *Usûl*, 1/236.

⁴²³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/188.

Nitekim Serahsî hem delâletin genel manada anlaşılması hemde tanımında ki belağat ve icaz kısmını ifade etmek için daha uygun gördüğümüz ikinci örneğinde konuşan kişinin ibâre manasına ek olarak işâretin delâletiyle sabit olan manayı aynı sözle ifade edebilmesindeki ustalığını, avcının aynı atışta maharetiyle vurduğu ikinci ava benzetme yoluyla örneklendirmiştir. Gazzâlî ise yine hem işâretin delâletinin anlaşılması hem de tanımında özellikle vurguladığı kastedilmeyen anlam olmasını konuşan kişinin işâret ve hareketlerinden, lafızlarının delâlet etmediği bir takım manaları ifade edebileceği gibi konuşanın lafızlarının delâlet etmediği bir takım manaların bu lafızlara tabi olabileceğini belirtmiştir. Tanımların ardından verilen bu örnekler üzerinden ihtilafı oldukları bir hususu açıklayalım. Serahsî'nin verdiği avcı örneğinde ikinci avın kasıtlı olarak avcılıkta ki maharet dolayısıyla vurulması gibi işâret manasının lafızlarda ibâre manasına ek olarak bulunması da kasıtlı olarak söz söyleyenin söz söyleme sanatında ki maharet ve becerisini göstermektedir. Dolayısıyla O'nun bu işâret manası örneği üzerinden işâret delâletinin tümüyle kastedilmeyen bir anlam değil üçüncü dereceden bile olsa kastedilen bir anlam olduğu kanaatini benimsediği ileri sürülmektedir.⁴²⁴ Nas'ın bu hususla ilgili açıklamasında birbirlerine yakın tanım yaptıklarını belirttiği Debusî ve Serahsî'nin tanımlarından işâretin delâletiyle sabit mananın kastedilmeyen bir anlam olduğu sonucunu çıkarmasını mutlak olarak doğru bulmuyoruz.⁴²⁵ Nitekim hem Debusî'nin hem Serahsî'nin az önce açıkladığımız üzere kullandıkları avcı örneği ve dahi bu delâleti belağat ve icazın bir göstergesi olarak kabul etmeleri mutlak anlamda kastedilmeyen anlamı savunmadıklarını, bilakis kastedilen anlamı savunduklarını gösterir. Nitekim söz söyleme fiilinin bizatihi kasıtlı ve bilinçli bir eylem olduğu mâlum iken söz söyleme fiilinde ustalık ve sanat isteyen belağat ve icazın kasıtlı bir iş olduğu aşikâre ortadadır. Dolayısıyla Serahsî ile Debusî'nin işâret delâletiyle sabit olan mana için kastedilmeyen mana ile kasıtlarını lafzın aslî ve tebeî manaları ile sınırlı tutmanın ve üçüncü dereceden bile olsa bu manaların Şariî Teâlâ ve O'nun kontrolündeki Nebi'nin s.a.s. sözleri için kastedilen anlam olduğu görüşünün daha yerinde olduğunu düşünmekteyiz. Bakkal'da bu konuda nihai olarak geniş anlam ve dar anlam ayırımına giderek geniş anlamda işâretin delâletinin kastedilen bir anlam olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁶ Gazzâlî ise hem tanımında bizzat zikrederek hem de verdiği örnekte konuşanın hareket ve

⁴²⁴ Bakkal, "İşâretin Delâleti", 343.

⁴²⁵ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 43.

⁴²⁶ Bakkal, "İşâretin Delâleti", 368.

işâretlerinin lafızlara ziyade olarak, konuşanın lafızlarının kastetmediği anlamlar bile olsa, bir takım anlamlar ifade ettiğini işâret manasına benzetme amacıyla örnek olarak sunması işâretin delâletinde kastedilmeyen anlamı savunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu noktada farklı mülâhazalara sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Serahsî yine tanımda Gazzâlî'nin tanımından farklı olarak birkaç noktaya daha temas etmiştir. Bunlardan biri temmül (derin düşünme) vurgusudur. İşâretin delâletini Usûl eserlerinde ilk defa tanımlayarak zikreden selefi Debusî'nin tanımında zikretmediği bu kaydı ilk defa Serahsî zikretmiştir. Dolayısıyla O selefi Debusî'nin tanımını geliştirerek işâretin manasının tespitinde derin düşünmenin gerekliliğinin altını çizen ilk Usûlcüdür. Yine tanımına işâretin iktizâdan ayrılmasını sağlayacak olan "lafzın manasında ziyade veya noksan olmaksızın" kaydını koymuştur. O'nun bu ayrımı ortaya koyan kaydı özellikle eklemesi, iktizâ ve işâret delâletlerinin genel olarak iltizam delâleti olarak addedilmesi dolayısıyla. Zira iktizâ delâleti mantıktaki karşılığı olan iltizam delâletinin lazımı mukaddem kısmına; işâretin delâleti ise lazımı muahhar kısmına tekabül etmektedir. Serahsî böyle bir farkı tanımda zikrederek birbirlerine iltizam delâleti olmakla benzeyen bu iki delâleti birbirlerinden ayırmış olmaktadır. Tanımda son olarak temas ettiği husus kendisi ile belağat ve icazın açığa çıktığı kaydı ile işâretin delâletinin misyonuna yönelik vurgusudur. O aslında bu vurgusu ile işâretin delâletini nassların edebi yönden üstünlüğünün bir göstergesi olarak kabul etmektedir. Zikrettiğimiz son iki vurgu selefi Debusî'nin tanım ve açıklamalarında yer verdiği hususlardır.

İşâretin tanımına dair bu açıklamalardan sonra şunları belirtebiliriz. Her iki Usûlcüde tanımlarında işâretin delâletinin kastedilen veya kastedilmeyen mana olmasına yönelik yer verirken örnekleri ile bu hususta ki görüşlerini pekiştirmişlerdir. Bu hususta Serahsî siyakın kendisi için gelmediği kaydını koymuştur. Bununla siyakın kendisi için olmadığı manasını yani kastedilmeyen mana olmasını siyak bağlamı ile yani nassın aslî veya tebeî sevk sebebi olmaması ile sınırlı tutmuştur. Zira tanımın sonuna kendisiyle belağat ve icazın açığa çıktığı kaydından ve vermiş olduğu örnekten bu anlaşılmıştır. Gazzâlî ise bizatihi tanıma özellikle kastedilmeyen kaydı eklemekle ve verdiği örnek üzerinden yine kastedilmeyen mana olmasına vurgu yapmasıyla işâretin delâletinin kastedilmeyen mana olduğu görüşünü benimsediğini belirtmiştir. (Tabi Gazzâlî ile birlikte kastedilmeyen mana olmasını savunan Usûlcülerin bakış açısının Şariîler (ALLAH C.C. ve Rasûlü s.a.s.) için değil, Onlar'ın kelimini

anlamlandırma gayretinde olan müfessir ve muhaddisler için geçerli olduğunu düşünmekteyiz.) İncelediğimiz eserler ve makalelerde bu hususun gün yüzüne çıkarılması sebebiyle bu noktayıda işledik. Ancak konu ile ilgili görüşümüz bu hususun pratikte ciddi sonuçlarının olmadığıdır. Zira işâretin delâleti ile ilgili manaların tespitinde tanıma ve işâretin delâletinin şartlarına bağlı kalındığı sürece bu konunun çok bir önemi kalmamaktadır. Bu şartları yukarıda Serahsî bölümünde işâret delâletini işlerken zikretmiştik. Buna göre dil ve mantık kurallarına bağlı kalmak ve nassların ibâre manasıyla ayrılmazlık ilişkisi bulunması kaydıyla tespit edilecek her türlü işâret manasının doğru olacağı aşikârdır. Bu husustaki ihtilafın bu manalara bir tesiri söz konusu olamaz. Nitekim Karaman’da bu kaidelere bağlı kalmanın bu delâletin kuvvet ve sağlamlığını belirleyeceğini ifade eder.⁴²⁷ Burada yapılacak itiraz ancak işâretin delâletiyle sabit olacak manaların mutlak manada kastedilmeyen mana olarak düşünülmesi durumunda ortaya çıkar ki bu durum muhaldir. Zira bu Şariî’nin söylediği sözlerden çıkması muhtemel manalara vakıf olmamasını iddia etmek olur. Bu durumu Hz. Peygamber’in hadisleri içinde mümkün görmeye mahal yoktur. Evet O’da bir beşerdir. Lakin Şariî Teâlâ’nın kontrolünde olması ve böylece günahtan ve hele ki din hususunda yanlıştan masum olması bu tereddüdü ortadan kaldırmaktadır.

Serahsî ve Gazzâlî tanımları ve konunun anlaşılması için verdikleri bu örneklerden sonra işâretin delâletinin örneklerine geçmişlerdir. Serahsî dokuz, Gazzâlî ise dört örnek vererek konuyu işlemiştir. Dolayısıyla Serahsî örnekleri daha fazla kullanmıştır. Ayrıca bu durum sadece bu delâlete has olmayıp delâlet bahsinin geneli için durum bu şekildedir. Bunu şunun için ifade ettik. Fakihlerin oluşan fûrû fıkıh birikiminden sonra Usûl kaidelerini oluşturmalarının tümevarım yöntemini kullanmalarına neden olduğunu, Kelamcı Usûlcülerin ise Usûl kaidelerini oluştururken daha çok kelamla olan bağına kurma gayretinde olduklarını ve tümdengelim yöntemini kullandıklarını açıklamıştık. Bir Fakih olan Serahsî’de örneklerin fazla olması işte bu tümevarım yöntemini kullandıklarına yönelik bir alamet, bir kelamcı Usûlcü olan Gazzâlî’inde lafızların delâlet bahislerinde yeterli olmakla birlikte en azından Fakihler gibi fazla örnek kullanmamasının tümdengelim metodunu kullandığına yönelik bir alamet olmasından ötürü böylesi bir kıyaslamaya gittik. En azından bu çalışma özelinde Fakihlerin Usûl eserlerinde fazlaca örnek serdettikleri ve Kelamcı

⁴²⁷ Kahveci, “Lafız Mana İlişkisi”, 192.

Usûlcülerin ise daha az örnek kullandıkları bilgisinin⁴²⁸ doğruluğunu ispatlamış oluyoruz.

Serahsî ve Gazzâlî'nin her ikisinde örneklerini hem âyet hem hadisler üzerinden zikretmişlerdir. Yine iki Usûlcününde konu ile ilgili zikrettiği iki ortak örnek mevcuttur. Bu örnekler hamileliğin en az altı ay olmasına yönelik Lokman ve Ahkâf Sureleri'nin ilgili âyetlerinin birlikte değerlendirilmesi⁴²⁹ ile ortaya çıkan işaret anlamları ile cünüp olanın orucunun o gün tam olması ve bozulmayacağı üzerine Bakara Suresinin yüz seksen yedinci âyeti kerimesinin işaret manasıdır.⁴³⁰ Ortak olarak zikredilen bu örneklerde herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Serahsî işaretin delâletinin hükmü hakkında hem zann hem kat'îyyet bildirdiğini açıklamaktadır. Zann bildiren kısmını nazmın mecaz olma ihtimali durumuna hasreder. Nazm hakikat anlamında kullanılmış ve mecaz ihtimali bulunmuyorsa bu takdirde kat'îyyet bildirdiğini ifade eder.⁴³¹ Umum meselesinde Serahsî Debusî'ye muhalefet etmiştir. İşaretin manasının lafza müstenid olması ve sözün siygası ile sabit olmasını gerekçe göstererek ibâre gibi umum manası taşıdığını ve tahsis ihtimalinin de bulunduğunu belirtmiştir.⁴³² Fakihler metodunda kabul gören görüşte bu minvaldedir.⁴³³ Delâletler arası kuvvet sıralamasında ise işaretin delâletini ikinci sıraya konumlandırır. Bunu O'nun "Bundan bazısı ibâre ile sabit olan gibi ilmi gerekli kılandır."⁴³⁴ açıklamasından ve Fakihler metodunda delâletlerin kuvvet derecesine göre sıralamasından⁴³⁵ anlamaktayız. Açıklamasında işaretin delâletinin kat'îyyet bildiren kısmının ibâre gibi kat'î olduğunu belirterek en üstün delâletle aynı yerde konumlandırmıştır. İbareden sonra gelmesi kelamın asıl veya tebei sevk sebebi olmamasından ötürüdür. İbare kelamın asıl sevk sebebi olmakla, işaretin delâletinin önünde yer alır. Ancak bununla birlikte her bir ekol kendi bakış açısıyla tearuz eden örnek bulmuşsa da her iki tarafın ittifak ederek ibâre ve işaretin dealetinin tearuz ettiği bir misal bulamamışlardır.⁴³⁶ Nassın delâleti ve iktizânın delâletleri ile tearuzunda ise işaret tercih edilir. Zira işaret nazmın direkt manası olmasa da nazmın manasının

⁴²⁸ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 33-34.

⁴²⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/237; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/189.

⁴³⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/238; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/189.

⁴³¹ Serahsî, *Usûl*, 1/236-237.

⁴³² Serahsî, *Usûl*, 1/254.

⁴³³ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 205.

⁴³⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/236-237.

⁴³⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/236.

⁴³⁶ Bakkal, "İşaretin Delâleti", 364-365.

gerekli kıldığı bir manadır. Bu yönüyle lafza dayanma konusunda nassın delâletinin ve iktizânın delâletinin önüne geçmektedir.

Gazzâlî'nin eserinde lafızların delâleti bahsinde (mefhûm kısmı için) detaylı bir şekilde işlediği tek delâlet mefhûmu'l-muhalefedir. Diğer tüm mefhûm delâletlerini çok öz ve kısa bir şekilde işlemiştir. Bunuunla birlikte işâretin hükmü ile ilgili sadece Gazzâlî'nin eserinde değil kelamcı Usûlcülerin eserlerinde de detaylı bir açıklama mevcut değildir.⁴³⁷ Dolayısıyla diğer delâletlerde olduğu gibi bu delâlette de O'nun görüşlerine dair diğer kaynaklardan da istifade ile tespit edebildiğimiz bilgileri kullanmak suretiyle konuyu hüküm bakımından kıyaslayacağız.

Gazzâlî'nin işâretin hükmüne dair görüşleri hakkında yapılan yorumlarda sadece onu sonraki Usûlcülerin hilafına lafzî delâletlerin mefhûm kısmında ele aldığı⁴³⁸ ile işâretin delâletini lafzi delâletler arasında iktizâdan sonra îmânın delâletinden önce yer verdiği anlatılmakta,⁴³⁹ lakin O'nun konu ile ilgili kesin yargı taşıyan herhangi bir cümlesine yer verilmemektedir. Dolayısıyla kelamcı Usûlcülerde ki genel kabul gören görüşü ifade edeceğiz. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi hükme dair kelamcılarda da pek fazla bir bilgi yoktur. Bu konuda kelamcıların görüşünü tespit maksadıyla başvurulmuş açıklama Âmidî'ye attır. O'nun delâletlerin kuvvet sıralamasına dair kelamcı bakışı yansıtan açıklaması şöyledir: "İktizâ delâleti, işâret delâletine tercih edilir. Zira iktizâ delâleti konuşanın maksadı dâhilinde, işâret delâleti ise mütekellimin maksadı dışındadır." Görüldüğü üzere Âmidî'nin açıklaması iktizâ delâletinin konuşanın kastı dâhilinde olması onu öne geçiren bir sebep olarak ifade edilmiştir. Bu noktadan hareketle îmânın delâletinde konuşanın kastı dâhilinde olması gerekçesi ile işâretten önce geldiği ifade edilmektedir.⁴⁴⁰ Genel olarak işâretin delâleti iktizâ delâletinden sonra iki çeşidiyle birlikte mefhûmlardan önce gelmektedir. Ancak Gazzâlî'nin sıralamasını esas olacak olursak O'nun işâretin delâletini öncelediği görülür.⁴⁴¹ Bakkal bu bilgilerden farklı olarak bir de Gazzâlî'nin konuya dair bir uyarısını aktarır. Bu uyarı zincirleme işâret manaların kullanılmasından kaçınılması gerektiğidir. Bu da iltizam delâleti olması dolayısıyladır.⁴⁴²

⁴³⁷ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 255.

⁴³⁸ Bakkal, "İşâretin Delâleti", 356.

⁴³⁹ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 255.

⁴⁴⁰ Altun, "Mütekellimün ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesî", 175.

⁴⁴¹ *İslam Hukukunda Deliller*, 2/163-165.

⁴⁴² Bakkal, "İşâretin Delâleti", 366-367.

Elimizdeki bu bilgiler ışığında işâretin delâletinin hükmü konusunda ancak kuvvet derecesi açısından kıyaslama yapabileceğiz. Serahsî işâret delâletini ikinci sıraya yerleştirirken kuvvetçe ibâreden zayıf nassın/mefhûm-i muvafakatin delâletinden ve iktizâdan üstün görmektedir. Gazzâlî ise en azından Kelâmcı Usûlcüler’de ortak kanaate uygun olan görüşüne göre işâretin delâletini iktizâdan zayıf nassın/mefhûm-i muvafakatin delâletinden ve mefhûm-i muhalefenin delâletinden güçlü görmektedir. Ayrıca mantûkun delâletinde de sonra gelen bir delâlettir. Bu anlayışlarına göre işâretin delâletinin ibârenin/mantûkun delâletinden sonra geldiği ve nassın/mefhûm-i muvafakatin delâletinden önce geldiği noktasında Onlar’ın ortak paydada buldukları, ancak diğer delâletlerle tearuz durumlarında ise Serahsî ve Fakihlerde ibâreden sonra en güçlü delâlet olup diğer delâletlere tercih edilirken, Gazzâlî ve Kelâmcı Usûlcüler’de mantûkun gayri sarîh kısmında sayılan diğer delâletlerden -iktizâ ve îmâ delâletlerinden- sonra gelmesi noktasında farklılaştıkları anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Serahsî ve Fakihler işâretin delâletini müstakil bir delâlet olarak ele alırken, Gazzâlî mefhûm delâletleri içerisinde değerlendirir. Kelâmcı Usûlcüler’de ise İbnü’l-Hacip’ten bu tarafa mantûkun gayri sarîh alt başlığı kısmında incelenir.

Bu mukayeseden sonra Fakihler ve Kelamcılarda bu delâlet ile ilgili ortak birkaç noktayı belirtmek isteriz. Genel olarak hem Fakih Usûlcülerin hem kelamcı Usûlcülerin çoğunluğuna göre işâretin delâletinin kastedilmeyen anlam olduğu kabul edilir.⁴⁴³ Kastedilmeyen anlam olarak kabul edenlere göre ise işâretin delâletinin mantık ilmindeki karşılığı iltizami delâlet olmaktadır.⁴⁴⁴ İltizami manalar ise herkes tarafından kavranamayabilir. Bu manaları fıkhîta derinleşmiş olanlar idrak edip anlayabilirler. Bu husustan ötürü bu delâlette akılların anlayış ve kavrayışının farklı olması sebebiyle ihtilafa düşme ve kavrayış ölçüsünce işâret manalarına ulaşılabilme gibi durumlar söz konusudur.⁴⁴⁵ Dolayısıyla da iltizam delâletine ulaşabilmek için Serahsî’nin tanıma eklediği teemmülün önemide bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar açık işâret delâletinin çokta üzerinde düşünmeyi gerektirmeyecek kadar kolay anlaşılır olması doğru olsa da kapalı delâlette düşünmeye olan ihtiyaç doğrultusunda bu kaydın haklılığı değerlendirilmelidir. Bu vakıa sebebiyledir ki işâretin delâlet

⁴⁴³ Bakkal, “İşâretin Delâleti”, 343.

⁴⁴⁴ Bakkal, “İşâretin Delâleti”, 352.

⁴⁴⁵ Kahveci, “Lafız Mana İlişkisi”, 199-200.

manaları hakkında müctehidlerin önemli görüş farklılıkları bulunduğu belirtilmektedir.⁴⁴⁶

Genel olarak işâret delâletinin mukayesesi hakkında şunları zikredebiliriz. İşâretin delâletinin isimlendirilmesi ve mahiyeti her iki Usûlcüde ve ekolde aynıdır.⁴⁴⁷ Ayrıca Fakih olsun Kelamcı olsun Usûlcülerin çoğunluğunda bu delâletin mantık ilminde ki delâletlerde karşılığı iltizami delâlet olarak kabul edilmektedir. Gazzâlî’de dâhil olmak üzere Kelamcı Usûlcülerde bu delâletin hükmüne dair pek bilgi verilmemiştir. Onların bu delâletin hükmüne dair yargıları sadece diğer delâletler arasında ki sıralamalarını yorumlama ve Âmidî’nin konuşanın kasdı hususunda ki açıklamalarına dayanmaktadır. Bu noktai nazardan hareketle hem Gazzâlî’nin hem Kelamcı Usûlcülerin en azından mefhûm-i muvafakatin delâletinin kelamcıların büyük çoğunluğunda kat’îyyet bildirdiğini⁴⁴⁸ göz önünde bulundurarak Usûl eserlerinde işâretin mefhûmlardan önce yer bulmasını işâretin delâletinin kat’îyyet bildirdiğine yönelik kanaati benimsediklerini söylemenin mümkün gözükmektedir. Özellikle Gazzâlî’nin delâletler bahsinde büyük bir kısmı ile kabul etmediği delâleti -mefhûm-i muhalefeyi- eleştirmesinden⁴⁴⁹ hareketle bu delâlete yönelik eleştiri yapmamasının bu delâleti sahih ve kat’îyyet bildiren bir delâlet olarak benimsediğini düşündürmektedir. Ayrıca daha önce kelamcı Usûlcülerde yer almayan bu delâleti ilk defa eserine alan Usûlcü olmasında Gazzâlî’nin bu delâleti kat’î bir delâlet olarak benimsemek suretiyle eserinde zikretmiş olması bu konudaki ihtimali güçlendiren bir diğer faktördür. Hükme dair bilgi Serahsî’de ise yeterince mevcuttur. Buna göre O işâretin delâletini kat’î bir delâlet olarak görmesinin yanında selefının aksine umum ve tahsisin caiz olduğunu söylemiş ve daha sonraları çağdaşı Pezdevi ile birlikte O’nun bu görüşü benimsenen bir görüş haline gelmiştir. Ayrıca Serahsî’nin teemmül kaydını tanıma ilk koyan Usûlcü olmasında ekleyince hem Serahsî’nin hem bu delâleti kelamcılarda ilk tanımlayan ve sonraları takip edilen Gazzâlî’nin Usûlcüler üzerinde ki bu etkileri Onlar’ın ilmi sahada ki yetkinlik ve özgünlüklerini ortaya koyan deliller olmaktadır.

Son olarak konu hakkında hüküm üzerine net bir mukayese imkânı bulunmamaktadır. Kelâmıcı Usûlcüler’in eserlerinde teâruz haricinde diğer hususlar üzerine görüş beyan etmemesi sebebiyle konunun fûrû fikha yansıyan kısmını sadece

⁴⁴⁶ Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

⁴⁴⁷ Altun, “Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi”, 175.

⁴⁴⁸ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 272.

⁴⁴⁹ Gazali II, 192.

tearuz üzerinden belirtebiliriz. Ancak bu konuda yer alan tearuzlar sırf delâlet olması açısından bir tearuz örneği olmayıp te'vil farklılığına veya hadislerin sahihliği gibi tartışmalara⁴⁵⁰ dayanmakta olduğundan burada fûrû fıkha yansıyan bir farklılık zikredemiyoruz.

4.4. Nassın Delâletinin Mukayesesi

Serahsî bu delâleti ‘‘Nassın delâleti, nassın lügat manasıyla sabit olandır; yoksa re’y ile istinbat edilen değildir.’’⁴⁵¹ şeklinde tanımlarken Gazzâlî ise ‘‘Sözün geliş sebebi ve maksadının delâletiyle nassta zikredilenden zikredilmeyeni anlamaktır.’’⁴⁵² şeklinde tanımlamaktadır. Serahsî tanımını efradını cami’ ağıyarını mani olması gereken tanım çerçevesinin ağıyarını mani kısmı üzere oluşturmuş, Gazzâlî ise efradını cami’ kısmı ile oluşturmuştur. Aslında bu tanımlarda her ikisinin de bu delâlette önemseydiği noktaları öne çıkardığını görmekteyiz. Zira Serahsî kısmında zikrettiğimiz gibi bir Fakih olarak kıyas ve re’yin lafzî delâletlerden ayrı tutulması gerekliliği hem Serahsî’nin tanımına hemde diğer çoğunluk Fakihlerin tanımlarına yansıyan bir husus olduğu aşikâr bir durumdur. Nassın delâletinin de özellikle işlem olarak kıyasa benzerliği bu hususta Fakih Usûlcüleri nassın delâletini şiddetle kıyastan ayrı tutmaya yönelik açıklama ve tanımlamalara iten saik olmuştur. Serahsî’de bu minvalde nassın delâletinin kıyastan farklı yanları olan dil ile sabit olması ve re’y ile istinbat olmaması ile tanımlamıştır. Gazzâlî ise bu delâlette daha öncede açıkladığımız gibi sözün siyak ve maksadını elzem gördüğünden tanımında iki esas unsurdan biri olarak zikretmiştir. Diğer unsuru ise bu delâletin mahiyetine dair mantûktan meskûtun hükmünün tespit edilmesi esası üzerinedir. Serahsî ve Gazzâlî’nin öne çıkardıkları bu unsurları birleştirerek ortaya bir tanım koyduğunu düşündüğümüz Buharî’nin tanımında burada özellikle zikretmek istiyoruz. Her ikisinden etkilendiğini düşünmemize vesile olan etken öncelikle ikisinin tanımlarında öne çıkan hususları cem’ ederek bir tanım yapmasıdır. Diğerisi ise buna ilaveten yapılan iki ayrı çalışmada hem Serahsî’den etkilendiğine⁴⁵³ hemde Gazzâlî’den etkilendiğine⁴⁵⁴ yönelik ayrı ayrı açıklamaların mevcut olması hususudur. O’nun tanımı şöyledir: Kelâmın bağlamından ve

⁴⁵⁰ Bakkal, ‘‘İşaretin Delâleti’’, 364-365.

⁴⁵¹ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

⁴⁵² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/190.

⁴⁵³ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Tearuz ve Çözüm Yolları*, 46.

⁴⁵⁴ Nas, ‘‘Mefhûmu’l-Muvâfaka’’, 104.

maksadından yola çıkarak sözle söylenmemiş (gayru'l-mantûk) olanı, dildeki ortak mana vasıtasıyla söz olarak söylenmiş (mantûk) olandan çıkarmaktır.⁴⁵⁵ Bu tanımda dildeki ortak mana kaydı Serahsî'nin yer verdiği hem kıyas olmadığı hemde dil ile mananın tespit edilmesi unsurlarının yerini tutan kayıttır. Kalan kısım ise lafızları ve lafızların dizilişi farkıyla Gazzâlî'nin tanımıyla aynıdır. Bu tanıma dikkat çekerek Serahsî ve Gazzâlî'nin sonraki Usûlcüler üzerinde ki etkinliğini ve Onlar'ın fıkıh Usûlünde otorite olmalarının haklılığının değindikleri hususların altını doldurarak sağlam delillerle sunmalarına müstenid olduğunu göstermek istedik.

Tanımlarında her ne kadar nassın delâletinin farklı noktalarına temas etselerde tanımlarının ardından yaptıkları açıklamalarda iki önemli noktada aynı görüşü benimsemektedirler. Bu noktalardan birincisi her ikisinde açıklamalarında zikrettikleri nassın sevk sebebi ile maksadının bu delâlet için gerekli olduğudur. Nitekim Serahsî nassların nazımlarının bir sûrî birde kasdî anlamından bahsetmiş ve nassın delâletinin kasdî anlam ile sabit olduğunu hatta bu yönüyle ibârenin delâletinden ayrıldığını izah etmiştir. Zira ibâre delâletinde sûrî anlam söz konusudur. Bu izahını öf demenin yasaklanması ayeti üzerinden örneklendirmiştir. Buna göre ayetin sûrî anlamı öf demek olup anne babaya öf demenin haramlığı ibâre delâletiyle sabit olmaktadır. Öf demenin yasaklanmasından maksat olan mana ise kasdî anlam olup anne babaya saygısızlık ve her türlü eziyet verici şeyin yasaklanmasıdır. Dolayısıyla ayetin bağlamı ve kasdî anlamı çerçevesinde eziyet içeren her türlü fiilin haramlığıda nassın delâletiyle sabit olmaktadır. Ancak dillerinde öf demek ikram manasına gelen bir kişi için ise haramlık hükmü sabit olmaz. Zira bu hükümde ayetin kasdî anlamı çerçevesinde cereyan etmektedir.⁴⁵⁶ Gazzâlî'de sözün maksadı olan manayı esas olarak kabul etmiştir. Zira nassın delâleti örneklerinin aslında alt sınırı söyleyerek üst sınıra dikkat çekmek olduğu şeklinde isimlendirilmesine cevap olarak bunun bu şekilde ifadelendirilmesinin hiçbirşeyi kısıtlamayacağını ve eğer sözün maksadı anlaşılmazsa bu dikkat çekmenin gerçekleşmeyeceğini ifade der. Bunu da bir kralın 'Onu öldür lakin Ona öf deme' demesinin mümkün olması ve böyle bir isteğin normal karşılanabileceğinden hareketle anne babaya öf demenin yasaklanmasından ona eziyet veren her türlü fiilin haram olmasının ancak ayetteki siyak ve maksat ile anlaşılması durumunda mümkün olabileceği üzerinden açıklamaktadır. Nitekim eğer

⁴⁵⁵ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 46.

⁴⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/241.

ayetin siyakının anne babaya tazim ve ihtiram için geldiği anlaşılmasaydı böyle bir mananın anlaşılamayacağını söylemiştir.⁴⁵⁷

Diğer ortak noktaları ise her ikisinde nassın delâletini kıyastan farklı görmeleridir. Bu konuda da Gazzâlî Kelamcı Usûlcülerin çoğunluğunda genel kabul gören düşüncelerine muhalif olarak fikir beyan etmiştir. Nitekim bizatihi ifade etmesede kıyasın en açığı şeklinde beyanı ile nassın delâletinin kıyas-ı celf olduğu yönünde açıklaması bulunan İmam Şafî'ye nispet edilen bu görüş,⁴⁵⁸ sonraki Kelamcı Usûlcülerde genel kabul görmüştür.⁴⁵⁹ Gazzâlî bu konuya dair görüşünü detaylandırmasa da bir cümlelik yargı ile ifade ederek bu noktada ana gövdeden ayrılmıştır. Gazzâlî 'yine öf demenin yasaklandığı ayetten dövmenin haramlığının öf demeye kıyasen üzerinde düşünme ve illet istinbatı ile olduğunu iddia edenlere '...bu yanlıştır.' demek suretiyle bu delâlette aslında üzerinde düşünmeyecek ve illet istinbatına ihtiyaç duyulmayacak kadar açıklığın olduğuna işâret etmiştir. Böylece O bu delâleti kıyastan ayırmıştır.⁴⁶⁰ Serahsî ise bu konuda tanımında zikrettiği gibi kıyas ve re'ynin bu delâlette yerinin olmadığını ve açıklamalarındaki gerekçeler sebebiyle bunların farklı şeyler olduğunu şiddetle savunmuştur. Açıklamalarında bu durumun esas gerekçesini nassın delâletinin dil ile sabit olması şeklinde belirtir. Yine sunduğu bir diğer gerekçesi ise kıyasta illet tespiti için fakih olmanın zaruri olması, nassın delâletinde ise kasdî anlamın tespitinde avam veya fakih olmanın farkının olmadığı ve dili bilmenin yeterli olduğu şeklindedir. Bu açıklamalarına ek olarak O verdiği örneklerin birçoğunda "Bu, nassın delâletiyle olur kıyas ile değil" demek suretiyle bu hususu pekiştirmiştir.⁴⁶¹ Bu konuda Fakihlerin ısrarının temel sebebi nassın delâleti ile hadler ve keffaretleri belirlemeleridir. Kıyas ise Onlara göre re'y ve içtihadı barındırması dolayısıyla kendisinde şüphe olan bir delildir. Dolayısıyla aklın sahası olması ve dolayısıyla şüphe barındırması sebebiyle sadece ALLAH C.C. ve Rasûlü'nün s.a.s. tespit edebildiği bu alanda kıyas geçersiz bir delil addedilmiştir.⁴⁶² Nassın delâletinde ise akıl ve ictehad bulunmayıp sırf dil ile mananın tespit edilmesi söz konusu olduğundan kıyas değil sırf lafzî bir delâlettir. Bu tartışmanın sonuçlarına ilişkin değerlendirmeler aynı mezhep içinde ciddi birtakım sonuçlar doğurabilmekte

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/190.

⁴⁵⁸ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 327.

⁴⁵⁹ Okur, "Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi", 83-84.

⁴⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/191.

⁴⁶¹ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

⁴⁶² Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti*, 233-234.

iken farklı ekollerde bu tartışmanın pratiğe yansıyan ciddi sonuçları bulunmamaktadır. Zira Fakihlerde nassın delâleti lafzî bir delâlet olarak kat'iyet bildirirken bu delâleti kıyas olarak kabul eden Kelamcı Usûlcülerde ise kıyasında kat'i hüküm kaynağı olması sebebiyle nassın delâleti ile eşitlenmektedir. Dolayısıyla bu tartışmanın öze dönük olmayan lafza dayalı bir tartışma olduğu ve ciddi bir sonucunun bulunmadığı yorumları yapılmaktadır.⁴⁶³ Ancak konumuz bağlamında netice olarak Serahsî ve Gazzâlî'nin nassın delâletini kıyas olarak görmedikleri noktasında Usûl itibariyle ortak payda da buluştuklarını söylemeliyiz.

Diğer bir ortak noktaları ise Serahsî'nin açıklamalarında yer vermediği ancak örneklerinde mevcut olan hususun Gazzâlî'nin bizatihi açıklamasında yer alması ile ilgilidir. Bu husus mantûktan tespit edilen kasdî anlamın meskûtta mantûktan daha evlâ bir şekilde veya meskûtta mantûka eşit derecede bulunmasıdır. Yani nassın delâletinin evlâ ve müsavî çeşitlerinin kabul edilmesi ile ilgilidir. Bu konuda Fakih Usûlcüler hem evlâ olanı hem müsavi olanı nassın geçerli bir delâlet türü olarak benimserlerken Kelamcı Usûlcülerde ittifak mevcut değildir. Nitekim Basrî sadece evlâ olanı fahve'l-hitap olarak kabul etmektedir. Bakıllânî ve Sübkî gibi bir kısım Kelamcılar ise evlâ olanla birlikte müsavi olanıda fahve'l-hitap olarak kabul etmektedirler. Hatta Onlar'dan bazılarının fahve'l-hitap ve lahnu'l-hitap isimlendirmeleri bu kabule dayanmaktadır. Bu bağlamda Tâcüddîn es-Sübkî evlâ olanı fahve'l-hitap müsavî olanı ise lahnu'l-hitap olarak isimlendirmiştir.⁴⁶⁴ Gazzâlî de bu hususta sadece evlâ olma şartını gerekli görmeyip müsavi olanıda bu delâlet için geçerli gören Usûlcüler arasındadır. Ayrıca açıklamasına ek olarak verdiği örneklerde her iki türde şamil örneklerdir.⁴⁶⁵ Serahsî'nin ise bu türlerle ilgili açık bir izahı bulunmazken bu iki türün ikisindedir verdiği örneklerden hem evlâ hem müsavi çeşitlerini nassın delâleti için geçerli türler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira O evlâ olan için öf dememe ayetinin örneğini verirken, diğer vermiş olduğu tüm örnekler müsavi türün örneklerini teşkil etmektedir.⁴⁶⁶ Dolayısıyla Serahsî ve Gazzâlî'nin her ikiside nassın delâletinin iki türü olan evlâ ve müsavi türlerini kabul etmektedirler. Yine her ikisinde de meskûtun kasdî anlama mantûktan daha az layık olması nassın delâleti için geçerli olmayan bir durumdur.

⁴⁶³ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti", 334-336.

⁴⁶⁴ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 268-269-270.

⁴⁶⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/190-191.

⁴⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/242-247.

Bu delâletin isimlendirilmesi noktasında Serahsî ve Gazzâlî'nin her ikisinde mensubu oldukları ekollerin isimlendirmelerine bağlı olarak bu delâleti farklı isimlendirmişlerdir. Buna göre Serahsî bu delâleti delâletü'd-delâle ve delâletü'n-nass olarak isimlendirirken Gazzâlî mefhûmu'l-muvafaka ve fahve'l-hitap olarak isimlendirmiştir.⁴⁶⁷

Serahsî yine bir Fakih Usûlcü olarak bu delâlet için çok fazla örnek zikrederken Gazzâlî sadece dört örnekle yetinmiştir. Fakih ve Kelamcı Usûl farkının bir tezahürü olarak burada zikretmek istedik. Her ikisinin ortaklaşa verdiği bir örnek ise İsrâ Suresi'nin yirmi üçüncü ayetinin delâleti üzerine olup bu örnekte herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Diğer örnekler ise birbirlerinden farklıdır.

Gazzâlî'nin buraya kadar zikrettiğimiz Serahsî ile ortak noktalar ile farklılığı teşkil eden isimlendirmeden öte nassın delâleti hakkında herhangi bir açıklaması mevcut değildir. Bu sebeple O'nun karşı çıktığı hususları özellikle belirtme âdeti bulunması dolayısıyla nassın delâleti hakkında bağlı bulunduğu Kelamcı ekolün genel kabulleri üzerinden mukayeseye devam edeceğiz.

Öncelikle Serahsî'nin konunun hükmüne dair görüşlerine yer verelim. Serahsî ‘nassın delâleti ile sabit olanı, işâretin delâleti ile sabit olan gibi yaptık’ diyerek bu delâletin kat'iliğine dikkat çeker. Bunu hadler ve keffaretlerin bu delâlet ile tayin edilmesini caiz gördüklerini belirterek pekiştirmiştir. Ayrıca kıyas ile sabit olmayan hadler ve keffaretlerin bu delâletle sabit olduğunu belirterek nassın delâletinin kıyastan üstün olduğunu da belirtmiş olmaktadır.⁴⁶⁸ Serahsî ve Fakih Usûlcülerin çoğunluğu nassın delâletinin kat'iliğini savunurken bazı Fakih Usûlcüler bazen kat'î bazen zanni olabileceğini belirtmişlerdir.⁴⁶⁹ Bu görüşü ilk ortaya koyan Buhârî⁴⁷⁰ illetin mantûkta veya meskûtta tam olarak bilinmemesi gerekçesi ile zann ifade edebileceğinden yola çıkarak yeme ve içme suretiyle orucunu bozana cima eden gibi keffaretin vacip olmasının zann ifade ettiğini açıklar. Zira O'na göre Şariî Teâlâ keffareti sadece cima edene yönelik olarak vacip kılmış olabilir. Yeme içme ile orucunu bozana bu keffareti vacip kılmamış olabilir. Dolayısıyla bu konuda ihtilaf vardır.⁴⁷¹ Lakin az öncede

⁴⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/241; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/191.

⁴⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/242.

⁴⁶⁹ Okur, “Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi”, 97.

⁴⁷⁰ Okur, “Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi”, 89.

⁴⁷¹ Dilek, “Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti”, 326.

belirttiğimiz gibi ekser Fakih Usûlcülere göre bu delâlet kat'iyet bildirir.⁴⁷² Serahsî'nin dil ile kastedilen mana olduğuna tanımda dikkat çekmesinde aslında bir anlamda bu delâletin bu noktada kat'iyet bildirdiğini ifade eden bir söylemdir. Zira bu noktada kat'îlik ve zannîlik illetin tespitinin kat'î veya zanni yolla tespit edilmesine dayandırılmaktadır. Tanımda ise özellikle dil ile anlaşılan mana denilmekle zann bildirmedigine yönelik bir işâret vardır. Nitekim dil ile anlaşılacak kadar açık olması bu delâletin zann ifade etmediğinin sebep kökenli bir izahı konumundadır. Okur'da tanımlarda yer alan lügat olarak anlaşılmasını dayanak teşkil ederek bu delâletin zann ifade edeceğinin söylenmesini tanımla tezat oluşturan bir durum olacağını açıklamaktadır.⁴⁷³

Nassın delâletinin umum ve tahsis meselesinde Fakih Usûlcüler arasında umum ifade etmesinde ihtilaf tahsis olmasında ise ittifak bulunmaktadır. Ancak genel kabul nassın delâletinin mana merkezli olması dolayısıyla umurunun olmadığı yönündedir. Dolayısıyla umumu olmayanın tahsisinde mümkün olmayacaktır. Bazı Fakih Usûlcüler ise manasında umurunun olabileceğini ileri sürerek bu delâletin umum ifade edeceğini belirtirler. Bununla beraber umum ifade ettiğini kabul etsin etmesin tüm Fakihlerin birleştiği nokta nassın delâletinin tahsis olamayacağıdır. Zira Onlara göre nassın dil manası ile tespit edilen kasdî anlam artık onun cüzlerini kapsayıcıdır. Onun cüzlerinden bir kısmı için bu anlam hariç tutulur denilemez.⁴⁷⁴ Öf demenin yasaklandığı ayetle açıklayacak olursak anne babaya eziyet içeren fiillerden mesela hakaret bu manadan ayrı tutulup bu haram değildir denilemez. Bu örnekte zikredilen gibi bir mana bir nassın kastedilen manası olarak tespit edildikten sonra artık tüm fertlerine şamil olup tahsis edilemez. Dolayısıyla Fakihler umum ifade edip etmediği noktasında görüşleri ne olursa olsun tahsis olunamaması mevzuunda ittifak etmektedirler. Serahsîde dil bakımından nassın manası ile sabit olan kasdî anlamın tahsis edilemeyeceğini ancak nesh edilebileceğini açıklamaktadır.⁴⁷⁵ Nassın delâleti ibâre ve işâret ile aynı düzeyde görülmekle birlikte teâruz durumunda Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre onlardan sonra gelmektedir. İktizadan ise önce gelmektedir. İbarenin delâletinden sonra gelme sebebi nassın manasının hem nazmı hem manası ile sabit olması, nassın delâletinin ise dil ile sabit olsada sırf manaya dayanarak sabit

⁴⁷² İtaş, *Mütellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 272.

⁴⁷³ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 269.

⁴⁷⁴ Dilek, "Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatın Delâleti", 337337.

⁴⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/254.

olmasındandır. İşaretin delâletinden sonra gelmesi ise işâretin delâletinin nazmın manasının gerektirdiği mana olması sebebiyle bizzat nazmın kendisine dayanması, nassın delâletinin ise bizzat nazmın kendisine değil dil manası ile sabit olan manaya dayanması dolayısıyladır.⁴⁷⁶ Yani bir delâlet nazma ne kadar dayanıyor ve ona ne kadar yakınlığı mevcut bulunuyorsa o kadar kuvvetli olmaktadır. İktiza delâletinden önce gelmesini Serahsî nassın delâletinin nazmın dil ile manasına dayanması iktizânın ise dil ile değil hükmün ispatı için şer’i gerekliliğe müstenid olması ile açıklamaktadır.⁴⁷⁷

Gazzâlî’de dâhil olmak üzere Kelamcı Usûlcülerin çoğunluğu bu delâletin kat’iyyet bildirdiğini ve bu sebeplede onunla neshin caiz olduğu görüşünü benimserler.⁴⁷⁸ Umum ve tahsis meselesinde ise Kelamcı Usûlcüler nassın delâletinin umum ifade ettiğini ve tahsisinde caiz olduğunu savunurlar.⁴⁷⁹ Tearuz durumunda ise Kelamcı Usûlcüler nassın delâletinin lügat anlamına dayanmasını ve mananın mütekellim tarafından kastedilen mana olmasını itibara alarak işâretin delâletine tercih etmişlerdir.⁴⁸⁰ İktiza delâleti ise hakkında ittifak bulunması dolayısıyla mefhûma dolayısıyla mefhûmu’l-muvafakaya tercih edilmektedir. Yine hakkında çokça ihtilaf bulunan mefhûmu’l-muhalefedende üstün addetmişlerdir.⁴⁸¹

Konunun hükmüne dair elimizdeki bu veriler ışığında Serahsî ve Gazzâlî’nin nassın delâletinin hükmüne dair ittifak ve ihtilaf ettikleri hususları belirtelim. Her iki Usûlcüde de nassın delâleti kat’iyyet bildirir. Daha öncede belirttiğimiz gibi Gazzâlî konunun hükmüne dair incelediğimiz lafızların delâlet bahsinde herhangi bir ayrıntıya yer vermediğinden ötürü diğer hükümleri bağlı olduğu Kelamcı ekolün genel kabul gören görüşleri üzerinden yapacağız. Bu delâletin tahsisini Serahsî ve Fakihler caiz görmezken Kelamcı Usûlcüler hem umum ifade etmesini hemde tahsisini caiz görmektedirler. Tearuz durumunda ise nassın delâletini hem Fakihler hem Serahsî ibâre ve işâreden sonra iktizâdan ise önce gelen bir delâlet olarak konumladırılmışlardır. Kelamcı Usûlcülerde ibârenin karşılığı olan mantûkun delâletinden ve iktizâdan sonra işâretten ve mefhûmu’l-muhalefeden önce konumlandırılmışlardır. Dolayısıyla tearuz durumunda Kelamcı Usûlcüler nassın delâletini ibârenin delâletinden sonra

⁴⁷⁶ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 119-123.

⁴⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

⁴⁷⁸ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 272.

⁴⁷⁹ Nas, “Mefhûmu’l-Muvâfaka”, 108.

⁴⁸⁰ Okur, “İktizânın Delâleti”, 271-272.

⁴⁸¹ Nas, “Mefhûmu’l-Muvâfaka”, 109.

konumlandırmakta Fakihler ve Serahsî ile hemfikir iken, iktizâdan zayıf ve işâretten üstün saymakla Fakihlerden ayrılmaktadırlar.

4.5. İktizâ Delâletinin Mukayesesi

Fakihlerde iktizâ delâletinin tanımı hazf ve izmarı kapsayıp kapsamaması bakımından iki farklı yaklaşımla ortaya konulmuştur. Bu iki yaklaşımın öncülerini Debusî ve Serahsî olarak zikredebiliriz. Nitekim iktizânın delâletini fıkıh Usûlüne kazandıran ve ilk defa tanımlayan Debûsî hazf ve izmarı kapsayacak şekilde tanımlamıştır. Serahsî ise her ne kadar tanımında zikretmesede hazf ve izmarı iktizâdan ayıracak bir kriter olan iktizânın şer'î bir gerekliliğe dayanması şartını getirerek ileride hazf ve izmarı iktizâdan ayıracak tanımların yapılmasına öncülük etmiştir. Debusî'ye göre muktezâ, "Nassa ziyâde edilen ve nassın manasının kendisi olmadan gerçekleşmediği durumdur."⁴⁸² Debusî'nin bu tanımında iktizâyı hazf ve izmardan ayırıcı herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tanıma hazf ve izmar gibi işlemlerde dâhil olmaktadır. Nitekim vermiş olduğu önkeleriyle de hazf ve izmar türlerini iktizâ kapsamında gördüğünde anlaşılmaktadır. Belirttiğimiz gibi Serahsî'nin tanımında hazf ve iktizâyı tam olarak ayırıcı bir özelliğe sahip değildir. Lakin selefi Debusî'den farklı olarak O'nun tanıma katkısını göstermek için zikrederim. Serahsîde iktizânın delâletini "Kendisi olmadan nassla amel edilmesi mümkün olmayan ve bu sebeple hüküm ifade etmesi ve vacip kılan olması için nassın gerektirdiği ve nassa tekaddüm eden ziyadedir."⁴⁸³ şeklinde tanımlamıştır. O Selefi Debusî'nin zikretmediği tekaddüm şartını tanıma ilk defa ekleyerek⁴⁸⁴ Fakihler metoduna katkı sağlamıştır. Serahsî'nin iktizâyı hazften ve izmardan ayırmasına ise O'nun tanımında değil açıklamalarında rastlıyoruz. Nitekim O'nun açıklamalarında hazf, dil gereği bir kısaltma, iktizâ ise şer'î gereklilik dolayısıyla nassa eklenen ziyade mana olduğu şeklinde belirtilmektedir.⁴⁸⁵ Serahsî'nin mukteza hakkında yer verdiği şer'î olma gerekliliğine dair görüşü daha sonraki bazı fakih Usûlcülerce benimsenmiş ve tanıma eklenmiştir. Mesela bu Usûlcülerin ilki olan Buhârî ve İbnü's-Saati iktizâ tanımına şer'îlik kaydını koyanlar arasındadır. İbnü's-Saati'nin tarifi "Mantûkun

⁴⁸² Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 72.

⁴⁸³ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

⁴⁸⁴ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 279.

⁴⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/251.

(melfuz), sıhhatinin şeran kendisine bağlı olduğu anlam"⁴⁸⁶ şeklindedir. Ancak İbn Melek gibi bazı Fakih Usûlcüler ise Debusî'nin tavrını haklı bularak O'nun görüşüne meyletmişlerdir.⁴⁸⁷ Onlar bu görüş doğrultusunda nassın hem aklen hem dil gereği doğru anlaşılması için yapılacak takdir işlemlerini de iktizâ türünden saymışlardır. Hemen şunuda belirtelim ki bu ihtilafli meselede Fakihlerin çoğunluğunun görüşü Serahsî ve çağdaşı Pezdevî öncülüğünde iktizânın şer'î gereklilik sebebiyle sabit olduğu yönündedir.⁴⁸⁸ Bununla birlikte her ne kadar Usûlcüler hazf ve izmarı iktizâdan ayırmak isteseler ve bunun için bir takım kriterler ortaya koysalarda iktizâyı bu iki türden ayırmanın zor olduğunu yine bizzat kendileri eserlerinde dile getirmişlerdir.⁴⁸⁹

Gazzâlî ise iktizâyı: ‘Lafzın doğrudan delâlet etmediği ancak lafzın zaruretinden kaynaklı olan bir delâlet çeşididir.’ şeklinde tanımlamış hemen ardından zaruretini hangi hallerde olduğunu sıralamıştır. Aslında sıralamış olduğu zaruret halleri hazf ve izmarıda iktizânın delâleti kapsamında gördüğünü ifade etmektedir. O zaruret hallerini şöyle sıralar:

1. Mütakellimin (sözü söyleyenin) doğru kabul edilmesi,
2. Nazımda ifade edilen durumun şer'an doğru ve geçerli olması,
3. Nazımda ifadelendirilen durumun aklen doğru kabul edilmesi⁴⁹⁰

Bu tanımla aslında Gazzâlî'nin Serahsî'den farklı düşüncelere sahip olduğunu anlıyoruz. Nitekim Serahsî hazf ve izmarı dışarıda tutarak iktizâyı sadece şer'î gereklilik ile açıklamakta iken, Gazzâlî'nin hem mütakellimin doğru kabul edilmesi için takdir edileni hemde aklen doğruluk için takdir edileni iktizâ kapsamına aldığını görüyoruz. Bu farklılıkları ile birlikte iktizânın tanımında ikisinin de bulunduğu ortak nokta ise nazımın gerektirdiği anlam olmasını zikredebiliriz. Nitekim Serahsî'nin ‘nassın gerektirdiği’ kaydı ve Gazzâlî'nin ‘lafzın zaruretinden kaynaklı’ kaydı bu delâletin iltizamî delâlet oluşuna işaret etmektedir. Zira iktizâ yoluyla sabit olan mana, nassın manasının sıhhati için kendisinden önce zorunlu olarak delâlet ettiği bir manadır.

⁴⁸⁶ Okur, ‘İktizânın Delâleti’, 121.

⁴⁸⁷ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 99.

⁴⁸⁸ Okur, *Haneî Usûlcülerine Göre Nazımın Delâleti*, 303.

⁴⁸⁹ Örs, ‘İktizânın Delâleti’, 20.

⁴⁹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/187.

Tanım bahsini toparlayacak olursak Serahsî, lüzum-i mütekaddem-i şer' şeklinde özetlenen katkısı ile iktizâ delâletinde de Fakihler metoduna katkı yapmıştır. Nitekim muktezanın şer'î olmasını tanıma eklemesinde daha sonra tanımlara yerleşmesine öncülük edecek açıklamaları ilk olarak Serahsî yapmıştır. Yine tekaddüm şartını tanımında ilk defa açıkça O zikretmiştir. Yine 'lüzûm-i tekaddüm-i şer'î tabirine yer vererek iktizâda lâzımî manaya dikkat çekmiştir.⁴⁹¹ Özellikle muktezanın şer'î olmasına dair açıklaması ile iktizânın hazf ve izmar olmadığını ve bunların ayrı işlemler olduğunu vurgulamıştır. Gazzâlî ise lazımî mana olmasında Serahsî ile tanımda birleşirken hazf ve izmarı iktizâ kapsamında görmesi ile O'ndan ayrılmıştır.

Serahsî ve Gazzâlî'nin bu delâletin hükmüne dair görüşlerini değerlendirecek olursak ortak olarak her ikisinde iktizâyı kat'îyyet ifade eden bir delâlet olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Nitekim Serahsî bu delâlet için kıyas ile sabit olan konumunda değil de, kat'îyyet bildiren nassın delâleti konumunda olduğunu söylemektedir.⁴⁹² Gazzâlî'nin ise bu konuda net bir ifadesi olmamakla birlikte O'nun iktizâyı dair örnekleri mücmel saymayıp onların anlamlarına delâletini örfî veya şer'î olarak açıkça delâlet eden sözler olarak ifade etmesi iktizânın delâletini mantûkun delâletine yakın bir düzeyde değerlendirdiğine yönelik yoruma sebep olmuştur.⁴⁹³ Dolayısıyla bu yorumla birlikte O'nun iktizâyı mantûktan sonra ele almasında hesaba katarak bu delâleti kat'îyyet bildiren bir delâlet olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Serahsî ve Gazzâlî'nin bu delâlette ortak paydada buluştukları diğer bir önemli husus ise muktezanın umurunun olmaması üzerine görüşleridir. Serahsî'de Gazzâlî'de iktizâ delâletinin umum ifade etmemesini umumun lafızların özelliklerinden olmasına dayandırmaktadırlar. Serahsî bu konuda ekser Fakih Usûlcülerle aynı fikri paylaşırken Gazzâlî ise bu noktada Kelâmcı Usûlcüler'e muhalefet halindedir. Nitekim Şafî'ye nispet edilen görüşle birlikte Şafîîlerin çoğunluğunun bu kanaatte olduğu belirtilmektedir. Şafîîler muktezanın takdiri bile olsa zaruret gereği sabit olmasından ötürü nass gibi telakki edilmesi gerektiğini ve dolayısıyla nass gibi umum ifade edeceği görüşünü savunmaktadırlar. Gazzâlî ve O'nun gibi düşünen bir kısım Şafîî Usûlcülere göre ise iktizâda takdir edilen mana olup mananın umuru yoktur. Umum

⁴⁹¹ Okur, *Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, 281-282.

⁴⁹² Serahsî, *Usûl*, 1/248.

⁴⁹³ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 249-250.

lafzın özelliklerindedir. Dolayısıyla da iktizânın umumu yoktur.⁴⁹⁴ Serahsî’de umumun lafzın özelliklerinden olmasını⁴⁹⁵ ve muktezanın asıl değil tâbi olmasını gerekçe göstererek muktezanın umumunun olmadığını savunmaktadır.⁴⁹⁶ Ayrıca O’nun umumun olmadığına dair asıl argümanlarından biride muktezanın ihtiyaç gereği takdir edilmesine dayanarak onun ancak ihtiyaç miktarı takdir edilmesi gerekliliğidir. O zaruret miktarı takdir edilmesinin gerekliliğini ölü hayvan etinin ölmeyecek kadar yenilmesi gerekliliğine benzeterek açıklamaya çalışır. Nassın umum ifade etmesini ise kesilmiş hayvan etinin istenilen kadar yenilmesine benzeterek açıklamaya ve ispatlamaya çalışmaktadır.⁴⁹⁷ Burada şu hususu belirtmemizde yarar görüyoruz. İktizânın umum ifade edip etmediğine dönük ihtilaf takdir edilecek mananın âmm veya hass olduğuna yönelik bir delil bulunmadığı durumlar için geçerli olup böyle bir delilin bulunması halinde herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.⁴⁹⁸ Muktezanın umumunu kabul etmeyen Serahsî ve O’nun gibi düşünen ekser Fakih Usûlcüler hazf ve izmar işlemlerinin dil ile ilgili olmaları ve dilde ihtisar amacı taşımaları sebebiyle nazımda zikredilen gibi umum ifade edebileceklerini ileri sürerler.⁴⁹⁹

Umum meselesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan tahsis meselesi ise tabii olarak umum meselesinde ki anlayışa bağlı şekillenmektedir. Bu minvalde Serahsî’inde Gazzâlî’inde muktezanın tahsisini caiz görmediğini söyleyebiliriz. Doğrusu Gazzâlî bu konuda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu sebeple O’nun umum hakkındaki görüşü ile yorumda bulunuyoruz. Nitekim umumunu kabul eden Kelamcı Usûlcüler ise tahsisini caiz görmektedirler.⁵⁰⁰ Zira bir lafzın umumunun olması lafzın manasının tahsis edilmesine imkân vermekte iken umumu olmayan lafzın tahsisi söz konusu olamamaktadır. Bir Fakih Usûlcü olarak Serahsî ise bu konuya hususen değinmiştir. Aslında Fakihlerin iktizâda umumun olmadığı meselesi üzerinde ısrarcı durmalarının aslı sebebinde tahsis meselesi olduğu ileri sürülmektedir.⁵⁰¹ Yani muktezanın muhtemel manalarından bazılarının tahsise uğrayabilme endişesi onun umumunun olmadığı üzerinde ki ısrarlarının arkasında ki sebeptir. Serahsî’de Fakih bir Usûlcü olarak bu konuyu Şafî’ nin karşı görüşlerine cevaplar vererek hararetle işlemiş

⁴⁹⁴ Aslan, “Delâletü’l-İktizânın Umum”, 523-524.

⁴⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/249.

⁴⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/251.

⁴⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

⁴⁹⁸ Aslan, “Delâletü’l-İktizânın Umum”, 532.

⁴⁹⁹ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları*, 95-96.

⁵⁰⁰ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 39.

⁵⁰¹ Okur, “İktizânın Delâleti”, 134.

ve açıklamıştır. Buna göre O iktizâ delâleti durumunda umumun olmadığını dolayısıyla söylenen sözler için niyetin işlevsel olmayacağını örneklerle anlatır. Şafîî'nin ise iktizâ delâletinde umumu caiz görmesi dolayısıyla söylenen sözlerde niyetin caiz olduğunu savunduğunu varsayımli örnekler üzerinden açıklamıştır.⁵⁰²

İktizanın delâletinin diğer delâletlerle tearuzu meselesinde ise ihtilaf üzeredirler. Nitekim Serahsî her ne kadar iktizâ delâletini nassın delâleti gibi kat'î görsede tearuz durumunda nassın delâletinden sonra geldiğini açıklamıştır.⁵⁰³ Fakihlerin genel kabulü de bu yöndedir. Zira Fakih Usûlcüler nezdinde iktizâ lafzî delâletlerin en zayıfı ve sonuncusu olarak kabul edilir. Serahsî nassın delâletinden sonra gelmesini nassın delâletinin dil itibariyle sabit olan manaya dayanması iktizânın ise dil bakımından değil şer'î bir gereklilik sebebiyle sabit olması gerekçeleriyle açıklamıştır.⁵⁰⁴ Bununla birlikte Gazzâlî ise yine konu ile ilgili açıklama yapmamış lakin az önce de ifade ettiğimiz gibi iktizâ delâletinin örneklerinin mücmel olmadığını ve örfî ve şer'î yolla anlamına açık bir şekilde delâlet ettiğini belirtmiştir.⁵⁰⁵ Onun belirttiği bu görüşünü iktizânın delâletine mantûktan hemen sonra yer vermesi ile birlikte değerlendirdiğimizde iktizânın delâletini mantûktan sonra en güçlü delâlet olarak kabul ettiğini ifade edebiliriz.

4.6. Mefhûmu'l-Muhâlefenin Mukayesesi

Mefhûmu'l-muhalefenin mukayesesine geçmeden önce çalışmamızın bu kısmında takip ettiğimiz Serahsî'nin eserindeki delâletleri esas alma sistemine uymamakla birlikte bu delâleti neden burada bir başlık halinde ele aldığımızı ifade edelim. Mefhûmu'l-muhalefe Serahsî'nin eserinde her ne kadar yer almış olsada kabul ettiği bir delâlet olarak değil eleştirmek üzere yer verdiği bir delâlet olmuştur. Burada yer vermemizin nedeni tümüyle kabul etmemiş olsa da bu delâletin bazı türlerini kabul ettiğini îmâ eden söylemleri ile birlikte Gazzâlî'nin eserinde işlenmiş olmasıdır. Belirttiğimiz gibi bazı türlerini kabul etmekle birlikte O bu delâleti daha çok eleştirmiştir. Bu sebeple kabul edilme ve edilmeme gerekçeleri ve türleri ile birlikte diğer delâletlere nispeten daha uzunca anlatmıştır. Aslında îmâ delâletide Serahsî'de

⁵⁰² Serahsî, *Usûl*, 1/250.

⁵⁰³ Serahsî, *Usûl*, 1/248.

⁵⁰⁴ Örs, *Delâlet Çeşitleri Arası Tearuz ve Çözüm Yolları*, 131.

⁵⁰⁵ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 249-250.

geçmemiş ancak Gazzâlî’de anlatılmıştı. Bununla beraber îmâ delâleti için bu mukayese bölümünde ayrı bir başlık açmadık. Zira îmâ delâletinin Fakihlerde ve Serahsî’de karşılığı tek bir delâlet olup ibârenin delâletine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla ibârenin delâleti kapsamında bu delâleti işledik. Aynı şeyi mefhûmu’l-muhalefe içinde yapabiliydik. Lakin onun farklı türlerinin mevcut olması ve bu türlerin Fakihlerde birden fazla delâlete karşılık gelmesi îmâ delâleti gibi belli bir delâlette ele alınmasını imkânsız hale getirmektedir. Dolayısıyla karışıklığa mahal vermemek adına kendisine has bir başlık altında topluca işlemeyi uygun gördük. Bu sebeple şimdi bu alt başlıkta mefhûmu’l-muhalefeyi mukayese edeceğiz.

Mefhûmu’l-muhalefe Kelamcı Usûlcülerde kabul görüp işlenen bir delâlet iken Fakihlerin ekserisinde bu delâlet fâsid bir istidlal olarak kabul edilir. Serahsî’de lafzî delâletleri anlattıktan sonra bu delâletin fâsidliğini ispatlamak üzere bir bölüm kaleme almıştır. Gazzâlî’de esasında bu delâleti eleştirmek üzere ele almıştır. Lakin bazı türlerini diğerlerine göre daha muğlak olarak açıklamış ve diğerlerinde olduğu gibi kabul etmediğine yönelik net bir ifade kullanmamıştır. Dolayısıyla bazı türleri kabul ettiği yorumları yapılmasına sebep olmuştur. Gazzâlî kısmında da açıkladığımız üzere O mefhûmu’l-muhalefenin sekiz türünü incelemiştir. O’nun incelediği bu türlerden çoğunluğunu kabul etmediğini azınlığını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bir Kelamcı Usûlcü olarak Gazzâlî’nin ve Fakihler ile Serahsî’nin reddetmelerinde ve Kelamcılarının kabul etmelerinde aslî gerekçelerini ifade edelim.

Bu delâleti kabul edenler nasslarda zikredilen sıfatların muhakkak bir hikmete mebni olacağını ve bu hikmetinde müctehidin gerekli inceleme ve araştırmasından sonra başka bir sebep bulamadığı takdirde sıfatın olmadığı durumlarda hükmün nefyedileceğine delâlet edeceğini dolayısıyla mefhûmu’l-muhalefenin geçerli bir delâlet olduğunu iddia ederler. Bu delâleti reddedenler nasslarda zikredilen sıfatların zikredilme hikmetlerinin ve sebeplerinin söyleyeni Şariî Teâlâ olması sebebiyle tam olarak kuşatılamayacağını ve anlaşılamayacağını dolayısıyla sıfatın zikredilme sebebinin sıfatın olmadığı hallerde hükmün olmadığına hükmedilmesinin mesnedsiz bir delil olacağını savunurlar. Onlar bu delâleti insanlar için mümkün görürken Şariî Teâlâ’nın sözleri hakkında delil olarak saymazlar. Zira Şariî’nin sözlerinde ki sıfatların

birçok hikmetleri ve sebepleri mevcut olup bunları bilememek imkân dâhilindedir.⁵⁰⁶ İhtilafın bir diğer sebebi ise Kelamcılarının sıfatı, illet veya şart konumunda sayarak bu ikisinin varlıkları halinde hükmü gerektirdiği, yoklukları durumunda ise hükmü nefyedici bir etkiye sahip olduğunu savunmak suretiyle sıfatın olmadığı yerde hükmünde bulunmayacağı görüşleri üzerinedir. Fakihlerde ise bu ikisinin varlığı hükmün varlığını gerektirirken yoklukları hükmün yokluğunu gerektirmemektedir. Onlara göre illet ve şartın gerçekleşmediği durumlarda hüküm aslı üzere (adem-i aslî) kalır.⁵⁰⁷ Bu delâleti kabul edenlerin ve reddedenlerin ileri sürdükleri deliller ve örnekleri temelinde bu iki kök delilin dalları üzerine kuruludur. Reddedenlerin delillerini Kelamcılardan Gazzâlî’de zikretmektedir. İhtilafın aslî gerekçelerini belirttikten sonra bu delâletin hükmünü, Gazzâlî’nin kabul ettiği ve reddettiği türlerin hangileri olduğunu ve Serahsî ve Fakihlerde bu delâletlerin karşılığının ne olduğunu açıklamaya geçelim.

Mefhûmu’l-muhalefenin hükmü onu kabul edenler açısından geçerli olup Fakihler nezdinde onun kat’îliği veya zannîliği ve tahsis olması ile tahsis delili olarak kullanılması gibi hususlar söz konusu değildir. Kabul eden Usûlcülere göre ise bu delâlet genel anlamda zann ifade etmektedir. Bununla birlikte onun türleri arasında kat’îlik zannîlik yönünden derece farkı mevcuttur. Nitekim hasr, gaye ve şartın mefhûmunun diğer türlere göre daha çok kabul görmesi ve bu türlerin bazısının delâletinin kimi Usûlcülerce mantûk türünden sayılması, mefhûmu’l-lakabın ise genel olarak kabul görmemesi bu durumun bir göstergesidir. Dolayısıyla kat’îyyet ve zann ifade etmesi bazı türlerde değişkenlik gösterebilir. Umum ve tahsis meselesinde ise umurun lafızlara hass olduğu görüşünün kabul edilip edilmemesine bağlı olarak umumu, manalar içinde mümkün görenler açısından muhalefeninde umumu olup tahsaside mümkündür. Tahsis delili olarak kullanılması ise onu hüccet olarak kabul eden Usûlcülerin çoğunluğuna göre caizdir. Tearuz durumunda ise bu delâletin nutk, mefhûmu’l-muvafaka ve kıyasın bulunmadığı yerde hüküm ifade edeceği dolayısıyla da bu delâletin zann ifade eden kıyastanda sonra geldiği belirtilmektedir.⁵⁰⁸ Mefhûmu’l-muvafakanın hücciyeti konusunda Usûlcüler arasında ittifak olması

⁵⁰⁶ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 218; Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 411-412; Gazzâlî, I, 210-211.

⁵⁰⁷ Fatih Orhan, “Serahsî’ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İçtihat Hataları”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 28/28 (01 Ekim 2017), 132; Serahsî, *Usûl*, 1/260; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/202-203.

⁵⁰⁸ Nas, “Mefhûmu’l-Muhâlefe”, 145.

mefhûmu'l-muhalefe hakkında ise ihtilaf bulunması sebebiyle mefhûmu'l-muvafaka muhalefeye tercih edilir. Yine Genel anlamda söyleyecek olursak Gazzâlî'nin bu delâlete dair görüşü olumsuz olup iki türünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin eserinde zikrettiği sekiz tür mefhûmu'l-lakab, cinse delâlet eden (müştak) isim, arızî olarak ortaya çıkıp kaybolan sıfatların tahsisi, âmm lafzın ardından açıklama gayesiyle (istidrak) ile hass sıfatın zikredilmesi (mefhûmu's-sıfat), mefhûmu'ş-şart, Hz. Peygamberin 'Su sudandır.' gibi sözleri (mefhûmu'l-hasr), hatta ve ila edatlarıyla hükmün bitiş noktasına çekilmesi (mefhûmu'l-gaye), 'Beldede Zeyd'den başka alim yok.' sözü gibi sözler (mefhûmu'l-istisna)⁵⁰⁹ şeklindedir. O'nun zikrettiği bu sekiz türden sadece mefhûmu'l-gaye⁵¹⁰ ve mefhûmu'l-hasrı kabul ettiği⁵¹¹ belirtilmektedir. O diğer türleri reddetmiş ve reddetme gerekçelerini yukarıda belirttiğimiz aslı gerekçeler çerçevesinde izah etmiştir.⁵¹²

Genel anlamda Serahsî ve Gazzâlî'nin bu delâleti reddetme noktasında mutâbık olduklarını söyleyebiliriz. Gazzâlî sadece iki türünde reddetmeye yönelik net bir yargıda bulunmamış ve bunların delâletini kabul ettiği yorumlarının yapılmasına sebep olmuştur. Serahsî tümüyle mefhûmu'l-muhalefeyi reddetmiştir. Peki her ikisi ve bu delâleti reddedenler mefhûmu'l-muhalefe ile elde edilen hükümlerin bir kısmında aynı sonuçlara nasıl ulaşmışlardır? Bunu mefhûmu's-sıfa örneği üzerinden açıklayalım: Hz. Peygamber'in s.a.s. '*Saime beş deve de bir koyun zekât vardır.*'⁵¹³ hadis-i şerifinin mefhûm-i muhalifi ile saime sıfatının olmadığı develerde zekâtın olmadığı anlaşılmakta ve buna göre hüküm verilmektedir. Bu aynı hükme Fakihlerde ulaşmaktadırlar. Lakin Onlar mefhûm-i muhalifi ile değil farklı bir nass olan Hz. Peygamber'in s.a.s. '*Kendisine yük yüklenen ve çalıştırılan hayvanlarla, çift süren sığırlarda zekât yoktur.*'⁵¹⁴ hadisi sebebiyle bu hükme ulaşmışlardır.⁵¹⁵ Zira develerde kendisine yük yüklenen ve saime olmayan hayvanlardan olduğu için aynı hüküm Fakihlerde de geçerli hale gelmiş olmaktadır. Dolayısıyla Usûl farklılığı olmasına rağmen bir kısım hükümlerde ortak sonuçlara varmanın bu örnekte olduğu gibi farklı nasslar gibi sebepleri mevcuttur. Bununla birlikte bundan farklı bir yol olarak mesela

⁵⁰⁹ Gazali II, 204-210.

⁵¹⁰ Nas, "Mefhûmu'l-Muhâlefe", 133-134.

⁵¹¹ İltaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 282.

⁵¹² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/204-210.

⁵¹³ İbn Mâce, *Zekât*, 9.

⁵¹⁴ Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, II, 360.

⁵¹⁵ Orhan, "Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma", 130; Serahsî, *Usûl*, 1/258-259.

mefhûmu'l-gayenin Fakihlerde karşılığı işâretin delâleti olarak kabul edilmesinide zikredebiliriz.⁵¹⁶ Zira Kelamcılar Usûlen aynı ayetin mefhûmu'l-muhalifi ile bir sonuca varırken; Fakihler aynı sonuca aynı ayetin işâretinin delâleti ile varmaktadırlar. Bu duruma ramazan orucunun, günün hangi vakitlerinde tutulacağı ile ilgili açıklama yapan Bakara Suresi'nin yüz seksen yedinci ayeti kerimesi örnek olarak zikredilebilir. Aynı sonuca ulaşmanın bir diğer yolu şu şekildedir: Kelamcılar ayette geçen sıfatın olmadığı durum için mevcut hükmün olmadığına mefhûmu'l-muhalefe delâleti ile varırken; Fakihler sıfatın veya şartın olmadığı durumda ayette belirtilen mevcut hükmün olmadığına bu ayetin mefhûmu'l-muhalefesi ile değilde sıfatın veya şartın olmadığı durumda hükmün daha önceki mevcut hükmü üzere bulunması gerekliliği ile yani adem-i aslî ile (aslî yokluk ilkesi ile) ulaşırlar. Bu hususa Talâk Suresi'nin altıncı ayeti kerimesinde zikredilen bâin talakla boşanan kadının nafakasının onun hamile olması şartına bağlanmasını örnek olarak zikredebiliriz. Kelamcılar bâin talakla boşanan ve hamile olmayan kadına nafakanın verilmesinin gerekmediğine bu ayetin mefhûmu'l-muhalefesi ile ulaşırlarken Fakihler nikâh bağı olmayan kadına nafaka sorumluluğunun olmaması gibi nikâh bağı kopan kadından nafakanın düşmesi gerekliliği ile ulaşmaktadırlar.⁵¹⁷ Zikrettiğimiz bu hususlar Usûlen tamamen birbirinden farklı olan yöntemler olsa da nihai olarak müctehidler aynı sonuçlara götüren nedenler olmaktadır. Bununla birlikte elbette bu Usûl farklılığının fûrû fıkha yansıyan somut sonuçları bulunmaktadır. Zina yoluyla hürmet-i müsahere bağının oluşup oluşmadığı konusunda ihtilaf bu delâlet farklılığının sadece bir sonucudur.⁵¹⁸ Zikrettiğimiz bu hususlarla aslında Kelamcıların mefhûmu'l-muhalefe delâletinin Fakihlerdeki karşılığında dikkat çekmiş olduk. Görüldüğü gibi bu delâletle ilgili bazı noktalarda Usûlen farklılık olsada sonuçlar aynı çıkmakta bazı noktalarda ise birbirine zıt iki ayrı sonuca varılabilmektedir. Mukayese bağlamında bu türlerin Fakihlerde karşılığını kısaca belirtelim. Mefhûmu'l-gaye Fakihlerde kabul edilmezken Onlar aynı ayetten aynı hükme işâretin delâletini çalıştırarak ulaşırlar. Mefhûmu'l-lakab, mefhûmu'l-aded gibi türlerin mantûk kısımları ibârenin delâletine tekabül ederken mefhûm kısımlarının bir karşılığı yoktur. Mesela mefhûmu'l-aded ile ilgili Hadlerin sayısı konusunda bu sayılar nassta geçtikleri üzere ibârenin delâleti olarak işlev görürler. Ama Fakihler bu sayıların bundan aşağısı veya yukarısının herhangi bir

⁵¹⁶ İtaş, *Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 281.

⁵¹⁷ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 145-146.

⁵¹⁸ Orhan, "Serahî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma", 129.

hüküm bildirmeyeceğini bundan fazlasının kul hakkı bundan aşağısının ise ALLAH C.C. hakkı olduğunu belirterek mefhûmu yoluyla başka bir şeye delâlet etmeyeceğini adem-i aslî esası üzere savunurlar.⁵¹⁹ Yani bu sayılardan başkası hadler kısmında uygulandığında daha evvel nasıl ayette belirtilen sayı dışında herhangi, bir şey ifade etmeyip hadd sayısı olarak kabul edilmiyorsa yine bu asıl üzere hiçbirşey ifade etmeyecektir. Sadece yukarıda belirttiğimiz gibi hakk ihlâli meselesi gerçekleşir. Mefhûmu's-sıfa ve mefhûmu'ş-şart gibilerinde ise bu sıfat ve şart bağlandıkları isimde bulunmadıkları durumlarda yine adem-i aslî üzere yani daha önce o şart ve sıfat bulunmadığında hüküm ne ise yine o hüküm üzere devam edecektir. Yani yine mefhûmu'l-muhalefe ile değil adem-i aslî esası üzere bu hükme ulaşırlar. Az önce zikrettiğimiz bâin talakla boşanan ve hamile olmayan kadının nafakası hakkında ulaşılan sonuç buna örnektir.⁵²⁰ Sonuç olarak Kelamcıların mefhûmu'l-muhalefe ile ulaştıkları sonuçlara Fakihler ya farklı bir delâlet ile ya farklı bir delil ile ya da adem-i aslî esası üzere ulaşırlar. Bu usûl farklılığı zikrettiğimiz gibi bazen aynı sonuçları getirirken bazende birbirine zıt sonuçlara sebep olmaktadır.

Serahsî ve Gazzâlî'nin bu delâletle ilgili ortak noktaları genel olarak onu hemen hemen aynı gerekçelerle reddetmeleridir. Bu delâletin türlerinden ikisini kabul etmekle Gazzâlî'nin Serahsî'den ayrıldığını görüyoruz. Ancak sadece iki delâleti kabul edip türlerin çoğunluğunu kabul etmediği düşünecek olursa Gazzâlî bu lafızların delâlet bahsinde Kelamcı ekole karşı kendi haklı görüşleri doğrultusunda ciddi bir tavır koymak suretiyle genel anlamda mefhûmu'l-muhalefeyi reddettiği söylenebilir. Zira bir delâletin genel anlamda reddedilmesi hele ki böylesine her konuda karşı karşıya kalınması muhtemel bir temel mevzuuda bağlı olunan ekolün görüşlerinin reddedilmesi bütün bir yapıyı etkileyici özelliğe sahiptir. Gazzâlî'nin tüm bunları göğüsleyerek Kelamcı ekole karşı çıktığını ve kendi özgün anlayışıyla ilmî faaliyette bulunduğunu görmekteyiz. Serahsî ise bu konuda ekseri Fakih Usûlcülerle aynı görüşte olup bu görüş doğrultusunda mefhûmu'l-muhalefeyi fâsit bir istidlal olarak tanımlamıştır. Genel anlamda reddettiği gerekçesi ile Gazzâlî'nin ve tümüyle reddeden Serahsî'nin bu delâletin hükmüne dair mukayesesini yapamamaktayız. Kelamcı Usûlcülerde genel kabul gören görüşü ise yukarıda belirtmiştik.

⁵¹⁹ Nas, "Mefhûmu'l-Muhâlefe", 134-135.

⁵²⁰ Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûm*, 145-146.

SONUÇ

Serahsî'nin lafızların manalarına delâletini ele alırken kullandığı "Kıyas ve Re'y ile Değilde Nassın Zâhiri ile Sabit Hükümlerin Açıklaması" başlığını kullanmak suretiyle lafzî delâletlerde kıyas ve re'yi kabul etmemesi ve delâletleri dörtlü tasnifle ibârenin, işâretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklinde işlemesi O'nun fakihler metodunu benimsediğini gösterirken, Gazzâlî'nin lafızların delâlet bahsini mantûk mefhûm ve mana olmak üzere üçlü bir sınıflama ile ele alması kelamcılar metodunu takip ettiğini göstermektedir. Gazzâlî'nin lafızların delâleti bahsinde ele aldığı kıyas kelamcılar metodunda her ne kadar lafzî delâlet olarak değilse, delil olarak görülse bile O'nun mantûk mefhûm ayrımını kullanması sonrası Kelamcılarda mantûk mefhûm ayrımı Gazzâlî'ninde etkisi ile yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte Gazzâlî kıyası lafzî delâletlerden sayarken hem kendi bağlı bulunduğu kelamcı metoda hem de Serahsî ile birlikte tüm fakihlere muarız olmuştur. Zira Serahsî ve tüm fakihler kıyas ve re'yi lafzî delâletlerden şiddetle ayırmışlardır. Tasnifteki farklılığın ana nedeni Onlar'ın bağlı oldukları ekollerin etkisidir.

Serahsî ve Fakihlerde ibârenin delâletinin karşılığı Gazzâlî ve Kelamcı usûlcülerde mantûkun delâletidir. Doğrusu sırf delâlet olması açısından her iki ekol usûlcüleride eserlerinde bu delâlet hakkında detaylı bilgi vermemektedirler. Bununla birlikte ibârenin delâleti her iki usûlcüde de ilk delâlet olarak ele alınmıştır. Yine her iki usûlcüde de ibârenin delâleti en güçlü delâlet olup, ona zann içeren daleletler muarız olamaz. Tearuzu durumunda ibârenin delâleti nassın nazmına dayanması ve konuşanın kastını ihtiva etmesi sebepleriyle diğer delâletlere tercih edilir.

İbârenin delâleti hakkında değinmemiz gereken bir diğer husus tasnifte geçtiği üzere Kelamcılarda îmâ delâletinin Fakihlerde ibâre delâleti içerisinde işlendiğidir. Nitekim Gazzâlî'nin hükmün vasfa izafesinden ta'lili anlamak şeklinde tanım mahiyetinde başlık kullanarak ele aldığı îmâ delâletinde aynı nasstan hem hükme ulaşılırken hem hükmün illeti tespit olunmaktadır. Kelamcılarda onun hükmü kat'î delillere dayandığında kat'î, zanni delillere dayandığında ise zannî kabul edilir. Gazzâlî'de nasslardan îmâ yoluyla belirlenen illetin hükmen sarîh nass olduğunu belirterek kat'îyyet ifade ettiğini, illet, sebep ve şart oluşu şeklinde dikkate alınması durumunda hükmünün gayri sarîh olduğunu söyler. Dolayısıyla Kelamcılarda bu delâletin kat'î olan kısmı Fakihlerde nazma dayanması sebebiyle ibârenin delâleti

kapsamındadır. Zann bildiren kısmında ise işin içine illetin tespitinde kullanılan yöntemlerle birlikte re'y ve kıyasın girmesi gibi sebeplerle Fakihlerde lafzî delâlet olarak görülmez. Bu kısım Fakihlerin usûl eserlerinde kıyas konusunun illeti tespit yolları kısmında ele alınır.

İşaretin delâleti, hükmünde farklılık bulunsa da hem mahiyeti hem isimlendirilmesi ile her iki Usûlcüde aynı olan bir delâlettir. Ancak Serahsî bu delâleti müstakil bir delâlet olarak ele alırken Gazzâlî ise mefhûm delâletleri başlığı altında ele alır. Bu noktada öze dönük olmasa da tasnif açısından bir farklılık söz konusudur. Bu delâlet ilk defa Debûsî tarafından incelenmiş ve tanımlanmıştır. Serahsî'de selefi gibi bu delâleti eserinde zikretmiş ve tanımına katkı sağlamıştır. Kelamcı usûlcülerin eserlerine ise Gazzâlî ile birlikte girmiştir. Gazzâlî bu delâlete yer verdikten sonra diğer kelamcı usûlcülerde bu delâleti eserlerinde zikretmişlerdir. Bu noktada Gazzâlî'nin hem özgün ilmi kişiliği hem mezhep taassubu taşımadığı hem de kelamcı usûlcüler üzerinde ki fikrî tesirinin bulunduğu açığa çıkmaktadır. Ancak bu delâlet hakkında gerek Gazzâlî'nin usûl eserinde gerek kelamcı usûlcülerin eserlerinde hükmüne dair pek bilgi verilmemiştir. Bu açıdan doğrusu Gazzâlî gibi muhakkık bir âlimin ilk defa kelamcılarının eserlerine giren bir delâlet hakkında daha derinlemesine bilgi vermesi beklenirdi. Sonuç olarak Gazzâlî ve kelamcılarının eserlerinde hükmüne dair pek bilgi verilmemiştir.

Serahsî ve Gazzâlî'nin delâletinin isimlendirilmesinde bağlı oldukları ekoller çerçevesinde hareket ederek farklı isimler kullanmışlardır. Bu minvalde Serahsî'nin delâletini tercih ederken Gazzâlî mefhûmu'l-muvafaka ve fahve'l-hitap tabirlerini tercih etmiştir. Bu delâlete dair tanım ve açıklamalarında her iki Usûlcüde nassın kastedilen anlam olmasına dikkat çekmiş ve bu delâlet için gerekliliğini belirtmişlerdir. Tanım ve açıklamalarında ortak oldukları bir diğer husus ise nassın delâletinin kıyas olmadığını belirtmeleridir. Kıyas ile ortak olan noktaların çok olması sebebiyle bu delâletin kıyas-ı celi olduğu kanatı kelamcı usûlcülerde İmam Şafî'ninde görüşü olması sebebiyle ağırlıklı olarak tercih edilen kabuldür. Gazzâlî'nin bağlı olduğu ekolün bu görüşünde de onlara muhalefet etmiş ve onun kıyas diye isimlendirilmesini yanlış bulduğunu açıklamıştır.

Bu husus aynı zamanda fakihler ile kelamcılarının arasında erken dönemden başlayarak bu güne devam eden bir tartışma konusu olmuştur. Serahsî ve Fakihler bu

delâletin lafzî bir delâlet olduğunu savunarak kıyas olarak addedilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Onların bu tavrının arkasında ki sebep kıyasın içinde zann barındırması sebebiyle hadlerin ve keffaretlerin kıyas ile sabit olamamasıdır. Nitekim Onlar nassın delâleti ile bunu mümkün görmektedirler. Ancak bu ihtilafın öze dönük olmadığı belirtilmektedir. Zira kelamcılarda kıyas kat'îyyet bildirir ve onunla hadler ve keffaretler tespit edilebilir. Bu yönüyle arada ciddi ve öze ilişkin bir fark kalmamış olmaktadır.

Nassın delâleti için ortak ve farklı noktalar toplu bir şekilde şöyle izah edilebilir: Nassın delâletinde, kastedilen anlam olması, kıyastan farklı görülmesi, evla ve müsavi çeşitlerinin kabulü, kat'îyyet bildirdiği ve kelamcıların bu delâleti kıyas olarak görenleri de dâhil bu delâletle hadler ve keffaretlerin belirlenebilmesi noktaları Serahsî ve Gazzâlî'nin ortak alanlarını oluştururken isimlendirilmesi, umum ve tahsisinin caiz olup olmaması ve tearuz durumları ihtilaf alanlarını teşkil eder

İktiza delâletinde ise aynı ve farklı olan hususlar özetle ifade edilecek olursa; Serahsî ve Gazzâlî isimlendirmelerinde, muktezanın lazımlî mana olmasında, hüküm olarak kat'îyyet bildirmesinde ve umum ifade etmemesi noktalarında aynı kanaatleri taşımaktadırlar. İktizanın hazf ve izmarıda kapsayıp kapsamaması hakkında ve tearuz durumlarında ise farklı düşünceleri benimsemektedirler.

Gazzâlî'nin son olarak incelediği delâlet olan mefhûmu'l-muhalefe delâletinin hem Serahsî'de hem Fakihlerde bir karşılığı yoktur. Fakihler bu delâleti fâsit bir istidlal türü olarak kabul ederler. Serahsî de bu delâleti kabul ettiği lafzî delâletlerin hemen peşinden fâsitliğini ortaya koymak amacıyla işlemiştir. Gazzâlî ise mutlak olarak tüm türlerini kabul etmediği bu delâleti genel anlamda eleştirmek üzere incelemiştir. O'nun incelediği sekiz türden sadece ikisi olan mefhûmu'l-gaye ve mefhûmu'l-hasrı kabul ettiği açıklanmaktadır. Gazzâlî eserinde bazı türlerin net bir şekilde sahih olmadığını belirtirken bazı türleri ise daha muğlak açıklamaları ile bırakmıştır. Gazzâlî'nin kısmen Kelamcıların ise bir çok türünü kabul ettiği mefhûmu'l-muhalefe delaleti ile varılan sonuçların bazen aynısına bazen ise tamamen farklı çıkan sonuçlarına Serahsî ve Fakihker ya başka bir delilin varlığı ile ya başka bir delalet ile ya da adem-i aslî kaidesi ile ulaşmaktadırlar.

Çalışmanın sonucu olarak Serahsî ve Gazzâlî'nin eserlerinde lafızların delâlet bahisleri sırasıyla Fakihler ve Kelamcılar metotlarının genel çerçevesinde ortaya

konulmuş olduğu ve bununla birlikte her iki usûlcününde genel anlamda bağlı oldukları ekolleri taassub niteliğinde taklit etmedikleri, ekollerine muhalif düşmeme gibi bir kaygıyı kesinlikle taşımadıkları ve özgün ilmi kişilikleri ile konuyu ele aldıkları müşahede edilmiştir. Onların lafızların delâlet bahsinde birbirlerinden farklı ve birbirleri ile ortak oldukları noktalar ise bazen bağlı oldukları ekolün genel kabulleri sebebiyle olurken, bazen de ekollerden farklı kendilerine has düşünceleri sebebiyle olmaktadır. Lafızların manalarına delâlet yolları konusunda ortaya çıkan zikrettiğimiz farklılıklar ise bazen fûru fıkhıta çok ciddi hüküm farklılıklarına neden olurken bazen de aynı sonuçlara neden olabilmektedir. Fûrû fıkhıta dair konunun yansımalarının derinlemesine ve tam olarak tespit edilebilmesi için Serahsî ve Gazzâlî'nin fûru fıkhıta dair eserlerinin lafızların delaleti bağlamında detaylı bir mukayeseye tabi tutulması gerekliliğide ulaşılan sonuçlar arasındadır.

Çalışmanın Sonuçlarına Dair Birtakım Analizler

Serahsî'nin Lafızların Delâleti Bahsinde Kullandığı Genel Usul ve Yöntemi

1. Delâlet bahsi soyut bir konu olduğu için bu bahsi anlatırken yer yer teşbihler kullanarak okuyucuya anlama kolaylığı sağlamaya çalışmıştır.
2. Delâletleri anlatırken genel anlamda bir sistem takip etmeye çalışmıştır. Buna göre önce delaletlerin tanımını vermiş sonra tanımı destekleyen ve somutlaştıran örnekler serdetmiş aralarda delâletle ilgili özel hususlara değinmiş ve en sonunda hükümlere dair bilgi vermiştir.
3. Eleştirse bile diğer ekol müntesiplerinin görüşlerine yer vererek delâletleri işlemiştir.
4. Eserinde tümevarım yöntemi kullanmaktadır.
5. Örneklere çokça yer vermiştir.
6. Delâletleri birbirlerinden farklı olan noktalarını belirterek karşılaştırmalı anlatımla işlemiş ve bu suretle okuyucuya kolaylık sağlamıştır.
7. Bağlı olduğu fakihler metoduna bağlılık kaygısı taşımadığı izlenmiştir.
8. Farklı düşündüğü ve gerekli gördüğü noktalarda seleflerine muarız olmuş ve kendi görüşünü deliliyle izaha başvurmuştur.

Gazzâlî'nin Lafızların Delâleti Bahsinde Kullandığı Genel Usul ve Yöntemi

1. Eserinde tündengelim yöntemini kullanmıştır.
2. Fakihlere nazaran az lakin yeterli sayıda örneklere yer vermiştir.
3. Karşıt görüşleri 'denirse' 'deriz ki' gibi diyalog ile aktararak görüşlerin münakaşasını yaptığı bir anlatım biçimi seçmiştir.
4. Delâletleri anlatırken belli bir sistemi uygulamıştır. Önce tanıma yer verme sonra örnekleri serdetme ardından varsa karşıt görüşler ve onlara cevap vermek gibi.
5. Delâletlerin isimlendirilmesine çok önem atfetmemiştir.
6. Gerektiğinde ve farklı düşündüğünde farklı görüşleri delilleriyle serdetmiştir.
7. Kendi ekolüne bağlılık kaygısı gütmeksizin konuyu işlemiştir.

Serahsî'nin Lafızların Delâleti Bahsinde Fakihler Metoduna Sağladığı Kazanımları:

1. İbarenin delâletinde derin düşünmeden önce bilindir kaydını koyarak işâretten farkını hissettirmiştir.
2. İşaretin delâletinde teemmül yani derin düşünmeye olan ihtiyacı tanımda belirtmesi. (Kapalı delâlette duyulan ihtiyaç bağlamında)
3. İşaretin delâletinin zann bildirebileceğini hakikatle birlikte mecaza da ihtimalinin bulunması ile açıklaması.
4. İşaretin delâletinin nazmın belağat ve icaz yönünden tamamlayıcısı olduğunu belirtmesi.
5. Nassın delâletini nazmın manevi yönden işaretin delaletini ise belağat ve icâz yönlerinden tamamlayıcısı olduğunu açıklaması.
6. Nassın delâletinde sûri anlam kasdî anlam ayırdımı ile ibârenin delâleti ile nassın delâletinin farkını ortaya koyması
7. İktizâda tanıma tekaddüm şartı koyarak muktezanın muktezâden önce var olması gerekliliğine vurgu yapması.

8. İktizâda şer'îlik şartını zikrederek tanımlara eklenmesine öncülük etmesi.
9. İktizâda şer'îlik vurgusu ile birlikte diğer gerekçelerle hazf ve izmarı iktizâdan ayırması.
10. İktizânın umumunun olmadığını açıklaması.

Gazzâlî'nin Lafızların Delâleti Bahsinde Kelamcılar Metoduna Sağladığı Kazanımları:

Serahsî ile 2' si Muvafık (+), 2' si Muhalif (-) ve 1' i Nötr (*).

1. Mantûk mefhûm ayrımı ile delâletleri tasnif etmesi ile kelamcılarda mantûk mefhûm ayrımının kullanımının yaygınlaşması. (-)
2. İşaretin delâletini ilk defa eserine alarak kelamcı usûlcülerce kabullenilmesine öncülük etmesi. (*)
3. İşaretin delâletinin tanımında kastedilmeksizin kaydının sonraki usûlcülerce takip edilmesi. (-)
4. İmâ delâleti için kullandığı tanım mahiyetinde başlığın daha sonraki tanımlara esas olması (*)
5. Nassın delâletinde kastedilen anlamın önemi ve buna siyak ve hal karinesinin etkisini belirtmesi. (*)

Serahsî'nin (Bağlı Bulunduğu) Fakihler Metoduna Muarız Olduğu Hususlar:

1. İşaretin delâletinde kastedilen anlam olduğuna yönelik örnek ve açıklamalar

Gazzâlî'nin (Bağlı Bulunduğu) Kelamcılar Metoduna Muarız Olduğu Hususlar:

8' de 5' i Serahsî ile Muvafık (+) 3' ü Muhalif (-)

1. Tasnifte manayı (kıyası) lafzî delâletler içerisinde değerlendirmesi. (-)
2. Tasnifte iktizâ, işaret ve imâ delâletlerini mefhûm kapsamında değerlendirmesi. (-)

3. İktiza delâletinde muktezanın umum ifade etmeyeceğini savunması. (+)
4. İşaretin delâletine sıralamada tearuz durumu açısından îmâ delâletinden önce yer vermesi. (-)
5. Mefhûmu'l-muvafaka delâletini kıyastan farklı görmesi. (+)
6. Mefhûmu'l-muvafaka delâletinin umum ifade etmediğini savunması.
(+)
7. Mefhûmu'l-muvafaka delâletinde hem evla çeşidini hem müsavi çeşidini geçerli sayması. (+)
8. Mefhûmu'l-muhalefe delâletinin çoğunluğunu delilleriyle reddetmesi.
(+)

KAYNAKÇA

- Altun, Muhammed Latif. “Mütekellimûn ve Fukahâ Usûlcülere Göre Delâletin Mukayesesi ve İki Ekol Arasındaki Görüş Farklılıklarının Furû Fıkhına Etkisi”. GİBTÜ İslami İlimler Dergisi 2/2 (30 Kasım 2021), 155-196.
- Apaydın, H. Yunus. “el-Müstasfâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/124-126. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006. İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, ts.
- Aslan, Mehmet Selim. “Delâletü'l-İktizânın Umum İfade Edip Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nasın Yorumu Üzerindeki Etkisi”. İSLAM VE YORUM II Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar. 519-534. Ankara: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Atar, Fahrettin. Fıkıh Usûlü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 11. Basım, 2014.
- Ateş, Süleyman. “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”. İslâmî Araştırmalar Dergisi 3/1 (1989), 7-24.
- Aybakan, Bilal. “İslam’da Doğru Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 (2000), 57-77.
- Bakkal, Ali. “Fıkıh Usulünde İşaretin Delâleti”. Bilimname Dergisi 45 (31 Ekim 2021), 337-377.
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/119-121. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.
- Bayramoğlu, Sümeyra. “Dil ve Anlam İlişkisi Bağlamında Mefhumun Delâleti”. İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi 5 (2018), 33-52.
- Bedir, Murtaza. “Usûlü’s-Serahsî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/221-222. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Bolay, M. Naci. “Delâlet”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/119. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.

- Boynukalın, Mehmet. “Şart”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 38. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Büyük Haydar Efendi. Usûl-i Fıkıh Dersleri. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2. Basım, 1966.
- Çağrıçı, Mustafa. “Gazzâlî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 13/489-505. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996.
- Çolak, Mücahit. “Nassın Delâleti ve Kıyas Anlayışının Hükümlere Etkisi (Hanefî ve Şafîî Mezhepleri Örneğinde)”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 8/1 (15 Ocak 2022), 404-422.
- Dilek, Uğur Bekir. “Nassın/Mefhûm-İ Muvâfakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı Celî mi?” İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 20 (2012), 317-339.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ensar, 5. Basım, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl. ed. Muhammed Abdüsselâm eş-Şafî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.
- Görgün, Tahsin. “Lafız”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 27. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Güman, Osman. “Siyak Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'İd Örneği”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 21 (2013), 29-52.
- Hamidullah, Muhammed. “Serahsî, Şemsüleimme”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36/544-547. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Haydar Efendi, Ali. Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm. çev. Raşit Gündoğdu - Osman Erdem. 5 Cilt. İstanbul: Gül Neşriyat, 1976.
- İltaş, Davut. Fıkıh Usulünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı. İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Kahraman, Abdullah. “Meşhur Hanefî Fakihî “İmam Serahsî””. Somuncubaba İlim Kültür ve Edebiyat Dergisi 205 (2017), 64-67.
- Kahveci, Nuri. “Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delâleti”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 14 (209M.S.), 185-202.
- Kaya, Mehmet Cüneyt - Başoğlu, Tuncay. “Gazzâlî”. İslam Düşünce Atlası. 06 Haziran 2023. <https://islamdusunceatlası.org/gazzali/44>
- Kayhan, Seyit Ahmet. İslam Hukuk Metot Metodolojisinde Lafız-Mana İlişkisi (Delâlet Yolları). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

- Kılar, Yasin. Serahsî'nin el-Usûlü ve Gazzalî'nin el-Mustasfâ'sına Göre Delâletü'n-Nass. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". 42/201-210. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Kur'an Yolu". çev. Hayreddin Karaman vd. Erişim 25 Mayıs 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Nas, Taha. "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti".
- Nas, Taha. "Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti". Usul İslam Araştırmaları Dergisi 14/14 (2010), 117-154.
- Nas, Taha. "Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Delâleti". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 18 (2011), 91-110.
- Nas, Taha. Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü, 2011.
- Okur, Hüseyin. "Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefî Fıkıh Usulünde İktizanın Delâleti". İslâmî İlimler Dergisi 10/10 (2015), 117-144.
- Okur, Hüseyin. "Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delâleti Ve Kıyasla İlişkisi". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 2/1 (17 Ocak 2016), 78-104.
- Okur, Hüseyin. Fıkıh ve Anlambilim (Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti). İstanbul: Nizamiye Akademi, 1. Basım, 2016.
- Orhan, Fatih. "Serahsî'ye Göre Naslardan Hüküm Çıkarma Ameliyesinde Meskûtun Anha Dair Yapılan İctihat Hataları". Usul İslam Araştırmaları Dergisi 28/28 (01 Ekim 2017), 123-148.
- Örs, Seher Erdem. "Nassı Anlama Yöntemi Olarak İktizanın Delâleti". 6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III. İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2017.
- Örs, Seher Erdem. Hanefî Usûl Düşüncesinde Delâlet Çeşitleri Arası Teâruz ve Çözüm Yolları. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed es-. Usûlü's-Serahsî. ed. Ebû'l-Vefâ el- thk. Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh). çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Şensoy, Sedat. "Lafız". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/42-44. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/196.
İstanbul, 2022.

EKLER

Ek 1: *Usûlü's-Serahsî'de Lâfızların Manalarına Delâlet Yolları*

1. İbârenin Delâleti
2. İşâretin Delâleti
3. Nassın Delâleti
4. İktizânın Delâleti

Ek 2: *el-Müstasfâ'da Lâfızların Manalarına Delâlet Yolları*

1. Lâfızların Sîga ve Manzûmunun Delâleti
2. Mefhûmun Delâleti
 - 2.1. İktizânın Delâleti
 - 2.2. İşaretin Delâleti
 - 2.3. Hükümün Vasfa İzâfesinden Ta'lîli Anlamak (Îmâ Delâleti)
 - 2.4. Mefhûmu'l-Muvâfakanın Delâleti
 - 2.5. Mefhûmu'l-Muhâlefenin Delâleti
3. Mana (Kıyas)

ÖZGEÇMİŞ

2018 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2019 yılında aynı üniversiteden pedagojik formasyon eğitimini aldı. 2019 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İmam-Hatip olarak başladığı memuriyetine devam etmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.