T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

MÜTEKELLİMÎN USULCÜLERDE LAFIZ VE TÜMEL İLİŞKİSİ (*CEM'U'L-CEVÂMİ'* ÖRNEĞİNDE)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

OSMAN SAİD EVDÜZEN

İstanbul, 2018

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

MÜTEKELLİMÎN USULCÜLERDE LAFIZ VE TÜMEL İLİŞKİSİ (*CEM'U'L-CEVÂMİ'* ÖRNEĞİNDE)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

OSMAN SAİD EVDÜZEN

Danışman

Prof. Dr. ABDULLAH KAHRAMAN

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi OSMAN SAİD EVDÜZEN'nın MÜTEKELLİMÎN USULCÜLERDE LAFIZ VE TÜMEL İLİŞKİSİ (CEM'U'L-CEVÂMİ' ÖRNEĞİNDE) adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.07.2018 tarih ve 2018-20/18 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 27.07.2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ABDULLAH KAHRAMAN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HASAN HACAK	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. NECMETTİN KIZILKAYA	

ÖZET

MÜTEKELLİMÎN USULCÜLERDE LAFIZ VE TÜMEL İLİŞKİSİ (*CEM'U'L-CEVÂMİ'* ÖRNEĞİNDE)

Usul meselelerinin klasik mantık-felsefe diliyle ifade edildiği ve yeniden ele alındığı bir dönemde yaşayan Sübkî, mütekellimîn usul geleneğinin kendisinden önceki birikimini eseri *Cem'u'l-cevâmi'*e taşımıştır. Nitekim söz konusu birikimi mütekellimîn usul düşüncesinde klasik sonrası dönemde ortaya çıkan, Râzî ve Âmidî'ye dayanan iki farklı çizgi üzerinden tevarüs etmiştir. Bu anlamda Sübkî'nin eserinde yer alan lafız-tümel ilişkisi Gazzâlî'den itibaren usul düşüncesine girmekle beraber bu ilişkinin detaylandırılması Râzî ve sonraki dönem usulcüler tarafından gerçekleştirilmiştir.

Bu tezde, literatürde tümel kavramıyla ilişkilendirilen âmm lafzın delâleti ele alınmış ve klasik mantığın delâlet şekillerinden hangi delâlet türünün altında yer aldığına dair tartışmalar konu edilmiştir. Bunun yanı sıra mantık-felsefe disiplinine ait tümel kavramının mutlak lafızlar ve emir sigaları bağlamında ne şekilde ele alındığı ve usulcülerin tümellerin ontik gerçekliği üzerinden benimsedikleri nazarî tavrın onların mutlak lafız ve emir sigaları hakkındaki tasavvurlarına nasıl etki ettiği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tümel, Mahiyet, Âmm lafız, Sübkî, Cem'u'l-cevâmi'

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP OF EXPRESSION AND UNIVERSAL ACCORDING TO THEOLOGIAN-LEGAL THEORETICIANS (WITHIN THE SCOPE OF *CAM' AL CAVÂMI'*)

Subkī, who lived in a period when the issues of legal theory was expressed and rehandled within classical logic-philosophy language, reflected the previous accumulation of the theologians tradition to his work *Cam‘ al-cavāmi‘*. Hence he inherited this accumulation through two streams which emerged in the post-classical period of theologians tradition and originated from Rāzī and Āmīdī. In this sense, although the remarks on relationship between expressions and universals inclueded in the work of Subkī took part in literature for the first time by means of Gazzālī, the legal theorists who elaborated the problem were Rāzī and his successors.

In this thesis, the signification of general (*āmm*) expressions associated with the concept of universal in the literature was tackled and it was examined that these expressions within the scope of which signification type in classical logic take part. In addition, it was revealed that how the concept of universal regarding logic-philosophy discipline have been handled in the context of unqualified (*mutlaq*) expression and imperative form of the verb (sīghat al-amr) and that how the theoretical attitude of the legal theorists based on the ontic reality of universals has influenced on their conception of unqualified expression and imperative form of the verb.

Keywords: Universal, Essence, Âmm expressions, Subkî, Cam'a'l-Cavâmı'

ÖNSÖZ

Bu çalışmamızda felsefe ve mantığın temel terimlerinden olan tümel-mahiyet kavramının fıkıh usulü disiplinine ne şekilde geçtiği ve usul mesailinin bu kavramlarla nasıl ifade edildiği ele alınmıştır. Ancak bu kavramların usul disiplinine geçişinin incelenmesi tüm disiplinin konuları bağlamında değil elfaz mesaili bağlamındadır. Çalışmanın amacı elfaz bahislerinin konularından âmm ve mutlak lafızların tümel-mahiyetle olan ilişkisinin ne şekilde olduğu üzeredir. Bununla beraber mütekellimîn usul düşüncesinde Râzî ve Âmidî'nin öncülüğünü yaptığı iki ana çizginin arasındaki gerilimin metafizik disiplininde benimsedikleri nazarî kaygılardan olduğunu gösterebilmektir. Çalışmada bu iki çizgiyi esas alan usulcülerin görüşlerine yer verilmekle birlikte söz konusu her iki çizginin usul birikimini yansıtıp yorumlaması bakımından gelenekte temyiz edici bir vasfa sahip olan Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'*'i merkeze alınmıştır.

Çalışmamın tamamlanıp düzeltilmesinde desteğini esirgemeyen ve kusurlarımı sabırla karşılayan danışman hocam Prof. Dr. Abdullah Kahraman'a, tavsiyeleriyle tezime katkıda bulunan jüri üyelerim Prof. Dr. Hasan Hacak ve Doc. Dr. Necmettin Kızılkaya'ya, teze yönelik yorumlarıyla ufkumu açan hocam Dr. Öğr. Üyesi Harun Kuşlu'ya teşekkürü borç bilirim. Bunun yanı sıra tez boyunca eleştirileri ve değerlendirmeleriyle katkı sağlayan kıymetli dostum Arş. Gör. İmam Rabbani Çelik'e ve tezimi baştan sona okuyarak tashih bakımından katkı sağlayan Arş. Gör. Rabia Salur hanıma şükranlarımı sunuyorum. Her şeyden önce eğitim hayatım boyunca maddi-manevi destekleriyle yanımda olan anne-babama ve ilim yolculuğumda katkı sağlayan tüm hocalarıma medyun-u şükrânım.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR VIII

GİRİŞ 1

I. KONU 1
II. YÖNTEM VE KAPSAM 4
III. KAYNAKLAR 6
IV. KAVRAMSAL ÇERÇEVE 10
V. *CEM'U'L-CEVÂMİ'* VE ÜZERİNE OLUŞAN LİTERATÜR 16
A. MÜTEKELLİMÎN USUL GELENEĞİNDE CEM'U'L-CEVÂMİ' 16
B. CEM'U'L-CEVÂMİ' ÜZERİNE OLUŞAN LİTERATÜRÜN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ 22

BİRİNCİ BÖLÜM

***CEM'U'L-CEVÂMİ'* ŞERH VE HAŞİYE GELENEĞİNDE UMUM-TÜMEL İLİŞKİSİ**

I. MÜTEKELLİMÎN USUL DÜŞÜNCESİNDE UMUMUN MAHİYETİ 26

II. ÂMM LAFIZLARIN DELÂLETİ 31

A. HÜKÜM BAKIMINDAN ÂMM LAFIZ 34
1. Âmm Lafız-Külliyet İlişkisi 35
a. Külliyet Kavramının Usul Düşüncesindeki Seyri 35
b. Külliyetin Mahiyeti 39
(1) Sübkî Öncesi Dönem 40
(2) Sübkî ve Sonraki Dönem 46
2. Âmm Lafız ve Tümel İlişkisi 51
a. Sübkî Öncesi Dönem 52
b. Sübkî ve Sonraki Dönem 66
3. Âmm Lafız ve Tüm (Kül) İlişkisi 70
a. Sübkî Öncesi Dönem 70
b. Sübkî ve Sonraki Dönem 73
B. SALT ÂMM LAFIZ 75

III. ÂMM LAFZIN DELÂLETİ: MUTABAKAT-TAZAMMUN TARTIŞMASI 78

IV. HUSUS KASTEDİLEN ÂMM LAFIZ VE TÜMEL İLİŞKİSİ 85

İKİNCİ BÖLÜM

CEM'U'L-CEVÂMİ' ŞERH VE HAŞİYE GELENEĞİNDE MUTLAK LAFIZ VE TABİÎ TÜMEL İLİŞKİSİ

I. MUTLAK LAFIZ VE TÜMEL TASAVVURU 92

A. KLASİK DÖNEMDE MUTLAK LAFZIN TANIMI 93

B. KLASİK SONRASI DÖNEM; MUTLAK LAFZIN TANIMINDA TÜMELE DELÂLET PROBLEMİ 94

1. Sübkî Öncesi Dönem 95

2. Sübkî ve Sonraki Dönem 103

C. MUTLAK LAFZIN TÜMELE DELÂLETİNİN EMİR SİGASINA YANSIMASI 114

1. Emir Sigasının Tümele Delâlet Problemi 115

a. Sübkî Öncesi Dönem 115

b.Sübkî ve Sonraki Dönem 120

2. Emir Sigasının Tümele Delâleti ve Teklifin Yokluğu Problemi 123

a. Sübkî Öncesi Dönem 124

b. Sübkî ve Sonraki Dönem 130

3. Emir Sigasının Tümele Delâleti ve Hüküm İlişkisi 132

II. TÜMELE DELÂLET EDEN LAFIZ VE TAHSİS İLİŞKİSİ 135

A. SÜBKÎ ÖNCESİ DÖNEM 135

B. SÜBKÎ VE SONRAKİ DÖNEM 141

III. "EL" TAKISI ALAN İSİM VE TÜMEL İLİŞKİSİ 143

SONUÇ 150

KAYNAKÇA 154

KISALTMALAR

b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviri
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi
Ktb.	: Kütüphane
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
ter.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
t.y.	: Tarih yok
vr.	: Varak
yay.	: yayınları

GİRİŞ

I. KONU

Fıkıh usulü düşüncesinde mütekellimîn geleneğinin temelde iki çizgiye ayrıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki Bakıllânî (ö. 403/1013) ile başlayıp sonrasında Cüveynî (ö. 478/1013), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve bu usulcülerden tevarüs ettiği birikimi eleştirel bir metotla devam ettiren Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) çizgisidir. İkincisi ise Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) usul düşüncesi ve sonrasında bu düşünceyi benimseyen Râzî (ö. 606/1210) ve takipçilerinin çizgisidir. Sübkî ise (ö. 771/1370) tam anlamıyla Râzî takipçisi olmamakla birlikte usul anlayışını Râzî geleneğinin birikimi üzerine temellendirdiği görülür. Her iki çizginin XIII. asır sonrası dil ve üslup bakımından farklılaştığı görülür. Bu farklılıkta etkili olan isim Fahreddin er-Râzî'dir. Bu ismin getirdiği farklılık usul geleneğine mantık-felsefe dilinin kazandırılmasıdır. Felsefe dilinin bu dönemde etkili olup sonraki dönem hemen hemen tüm usul geleneğinde yer edinmesinin tartışmaya açık olmadığı görülür. Ancak bu dilin usul düşüncesindeki varlığının usul mesailine ne şekilde yansıdığı kapalı olup izaha muhtaçtır. Tezin konusunun seçilmesinde etkili olan temel husus bu yansımanın ne şekilde gerçekleştiğini açıklayabilmektir. Bu bağlamda tez; felsefe ve mantık disiplinlerinin en temel terimlerinden olan mahiyet-tümel kavramlarının fıkıh usûlü literatüründeki yerini konu edinmektedir. Problem soru formunda ifade edilecek olursa; bu kavramların fıkıh usûlündeki yeri nedir? Diğer bir ifadeyle söz konusu kavramlar fıkıh usûlünde bazı kavramların yerini almış mıdır veya hangi usûl kavramı bu kavramlarla ifade edilmiştir? Tezde bu soruların cevapları aranmaya çalışılacaktır.

Mantık-felsefe disiplininin terminolojisine ait mahiyet-tümel kavramı usul düşünce geleneğinin birçok mesailinde yer edinmekle birlikte özellikle elfaz bahislerinde bu kavrama yer verilmektedir. Ancak tezin konu edindiği temel problem mahiyet-tümel kavramının usul düşüncesinin mesailinden olan elfaz bahisleriyle ne şekilde ilişkilendirildiği üzerinedir. Ancak konu, lafız ve tümel ilişkisi bağlamında ele alınırken tezin söz konusu tüm problemleri çözüme kavuşturmak gibi bir iddiası yoktur. Konu usul düşüncesindeki belli lafızlar ekseninde olmakta ve bu lafızlar bağlamında

tasavvur edilen tümel düşüncesinde gerçekleşen tartışmaları ilgili literatür bağlamında analiz etmektedir.

Tezin birinci bölümünde elfaz bahislerinden âmm lafızların tümelle ilişkisi analiz edilmeye çalışılacaktır. Mütekellimîn usul geleneğinde âmm lafızların mefhumunun ne olduğu bir problem olmakla beraber mantık-metafizik diline ait tümel kavramının usul geleneğine girmesiyle âmm lafızla arasında kavram kargaşasının gerçekleştiği görülmektedir. Bu yüzden tümel kavramıyla âmm lafızların anlamının birbirinin aynı mı yoksa birbirlerine zıt kavramlar mı olduğu ilk bölümün odaklandığı temel sorundur. Bununla birlikte âmm lafızların bu dönemde mantık-metafizik geleneğinin hangi temel kavramına denk geldiği açıklanması gereken diğer bir husustur. Bunun yanı sıra tümel kavramıyla lafzî benzerlik taşıyan "tüm (kül)" kavramının âmm lafızların delâletiyle ne derece irtibatlandırıldığı bölümün diğer bir problemidir. Âmm lafzın delâletinin konusu analiz edilirken bu lafzın delâletinin mantık disiplininin mesailinden olan delâlet kategorilerinden hangi delâlet türüne denk geldiği bölümde analiz edilecek diğer bir tartışmadır.

Tezin ikinci bölümü tabiî tümel kavramının fıkıh usulü mesailinin elfaz bahisleriyle olan ilişkisini ele alır. Özellikle usul düşüncesinde hangi lafzın bizatihi tümele delâlet ettiği bu bölümün temel sorunudur. Nitekim elfaz bahislerinden mutlak lafzın tümel-mahiyet mefhumuyla sıkı bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Bunun için bu bölümde mutlak lafızların tümel-mahiyet tasavvuruyla olan ilişkisi ele alınacak ve bu bağlamda metafizik disiplininde ele alınan tümellerin varlığı hakkındaki tartışmalara yer verilecektir. Zira usulcülerin tümellerin ontolojik gerçekliği hakkında benimsedikleri tutum mutlak lafız tasavvurlarına etki etmektedir. Bunun yanı sıra emir sigalarının tümele delâlet edişi bölümün odaklandığı diğer bir sorundur. Emir sigalarının delâletine konu olan tümelin metafizik dilinde hangi tümele karşılık geldiği ise bu sorun ekseninde çözümlenmeye çalışılacak bir diğer husustur. Bu bağlamda tümellerin varlığının aynî mi yoksa zihnî düzeyde mi gerçekleştiği bölümde ele alınan diğer bir sorundur. Zira bu sorun emir sigalarının tümele delâlet edişini aydınlatacak odak noktadır. Nitekim emir sigalarının delâlet ettiği tümelin ontolojik bir gerçekliğinin olmayışı, bu sigaların iktiza ettiği teklifin imkanı ilkesiyle çelişmektedir. Dolayısıyla

tümellerin varlığının aynî mi zihnî mi olduğu probleminin çözülmesi emrin konusunun tümel olup olmayışı sorununa açıklık getirmektedir. Bunun yanı sıra tümele delâlet tartışmasına bağlı olarak söz konusu tartışmanın füru fıkha özellikle fıkhın mutlak vekaletin fahiş satımla mı yoksa rayiç bedelle satım vekaletini mi kapsadığı tartışması bu bölüm altında ele alınan diğer bir konudur.

Tezin ikinci bölümünde ele alınan diğer bir problem tümellerin tahsisi ve takyidi problemidir. Bu tartışma usul geleneğinde olumsuz edatlarla meydana gelen âmm lafızlarda gerçekleşen bir tartışmadır. Bu bağlamda usulcülerin bir kısmı söz konusu ifadelerden umum manası gerçekleşse de tümelin umuma delâlet etmediğini, dolayısıyla tahsis edilemediğini ifade etmiş ve yemin edildiğinde niyetin geçerli olmadığını ileri sürmüştür. Bu düşüncelerinin arka planında ise tahsisin tümel mefhumlarda gerçekleşmeyişi vardır. Zira tümel mahiyetler, mahiyetten başka hiçbir unsura delâlet etmez. Tahsis ise tümele değil fertlere ilişir. Diğer usulcüler ise söz konusu umum ifadelerden anlaşılan tümelde fertlerin de düşünüldüğünü dolayısıyla tahsis edilebileceğini, tahsis edilmese de takyit edilebileceğini ifade etmiş ve yemin edildiğinde niyetin geçerli olduğunu savunmuştur. Bu tartışma tümellerin tahsis mi yoksa takyit mi edildiği sorununa cevap verirken tümellerin varlığının zihnî düzeyde olup olmadığı tartışmasının sonucu hem tahsis hem de takyit edilip edilemeyişinin imkanını ortaya koyar. Öte yandan bölümün konu edindiği diğer bir problem "el" takısı alan isimlerin tümel mahiyetlere mi delâlet ettiği yoksa umum mu ifade ettiğidir. Umum ifade ettiği takdirde "el" takısı istiğrak ifade ettiği için mi yoksa lafzın bizatihi kendisi tümele delâlet ettiği için mi olduğu tartışması bu konunun içinde analiz edilen bir diğer husustur. Usul düşüncesinde elfaz bahislerinin dışında görülebildiği kadarıyla mahiyet-tümel mefhumlarıyla irtibatlandırılan diğer konular mahiyetin illet oluşu, rivayet edilen sözlerin tümelliği ve hükmün tümelliğidir. Ancak en yoğun tartışmalar elfaz meseleleri bağlamında ele alındığı için tezin konusu söz konusu konuyla sınırlandırılmıştır.

Kaynaklar genel olarak incelediğinde bu aşamada elde edilen veriler tezi şu hipotezlere ulaştırmaktadır;

a) Mütekellimîn usul düşüncesinde âmm lafızların delâlet ettiği mananın mantık-felsefe disiplinindeki tümelden farklı olduğu ve tümel kavramının

mütekellimîn usûlcülerce umum kavramı yerine benimsenmediği görülmüş âmm lafızların tikel olduğu belirtilmiştir.

b) Mutlak lafızların, emir sigalarının delâlet ettiği anlamın ve "el" takısı alan isimlerin manasının tümel olduğu varsayılmaktadır.

II. YÖNTEM VE KAPSAM

Tez mütekellimîn usul düşünce geleneğinin lafız ve tümel ilişkisinin mahiyetini ortaya koymayı hedeflediği için disiplinler arası bir çalışma olarak belirmektedir. Bunun için her iki düşünce geleneğine ait kavramlar ve terimler analiz edilmeye çalışılırken tasvirî metot takip edilmiştir. Ancak terimlerin her birinin her iki gelenekte ayrıntılı bir şekilde incelenmesi tezin sınırlarını aşacağı için tümel kavramına tezin başında problemin teorik arka planına açıklık getirmek amacıyla kısaca değinilecektir. Bunun dışında usul disiplinin mesaili mantık-metafizik terimleriyle açıklanırken diğer kavramların tasavvurlarına dair açıklamalar ilgili disiplinlere havale edilmiştir. Dolayısıyla çalışma lafız ve tümel ilişkisinin usul düşünce tarihindeki seyrine odaklanmaktadır. Bunun yanı sıra usul disiplinindeki meselelerin tümel tasavvuruyla olan ilişkisi analiz edilirken söz konusu problemlerin mahiyetlerine yönelik kısa ve öz izahlar aktarılmakla yetinilecek ve bu meselelerde gerçekleşen tartışmalar detaylandırılmayacaktır. Zira tezin amacı usul disiplinindeki meseleleri izah etmekten ziyade bu meselelerin tümel tasavvuruyla olan ilişkilerinin usul düşünce tarihindeki seyir sürecini analiz etmektir.

Mütekellimîn usul geleneğindeki lafız ve tümel ilişkisini analiz etmeyi hedefleyen tezin konusunun Sübkî (ö. 771/1370) ile sınırlandırılmasının temelinde konunun tüm gelenekte araştırılmasının vereceği zorluk değildir. Nitekim çalışma Sübkî öncesi nazarî ve aklî metodu usul metinlerinde yansıtan ve Sübkî'nin usul düşüncesinde etkili olan tüm usul geleneğini lafız ve tümel bağlamında analiz etmektedir. Bilakis Sübkî ile sınırlandırılması Sübkî ve sonrası dönemde gerçekleşen lafız ve tümel ekseninde gerçekleşen bazı farklılıkları zikretmeyi, tezin üslup ve biçimine de bu dönemin karakteristik özelliğine göre şekil vermeyi amaçladığı içindir.

Çalışma Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* ve bu eser ekseninde oluşan usul geleneğini diyakronik bir şekilde analiz eder. Ancak gelenekte yazılan usul eserlerinin sayısının fazla oluşu tezin sınırlarını belirleme hususunda zorluğa sebebiyet vereceği için bu gelenekteki bazı eserler esas alınmıştır. Öte yandan geleneğin tüm eserlerini esas almanın çalışmaya ek bir üslup ve içerik kazandırmayacağı öngörülmektedir. Zira çalışma gelenekte kendisine atıf yapılan, tarih içerisinde döneminin öne çıkan eserlerini incelemiş ve analiz etmiştir. Bu eserlerin tarihi açıdan bakıldığında birbirlerine görüş ve atıf zinciriyle bağlı olmaları diğer çalışmaların analiz edilmesini istiğna eder niteliktedir. Zira bu zincirin dışında kalan usul eserleri kendi döneminin veya önceki dönem usulcülerin eserlerinin tekrarı mahiyetinde olup öncü metin vasfını kazanamamış çalışmalardır. Dolayısıyla belirli bir atıf ve düşünce zinciriyle birbirine bağlı usul eserlerinin tüm *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinin incelenmesine ihtiyaç bırakmadığı ve genel olarak bu geleneğin düşüncesini temsil eder nitelikte olduğu söylenebilir. Elfaz bahisleri ekseninde ele alınan tümel düşüncesi *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinde analiz edilmekle birlikte bu geleneğin geçmiş usul düşüncesinden tevarüs ettiği birikimi nasıl tasvir edip yorumladığının açıklanması için bu geleneğin öncesindeki usul düşünürlerinin lafız ve tümel ilişkisi bağlamındaki tasavvurlarına yer verilmiştir. Özellikle problemin hangi usulcü ile vaz edilip ve sonrasında nasıl geliştiğini gösterebilmek için geleneğin öncesinde yer alan usul eserlerine başvurulmuştur. Dolayısıyla tezde problemin ilk vaz edildiği dönemden Sübkî ve sonraki usulcülerin görüşlerine yer verilerek problemin usul düşünce geleneğindeki tarihi seyrine ışık tutması hedeflenmektedir.

Tezin genelde tarih özelde ise usul düşünce tarihi çalışması olması hasebiyle odaklandığı konu, merkeze aldığı usul eseri üzerinde etkili olan usul düşünürlerinin görüşleriyle irtibatlıdır. Bunun için *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinin görüşleri analiz edilmeden önce kendi döneminin öncesinden etkilenip, görüşlerinden beslendiği usul düşüncesine yer verilecektir. *Cem'u'l-cevâmi'*'nin mütekellimîn usul geleneğinden etkilendiği usul düşünürleri Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) olduğu görülmektedir. Dolayısıyla çalışma her iki geleneğe mensup usul düşünürlerinin görüşleri ekseninde şekil alacaktır. Ancak tezin asıl odağı Râzî ve şarihlerinin usul düşüncesi üzerine olup, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib çizgisi tali bir konumda

durmaktadır. Zira *Cem'u'l-cevâmi'* her ne kadar Âmidî'den (ö. 631/1233) etkilense de temelde izini takip ettiği usul düşünürü Râzî'dir (ö. 606/1210). Sübkî'ye (ö. 771/1370) kadarki dönemin analiz edilmesinin ardından sonraki dönem usul düşünürlerinin yani şarih ve haşiye yazarlarının görüşlerine yer verilip tezin konu edindiği problemin tarihi süreç içerisindeki seyri ortaya çıkarılmış olacaktır.

III. KAYNAKLAR

Sübkî'nin telif ettiği *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkhi'ş-Şâfiî* isimli usul eseri tezin temel kaynağını oluşturur. Sübkî'nin usul düşüncesine açıklık getirebilmek için onun, mütekellimîn usul geleneğinin iki farklı çizgisinde konumlanan Beyzâvî (ö. 685/1286) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) usul eserleri üzerine telif ettiği *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc ve Raf'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-hâcib* isimli diğer eserleri de tezin kaynakları arasında yer alır. Bunun yanı sıra tezin hedefi *Cem'u'l-cevâmi'*'nin merkezinde oluşan geleneğin usul düşüncesini yansıtmak olduğu için bu gelenekteki usul eserleri de tezin kaynakları arasındandır. Bu bağlamda Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'* adlı şerh çalışması analiz edilirken *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh* adlı usul eserine de başvurulmuştur. Bunun yanı sıra Gürânî'nin (ö. 893/1488) *ed-Dürerü'l-levâmi'* adlı eseriyle Mahallî'nin (ö. 864/1459) *el-Bedrü't-tâli' fî halli Cem'i'l-cevâmi'* adlı eseri tezin kaynakları arasındandır. Mahallî'nin şerhi üzerine kaleme alınan Ensârî'nin (ö. 926/1520) haşiye çalışması, Abbâdî'nin (ö. 994/1586) *el-Âyâtü'l-beyyinât alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi'* adlı eseri ve Bennânî (ö. 1198/1783) ve Attâr'ın (ö. 1250/1834) haşiyeleri tezin takip ettiği eserler arasında yer alır.

Tezde nazarî düşünceyi benimseyen mütekellimîn usul düşüncesinin yansıtılması hedeflendiği için önceki dönem usul eserleri tezin kaynaklarındandır Zira tezin konusu spesifik olduğu için tezi sadece tek bir eser bağlamında ele almak, problemi çözümlemek için yeterli veri sağlamamakla birlikte problemin arkasındaki nazarî düşünce geleneğini de görmezden gelmeyi gerektirecektir. Bunun için kısmen Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* ve *Mi'yâru'l-ilm* adlı eserlerine

başvurulurken nazarî düşüncenin asıl temsilcisi Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh* adlı eserine birçok başlık altında yer verilmiştir. Râzî şarihlerinden Tebrîzî'nin (ö. (621/1224) *Tenkîhu Mahsûli İbni'l-Hatîb fî usûli'l-fıkh* adlı eseri, Tilimsânî'nin (ö. 644/1246) *Şerhü'l-Meâlim fî usûli'l-fıkh* adlı eseri, Taceddîn el-Urmevî'nin (ö. 653/1255) *Kitabü'l-Hâsıl fî usûli'l-fıkh* adlı eseri ve Sirâceddîn el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* isimli eseri tezin takip ettiği usul eserleri arasındandır. Bunun yanı sıra Râzî ekseninde oluşan geleneğin önde gelen simalarından ve Sübkî'nin de (ö. 771/1370) usul düşüncesinde oldukça etkili olan Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl* eseriyle İsfahânî'nin (ö. 688/1289) *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh* isimli eseri tezin birçok yerde başvurduğu kaynaklar arasındandır. Bu hususta özellikle Karâfî'nin nazarî bir metotla telif ettiği konusu umumun mahiyeti üzerine olan *el-İkdü'l-manzûm fi'l-umûm ve'l-husûs* adlı eserinin çalışmanın temel kaynakları arasından olduğu söylenebilir. Bununla beraber Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adlı eseriyle Hindî'nin (ö. 644/1246) *nihâyetü'l-vusûl fî dirayeti'l-usûl* adlı eseri çalışmanın bu gelenekte takip ettiği son kaynaklar arasındandır. Başlıklarının bazı yerlerinde Râzî düşüncesine cevap mahiyetinde pasajlar içeren ve aynı zamanda Sübkî'nin usul düşüncesinde oldukça etkili olan Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eseri ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasaru'l-müntehe'l-usûlî* isimli eseri tezin diğer kaynakları arasındandır.

Lafız ve tümel ilişkisinin teorik ve nazarî arka planının ortaya konulabilmesi ve bu problemin metafizik disiplinindeki yerini gösterilebilmesi için İbn Sînâ'nın (ö. 428/1307) *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eseri, Râzî'nin *Mantıku'l-mulahhas* ve *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât* adlı eseri ve Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *Şerhü'ş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantıkıyye* isimli eseri tezde yer yer başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır.

Yakın döneme kadar Türkiye'de yapılan çalışmalara bakıldığında Sübkî'nin usul düşüncesine yönelik yapılan çalışmaların oldukça az olduğu görülür. Özellikle 2017 öncesi dönemde Sübkî'nin usul anlayışını ortaya koyacak nitelikte yüksek lisans ve doktora çalışması yapılmamıştır. Bu dönemden sonra ise Mehmet Aziz Yaşar'ın

Tâcüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü isimli doktora tezi Sübkî'nin (ö. 771/1370) usul düşüncesini konu eden ilk tez olarak belirmektedir. Yaşar, çalışmasının ilk bölümünde Sübkî'nin hayatını, yetiştiği ilmi çevreyi, hocalarını ve öğrencilerini ele alır. İkinci bölümde ise onun usul eserlerinde takip ettiği metodu ve usulcüleri bir diğer ifadeyle hangi usulcülerden etkilendiğini ve sonraki dönemde hangi usulcüler üzerinde etkili olduğunu analiz eder. Üçüncü bölümünde ise Sübkî'nin kitap, sünnet, icma' ve kıyas hakkındaki usul görüşlerini analiz ederek Şafiî mezhebine aykırı tutum sergilediği hususları tespit eder.[1] Ancak bu çalışmanın tezin merkeze aldığı konu olan tümel ve elfaz bahisleriyle ilgili mesaile değinmediği görülmektedir. Yakın zamanda Sübkî'nin usul düşüncesine yönelik yapılan çalışmalardan bir diğeri Ahmed İbrahim Hasen el-Hasenât'ın *Menhecü'l-İmâm Tâceddîn es-Sübkî* isimli yüksek lisans çalışmasıdır.[2] Bu çalışmada genel olarak Sübkî'nin fıkıh usulü eserlerinin mahiyetine ve hüviyetine yönelik tespitler içermekle birlikte mesâil bazında odaklanmadığı ve elfaz ekseninde bir konuyu merkeze almadığı görülür. Dolayısıyla söz konusu bu iki eser tezin konusunun dışında kaldığı için temel bilgi kaynakları arasında yer almaz.

Tuncay Başoğlu'nun *Fıkıh Usulünde Fahreddin Râzî Mektebi* isimli çalışması ise Râzî (ö. 606/1211) ve takipçilerinin usul düşüncesine dair önemli bilgiler vermiş ancak mesail çalışması olmadığı için lafız-tümel ilişkisine dair sadece Karâfî'nin (ö. 684/1285) ifadelerine atıf yapmış ve bu konuyu detaylandırmamıştır.[3] Bunun yanı sıra tezde bu çalışmadan Râzî geleneğinin karakteristik özelliklerini yansıtması bakımından önemli ölçüde istifade edilmiştir. İmam Rabbani Çelik'in *Fahreddin er-Râzî'nin Usul Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti (el-Mahsûl Örneği)* başlıklı çalışması Râzî'nin umum anlayışını yansıtan önemli bir çalışma olmakla birlikte âmm lafızların-tümelle olan irtibatına sadece Râzî bağlamında değindiği için kapsamı sınırlıdır.[4] Davut İltaş'ın *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* adlı çalışması usul geleneğindeki delâlet şekillerine yer verir ancak lafızların tümelle olan irtibatına

[1] Mehmet Aziz Yaşar, *Tâcüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2017.
[2] Ahmed İbrahim Hasen el-Hasenât, *Menhecü'l-İmâm Tâcüddîn es-Sübkî fî usûli'l-fıkh*, Amman, 2002/1423.
[3] Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, İstanbul: İSAM yay., 2014.
[4] İmam Rabbani Çelik, *Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti -el-Mahsûl Örneği-*, İlahiyat yay., 2017.

değinmez.[5] Murat Sarıtaş'ın *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* isimli yüksek lisans çalışması[6] âmm lafızların delâletini Hanefî usul düşüncesini esas alarak ortaya koyan bir çalışma olması bakımından tezin konusundan ayrılır. Ferhat Koca'nın *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* adlı çalışmanın konusu âmm ve mutlak lafız değildir. Bununla birlikte bu lafızların tanımına dair gelenekteki yaklaşımları inceler ve usulcülerin mutlak lafzın mahiyete delâletine dair ifade ettikleri görüşü nakleder. Ancak bu görüşleri detaylandırarak konun felsefî arka planını göstermemesi ve umum-tümel ilişkisine değinmemesi bakımından çalışması sınırlıdır.[7] Erol Erdem'in *Şafiî Usulcülerin İmam Şafiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu (Beyan, Âmm-Hâss, Nesh, Haber-i Vahid)* isimli doktora çalışması[8] ve Bayram Demir'in *Usûl-ü Fıkıh'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsisi* başlıklı yüksek lisans tezi[9] ise usulcülerin âmm lafız hakkında ortaya koydukları tanımları nakletmekle birlikte âmm lafızların tümelle olan ilişkisine değinmemiştir.

Bunun yanı sıra tez mutlak lafız ve emir sigalarının tümele delâletiyle de irtibatlı olduğu için bu alanda yapılan çalışmalara bakılacak olursa; Murat Sarı'nın *Fıkıh Usulünde Mutlak ve Mukayyed* adlı çalışması[10] mutlak lafızların mahiyete delâletine değinmekle birlikte konun mantık-metafizik disiplinindeki arka planını göstermemesi ve usul geleneğinde yer alan tartışmaları detaylandırmaması bakımından konusu sınırlıdır. Ali İhsan Pala'nın *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu* başlıklı doktora çalışması[11] emir ve nehy konusunu detaylıca inceler ancak emrin tümele delâletine dair tartışmalara değinmez. Hüseyin Okur'un *Fıkıh ve Anlam Bilim Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delâleti* isimli çalışması[12] mantıkçıların ve

[5] Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM yay., 2011.
[6] Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, 2013.
[7] Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul: İSAM yay., 1996.
[8] Erol Erdem, *Şafiî Usulcülerin İmam Şafiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu (Beyan, Âmm-Hâss, Nesh, Haber-i Vahid)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2008.
[9] Bayram Demir, *Usûl-ü Fıkıh'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.
[10] Murat Sarı, *Fıkıh Usulünde Mutlak ve Mukayyed,* Iğdır Üniversitesi Sosyla Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
[11] Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Ankara: Fecr yay., 2009.
[12] Hüseyin Okur, *Fıkıh ve Anlam Bilim Hanefî Usulcülere Göre Nazmın Delâleti*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

usulcülerin delâlet anlayışını yansıtmayı hedefleyen bir çalışma olmakla beraber lafızların tümele olan delâletine değinmemesi bakımından konusu sınırlıdır.

Yabancı literatüre bakılacak olursa; David R. Vishanoff'un *The Formatıon of Islamıc Hermeneutıcs: How Sunni Legal Theorists İmagined a revealed Law* adlı eseri, Aron Zyzow'un *The Economy of Certaınty An Introduction To The Typology Of Islamic Legal Theory* isimli eseri ve Bernard G. Weiss'in *The Search For God's Law Islamic Jurisprudence İn The Writings Of Sayf al-Dîn al-Âmidî* isimli eserler tümel-lafız ilişkisine değinmemekle birlikte fıkıh usulüne dair yapılmış çalışmalardır. David R. Vishanoff çalışmasında Mu'tezilî, Zahirî ve Şafiî usulcüleri ele almış ancak Râzî (ö. 606/1210) sonrası usul düşüncesine değinmemiştir.[13] Aron Zyzow ise elfaz, icma, kıyas istihsan ve içtihat meselelerini klasik dönem usulcülere göre ele alıp inceler. Ancak Râzî sonrası usul düşüncesinde gerçekleşen mantık-metafizik diliyle olan değişimine değinmez.[14] Bernard G. Weiss ise çalışmasında sadece Âmidî'yi (ö. 631/1233) ele almış ve elfaz bahisleri hakkındaki görüşlerini incelemiştir. Ancak Âmidî'nin mutlak lafız ve emir sigaları hakkında benimsediği tümele delâlet problemine görülebildiği kadarıyla değinmemiştir.[15]

IV. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde tezin temel kavramlarından olan "tümel" teriminin mahiyeti analiz edilmeye çalışılacaktır. Tümelin mahiyetinin izah edilmesi tezin temel konusu olan lafız-tümel ilişkisini ortaya koyabilmek için gereklidir. Ancak tezin konusu tümelin mahiyetine dair olmayıp sadece lafız-tümel ilişkisine odaklı olduğu için tümel kavramı analiz edilirken klasik mantık-felsefe literatürünün tümünün incelenmesi gerekli değildir. Dolayısıyla tümele dair açıklama ve izah için klasik mantık geleneğindeki belli eserler esas alınacaktır. Bu eserlerin başında İbn Sînâ'nin (ö. 428/1037) *el-İşârât*'ı ve

[13] David R. Vishanoff, *The Formatıon of Islamıc Hermeneutıc: How Sunni Legal Theorists İmagined a revealed Law*, New Haven: American Oriental Society, 2011.
[14] Aron Zyzow, *The Economy of Certaınty An Introduction To The Typology Of Islamic Legal Theory*, Atlanta: Lockwood Press, 2013.
[15] Bernard G. Weiss, *The Search For God's Law Islamic Jurisprudence İn The Writings Of Sayf al-Dîn al-Âmidî*, Salt Lake City: University of Utah, 1992.

Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mulahhas* adlı eseri gelmektedir. Bunun yanı sıra bu başlığın amacı tümelin mahiyetine dair detaylı bir bilgi ortaya koymaktan ziyade bütüncül bir bakış açısı olduğu için nazari düşünce geleneğindeki tümelin mahiyetine dair açıklamaları özetleyen bir eserin seçilmesi yeterlidir. Bunun için Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Tehzîbü'l-mantıki ve'l-kelâm* adlı eseri ve bu eser üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin önemli bir örnek olduğu söylenebilir. Söz konusu mantık çalışmaları İslam düşünce geleneğinde oldukça geç bir dönemi yansıtmakla birlikte erken dönemde tümele dair açıklamalar dağınık bir şekilde, sonraki dönemde ise derli ve toplu bir şekilde olduğu için sonraki dönem eserlerin merkeze alınması gereklidir. Bunun yanı sıra literatüre genel olarak bakıldığında İbn Sînâcı (ö. 428/1037) tümel anlayışının değişikliğe uğramaksızın devam ettiği görülür. Dolayısıyla sonraki dönemin tümel mahiyetine dair ortaya koyduğu açıklamaların klasik dönemin anlayışını yansıttığı öngörülmekte bu yüzden tezde anakronizmi gerektirecek bir tutarsızlık gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla çalışma, tümelin mahiyetini izah edebilmek için İbn Sînâ ve Râzî gibi isimlere odaklanmakla birlikte esas olarak *Tehzîb* ve üzerine yazılan şerh ve haşiyeleri merkeze almaktadır.

İbn Sînâ, *Şifâ*'da tümellerin tabiî, mantıkî ve aklî olmak üzere üç kısma ayrıldığını ifade eder. Ancak görülebildiği kadarıyla tabiî tümelin varlığını temellendirirken diğer tümellerle arasındaki farklara detaylıca değinmez.[16] Râzî, İbn Sînâ'dan tevârüs ettiği bu üçlü ayrımı benimsemiş ve bu kavramlar arasındaki farkı *Mulahhas*'ta net bir şekilde ifade etmiştir. Râzî, tümel kavramının üç kısma ayrıldığını "canlı" kavramı üzerinden temellendirir. Ona göre "canlı" mefhumu tümel kelimesinin mevzusu olduğunda üç farklı anlam anlaşılır. İlki canlı olması bakımından canlı, ikincisi canlının tümel oluşu, üçüncüsü ise bu iki tümel beraber tasavvur edildiğinde anlaşılan tümel mefhumudur. İlk tümel tabiî, ikincisi mantıkî, üçüncüsü ise aklî tümel olarak adlandırılır. Râzî tabiî tümelle mantıkî tümel arasındaki farkı izah eder ve her iki kavramın birbirinden farklı anlamlar ifade ettiğini belirtir. Nitekim canlı olması bakımından canlı mefhumuyla canlı mefhumunun tümel oluşu birbirinden farklı şeylerdir. Zira tabiî tümel olan canlı mefhumu canlıdan farklı cisim ve insan gibi

[16] Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sînâ, *eş-Şifâ (el-Medhal)*, thk. Fuad el-Ahvânî-Mahmud el-Hudayrî-Eb Kanavâtî, Kum; Mektebetu Semaha Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi en-Necefi'l-Kübra el-Hizanetü'l-Alemiyye li'l-Mahtutati'l-İslâmiyye, 2012, I, 65.

mefhumlar da olabilir. Şayet tümelin canlı olmasıyla, canlının tümel oluşu farklı mefhumlar olmasaydı tabiî tümel tek bir şey olur ve canlıdan farklı bir mefhum olması düşünülemezdi. Halbuki tabiî tümel canlı, insan ve diğer mefhumlar olabilirken mantıkî tümel bu mefhumlara arız olan nisbî bir durumdur.[17] Râzî, (ö. 606/1210) mefhumlar arasındaki farkı izah etmiş ve tabiî tümelin dış dünyada tikellerin varlığıyla var olduğunu belirtmiş ardından mantıkî tümelin izafe kategorilerinden olduğunu ifade ederek izafî durumların varlığı ve yokluğu problemine göre var veya yok oluşunun temelleneceğini ifade etmiştir.[18]

Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Tehzîb* adlı eseri ve bu eser üzerine şekillenen eserlere bakıldığında klasik düşüncenin tümel mefhumda tasavvur ettiği üçlü ayrım benimsenmiş ve bu ayrım üzerine temellenen kısımlar arasındaki farklar izah edilmiştir. Buna göre tümelin; tabiî, mantıkî ve aklî olmak üzere üç kısım olduğu ifade edilmiş ve mantıkçıların mevzu edindikleri problemin isimlendirmeden de anlaşılacağı üzere "ikinci akledilir (المعقولات الثانية)" anlam olan mantıkî tümel olduğu aklî ve tabiî tümel olmadığı vurgulanmıştır.[19] Bu bağlamda mantıkî tümel "tasavvuru ortaklığa engel olmayan mefhum" olarak tanımlanır.[20] Cins, tür, fasıl gibi mefhumların da mantıkî tümelin kısımlarından olduğu ifade edilmiştir.[21] Zira bu kavramların her birinin tasavvuru ortaklığa engel değildir. Bu kavramların mantıkî tümel olarak adlandırılması mantık eserlerinde görüldüğü üzere mantıkçıların ele aldığı mefhumlar olması hasebiyledir.[22] Yani mantıkçıların mantık eserlerinde mevzu ettiği meseleler cins, tür ve fasıl gibi tümel kavramlar olup bu kavramların arız olduğu cisim, canlı ve insan mefhumları değildir.

Mantıkçıların ilgilendiği mantıkî tümel bu şekilde tanımlanırken tabiî tümel bu mefhumun kendisine arız olduğu mefhum olarak tanımlanmıştır. Yani mantıkî tümel tabiî tümele ilişen bir mefhumdur. Bir diğer ifadeyle mantıkî tümel tabiî tümellerle

[17] Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-mülahhas*, thk. Ahmed Ferâmerz Karamlekî, Âdîne Esgarînejad, Tahran: Danişgâh İmam Sadık, 1961, s. 27.
[18] Râzî, *el-Mulahhas*, s. 27, 28.
[19] Ubeydüllah b. Fazlillah el-Habîsi*, Şerh* (*Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* İçinde), Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1932, s. 194-197; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddin Ömer et-Teftâzânî, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* (Habîsî şerhiyle birlikte), Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, s. 194-197.
[20] Habîsi, *Şerh*, s. 194.
[21] Habîsi, *Şerh*, s. 197.
[22] Habîsi, *Şerh,* s. 197.

beraber kaim olan ve tabiî tümellerin niteliği olan mefhumlardır.[23] Öncelikli olarak tabiî tümel olan cisim, canlı ve insan gibi mefhumlar tasavvur edilir ardından tabiî tümellere ilişen "tasavvuru ortaklığa engel olmayan mefhum" ikincil bir mefhum olarak belirir. Bu bağlamda ikinci akledilir anlamlardan mantıkî tümel olan "tasavvuru ortaklığa engel olmayan mefhumu" ârız, bu mefhumun kendisine arız olduğu mefhum olan "birinci akledilir (المعقولات الأولى)" anlamlardan tabiî tümel ise mâruz olarak açıklanır. Ârız olan mantıkî tümel mefhumu tabiî tümelden farklı bir mefhum olmakla beraber onun bir parçası olarak tasavvur edilmemiş bilakis cisim, canlı ve insan gibi tabiî tümellere hamledilen bir diğer ifadeyle yüklem olan mefhum olarak tasavvur edilmiştir.[24] Yani insan olması bakımından insan mefhumuyla bu mefhuma ilişen "tasavvuru ortaklığa engel olmayan" mefhumu birbirlerinden farklı mefhumlardır. Söz gelimi "canlı cinstir", "insan türdür" ve "konuşan fasıldır" önermelerindeki "cins", "tür" ve "fasıl" kavramları, tabiî tümel olan "canlı", "insan" ve "konuşan" mefhumlarına yüklem olan mantıkî tümellerdir. Netice olarak tabiî tümel mantıkî tümelin "altında bulunan fertler (mâsadak)" olarak tasavvur edilen tümeldir.[25] Zira "tasavvuru ortaklığa engel olmayan mefhum" mantıkî tümel olup bu tümelin kendisine ilişip altına giren cisim, canlı ve insan gibi tabiî tümeller mantıkî tümelin fertleri olarak tasavvur edilmektedir.

Söz konusu tümeller arasındaki farkın "beyaz elbise" misaliyle izah edildiği görülür. Buna göre elbiseye arız olan beyazlık mantıkî tümel, beyazlığın arız olduğu elbise tabiî tümel, hem elbise hem de beyazlık beraber tasavvur edildiğinde ise aklî tümeli temsil eder.[26] Mantık disiplininde tümel kavramlarda geçerli olan söz konusu üçlü ayrımın tikellerde de geçerli olduğu görülür. Tikeller de tümeller gibi tabiî tikel, mantıkî tikel ve aklî tikel olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.[27] Söz gelimi tikel olan "x" ferdi tabiî tikel, bu ferde arız olan "tasavvuru ortaklığa engel olan mefhumu" mantıkî tikel ve bu iki mefhumun beraber değerlendirilmesinden ise aklî tikel tasavvur edilir. Tikellerde geçerli olan bu ayrımın mantıkçılar tarafından ele alınmayışı tikellerin

[23] Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Haşiye* (*Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* İçinde), Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1939, s. 196; Habîsi, *Şerh*, s. 196.
[24] Habîsi, *Şerh*, s. 196.
[25] Desûkî, *Haşiye*, s. 195.
[26] Muhammed b. Hasen el-Attâr, *Haşiye* (*Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* İçinde), s. 196.
[27] Attâr, *Haşiye*, s. 197, 198.

mantık ilminin mesailinden olmamasındandır.[28] Görüldüğü üzere mantıkî, tabiî ve aklî ayrımı tikellerde de geçerli olmakta ancak mantıkçıların bahse konu ettikleri mesele tümeller olmakta bu tümellerden de mantıkî tümel ele aldıkları konu olarak belirmektedir. Zira tabiî ve aklî tümeller felsefenin bir problemi olarak incelenmektedir.

Öte yandan tabiî tümelin tümel olarak değerlendirilmesi kendisine mantıkî tümelin ârız olması sebebiyle olduğu ifade edilmiştir. Yani birinci akledilir anlam olan tabiî tümel kendi haddi zatında tümel olarak değerlendirilmemiş bilakis ikinci akledilir anlam olan mantıkî tümellerin kendisine ilişmesi sebebiyle tümel olarak değerlendirilmiştir.[29] Öyle ki mantıkçılar mantıkî tümelin tabiî tümele ilişme haysiyeti göz ardı edildiği takdirde tabiî tümele tümel denilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Her ne kadar tabiî tümel denildiğinde mantıkî ve aklî tümel tasavvur edilmese dahi tabiî tümelin tümel olarak adlandırılmasının temelinde bu gerekçe yatar. Ancak Habîsî, ve Desûkî (ö. 1230/1815), Kâtibî'ye (ö. 675/1277) göre bu haysiyetin gerekli olmadığını yani mantıkî tümelin tabiî tümele ilişmesinin gerekli olmadığını tabiî tümelin bizatihi kendisinin tümel olarak değerlendirilebileceğini ifade eder.[30]

Tabiî tümelin tümel olarak adlandırılmasının temelinde bu gerekçe yatarken tabiî denilmesi ise tabiatta yani dış dünyada cisim, canlı ve insan gibi tümel kavramların gerçek bir varlığının bulunması nedeniyle olduğu belirtilir.[31] Tabiî tümel ve bu tümele arız olan mantıkî tümelden oluşan tümel ise aklî tümel olarak adlandırılır. Bu tümelin aklî olarak adlandırılması ise varlığının dış dünyada değil sadece akılda yani zihnî olarak gerçekleştiğindendir. Mantıkî tümeller de aklî tümeller de olduğu gibi sadece zihinde gerçekleşen dış dünyada bir gerçekliği bulunmadığı ifade edilmiştir.[32]

Klasik nazarî düşüncede tabiî tümelin iki farklı bakımdan (haysiyet) değerlendirildiği ve dış dünyadaki varlığı ekseninde gerçekleşen tartışmaların bu haysiyetlere göre farklılaştığı görülür. Bu haysiyetlerden ilki tabiî tümelin tikellerinden bağımsız (istiklâl) olarak değerlendirilmesidir. Yani tabiî tümelin fertleri olmaksızın

[28] Attâr, *Haşiye*, s. 197.
[29] Desûkî, *Haşiye*, s. 195.
[30] Habîsî, *Şerh*, s. 195.
[31] Habîsi, *Şerh*, s. 197.
[32] Habîsî, *Şerh*, s. 197.

değerlendirildiği durumdur. Bu şekilde tasavvur edilen tabiî tümelin dış dünyada varlığının bulunmadığı hususunda klasik dönem mantık düşünürlerinin ittifak içerisinde olduğu ifade edilmiştir.[33] Söz gelimi "insan" tümelinin dış dünyada fertlerden bağımsız olarak bulunması mümkün değildir. Nitekim dış dünyada insan olması bakımından insan mefhumunun nispet edileceği bir özne yoktur. Tabiî tümelde değerlendirilen ikinci haysiyet ise fertlerle beraber mülahaza edilmesidir. Mantıkçılar arasındaki tartışmanın bu haysiyet üzerine yoğunlaştığı görülür. Tartışmanın tabiî tümelin dış dünyada var olup olmadığı ve varsa ne şekilde var olduğu üzere gerçekleşmiştir. Mantıkçıların bir kısmı tabiî tümelin fertlerle mülahaza edildiği takdirde bağımsız değerlendirildiği durumda olduğu gibi dış dünyada var oluşunu mümkün görmemiştir. Zira onlara göre dış dünyada var olan sadece tikellerdir. Tabiî tümelin dış dünyadaki varlığı sadece itibarî bir durumdur.[34] Tespit edilebildiği kadarıyla bu görüşü savunan mantıkçılar azınlıktadır. Tabiî tümelin dış dünyada var olduğunu iddia eden mantıkçılar ise bu varlığın keyfiyetinde ihtilaf etmişlerdir. Mantıkçıların bir kısmı tabiî tümelin fertlerin dış dünyadaki varlığıyla var olduğunu ifade etmiştir. Yani tabiî tümelin dış dünyadaki varlığı tikellerin zımnında bulunmasıyladır. Mantıkçıların diğer bir kısmı ise tabiî tümelin dış dünyadaki varlığının fertlerin zımnında bulunmasıyla değil fertlerin dış dünyada tümel surette bulunmasıyla olduğunu ifade eder.[35]

Mantıkçıların bahse konu edindikleri problem mantıkî tümel olurken felsefeciler tabiî tümeli konu edinmişlerdir. Görülebildiği kadarıyla mantık-felsefe disiplininde tabiî tümelin bir diğer adı ise "mutlak mahiyet" tir. Mutlak mahiyet ise mahiyete ilişen tüm ilintilerden tecrit edilmiş bir şekilde tasavvur edilen mahiyettir. Bu mahiyetin bir diğer ismi ise "kayıtsız mahiyet (el-mahiyetü bilâ şarti şey)" dir. Görüldüğü üzere "tabiî tümel", "mutlak mahiyet" ve "kayıtsız mahiyet" kavramları aynı anlamı ifade etmek için vaz' olunmuş ifadelerdir.[36]

[33] Desûkî, *Haşiye*, s. 199.
[34] Desûkî, *Haşiye*, s. 200.
[35] Desûkî, *Haşiye*, s. 199, 200.
[36] Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddin Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, Beyrut; Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001, I, 230, 231.

V. *CEM'U'L-CEVÂMİ'* VE ÜZERİNE OLUŞAN LİTERATÜR

Bu başlık altında mütekellimîn usul düşüncesinde önemli bir noktada konumlanan *Cem'u'l-cevâmi'* adlı usul eserinin üslubu, metodu ve karakteristik özellikleri gösterilmeye çalışılırken usul geleneğinde mütekellimîn mi yoksa fukahâ metoduna mı ait olduğu gösterilip böylece usul düşüncesindeki yeri belirtilmeye çalışılacaktır. Bunun yanı sıra *Cem'u'l-cevâmi'* ekseninde oluşan usul literatürünün özelliklerine nispeten değinilmeye çalışılacaktır.

A. MÜTEKELLİMÎN USUL GELENEĞİNDE *CEM'U'L-CEVÂMİ'*

Mütekellimîn usul geleneğinin önde gelen simalarından Sübkî'nin (ö. 771/1370) fıkıh usulüne dair yazdığı dört eserden biri olan *Cem'u'l-cevâmi'* söz konusu geleneğin Râzî (ö. 606/1210) çizgisinde devam eden son örneği olduğu söylenebilir. Sübkî'nin yaşamış olduğu dönemde artık nazarî ve aklî disiplinler "ortak bir zemine" yerleşip inşa edilme süreci tamamlanmış ve bu disiplinlerin terimleri "ortak bir dil" olarak benimsenmiştir. Dolayısıyla Sübkî geçmiş dönem usulcülerin nazarî dil ve üsluplarını usul eserlerine yansıtmış ve bunun yanı sıra bazı felsefî problemlerin getireceği sorunları göz ardı etmemiştir. Nitekim onun bu bağlamda âmm lafızların fertlere olan delâletinin mutabakat yoluyla olduğunu[37], mahiyetlerin "mec'ul" olduğunu ve ruhların devamlı olduğunu[38] iddia etmesi Eş'arî tavrının gerektirdiği yaklaşımın neticesidir. Klasik mantık düşüncesinin usul disiplinindeki kabulü Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlasa da bu düşüncenin usul disiplinindeki "ortak kabulünün" XIII. asırda Râzî ve Âmidî (ö. 631/1233) tarafından başladığını söylemek mümkündür. Hatta bu usulcülerin öncesinde yaşayan Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) usul eserinde[39] de bu dili baskın bir biçimde kullanıldığı görülür. Dolayısıyla klasik mantık-felsefe dilinin herkesçe bilinen ve uygulanan bir dil olarak benimsenmesi bu dönemin karakteristik özelliklerindendir.

---

[37] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkhi'ş-Şafiî* (*Haşiyetü'l-Attâr* İçinde), thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009, I, 22.
[38] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 57.
[39] Bkz. Yahya b. Habeş es-Sühreverdî el-Maktûl, *Kitabü't-tenkîhât fi'l-usûl*, Süleymaniye Ktp. Fatih, 1259.

Sübkî öncesi dönemde mütekellimîn usul düşüncesinin üslup ve muhteva bakımından iki farklı çizgiye ayrıldığı görülür. İlki Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri olarak adlandırılan usulcülerin takip ettiği çizgi olarak belirirken ikincisi Âmidî (ö. 631/1233) ve sonrasında İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ile devam eden çizgi olduğu görülmektedir. XIII. asrın sonlarına kadar bu iki akımın kendi çizgilerini değiştirmedikleri, bir diğer ifadeyle halis takipçi olarak kanıksadıkları usul düşünürlerinin metotlarından ayrılmadıkları görülür. Her iki çizgi arasında bir geçiş olmamakla beraber Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in eserlerinde Râzî ve takipçilerine yönelik ret mahiyetinde ifadelerin yer alması mütekellimîn usul geleneğindeki bu iki çizginin arasında gerilimin bulunduğunu gösterir. XIII. asrın sonlarına kadar bu gerilim devam etmekle beraber bu dönemin sonlarında Sübkî'nin ifadesiyle Râzî takipçilerinden Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) her iki akım arasında uzlaştırma çabasına girdiği görülür. Nitekim mütekellimîn usul geleneğinin iki farklı çizgisinde yer alan usul düşünürlerinin eserlerine şerh yazan Beyzâvî bu iki geleneğin görüşlerini ve üslubunu mezcederek sonraki dönem yazdığı usul metnine yansıtmıştır[40]. Râzî takipçileri tarafından böyle bir uzlaşıma gidilmesi bu gerilimin giderilmesine yönelik bir çaba olarak yorumlanmasını mümkün kılmakla beraber her iki akımın usul düşüncesini tek bir metin altında birleştirerek her iki çizgiden de içerik ve muhteva açısından istifade etmek olduğu söylenebilir. Beyzâvî üslup ve sistematik açıdan İbnü'l-Hâcib çizgisine bağlı kalırken muhteva bakımından ise ağırlıklı olarak Râzî çizgisinde yer aldığı görülür.[41] Beyzâvî'nin bu iki çizgiyi farklı itibarlarla mezcederek yazmış olduğu usul metni sonraki dönem birçok usulcü tarafından ilgi odağı olmuş ve daha önceki usulcülerde görülmeyecek derece de şerh, haşiye ve nazım çalışmasına konu olmuştur. Beyzâvî'nin *Minhâc* adlı usul eserinin sonraki dönem birçok usulcüyle şerh ve haşiyeye konu olup benimsenmesi medreselerde yüzyıllarca okutulmasına sebebiyet vermiştir. Ancak Beyzâvî'nin bu etkisi Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserini yazana kadar devam etmiştir. Bu eser ile artık *Minhâc* yerini Sübkî'nin (ö. 771/1370) usul metnine bırakmış ve XX. Yüzyıla kadar *Cem'u'l-cevâmi'* medreselerde okutulan bir metin halini

[40] Hasan Hacak-İmam Rabbâni Çelik, "Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı, İSAM Yay., 2017, s. 220.
[41] Hacak, "Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, s. 221-223.

almıştır.[42] Gerek *Minhâc*'ın gerekse de *Cem'u'l-cevâmi''*in bu kadar şerhe ve haşiyeye konu olmasında etkili olan faktör kendilerinden önceki dönemde bu kadar veciz ve muhtasar bir metnin bulunmayışı[43] mı yoksa her iki geleneği birleştirerek farklı bir metin ortaya koyması mı sorusu cevap verilmesi gereken bir husustur. Ancak bu sorunun cevabını araştırmak tezin sınırlarını aşacağından bu soruya dikkat çekilmekle yetinilecektir.

Beyzâvî'den (ö. 685/1286) yaklaşık bir asır kadar sonra yaşayan Sübkî'nin mütekellimîn usulünde Râzî (ö. 606/1210) çizgisine yakın bir konumda yer aldığı görülür. Bununla beraber Sübkî, (ö. 771/1370) Beyzâvî'yle de birçok yönden ortak noktada buluşur. Nitekim her iki müellif de gerek Râzî gerek Âmidî (ö. 631/1233) çizgisinde yer alan usulcülerin eserlerine şerh yazmıştır. Ancak Sübkî, Râzî çizgisinden Beyzâvî'ye Âmidî çizgisinden ise İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) usul eseri üzerine şerh yazmıştır. Bu iki şerhinden sonra ise *Cem'u'l-cevâmi'* adlı usul eserini telif etmiştir. Sübkî eserini aynı Beyzâvî'nin *Minhâc*'ında olduğu gibi bir mukaddime ve kitap, sünnet, icma', kıyas, istidlâl, teadül-tercih ve içtihat bahisleri olmak üzere yedi kısma ayırmıştır. O, ilk kısımda emir, nehiy, âmm, tahsis, mutlak-mukayyet, zahir-müevvel, mücmel-mübeyyen ve nesih olmak üzere on tane lafız kategorisi zikretmiştir. Onun mutlak ve mukayyet meselelerine dair ayrı başlıklar açmasına karşın Beyzâvî de bu tür bir başlığa rastlanmaz. Bunun yerine âmm lafızla mutlak lafzı karşılaştırırken bu meseleye kısaca değinir ancak Sübkî'de olduğu gibi detaylı bir bilgi vermez. Öte yandan Sübkî, zahir-müevvel lafız kategorilerini zikrederken Beyzâvî'de bu tasnife rastlanmaz. Beyzâvî'nin *Minhâc*'ıyla metin ve içerik bakımından oldukça benzer yönler taşıyan *Cem'u'l-cevâmi'* üslup, dil, kaynak ve getirdiği farklı konular bakımından ondan ayrılır. Bununla beraber her iki metin adeta birbirinin devamı niteliğindedir. Zira konuların tasnifi ve tertibi bakımından her iki metnin de yedi başlık ve bir mukaddime olarak yazılması her iki metnin aynı geleneğin ve düşünce sisteminin takipçisi olduğunun gösterir. *Minhâc*'ta kelâm ve tasavvuf disiplinlerine ilişkin problemler yer almazken Sübkî eserinin sonunda yedi bölümü bitirdikten sonra bu meselelere de yer verir. Özellikle kelamî problemlere değinirken nispetlerin var olmadığı bilakis izâfî

[42] Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 159.
[43] Hacak, "Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, s. 214.

durumlar olduğu, varlığın illetinin imkân mı yoksa hudus mu olduğu[44], Allah'ın hem tümelleri hem de tikelleri bildiği[45] ve mahiyetlerin mec'ul oluşu gibi değindiği bazı felsefî problemler son kısımda zikrettiği bazı hususlardır.

Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâc*'ına tasnif, tertip ve içerik bakımından benzeyen *Cem'u'l-cevâmi''*nin kaynaklarının başında Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mahsûl*'ü gelir. Gerçi her ne kadar kendisi metnin başında Beyzâvî'yi esas aldığını ifade etse[46] de Beyzâvî'nin Râzî ekolüne ait bir usulcü olduğu göz önünde bulundurulduğunda Sübkî'nin sıkı bir Râzî takipçisi olduğu anlaşılır. Bununla beraber birçok yerde Râzî düşüncesini benimsemiş, onun kullandığı ifadeleri ve görüşleri kimi yerde değiştirmeden kimi yerde ise yeni bir ifadeyle eserinde zikretmiştir. Nitekim Sübkî (ö. 771/1370), dilin zannîliği, emir ve mahiyet ilişkisi, mutlak lafzın mahiyeti, âmm lafzın tanımı ve bu tanım doğrultusunda getirilen problemlerin birçoğunda Râzî düşüncesini benimser. Sübkî, Râzî'nin görüşlerini birçok yerde zikretmiş bunun yanı sıra yer yer ise kendi düşüncesini ortaya koyup kendince sahih kabul ettiği görüşü belirtmiştir. Lafızların vazolunduğu anlamların zihnî suretler mi yoksa hariçteki varlıklar mı olduğu probleminde lafızların hariçteki varlıklara vazolunduğu ve "el" takısı alan isimlerin umum ifade ettiğini iddia etmesi Râzî düşüncesinden ayrıldığı problemlerden bir kaçıdır.

Sübkî'nin esas aldığı bir diğer metin ise İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasarı*'dır. *Muhtasar,* Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ının devamı olduğu için *Cem'u'l-cevâmi''*nin kaynaklarının başında Âmidî'nin usul düşüncesinin yer edindiği söylenebilir. Bununla beraber Sübkî'nin birçok yerde Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in görüşlerini eleştirmesi onları dikkate aldığını göstermekle beraber Râzî çizgisinde sergilediği tavrın bir benzeri olarak belirir. Nitekim Râzî çizgisinde olduğu gibi bu geleneğin de görüşlerini zikreder ve sonra kendince sahih olan görüşü vurgular. *Cem'u'l-cevâmi''*nin kaynaklarında etkili olan diğer usul düşünürleri *Mahsûl* şarihlerinden Karâfî (ö. 684/1285) ve İsfahânî'dir (ö. 688/1289). Nitekim Sübkî'nin diğer usul eserlerinin birçok mesailinde Râzî geleneğinden Karâfî, İsfahânî ve Hindî (ö.

[44] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 58.
[45] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 56.
[46] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 5.

644/1246) gibi usulcülerin görüşlerini zikretmesi ve değerlendirmesi bu geleneğin usul düşünce sistemine oldukça vakıf olduğunu gösterir. Söz gelimi tümelin bulunmayışıyla gerçekleşen umum sigalarının delâletinin iltizam yerine vaz yoluyla gerçekleşmesinde ve âmm lafızların külliyete delâlet edişinde Karâfî'yi (ö. 684/1285) takip ederken söz konusu delâlet türünün mutabakatla olduğunu benimsemesi İsfahânî etkisiyledir.

Önceki dönem mütekellimîn usulcülerden Şîrâzî (ö. 476/1083), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111), Hanefî düşüncesinden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Matüridî (ö. 333/944) ve Kerhî (ö. 340/952) Mutezilî kelamcılardan Abbâd (ö. 250/864), Câhiz (ö. 255/869) ve Abdulcebbâr (ö. 415/1025), Nahiv düşünürlerinden Esmaî (ö. 216/31), Farisî (ö. 377/987), İbn Malik (ö. 672/1274) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi isimler *Cem'u'l-cevâmi''*de etkilidir. Ancak bu etki bahse konu olan meseledeki görüşlerini benimsemekten ziyade söz konusu problem hakkındaki görüşlerini nakletmeye yöneliktir. Yani bu isimlere daha çok konu hakkındaki görüşlerini belirtme amaçlı yer verilmiştir. Zira bu isimlerin görüşlerinin benimseyip benimsemediğinin tespiti daha detaylı bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Ancak eserin takip ettiği metot ve üslup Sübkî'nin (ö. 771/1370) kendisinin de ifade ettiği üzere *Minhâc* ile *Muhtasar* adlı usul eserlerine farklı kaidelere ve görüşlere yer verilmek suretiyle yazıldığı için Râzî (ö. 606/1210) çizgisinde yer alan bir eser olarak belirdiği söylenebilir.

Modern dönem usul eserlerine bakıldığında bu eserler *Cem'u'l-cevâmi''*nin usul düşünce tarihinin üç kısım metodundan biri olan memzûc metoda ait olduğunu iddia eder.[47] Tartışmasız görülen bu düşüncenin arkasında Sübkî'nin eserini yüz eserden istifade ederek yazdığı iddiasının olduğu söylenebilir. Ancak Ahmed İbrahim Hasen el-Hasenat yüksek lisans çalışmasında eserin memzûc metotla yazıldığını reddedip mütekellimîn usul geleneğinin düşünce sistemine göre telif edildiğini iddia eder. Hasenât, iddiasını İbn Haldun'un (ö. 808/1406) söz konusu eseri memzûc eserler arasında saymaması ve eserin herkesçe mütekellimîn metodundan sayılan *Minhâc* ile muhteva ve üslup açısından benzemesiyle temellendirir.[48] Ancak Yaşar, doktora

[47] Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, ter. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV, 1996, s. 40.
[48] el-Hasenât, *Menhecü'l-İmam Taceddîn es-Sübkî*, s.112, 123.

çalışmasında Hasenât'ın bu iddialarını ayrı ayrı zikrederek eleştirir ve eserin memzûc metoda ait olduğunu iddia eder. Ona göre Sübkî'nin (ö. 771/1370) eserinde Hanefîlere ve diğer usulcülere atıf yapması ve eser üzerine başka mezhep düşünürlerinin şerh çalışmalarının bulunması eserin memzûc metoda aidiyetini gösterir.[49] Ancak tez boyunca izlenilen üslup, muhteva ve takip edilen görüş çizgisine bakıldığında *Cem'u'l-cevâmi'*'nin mütekellimîn metoduna ve bu metotta ağırlıklı olarak Râzî (ö. 606/1210) çizgisinde yer aldığı yer yer ise Âmidî'nin (ö. 631/1233) usul düşüncesine yaklaştığı görülür. Sübkî'nin her iki geleneğe ait usul eserine şerh yazmış olması, bu çalışmalarında ise yoğun bir şekilde Râzî geleneğindeki usulcülere atıfta bulunması, *Cem'u'l-cevâmi'*'nin başında Beyzâvî (ö. 685/1286) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) eserlerinin devamı olduğunu ifade etmesi, *Minhâc* ile tertip ve içerik bakımından hemen hemen aynı muhtevaya sahip olması ve Hanefî usul düşüncesinin bu eserde bulunmaması eserin mütekellimîn metotla yazıldığını gösterir. Ayrıca eserin adında "Şafiî fıkhında" ifadesine yer verilmesi eserin memzûc metotla ilgisinin olmadığını gösteren bir başka kanıttır. Yaşar'ın iddia ettiği gibi eserde Hanefîlere ve diğer usulcülere atıf yapılması ve eserin başka mezhep düşünürlerince şerh edilmesi eserin memzûc metoda ait olduğunun kanıtı olamaz. Zira Râzî'nin *Mahsûl*'ü ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâc*'ına da bakıldığında bu eserlerin birçok mesâilinde Ebû Hanife'ye (ö. 150/767), Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) ve daha birçok farklı usul düşünürüne atıf yapıldığı görülür. Ancak bu eserlerin hiçbirisi buna rağmen memzûc metottan sayılmamıştır. Dolayısıyla bir eserde başka müelliflerin görüşlerine veya muhalefet ettikleri hususlara vurgu yapılması bu eserin memzûc metotla yazıldığını göstermez. Bir eserin memzûc olabilmesi için fukaha ve mütekellimîn metodunun görüşlerinin benimsenmesi ve her iki geleneğin eserlerinde benimsenen yazım tarzının takip edilmesi gerekir. Ancak Sübkî'nin eserinde tespit edilebildiği kadarıyla bu tarz bir üslup görülmediği ve önceki dönem mütekellimîn usul düşünürlerinin eserleriyle karşılaştırıldığında *Cem'u'l-cevâmi'*'nin bu eserlerin takipçisi ve devamı niteliğinde olduğu bariz bir biçimde görülür.

[49] Yaşar, *Tâcüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü*, s. 130, 134.

B. *CEM'U'L-CEVÂMİ'* ÜZERİNE OLUŞAN LİTERATÜRÜN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Mütekellimîn usul geleneğindeki Râzî (ö. 606/1210) çizgisinin son örneği kabul edilebilecek muhtasar bir eser olan *Cem'u'l-cevâmi'* adlı usul eseri üzerine yetmişin üzerinde şerh ve haşiye çalışması yapıldığı görülmektedir. Çalışmaların bu denli fazla oluşu *Cem'u'l-cevâmi'*'nin usul ve düşünce sistemini benimseyerek takip eden bir usul düşünce geleneğinin bulunduğunu gösterir. Ancak söz konusu şerh ve haşiye çalışmalarının her birinin arasındaki irtibat ve ilişkiyi ortaya koymak oldukça geniş zamanlı bir çalışmayı gerektirmekle birlikte tezin sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla burada gelenekte en çok tutulan şerh ve haşiye çalışmalarına yer verilip aralarındaki ilişki açıklanmaya çalışılacaktır. Görülebildiği kadarıyla bir kısım şerh ve haşiye çalışmaları birbirine atıf ve düşünce zinciriyle bağlıdır. Bunların dışında kalan çalışmalar irtibatsız ve bağımsız çalışmalar niteliğinde olduğu görülür. Söz konusu düşünce ve atıf zinciriyle birbirini takip eden eserlerden ilki Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *Teşnîfü'l-mesâmi'* adlı usul eseridir. Eser *Cem'u'l-cevâmi'*'ye şerh mahiyetinde yazılmış bir eserdir. Bununla birlikte eserde Râzî geleneğinden Karâfî (ö. 684/1285), Beyzâvî (ö. 685/1286), İsfahânî (ö. 688/1289), ve Hindî (ö. 644/1246) gibi usulcülerin görüşlerine yer verilmiştir. Öte yandan eserde nazarî ve mantık-felsefe dilinin yoğun bir şekilde kullanıldığı görülür. Bu eserin sonrasında yazılan ve sonraki dönem birçok usul düşünürünün haşiye çalışmasına konu olan diğer bir eser Mahallî'nin (ö. 864/1459) *el-Bedrü't-tâli'* adlı usul eseridir. Mahallî esere şerh yazmasına gerekçe olarak eserin anlaşılması hususunda rağbetin fazla oluşunu gösterir. O, yazdığı şerhle eserdeki bazı mesâili tahkik ettiğini, delillerini incelediğini ve bazı kapalı hususları çözümlediğini ifade eder.[50] Gerek bu eseri gerek de *Teşnîf*'i takip ederek yer yer eleştiri getiren diğer bir şerh, Gürânî'nin (ö. 893/1488) *ed-Dürerü'l-levâmi'* adlı eseridir. Gürânî eserinin birçok yerinde Mahallî'nin yorumlarına katılmamakta ve onu tenkit etmektedir. Bununla beraber Gürânî'nin diğer usulcülerden farklı görüşler serdederek gelenekte kabul gören anlayışları reddeden bir tutum içerisinde olduğu görülür.

[50] Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'* (Attâr Haşiyesi İçinde), thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009, I, 73, 74.

Gürânî'nin bu derece aşırı tenkit edici tutumu Mahallî'nin eseri üzerine haşiye yazan Abbâdî (ö. 994/1586) tarafından oldukça sert biçimde karşılanır. Nitekim Abbâdî'nin yazdığı *el-Âyâtü'l-beyyinât*'a bakıldığında eser adeta önceki dönem şerh ve haşiye yazarlarının görüşlerini tahkik ve tenkit etmek için yazılmıştır. Özellikle Abbâdî'nin eleştirilerinin yoğun bir şekilde yöneldiği usulcü Gürânî'dir (ö. 893/1488). Bunun yanı sıra hamasi bir üslup takınmış ve kendisini birçok yerde meseleleri anlamamakla ve bilmemekle itham etmiştir. Bununla beraber kendisinden önce Mahallî'nin şerhine yazılmış olan İbn Ebî Şerif'in, Lakânî'nin (ö. 958/1551), Ensârî'nin (ö. 926/1520) haşiyelerini ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) şerhini dikkate almış ve eserinde bu usulcülere yoğun bir şekilde atıfta bulunmuştur. Yer yer müelliflerden nakilde bulunmakla beraber kendi görüş ve düşüncelerini de açıkça ifade etmiştir. Onun nakillerine bakıldığında usulcülerin görüşlerini genellikle özet bir şekilde nakletmekten ziyade büyük pasajlar halinde aktarır. Ardından bu pasajlar üzerine kendi yorum ve eleştirilerini getirerek problemi çözümlemeye çalışır. Onun şerhinin büyük hacimli olmasında gelenekteki kendisinden önceki usulcülerin görüşlerine ayrıntılı bir şekilde yer vermesinin etkisi olduğu gibi asıl neden alıntı yaptığı pasajların oldukça büyük hacimli olmasıdır. Öyle ki bazı alıntıladığı pasajlar bir sayfaya yakındır. Böyle olunca şerh oldukça hacimli bir boyut kazanmaktadır. Abbâdî'nin (ö. 994/1586) şerhinde eleştirel ve tenkit edici bir üslup hakim olmakla beraber aynı zamanda meseleleri tahkiki bir bakış açısıyla çözümler yaklaşım vardır. Nitekim kimi problemleri sorunlu bularak eleştirirken bazı problemleri tasnif edip ayrımlar gözeterek analiz eder. Bunun yanı sıra kendisi geleneğe bağlı kalan bir usulcü olmakla beraber yer yer gelenekteki anlayıştan farklı düşüncelere sahip olduğu görülür. Söz gelimi onun, ileride zikredileceği üzere usulcülerin mahiyet terimine yeni bir anlam yüklediklerini ve külliyet kavramını mantık-felsefe dilinden farklı bir şekilde yorumlayıp önerme tasavvuru olmaksızın sadece fertler şeklinde yorumlanabileceğini ifade etmesi zihninin gelenekteki yerleşik mesâil tasavvurundan ayrıldığını ve müstakil bir düşünce tarzına sahip olduğunu gösterir. Bununla beraber Abbâdî nazarî problemleri tahkik etmek ve incelemek için mantık-felsefe disiplinine ait eserlere yoğun bir şekilde yer vermektedir. Onun kendi döneminde en çok itibar ettiği ve sürekli alıntıda bulunduğu mantıkçı Devvânî'dir (ö. 908/1502). Özellikle problemleri detaylandırmak ve açıklığa kavuşturmak adına Devvânî'nin *Tezhib* haşiyesinden birçok meselede alıntı yapar.

Bunun yanı sıra İbn Sînâ (ö. 428/1037), Teftazânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi mantık ve felsefe düşünürlerinin görüşlerinden de nakiller de bulunur.

Abbâdî'den (ö. 994/1586) sonra yaşayan usulcülerden Bennânî'nin (ö. 1198/1783) ve Attâr'ın (ö. 1250/1834) haşiye çalışmalarında Abbâdî'nin yoğun bir etkisi olduğu görülür. Bunun yanı sıra Ensârî (ö. 926/1520) ve Lakânî (ö. 958/1551) gibi usulcülerin görüşlerine de yer verilmektedir. Bu iki haşiyenin ortak özelliklerine bakıldığında her birinin klasik nazarî düşünceye ehemmiyet atfettiği ve eserlerinde bu düşünce geleneğinin düşünürlerine yer verdiği görülür. Bu açıdan Abbâdî'nin haşiye çalışmasıyla da ortaklık gösterirler. Bununla beraber her iki haşiye arasında üslup bakımından farklar bulunmaktadır. Bennânî, haşiyesinde kendi yorumlarına ve itirazlarına yer vermekle birlikte daha çok doğrudan kaynaklardan alıntılarda bulunmaktadır. Ancak Attâr, çalışmasında doğrudan atıflar bulunmakla birlikte alıntıları genel olarak özet ve kendi ifadeleriyle aktarmaktadır. Bunun yanı sıra Attâr'ın haşiyesi daha özet bir muhtevaya sahiptir. Meseleleri uzun uzadıya ele almaktan ziyade öz ifadelerle açıklayarak konuya açıklık getirir. Bu açıdan Attâr'ın çalışmasının daha orijinal bir çalışma olduğu söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu haşiye çalışmalarının kendi dönemlerinde otorite olarak kabul ettikleri mantık düşünürü Devvânî'dir (ö. 908/1502). Devvânî'nin otorite bir isim olarak kabul edilmesiyle birlikte bu iki haşiyede yoğun bir şekilde Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) ve Cürcânî (ö. 816/1413) etkisi de görülmektedir. Râzî'nin *Şerhü'l-Metali'* ve *Şerhü'ş-Şemsiyye* isimli mantık eseri ve Cürcânî'nin ise *Şerhü'l-Mevâkıf* adlı kelam eseri söz konusu dönemde etkili eserlerdir. Özellikle *Şerhü'l-Metali'*'in döneminin en çok atıf yapılan ve otorite kabul edilen bir eser olarak görüldüğü söylenebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

CEMʿU'L-CEVÂMİʿ ŞERH VE HAŞİYE GELENEĞİNDE UMUM-TÜMEL İLİŞKİSİ

Çalışmanın bu bölümünde umum-tümel ilişkisinin analiz edilebilmesi için mütekellimîn usul geleneğinin son temsilcisi olan Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eseri bağlamında âmm lafzın mahiyeti ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bununla beraber Sübkî'nin ele aldığı umum-tümel ilişkisinin usul düşünce tarihinde ilk defa hangi usulcülerce ifade edildiğinin izi sürülerek Sübkî öncesi usulcülerin umum ve tümel tasavvurları analiz edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca mantık-metafizik dilinin usul düşüncesine yansıması sonucunda âmm lafızların delâletinin mutâbakat mı yoksa tazammun yoluyla mı olduğu tartışmasının ilgili literatür bağlamında analiz edilmesi âmm lafzın delâletinin klasik mantık disiplininde hangi delâlet türüne tekabül ettiğini gösterme açısından ehemmiyet arz eder. Çalışmada umum-tümel ilişkisi ortaya konulmaya çalışılırken Râzî (ö. 606/1210) sonrası usulcülerin âmm lafızları tümel önermeler şeklindeki okumalarına değinilerek klasik mantık düşüncesinde yer alan bir kavramın usul düşüncesine girişi, tarihi seyri bağlamında analiz edilmeye çalışılacak ve usul geleneğindeki bir kavramın mantık-metafizik diliyle nasıl yeniden inşa edildiği gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun yanı sıra âmm lafzın delâleti meselesi incelenirken âmm lafzın "tüm (kül)" kavramıyla münasebeti analiz edilmeye çalışılarak Arap dilinde yer bulan kavramlardan ayrıştığı hususlara değinilecektir. Netice itibariyle bu bölümde klasik nazari düşünce geleneğinin usul düşünce tarihi üzerindeki etkisi gösterilecek ve usul terminolojisinin klasik mantık diliyle ifade edilişi âmm lafızlar ekseninde açıklanmaya çalışılacaktır.

I. MÜTEKELLİMÎN USUL DÜŞÜNCESİNDE UMUMUN MAHİYETİ

Usul düşünce geleneğinin elfaz bahislerinin en önemli konularından birini teşkil eden âmm lafızların mahiyetinin açıklanması, mantık-metafizik terimi olan tümel kavramıyla olan ilişkisini ortaya koyabilme açısından önemlidir. Bunun için öncelikli olarak Sübkî öncesi mütekellimîn usul düşüncesinin umum tasavvuru özetlenecek ardından Sübkî'nin umum tasavvurunun bu gelenekte nerede yer edindiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

İlk dönem Eş‘arî mütekellimîn usulcülerden Bâkıllânî (ö. 404/1013) âmm lafzı hâs lafzın karşısında ele alarak “iki ve daha fazla ferdi kapsayan söz” olarak tanımlar.[51] Bakıllânî böylece fertlerinin sayısı en az iki olan ve en çok ise tüm fertleri kapsayan olmak üzere âmm lafzı iki kısma ayırır. Bununla beraber bir lafzın muhtelif itibarlarla bir bakımdan âmm, bir başka haysiyetle ise hâs lafız olabileceğini ifade eder. Buna göre bir lafız âyân bakımından tüm fertleri kapsıyorsa bu itibarla âmm, ancak tüm zaman ve mekanları kuşatmıyorsa bu açıdan ise hâs olarak nitelenir.[52] Mütekellimîn usul düşünce geleneğinin Mu‘tezilî temsilcilerinden Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin (ö. 436/1044) umum anlayışına bakılacak olursa o, umumu; “kendisi için uygun olan fertlerin tümünü kapsayan lafız” olarak tanımlar. Basrî, bu tanımıyla ikili ve sayı isimlerinin tanım dışı kaldığını ifade ederken nekre isimlerin ise tanımın içine dahil olduğunu belirtir. Ona göre “adam” gibi “el” takısı almamış nekre isimler de âmm lafız olarak değerlendirilir. Ancak bu lafız herhangi bir ferdi kapsamadığı gibi istiğrak anlamı da ifade etmemektedir. Bunun farkında olan Basrî, umumun cem‘ ve bedel bakımından olmak üzere iki kısım olduğunu bu lafzın ifade ettiği umum anlamının ise bedel yoluyla gerçekleşen umum olduğunu belirtir. O, bu şekilde nekre isimlerin âmm lafzın tanımına cem‘ bakımından girmese de bedel bakımından girdiğini ifade ederek umum düşüncesini ikili bir kategoriyle özetler.[53] Şîrâzî (ö. 476/1083) ise, âmm lafzı “iki ve daha fazla ferdi kapsayan lafız” olarak tanımlayıp, Basrî’nin umum anlayışından uzaklaşmış ve Bakıllânî’nin umum anlayışını benimsemiştir.[54] Bununla beraber Basrî’nin basit nekre isimleri umum, ikili isimleri ise âmm lafız kategorisinin altında değerlendirmemesine karşın kendisi basit isimlerin umum ifade etmeyeceğini, ikili isimlerin ise umumun altında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.[55] Cüveynî (ö. 478/1085) âmm lafzı “iki ve daha fazla ferdi kapsayan söz” olarak tanımlayıp,[56] Bakıllânî’nin umum anlayışını benimser ve onun vazettiği umum tanımında hiçbir

[51] Ebû Bekr Muhammed b. Ebi’t-Tayb el-Bâkıllânî, *‚et-Takrîb ve’l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebî Zenîd, Müessetü’r-Risale, 1998, III, 5.
[52] Bakıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, III, 5, 6.
[53] Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitabü’l-mu‘temed fî usûli’l-fıkh*, Dımeşk: Institut Français de Damas, 1964, I, 203, 204.
[54] Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim eş-Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma‘*, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut; Darü’l-garbi’l-İslâmî, 1988, II, 302.
[55] Şîrâzî, *Şerhü’l-Lüma‘*, I, 302.
[56] Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitabü’t-telhîs fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Darü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1996, II, 5.

değişikliğe gitmez. Görüldüğü üzere Şîrâzî (ö. 476/1083) temelde bu usulcülerle aynı umum anlayışına sahip olmakla birlikte Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) tanımda yer verdikleri "söz" ifadesini "lafız" tabiriyle değiştirerek umumun tanımını yeniden biçimlendirmiş ve bu hususta söz konusu usulcülerden ayrılmıştır.

Gazzâlî (ö. 505/1111) ise âmm lafzı "bir haysiyetle iki ve daha fazla ferde delâlet eden basit lafız" olarak tanımlar.[57] Tanımdan anlaşılacağı üzere Gazzâlî, umum tasavvurunda Bakıllânî ve Cüveynî'yi takip etmek suretiyle Eş'arî-mütekellimîn usul geleneğindeki klasik umum anlayışını tekrar etmiştir. Gazzâlî bu usulcülere umumun mahiyetinin ana çıtalarında uygunluk gösterirken bazı tali hususlarda ayrılır. Nitekim Gazzâlî'nin tanımda yer verdiği "bir haysiyet" kaydı önceki gelenekte bulunmayan bir kayıt olmakla birlikte "lafız" kaydı ise Bakıllânî ve Cüveynî'de "söz" ifadesinin yerini alan bir kavramdır. Öte yandan Gazzâlî öncesi usulcülerin âmm lafzın tanımında "söz" ve "lafız" olmak üzere farklı ifadelere yer vermekle birlikte tanım anlayışlarında "delâlet" düşüncesine sahip olmadıkları görülür. Zira Gazzâlî öncesi hiçbir usulcü umum tasavvurunda delâlete değinmezken Gazzâlî, âmm lafzın tanımında delâlete yer vermiştir. Onun bu şekilde umumun tanımında delâlet düşüncesine sahip olmasında klasik mantık düşüncesinin etkisi vardır. Nitekim Gazzâlî'nin aklî ve mantıkî ilimlere atfettiği önemin meşhûrattan oluşu bir yana kendisinin usul eserinin başında mantık kuramlarına yer vermesi de bu argümanı destekler niteliktedir. Nitekim mantık disiplinin mesailinden olan delâlet problemleri Gazzâlî'nin umum tanımında yerini almıştır. Bunun yanı sıra onun mantık-metafizik birikimi onu bu disiplinin meselelerini âmm lafızla irtibatlandırmaya götürmüştür. Zira Gazzâlî'nin varlığın türlerini "âyân", "ezhân" ve "lisân" olmak üzere üç kısma ayırması ve umum manasının dış dünyada gerçekleşmediğini ancak dilde ve zihinde gerçekleştiğini ifade etmesi,[58] onun umum anlayışında klasik mantık geleneğinin etkisi olduğunu gösterir. Mamafih Gazzâlî'nin zihinde gerçekleşen mefhumları dış dünyada ontik gerçekliği olmayan anlamlar olarak düşünmesi[59] bir yana –ki bu sonraki dönem usulcülerin tabiî tümellerin dış dünyada var

[57] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza Züheyr Hafız, Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, 1992, I, 94.
[58] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 214.
[59] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 214.

olduğu görüşüne aykırıdır-[60] bu mefhumları tümel olarak yorumlayıp tümellerin âmm lafız kategorisinin altına giren anlamlar olduğunu iddia etmesi,[61] her iki disiplini birbiriyle karşılaştırarak yorumlaması bakımından ehemmiyet arz eder. Ancak şu var ki Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) buradaki umumdan bedel yoluyla olan umumu mu yoksa klasik dildeki ifadesiyle cem‘ yoluyla olan umumu mu kastettiği belli değildir. Bedel yoluyla gerçekleşen bir umum olarak yorumlandığı takdirde sonraki dönem usulcülerin görüşlerine aykırı olmamakla birlikte cem‘ yoluyla olan umum olduğu düşünüldüğünde zikredileceği üzere sonraki dönem usulcülerin görüşlerine muhalefet etmiş olacaktır. Ne var ki zikredileceği üzere kendisinin mantık eserinde tümellerin istiğrak ifade ettiğini açıkça zikretmesi,[62] buradaki umumdan cem' yoluyla gerçekleşen umumu kastettiğini gösterir.

Zikredilen bilgilerden hareketle zikri geçtiği üzere XII. asra kadar mütekellimîn usulcülerîn umum anlayışlarında yer yer farklılıklar olsa da esas olarak iki çizgi üzerine temellendiği görülür. Bunlardan ilki âmm lafzın tüm fertlerin istiğrakını gerektirdiğini vurgulayan Mutezilî düşüncedir. İkincisi ise Bakıllânî (ö. 403/1013) ile başlayıp sonrasında Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî ile devam eden istiğrakın gerekliliğini vurgulamayan Eş'arî düşüncedir. Görüldüğü üzere Eş‘arî-mütekellimîn usul geleneği umum düşüncesinde istiğrak şartı aramazken, Mu‘tezilî düşünce ise istiğrakın gerekliliğini vurgular. Bu döneme kadar mütekellimîn usulcülerin âmm lafzın tanımında istiğrak yer almazken söz konusu görüşün XIII. asırda ise sekteye uğradığı görülür. Artık bu dönemde Eş‘arî geleneğin bu düşüncesi sadece Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) çizgisinde devam ederken Râzî (ö. 606/1210) geleneği ise bu düşünceyi benimsemeyip Mu‘tezilî düşünceyi esas almış ve umum anlayışında istiğrakın gerekliliğini vurgulamıştır.[63] Bunun yanı sıra Âmidî ve İbnü'l-Hâcib her ne kadar Eş‘arî düşünceyi benimsese de bu çizgideki yerleşik umum tanımının bazı itibarlarla sorun teşkil edeceğini ifade etmiş ve düzeltmelere gitmişlerdir. Ancak bu düzeltmeler temel umum anlayışında olmaktan ziyade itibarî kayıtlarda olduğu

[60] Bkz. tezin ikinci bölümündeki "Emir Sigasının Tümele Delâleti ve Teklifin Yokluğu Problemi" başlığı.
[61] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 215.
[62] Bkz. tezin ikinci bölümündeki "'el' Takısı Alan İsim ve Tümel İlişkisi" başlığı.
[63] Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I, 294.

görülmektedir.[64] Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri olarak adlandırılan usulcüler ise Basrî'nin (ö. 436/1044) umum tanımını neredeyse hiçbir değişikliğe gitmeksizin almış ve umum anlayışlarını istiğrakın gerekliliği üzere inşa etmişlerdir.[65] Nitekim Râzî, Basrî'nin tanımına ilave olarak sadece "vaz'" kaydını getirmiş bunun dışında bir tadilde bulunmamıştır.[66]

Râzî geleneğinde yerleşen umumun istiğrak ifadesi ekseninde şekillenen Basrî'nin vazettiği umum tanımı, aynı şekilde Sübkî'nin (ö. 771/1370) umum anlayışını da etkilemiş ve o da Râzî'nin dolayısıyla Basrî'nin umum düşüncesini benimsemiştir. Ancak o, Basrî'nin tanımına "sınırlandırma olmaksızın" kaydını getirmek suretiyle umumu; "sınırlandırma olmaksızın kendisine uygun olan tüm fertleri kapsayan lafız" olarak tanımlamıştır.[67] Sübkî'nin umum tanımını bu şekilde tasarlamasında Râzî'nin etkisi olduğu söylenebilir. Zira Râzî, âmm lafzın tanımını ortaya koyarken ikinci bir umum tanımı olduğunu ifade etmiş ve bu tanımda "sınırlandırma olmaksızın" kaydına yer vermiştir.[68] Öyle anlaşılıyor ki Sübkî de temelde Basrî'nin tanımı olan ilk tanımı esas almış ancak ikinci tanımdaki kaydı da ilk tanımda mülahaza ederek umum tanımında tadile gitmiştir. Sübkî umum tanımında Râzî'nin düşüncesini benimseyerek aynı zamanda Basrî'nin umum tanımını benimsemiş olmaktadır. Böylece *Cem'u'l-cevâmi'* üzerine oluşan usul literatürü Sübkî'yi takip etmiş ve Basrî'nin umum anlayışını benimsemiştir. Ancak bu gelenekte ileride zikredileceği üzere Karâfî'nin (ö. 684/1285) etkisiyle daha önceki usul geleneklerde yer edinmemiş bir bahis olan âmm lafzın delâleti meselesi incelenmiş ve lafzın delâletine konu olan anlam, mantık-metafizik diliyle ifade edilmiştir. Nitekim âmm lafzın tanımı bazı farklılıklarla klasik

---

[64] Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Daru's-sumay'î, 2003, II, 240, 241; Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *Muhtasari'l-Müntehâ'l-usûlî (Şerhü Muhtasari'l-Müntehâ'l-usûlî* İçinde*)*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, II, 577.

[65] Ebû Abdullah Tâceddîn Muhammed b. el-Hüseyin el-Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdüsselam Mahmud Ebî Nâci, Bingazi: Câmiatü Karyunus, 1994, II, 499; Siraceddin Mahmud b. Ebî Bekr el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988, I, 343; Ebü'l-Abbâs Şehâbüddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*; thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001, s.111-113; Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmud Şemsenddin el-İsfahânî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, IV, 217; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullāh b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail, Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2008, s. 121.

[66] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 294.

[67] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 3, 4.

[68] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 294.

Râzî (ö. 606/1210) çizgisinin biçimlendirdiği eksende gerçekleşirken, delâlet düşüncesi Karâfî'nin (ö. 684/1285) etkisiyle mantık-metafizik diline ait bir kavram olan "külliyet" kavramıyla şekillenmiştir. Bu mesele bir sonraki bölümde analiz edilecektir.

Son olarak mütekellimîn usul geleneğinin umum anlayışı özetlenecek olursa; Bakıllânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) çizgisi ve bu çizgide devam eden Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), umum tanımlarında istiğrakı benimsemezken, Basrî (ö. 436/1044) ve sonrasında Râzî ve takipçileri diyebileceğimiz usulcülerle Sübkî (ö. 771/1370) ve sonraki dönem usulcülerin umum anlayışlarında istiğrak tasavvuruna sahip oldukları görülür.

II. ÂMM LAFIZLARIN DELÂLETİ

XII. Asırdan önceki döneme tekabül eden klasik dönemde âmm lafızlar mantık-felsefe disiplininin terimleriyle ifade edilmezken Gazzâlî tarafından başladığı kabul edilen klasik sonrası dönemde bu disipline ait tümel ve külliyet kavramlarıyla açıklanır. Çalışmanın bu bölümünde söz konusu kavramlarla ilişkilendirilen âmm lafzın delâletine yönelik tartışmalar klasik sonrası dönem esas alınarak *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinde benimsenen usul üzerinden analiz edilecektir. Buna göre *Cem'u'l-cevâmi'* sonrası usul düşünürlerinin âmm lafzın delâletini açıklayabilmek için âmm lafzı iki farklı itibarla ele aldıkları görülür. Bu farklılık her ne kadar Sübkî öncesi usul düşünce geleneğinde yer almasa da, bu çalışma, Sübkî'yi merkeze aldığı için âmm lafzı hüküm bakımından âmm lafız ve salt âmm lafız olmak üzere iki farklı başlık altında analiz edecek ve Sübkî öncesi usul düşünürlerinin bu konudaki görüşlerine bu başlıklar altında yer verecektir.

Cem'u'l-cevâmi' üzerine oluşan literatürde âmm lafız hüküm bakımından ve hüküm gözetilmeksizin sadece âmm lafız olması bakımından yani salt âmm lafız olarak iki kısma ayrılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla bu ayrım ilk kez bu dönemde ortaya

çıkmıştır.[69] Yani bu dönemde âmm lafız hükümden soyutlanıp, yalın halde düşünülebileceği gibi hükümle beraber tasavvur edilebileceği de vurgulanmıştır.

Cem'u'l-cevâmi' geleneğinin âmm lafızlardaki mezkûr ikili ayrım çabası, âmm lafzın delâletindeki karışıklığı gidermeye yöneliktir. Zira ileride zikredileceği üzere bu gelenekte hüküm bakımından âmm lafzın tümele delâlet etmediği söylenirken, tanımı bağlamında "uygunluk (صلوح)" kaydının açıklandığı sırada "tüm ve tümelin uygunluğu (*sulûhu'l-kül ve'l-küllî*)" ile fertlerini istiğrak ifade ettiği belirtilmiştir. Bu durumda âmm lafzın bir yandan tümele delâlet etmediği ifade edilirken bir yandan da tümele delâlet ettiğini ifade etmek çelişkiye neden olacaktır. Bu çelişkili durum aslında ne Sübkî'nin (ö. 771/1370) ibarelerinden ne de Mahallî (ö.864/1453) ve Zerkeşî'nin (ö.794/1392) ifadelerinden anlaşılmaktadır. Zira bu usulcüler, âmm lafzın tanımında sadece "uygunluk" vasfını zikretmiş "uygunluk" kavramının tüm veya tümel oluşuna değinmemişlerdir. Tespit edilebildiği kadarıyla *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinde buna değinen ilk usulcünün Gürânî (ö. 893/1488) olduğu görülür.[70] Ancak Gürânî'nin burada "uygunluk" kaydının tüm ve tümel olarak yorumlandığı takdirde ortaya bir çelişki çıkacağını açıkça ifade etmese de âmm lafzın delâleti bağlamında tümele delâlet etmeyişini lafzın cümle içinde kullanılmasıyla kayıtlaması,[71] bu çelişkinin farkında olduğunu gösterir. Öte yandan âmm lafzın tanımında yer alan "uygunluk" kaydını tüm ve tümelin uygunluğu olarak yorumlayan Ensârî, bu çelişkiye vurgu yapmakla beraber

---

[69] Ebû Yahya Zeynüddin b. Muhammed el-Ensârî, *Haşiyetü Şeyhi'l-İslâm Zekeriyyâ el-Ensârî alâ Şerhi'l-İmam el-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdülhafız b. Tahir Hilal el-Cezâirî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007, II, 262; Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım el-Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât alâ şerhi Cem'u'l-cevâmi',* Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, II, 352; Ebû Abdillâh Muhammed . Abdisselâm el-Bennânî, *Haşiyetü'l-Allâmeti'l-Bennânî, alâ Şerhi'l-Celâl Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî alâ metni Cem'i'l- cevâmi'*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013, I, 627; Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Haşiyetü'l-Attâr alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'u'l-cevâmi'*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, II, 3

[70] Şemseddîn Ahmed b. İsmâil Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi' fî şerhi Cem'u'l-cevâmi'*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Darü Sadır, 2007, s. 290. Gürânî'nin uygunluk kaydını tüm ve tümel olarak değerlendirmesi, tespit edilebildiği kadarıyla, usul düşünce tarihinde âmm lafzın tanımındaki "uygunluk" kaydını tüm ve tümel olarak yorumlayan ilk usulcü Teftâzânî'den (ö. 792/1390) etkilendiği içindir. Nitekim Gürânî'nin Teftâzânî'nin *Muhtasar* haşiyesindeki görüşlerine atıf yaparak onun bu mesele ile ilgili bir problem ortaya attığını ifade etmesi bu iddiayı destekler niteliktedir. Bununla beraber Teftâzânî'nin uygunluk kaydını tüm ve tümelden daha genel bir uygunluk olarak yorumlaması âmm lafızda ikili bir ayrım düşünmeksizin gerçekleşmiştir. Dolayısıyla "uygunluk" kaydının tüm ve tümel olarak yorumlanması bu gelenekte çelişkiyi gerektireceğinden âmm lafızda ikili ayrıma gidilerek çelişki giderilmeye çalışılmıştır (bkz. Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi',* s. 290; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Haşiye* [*Şerhu Muhtasari'l-münteha's-sûl* İçinde], Beyrut; Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, II, 578, 579).

[71] Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi',* s. 292.

çelişkinin giderilmesi için âmm lafzı ikili bir ayrıma tabi tutmuştur.[72] O, bu çelişkiyi giderebilmek için âmm lafzın tümele delâlet etmediği sırada hüküm bakımından değerlendirildiğini, tüm veya tümel olarak değerlendirildiği takdirde ise zât (salt) bakımından değerlendirildiğini ifade eder. Gelenekteki sonraki usulcülerin de Ensârî'den (ö. 926/1520) etkilenerek bu ayrımı benimsedikleri görülmektedir.[73]

Buna göre âmm lafzın hüküm bakımından delâlet ettiği mana ile salt yani yalın haldeyken delâlet ettiği mana arasında fark olduğu anlaşılır. Farklı itibarlarla değerlendirilen âmm lafızların medlûllerinin farklı olduğu kabul edildiği takdirde âmm lafzın müşterek lafızlar gibi iki farklı manaya delâlet etmesi veya tek bir vaz' ile birden fazla manaya delâlet etmesi gerekeceği söylenebilir. Ancak âmm lafzın bu itibarla müşterek olduğunu ifade eden bir usulcüye rastlanılmamıştır. Bununla beraber tek vaz' ile birden fazla manaya delâlet etmesi de mümkün değildir. Abbâdi'nin (ö. 994/1586) ifadelerinden âmm lafzın her iki itibarla delâlet ettiği mana arasında fark olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Abbâdî'den önce yaşayan Ensârî, her ikisi arasında mana farkı olduğunu açıkça belirtmiştir.[74] Nitekim Attâr (ö. 1250/1834) da aynı şekilde fark olduğunu ifade etmiş,[75] Bennânî ise (ö. 1198/1783), Ensârî'nin ifadelerine, kendisine atıfta bulunarak haşiyesinde yer vermekle beraber[76] âmm'ın tahsisi probleminde her ikisi arasında mana açısından fark olduğunu açıkça belirtmiş ve bu farkın ne olduğunu da açıkça ifade etmiştir.[77] Abbâdî, Ensârî'den sonraki dönemde yaşamış olmasına rağmen mana farklılığını ya görmemiş veya kabul etmemiştir. Mana farkının var olduğu belirlendikten sonra bu iki usulcünün belirtmiş olduğu iki farklı itibarla değerlendirilen âmm lafzın haysiyet bakımından mana farkı, hüküm ve zât bakımından mülahaza edilen âmm lafzın mahiyeti analiz edilirken açıklığa kavuşmuş olacaktır.

---

[72] Tespit edilebildiği kadarıyla âmm lafzın delâleti bağlamında beliren bu ayrım, usul düşünce tarihinde ilk kez Ensârî tarafından ortaya çıkmış olsa da onun bu ayrımı, usulcülerin âmm lafzın tahsis edilişinde ikili ayrıma gitmelerinden elde ettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra bu ayrımın ilk hangi usulcü ile ortaya çıktığı bilinmemekle beraber en azından Sübkî'de böyle bir anlayışın bulunduğu açıkça görülmektedir (bkz. Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 71).

[73] Ensârî, *Haşiye*, II, 262; Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 353; Bennânî, *Haşiye*, I, 626-627; Attâr, *Haşiye*, II, 3.

[74] Ensârî, *Haşiye,* II, 262.

[75] Attâr, *Haşiye*, II, 82.

[76] Bennânî, *Haşiye*, I, 627.

[77] Bennânî, *Haşiye,* II, 4.

A. HÜKÜM BAKIMINDAN ÂMM LAFIZ

Hüküm bakımından âmm lafzı incelemeden önce usulcülerin hükümle ne kastettiklerinin açıklanması gerekir. Zira hüküm ifadesi mantık-felsefe, kelam ve usul disiplinlerinde farklı anlamlarda kullanılmıştır.

Görülebildiği kadarıyla mantık-felsefe dilinde hüküm "bir durumun bir başka duruma olumlu veya olumsuz olarak isnat edilmesi" şeklinde tanımlanmıştır.[78] Bu tanımdan inşâî ifadelerin hüküm olarak değerlendirilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim Cürcânî (ö. 816/1413) de inşâî ifadelerde hüküm olmadığını ifade etmiştir.[79] Öte yandan usul disiplininde hüküm; "Allâh'ın mükelleflerin fiilllerine mükellef olmaları bakımından yönelen hitâbı" şeklinde tanımlanmıştır. Bu hitap bazen vücup bazen haramlık ve bazen de serbestlik anlamına gelebilir. Âmm lafzın tasnifinde gözetilen hüküm kaydının tanımı ise olumlu ve olumsuz inşâî ve haberi tüm ifadeleri kapsamaktadır. Bu durumda hüküm bakımından âmm lafız ele alınırken, hüküm ile mantıkçıların teriminden farklı bir anlam kastedilmiş olmalıdır. Ancak Attâr'ın (ö. 1250/1834), inşâ bildiren kalıpları, haberî ifadelere tevil ederek hükmün inşâ ifadelerini kapsayacağını vurgulaması,[80] onun âmm lafzın delâletinde gözetilen hükmü mantık-felsefe dilindeki hükümle aynı anlamda yorumladığını gösterir.

Âmm lafzın delâleti bağlamında düşünülen hüküm kaydının mahiyeti izah edildikten sonra bu kaydın gözetildiği âmm lafzın hangi manaya delâlet ettiğinin açıklanması gerekir. Görülebildiği kadarıyla Râzî (ö. 606/1210) sonrası usul düşüncesinde hüküm bakımından âmm lafzın külliyete delâlet ettiği ifade edilirken bu kavram tüm ve tümel kavramlarıyla karşılaştırılmış ve gerek tüme gerekse tümele delâlet etmeyeceği ifade edilmiştir. Esasında mantık-felsefe dilinin kavramları olan külliyet ve tümel ifadeleriyle karşılaştırmalı bir biçimde incelenmesi meselenin usul düşünce geleneğinde disiplinler arası bir boyutta ele alındığını göstermesi bakımından

[78] Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhati'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc, ter. Corc Zeynatî, Abdullah el-Halidî, Beyrut: Mektebetü Lübnan, t.y., I, 693.
[79] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Ter. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, I, 178.
[80] Attâr, *Haşiye*, II, 72.

önemlidir. Sırasıyla âmm lafzın külliyet, tümel ve tüm kavramlarıyla olan ilişkisi mütekellimîn usul geleneği bağlamında oluşan literatür çerçevesinde analiz edilmeye çalışılacaktır.

1. Âmm Lafız-Külliyet İlişkisi

Bu başlık altında hüküm bakımından âmm lafzın medlûlünü açıklamadan önce konuyu tarihsel seyri bağlamında değerlendirebilmek için meselenin ortaya çıkışı ve gelişimi ilgili literatür çerçevesinde gösterilecektir. Dolayısıyla meselenin ilk olarak hangi usulcüyle ortaya çıktığı ele alınacak, bununla beraber ardından bu usulcünün âmm lafzın delâlet ettiği külliyet kavramıyla ne kastettiği ortaya konularak daha sonraki literatürle arasında bir farklılık olup olmadığı incelenip, şayet varsa bu farklılıklara ve yeniliklere değinilecektir. Zira meselenin usul literatüründeki kaynağına inerek bu iddiayı ilk ortaya atan usulcünün kastettiği anlamı ortaya çıkartmak suretiyle bu kavramı açıklığa kavuşturmak, daha sonraki usul geleneğinde neyin değiştiğini gösterebilme adına ehemmiyet arz etmektedir. Bunun için öncelikli olarak âmm lafzın medlûlünün külliyet olduğunu belirten ilk usulcünün kim olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. Sonrasında külliyet kavramından ne kastedildiğinin açıklanması âmm lafzın hüküm içeren ve içermeyen olmak üzere ikili ayrıma tabi tutulmasında etkili olduğu için bu kavramın mahiyetini analiz etmek ayrı bir önemi haizdir. Bunun yanı sıra bu kavram ilgili literatür takip edilerek açıklandığı takdirde âmm lafzın delâleti bağlamında klasik mantık geleneğinin XIII-XIX. asırlar arası mütekellimîn usul geleneğine etkisi açığa kavuşmuş olacaktır.

a. Külliyet Kavramının Usul Düşüncesindeki Seyri

Mantık-felsefe dilinin usul disiplininde benimsendiği Râzî (ö. 606/1210) sonrası dönemde âmm lafzın klasik mantık düşüncesinde tümel önerme anlamına gelen

külliyete delâlet ettiği ifade edilir. Bunu ifade eden ilk usulcü Karâfî'dir (ö. 684/1285).[81] Ancak Karâfî, kendisinden daha önce yaşamış olan ancak bizce malum olmayan "erbâbu'l-umum" olarak nitelendirdiği usulcülerin âmm lafızların külliyet anlamına vazolunduğunu belirttiğini ifade etmektedir.[82] Nitekim Karâfî, *Nefâis'*te âmm lafzın külliyete delâlet ettiğini, kendisinden önce Takiyyüddîn isimli bir usulcünün belirttiğini ifade ederek bu iddiayı dile getirenin kim olduğuna açıklık getirir.[83] Buradan hareketle Karâfî'den önce âmm lafızların külliyete delâletinin bilindiği söylenebilirse de Karâfî öncesi dönemde yazılan ve onun usul eserlerinde etkili olan *Tenkîh*, *Şerhu'l-Meâlim*, *el-Hâsıl* ve *et-Tahsil* gibi usul eserlerine bakıldığında âmm lafzın külliyete delâletinden bahsedilmediği görülür. Şu var ki usul düşüncesinde bu ifadenin nüvesinin Râzî''nin (ö. 606/1210) *Mahsûl*'ünde bulunduğu söylenebilir. Nitekim Râzî, umum sigalarının vazolunduğu manayı tartışırken âmm'ın istiğrak ifade ettiği takdirde külliyete delâlet edeceğine işaret eder.[84] Ancak Karâfî'nin ifade ettiği şekilde açıkça âmm lafzın külliyete delâlet ettiğini belirtmez. Zira Râzî'nin külliyet manasına işaret ettiği ibareyle tümel önerme anlamını değil daha çok "kül" kelimesine nispetle elde edilen mastar manasını kastettiği söylenebilir. Öte yandan Râzî'nin, usul eserinin bir başka yerinde umum ifade eden lafzın karşısında olumsuz tikel önermenin bulunduğunu belirtmesi[85] de bir anlamda âmm lafzı tümel önerme olarak yorumladığını gösterir. Ancak Râzî meseleyi tüm âmm lafızlar üzerinden değil sadece olumsuz kelamdan sonra gelen sigaların umumu başlığı altında incelemiştir. Dolayısıyla onun bu konu hakkındaki yorumunun bütün umum sigalarda geçerli olduğu düşünüldüğü takdirde umum sigalarının külliyete delâlet ettiği düşüncesinde olduğu söylenilebilir. Aksi halde Râzî, Karâfî gibi bütün umum sigalarının külliyet manasına delâlet ettiğini açıkça ifade etmemiştir. Öte yandan her ne kadar Karâfî öncesi dönemde âmm lafzın medlûlünün ne olduğu belirtilse de "tüm (kül)", "tümel (küllî)" ve "külliyet" gibi benzer kavramlar

[81] Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhü Tenkîhi'l-fusûl*, Beyrut: Darü'l-Fikir, 2004, s. 28;154, Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, dirase ve thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1995, I, 123, II, 551,764, 885, 889, IV, 1731, 1733, V, 2300, VI, 2579; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s.113-115, 506, 546; Karâfî, *Envâü'l-burûk fî envâi'l-furûk*, Beyrut; Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, I, 336.
[82] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, II, 551.
[83] Karâfî, *Nefâisü'l-usul*, II, 596.
[84] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 309.
[85] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 307.

arasında ayrım ve fark gözetilerek konuya tahkiki bir üslup ve içerik kazandırılmasının usul disiplininde ilk kez Karâfî (ö. 684/1285) tarafından gerçekleştiği görülür.

Karâfî'nin problemi tüm ve tümel kavramlarıyla karşılaştırmalı olarak ele alışında İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) etkisi olduğu görülür. Dolayısıyla bu problem bağlamında Karâfî'yi takip eden Sübkî'nin (ö.771/1370) İbn Sînâ ve sonrası mantık disiplininden yadsınamayacak bir şekilde etkilendiği öngörülebilir. Zira Karâfî ve Sübkî, âmm lafzın medlûlünde tüm, tümel ve külliyet olmak üzere üç kavramı karşılaştırmış ve bunlardan sadece külliyete delâlet ettiğini ifade etmiştir. Bu karşılaştırma aynı İbn Sînâ'nın usul düşüncesinde âmm lafza tekabül eden tümel önermeye üç farklı açıdan bakılabileceğini ve bu farklı açılardan sadece birinin itibar alınabileceğini ifade etmesine benzer. Nitekim İbn Sînâ tümel önermeden tüm ve tümel manaların anlaşılabileceğini ancak bunlardan sadece külliyetin tümel önermenin anlamı olabileceğini belirtir.[86]

İbn Sînâ problemi *"her c, b'dir"* tümel önermesi üzerinden inceler. Buna göre "c" ifadesinden ya "c" tümeli ya "c"'nin tümü veya "c"'nin külliyeti olmak üzere üç farklı mana anlaşılmaktadır. Ancak İbn Sînâ tümel önermenin ifade ettiği anlamın tüm ve tümel olamayacağını bunun yanı sıra külliyet anlamına gelen "c" olduğunu ifade eder.[87] Daha sonraki mantık literatürüne bakıldığında Râzî (ö. 606/1210), İbn Sînâ'nın ele aldığı meseleyi aynı şekilde mantık eserinde ele alarak inceler.[88] Görüldüğü üzere Karâfî ve Sübkî de tümel önermeyle aynı anlama denk gelen usul disiplinindeki âmm lafzı, İbn Sînâ'nın tümel önermeyi üç yönden incelemesi gibi inceleyerek tüm ve tümel tabiriyle karşılaştırmış ve âmm lafzın tüm ve tümele değil külliyete delâlet edeceğini ifade etmiştir. Karâfî'nin mantık disiplinindeki tümel önermeleri bu şekilde ele alarak incelemesinde gördüğü mantık-felsefe öğreniminin yadsınamaz bir payı olduğu

[86] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbni Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (*el-İşârât ve't-tenbihât meâ Şerhi Nasîrüddin et-Tûsî* içinde) ,thk. Süleyman Dünya, Kahire: Darü'l-Maârif, 1960, I, 325, 326.

[87] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I, 325, 326. İbn Sînâ'nın ifadeleri metinde anlatıldığı şekliyle anlaşılabildiği gibi Râzî'nin İbn Sînâ'yı yorumu da mezkûr çerçevede gerçekleşmiştir. Ancak Tûsî (ö. 672/1274), Râzî'yi bu yorumundan ötürü eleştirir. Zira Tûsî'ye göre İbn Sînâ'nın "kül" ifadesinden kastı tüm manası değil bilakis aklî tümeldir. Dolayısıyla Râzî'nin yorumlarını doğru bulmaz. Ancak şu var ki İbni Sînâ her ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın Karâfî'nin mantık problemlerini Râzî üzerinden okumasından ötürü mezkûr problem Râzî'nin İbni Sînâ yorumu üzerinden gerçekleşmiştir. Şu halde meselenin usul disiplinine Râzî'nin İbni Sinâ tasavvuruyla yansıdığı söylenebilir.

[88]Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve'tenbîhât*, Danışgâh-ı Tahrân, t.y., I, 200; Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, s. 130, 131.

söylenebilir. Ancak Karâfî'nin (ö. 684/1285) bahsi geçen meseleyi doğrudan İbn Sînâ (ö. 428/1037) üzerinden okuyup okumadığı bilinmemekle birlikte İbn Sînâ okuyucusu olan Râzî'nin (ö. 606/1210) mantık eserlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira Karâfî'nin Râzî'nin usul eserinin çok iyi bir okuyucusu olması meseleyi Râzî'nin eserleri üzerinden ele aldığına dair ihtimali güçlendirmektedir. Dahası ileride zikredileceği üzere Karâfî'nin eserlerinde tüm ve tümel arasındaki farklara değinmesi onun sıkı bir Râzî okuyucusu olduğunu ve bu problemi de Râzî'den iktibas ettiğini gösterir. Zira İbn Sînâ tüm ve tümel kavramları arasındaki farka değinmemiş sadece tümel önermenin manasının tüm ve tümel olamayacağını ifade etmiştir. Râzî ise mantık eserinde İbn Sînâ'nın tümel önermeyi üç açıdan inceledikten sonra tüm ve tümel arasında ne gibi farklılıkların olduğuna değinmiştir.[89]

Karâfî ve Sübkî'de (ö. 771/1370) olduğu gibi sonraki dönem usulcülerin tüm ve tümel mefhumları arasındaki farklara değinmeleri ve âmm lafzın tüm ve tümele delâlet etmeyişini ifade etmeleri onların bu problemi İbn Sînâ'ya gitmeksizin Râzî'nin mantık eserleri üzerinden okuduklarını göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus; Karâfî her ne kadar bu problemi Râzî'nin mantık çalışmaları üzerinden okusa da onu Râzî'den ayıran temel husus mantık-felsefe geleneğinde tümel önermeler için geçerli olan bu tasavvuru usul disiplinine taşıması ve usul disiplinindeki âmm lafızların medlûlünü aynı tümel önermelerde olduğu gibi külliyet olarak yorumlamasıdır.

Bununla birlikte âmm lafzın külliyete delâlet ettiğini ifade eden ve Karâfî ile çağdaş olan bir diğer usulcü İsfahânî'dir (ö. 688/1289).[90] Ancak İsfahânî bu meseleyi nereden aldığını belirtmeksizin ele almış ve açıklamıştır. Karâfî'nin ele almış olduğu bu meseleye muasırı ve Razî takipçisi olan Beyzâvî'nin (ö. 685/1296) ise yazmış olduğu *Minhâcü'l-vusûl* adlı usul eserinde yer vermediği görülür. Mantık ve felsefe diline yoğun bir şekilde yer verilen İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasarü'l-Müntehâ* adlı usul eserine ve bu eser üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında ise bu meseleye orada da yer verilmediği görülür. Öte yandan problemin Hanefi usul geleneğine mantık-felsefe dilini taşıyan Sadruşşeria'nın usul eserlerinden *et-Tavzih* adlı eserde ve eser etrafında oluşan haşiyelere konu olmadığı gözükmektedir. Mamafih Karâfî sonrası usul

[89] Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, I, 200.
[90] İsfahânî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl*, IV, 211, 212.

disiplininde yazılan muhtasar metinlerde meseleye yer veren tek kişinin Sübkî (ö. 771/1370) olduğu söylenebilir.[91] Sübkî'nin bu meseleye metinde yer vermesi haliyle meselenin bu eser üzerine yazılan şerh ve haşiyelerde ele alınmasına sebep olmuştur.

Netice itibariyle âmm lafzın külliyete delâletine sadece Karâfî (ö. 684/1285) çizgisini takip eden usulcüler tarafından yer verildiği söylenebilir. Nitekim rivayet doğru ise Sübkî'nin dedesinin Karâfî'nin öğrencisi olması[92] ve Sübkî'nin babasının her ne kadar eserinde külliyet meselesine değinmese de "kül" kelimesinin hangi anlamları ifade ettiğini belirtmek üzere yazmış olduğu *Ahkâmü'l-kül* adlı eseri ele almış olması bu çizgide bu meseleye ayrı bir önem atfedildiğini ve Sübkî'nin de bu meseleye ayrı bir önem verdiğini gösterir. Buradan hareketle bu meselenin söz konusu eserlerde geçiyor oluşunun Sübkî'nin ailesinin Karâfî'nin mirasıyla irtibatlı olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim bu meseleye Karâfî-Sübkî çizgisinde temas edilmiş olması söz konusu irtibatı teyit eder niteliktedir.

b. Külliyetin Mahiyeti

Razî (ö. 606/1210) sonrası mantıksal bir hüviyete bürünen mütekellimîn usul disiplininde âmm lafzın külliyete delâletini ifade eden ilk usulcünün Karâfî olduğu belirtilmişti. Bu bağlamda Karâfî'nin külliyet kavramını açıklamak için ilgili eserlerinin incelenmesi gerekmektedir. Bu noktada *Tenkîhu'l-fusul* eseri konuyu incelediği ilk usul eseri olmakla birlikte *Nefâisü'l-usûl* ve *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm* adlı eserleri konuyu detaylandırarak incelediği çalışmalar olması hasebiyle ehemmiyet arz etmektedir. Dolayısıyla âmm lafzın medlûlü olan külliyet kavramının ilgili literatür bağlamında nasıl ele alındığını gösterebilmek adına ilk önce bu eserler incelenecektir. Ardından İsfahânî'nin (ö. 688/1289) *el-Kâşif* adlı eserine yer verilecektir. Sonrasında Râzî çizigisini takip eden usul literatüründe bu meseleyi görülebildiği kadarıyla son olarak ele alan Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eseri ve bu eser üzerinden oluşan şerh ve

[91] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmî*, II, 13; Sübkî'nin diğer usul çalışmalarındaki konuyla ilgili ifadeleri için bkz. Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, II, 83; Sübkî, *Raf'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Âlemü'l-kütüp, 1999, III, 82.

[92] Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, İstanbul: İSAM, 2011, s. 176.

haşiye geleneğindeki değerlendirmeler meselenin tarihsel seyri dikkat alınarak incelenecektir.

(1) Sübkî Öncesi Dönem

Karâfî, (ö. 684/1285) fıkıh usulü disiplininde önemli bir yeri olan âmm lafızların medlûlünü açıklarken mantık-felsefe dilindeki âmm-hâs kavramları ile fıkıh usulü literatüründeki âmm-hâs kavramlarını birbiri ile irtibatlandırmaktadır. Karafî'nin bu yaklaşımı, mantık-felsefe dilinin fıkıh usulü ile olan irtibatının kurulup iki disiplin arasındaki terimlerin farkını ortaya koyma açısından ehemmiyet arz etmekle birlikte disiplinler arası bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir başka ifade ile bu yaklaşım her iki disiplini uzlaştırma gayreti olarak yorumlandığı takdirde usul disiplinin klasik mantık disipliniyle mezcedilip disiplinler arası telfik çabası olarak da değerlendirilebilir. Karâfî bu noktada mantık-felsefe dilinde kullanılan âmm-hâs kavramlarının lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade ederek[93] aralarındaki farkı net bir şekilde ortaya koymuş ve bu disiplindeki lafzî umum kavramının usul disiplinindeki umum kavramıyla aynı anlama geldiğini ifade etmiştir.[94] Mantık-felsefe dilindeki manevî umum kavramının ise usul disiplinindeki âmm kavramına karşılık gelen lafzî umum kavramıyla karşılaştırarak aralarındaki farkları açıklamıştır. Bu farklara umum-tümel ilişkisi incelenirken detaylı bir şekilde değinilecektir. Zira Karâfî'nin manevi umum dediği kavramın ileride bahsedileceği üzere tümel olduğu anlaşılmaktadır.[95]. Bunun yanı sıra Karâfî, mantık-felsefe disiplininde yer edinen lafzî umum kavramının tümel önermelerde tasavvur edilen külliyete karşılık geldiğini ifade eder.[96] Buna göre usul düşüncesinde mantık-felsefe disiplinindeki lafzî umuma karşılık gelen âmm lafız külliyete delâlet eder. Görüldüğü üzere Karâfî'nin klasik nazarî gelenekte yer bulan lafzî umum kavramının usul disiplinindeki umum kavramının aynısı olduğunu ifade

[93] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 111.
[94] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s.111-114.
[95] Nitekim Karâfî manevî umum ile tümelin aynı mefhum olduğunu ifade etmiştir (bkz. Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 113) Nitekim onun manevî umuma örnek olarak gösterdiği "canlı" kavramı mantık disiplininde de aynı şekilde tümel olarak tasavvur edilmektedir (bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 21; Râzî, *Mantıku'l-mulahhas*, s. 27).
[96] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s.112.

ederek bu iki disiplin arasında bir tür uzlaştırma çabası ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Karâfî (ö. 684/1285) birçok usul eserinde umum sigaların külliyete delâlet ettiğini ifade ederken[97] onun külliyet anlayışı eserlerinde farklı şekillerde ifade edilmiştir. Zira bu ifadeden âmm lafzın doğrudan önermeden arındırılmış külliyete vazolunduğu şeklinde anlaşıldığı[98] gibi vaz olmaksızın âmm lafzın konusu olduğu önermenin tümel önermeye dönüştüğü[99] de anlaşılabilir.[100] Ancak ifadelerinin bütününden umum sigaların önermeden tecrit edilmiş bir manaya vazolunduğu anlaşılmaktadır. Âmm lafız bu manaya delâlet edince konusu olmuş olduğu önerme de tümel önerme formunu almış olacaktır. Zira Karâfî'nin âmm lafızların külliyete vazolunduğunu ve umum manasını ifade eden elif lam takısıyla külliyet manasının kast edilebileceğini ifade etmesi[101] tümel önermeden önerme olmaksızın bir külliyet tasavvuru inşa ettiğini gösterdiği söylenebilir. Bununla beraber umum sigalardan sayılmayan bir kısım zamirlerin ve nekre çoğulların da külliyet manasına vazolunduğunu belirtmesi,[102] Karâfî'nin önermeden arındırılmış külliyet tasavvuruna sahip olduğuna işarettir. Karâfî'nin bu ifadesini İsfahânî (ö. 688/1289) ve Sübkî de (ö. 771/1370) benimseyerek nekrelerin ve çoğul manası ifade eden zamirlerin külliyet manasına delâlet ettiğini belirtmişlerdir.[103] Mamafih Karâfî'nin külliyet kavramını açıklarken külliyeti "tüm" ve "tümel" gibi önerme manasını tazammun etmeyen kelimelerle karşılaştırması da külliyet kavramında önerme manasını tasavvur etmediğini gösterir. Burada önemli olan husus Karâfî'nin, önermeyi tazammun eden külliyet kavramını önermeden soyutlayarak ayrı bir mana elde etmesidir. Yani Karâfî her ne kadar külliyetin önerme olmaksızın var olmasını mümkün görmese de külliyet kavramını önermeden tecrit etmiş ve külliyet manasını önerme olmaksızın tasavvur

[97] Karâfî, *Şerhü Tenkîhi'l-fusûl*, Beyrut: Darü'l-Fikir, 2004, s. 28;154, Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, I, 123, II, 551,764, 885, 889, IV, 1731, 1733, V, 2300, VI, 2579; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s.113-115, 506, 546; Karâfî, *Envâü'l-burûk fî envâi'l-furûk*, 1998, I, 336.
[98] Karâfî, *Şerhü Tenkîhi'l-fusûl*, s. 177; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, II, 841; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s.90.
[99] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s.111-112.
[100] Karâfî'nin ifadelerindeki kapalılık ileride de ifade edileceği üzere sonraki dönem *Cem'u'l-cevâmi* geleneğindeki usulcülerin külliyet kavramını tümel önerme olarak açıklamalarına sebep olmuştur. Ancak belirtildiği üzere Karâfî'nin her ne kadar bazı ifadeleri bu söyleme çıksa dahi eserlerine bütünsel olarak bakıldığı vakit kendisinin önermeden tecrit edilmiş külliyet manasını kastettiği görülmektedir.
[101] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, I, 124.
[102] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1735.
[103] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 212; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, II, 85.

etmiştir. Daha sonra elde ettiği bu külliyeti umum sigaların delâlet ettiği mana olduğunu ifade etmiştir. Böylece Karâfî, (ö. 684/1285) klasik nazarî düşüncede önermenin niteliği olarak tasavvur edilen külliyet kavramını usul disiplinindeki âmm lafzın delâlet ettiği bir mefhum olarak tasavvur etmiş ve ileride zikredileceği üzere tümel önermelerde gerçekleşen varlık-yokluk tartışmalarını âmm lafzın delâletinde tartışmıştır.

Karâfî ile çağdaş olan *Mahsûl* şarihlerinden İsfahânî (ö. 688/1283) de Karâfî'yi takip ederek umum sigaları tüm ve tümel mefhumlarla karşılaştırır ve külliyete delâlet ettiğini ifade eder.[104] İsfahânî de Karâfî gibi usul disiplinindeki âmm lafızlarla tümel önermelerin teşekkül geldiğini belirtir. O, bu bağlamda tümel bir önermede üç tümelden söz edilebileceğini ifade eder. Bunlardan ilki "külliyet", ikincisi "mecmûî tümel (الكلي) المجموعى", üçüncüsü ise "tümel"dir. İsfahânî'nin mecmûî tümel diye adlandırdığı kavram Karâfî ve sonraki usulcüler tarafından ifade edilen tüm (kül) kavramının aynısıdır. O, ardından âmm lafzın külliyete delâlet ettiğini bunun dışında kalan tümel mefhumlara delâlet etmediğini vurgular. Dolayısıyla ona göre âmm lafzın medlûlü tümel önermelerin tümelliğini ifade eden külliyettir. Öte yandan İsfahânî, âmm lafzın vazolunduğu anlam olan külliyet tabirini "adedî tümel (الكلية العددية)" olarak ifade eder.[105] Görülebildiği kadarıyla İsfahânî'nin bu ifadesi mantık-felsefe terminolojisinde bulunmayan bir kavramdır. Dolayısıyla İsfahânî'nin adedî tümel kavramını usul disiplininde ihdas ederek âmm lafzın medlûlünü yeni bir dille ifade ettiği söylenebilir. Daha sonraki dönem usulcülerin de bu tümeli adedî tümel olarak adlandırdıkları gibi "tafsîlî tümel (الكلي التفصيلى)" olarak da adlandırdıkları görülür.[106] Sonradan ihdas edilen bu kavramların mantık-felsefe dilinde bulunmadığı görülür. Mamafih bu usulcülerin külliyet kavramını adedî ve tafsîlî olarak isimlendirmelerinin sebebi; hükmün bu

[104] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 211, 212.
[105] İsfahânî, *el-Kaşif*, IV, 211-212. İsfahânî'nin bu görüşlerini sonraki dönem usulcüler ifade etmekle birlikte bu meseleyi Siraceddin el-Umevî'den (ö. 682/1283) naklederler. Ne var ki Urmevî'nin *et-Tahsil* adlı usul eserine bakıldığında böyle bir tasnife rastlanılamamıştır. Şu halde meseleyi nakleden usulcülerin nakilleri doğru ise adedî tümel kavramını ilk kullanan usulcünün İsfahânî'den önce yaşayan Urmevî olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sübkî, *İbhâc*, I, 258, 263; Cemaleddin Ebû Muhammed el-İsnevî, *Nihayetü'-s-sûl şerhü Minhâci'l-vusûl*, Beyrut; Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999, s. 113; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, Darü'l-ketbâ, 1994, s. 395; Alaâddin Ebü'l-Hasen el-Merdâvî, *et-Tahbir Şerhü't-Tahrîr*, Riyad; Mektebetü'r-rüşd, 2000, V, 2408.
[106] Cemaleddin Ebu Muhammed el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû ale'l-usûl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, thk. M. Hasan Heyto, 1980, s. 299; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, s.395; el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhü't-Tahrîr*, V, 2408.

tümellerin her ferdine ayrı ayrı ilişmesi ve fertlerin tafsîlî ve adedi olarak düşünülmesidir. Bununla birlikte Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Emir Padişah'ın (ö. 987/1579) eserlerinde külliyet tabirinin "ifrâdî tümel (الكلي الإفرادي)" olarak ifade edildiği gözükmektedir.[107]

Karâfî (ö. 684/1285) tarafından ilk defa ifade edilen umum sigaların külliyete vazolunduğu görüşü İsfahânî (ö. 688/1283) ve sonraki dönem birçok usulcü tarafından benimsenmiştir.[108] Ancak sonraki dönem usulcüler, Karâfî'nin ortaya koyduğu tafsilatı eserlerinde ele almamışlardır. Nitekim bu usulcüler genel olarak âmm lafzın medlûlünün külliyet olduğunu ifade etmiş, ancak Karâfî ve İsfahânî'nin vaz ettikleri külliyet tasavvuru üzerine yeni bir düşünce koymamışlardır. Bunun yanı sıra meselenin detaylı bir şekilde incelenerek farklı bir üslup ve hüviyet kazandırılmasında Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* eseri üzerinden oluşan şerh-haşiye geleneğinin katkılarının bulunduğu görülür. Zira Sübkî öncesi dönemde âmm lafzın medlûlü külliyet olarak ifade edilse de âmm lafza salt ve hüküm olmak üzere iki açıdan bakılmamış sadece âmm lafzın külliyete delâlet ettiği ifade edilmiştir.

Külliyet ifadesini Karâfî de dâhil olmak üzere birçok usulcünün mantık-felsefe dilinde yer alan tümel önermelerdeki tümelliği ifade eden kavram olduğunu belirtmekte olduğu ifade edilmişti. Bu bağlamda Karâfî, külliyet kavramını mantık-felsefe dilinde ifade ettiği farklı anlamları da ele alarak, görülebildiği kadarıyla kendisinden önceki ve sonraki usulcülerin değinmediği bir meseleyle irtibatlandırır. Nitekim o, klasik nazarî gelenekte külliyetin mahiyeti bağlamında yer bulan ontoloji tartışmalarına değinerek bu gelenekte yer alan tartışmayı âmm lafzın tahsisiyle irtibatlandırır.

---

[107] Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985, III, 103; Muhammed Emîn b. Muhammed Emîr Padişah, *Teysîrü'Tahrîr*, Beyrut; Darü'l-fikir, t.y., III, 230.

[108] Ayrıntılı bilgi için bkz. Sübkî, *el-İbhâc*, s. 2, 82, 84, 85, 101; İsnevî, *et-Temhîd*, s. 299; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, 86, 185; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 33, 35, 92, 143, 238, Alaüddin İbnü'l-Hasen İbnü'l-Lahmî, *el-Muhtasar fi usuli'l-fıkh alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke; Camiatü'l-Melik Abdilaziz, t.y., s. 106; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîrü'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*, Beyrut; Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983, II, 6; el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhü't-Tahrîr*, V, 2337; 2341; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Gâyetü'l-vusûl fî şerhi Lübbi'l-usûl*, Mısır; Darü'l-kütübi'l-arabiyyeti'l-kübrâ, t.y., s.1;Takiyyüddin b. Ebi'l-Bekâ, *Muhtasarü't-Tahrîr Şerhü Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Züheylî, Nezih Hammad, Mektebetü Abikan, 1997, III, 112; Muhammed b. İsmail Kaslafe bilemir, *İcâbetü's-sâil şerhü Bugyeti'l-âmil*, thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyâgî, Hasan Muhammed Mahbuli'l-Ahdal, Beyrut; Müessesetü'r-Risale, 1986, s.300; Abdülhakim b. Ali en-Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukârin*, Riyad; Mektebetü'r-Rüşd, 1999, IV, 1865.

Külliyetin mahiyetindeki fertlerin ontik gerçekliğine dair tartışmalara değinmeden önce tahsis problemi açıklanacak olursa Karâfî'ye (ö. 684/1285) göre âmm lafzın umum manasına delâlet etmesi fertleri kapsamayı gerektirdiği gibi zamanı, mekanı ve durumları kapsamayı gerektirmez. Kapsama gerçekleşmeyince de tahsis gerçekleşmez. Nitekim tahsis ancak umum ifadelerde bulunur. Karâfî'nin bu görüşü Sübkî (ö. 771/1370) dahil olmak üzere diğer usulcülerin görüşlerine aykırıdır. Nitekim Sübkî ve diğer usulcüler âmm lafzın fertleri istiğrak edişinin zaman, mekân, ve durum bakımından da umum gerektireceği kanaatindedirler.[109] Ancak Karâfî'ye göre âmm lafız durum, zaman, bölge ve kendisine bağlı olduğu manalar (müteallik) bakımından âmm değil mutlak lafız konumundadır. Yani âmm lafız fertler itibari ile umum ifade etmekle birlikte bu üç mana itibariyle umum ifade etmeyerek mutlak lafız suretinde olmaktadır. Karâfî bunu âmm lafzın bu manalardan herhangi birine mutâbakat, tazammun ve iltizâm olmak üzere üç delâletten hiçbiriyle delâlet etmediğini ifade ederek açıklar. Zira âmm lafız bu manalardan hiç birine vazolunmadığından mutâbakat yoluyla delâleti söz konusu olamaz. Bu manalar âmm lafzın medlûlünün bir cüz'ü de olmadığı için tazammunla delâlet de mümkün değildir. Öte yandan bu manaların hiçbirisi âmm lafza lazım olmadığı için iltizâmla delâlet de tahakkuk etmez.[110]

Karâfî daha sonra âmm lafzın bu üç açıdan umum ifade edemeyeceğini klasik nazarî düşünce geleneğinin külliyet tasavvurunda varlığın gerekli olmayacağı ilkesiyle açıklar. Yani mantıkçılara göre her bir ferdin ayrı ayrı hükme konu olması anlamına gelen külliyet tasavvurunda fertlerin varlığı zorunlu değildir. Mamafih Karâfî zina yapan kimselere celde cezasının zina yapan kimselerin varlığına delâlet etmediğini, nitekim zina yapan kimsenin bulunmadığı bir zamanın bulunabileceğini ifade ederek külliyette varlığın gerekmeyeceği ilkesini ayetle de destekler. Dolayısıyla âmm lafız kapsamış olduğu fertlerin varlığına delâlet etmez. Âmm lafız kapsamış olduğu fertlerin varlığına delâlet etmediği takdirde varlığı kendisine bağlı olan zaman, mekân, durum ve heyet gibi arazlara da delâlet edemez. Zira kendisine bağlı olunan şey (metbu) var olmadan bağlı olan da (tâbi) var olamaz. Dolayısıyla âmm lafız bu manalar açısından mutlak olup umum ifade etmez. Bu açılardan külliyet ifade etmediği takdirde ise tahsis

[109] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 17; Attâr, *Haşiye*, II, 17.
[110] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 500, 501.

edilmesi söz konusu değildir. Zira tahsis külliyet anlamına gelen umumun olduğu yerde olur. Karâfî (ö. 684/1285) buna örnek olarak "müşrikleri öldürün" ayetini gösterir. Zira bu ayette âmm lafız olan "müşrikler" külliyet ifade ettiği için külliyet kavramı da kendi fertlerinin varlığını gerektirmediğinden müşrikler ifadesi fertlerinin varlığına delâlet etmez. Fertlerinin varlığına delâlet etmediği takdirde fertlere bağlı olan zaman, mekân veya şirkin ne ile olduğu gibi fertlerle var olan arazlara da delâlet etmez. Zira âmm lafız varlığa delâlet etmediği için varlığa tabi olan arazlara delâlet etmesi imkânsızdır. Bu manalara delâlet etmediği takdirde âmm lafzın bu manalar itibarıyla tahsis edilmesi mümkün değildir.[111]

Külliyet kavramında varlığın şart olmaması meselesini mantık-felsefe disiplinindeki tartışmalarla irtibatlandıran Karâfî, külliyet kavramında iki görüş olduğunu ifade eder. Sonrasında ise her iki görüşe göre de külliyet kavramında ontik gerekliliğin zorunlu olmadığını belirtir. Bunlardan ilkine göre âmm lafzın fertlerinin varlığı geçmiş, şimdi ve gelecek zaman olmak üzere her üç zamanda da olabilir. Yani âmm lafzın fertlerinin üç zamandan birisinde var olması yeterli olup diğer zamanlarda var olması gerekli değildir. Bilakis fertlerin varlığı üç zamanın içerdiği kaderi müşterek/mahiyet olan zamanda var olması yeterlidir. Ancak bu görüşte varlık bu üç zamandan en az birisinde bilfiil gerçekleşmek zorundadır. En az birinde bilfiil var olduktan sonra artık diğer zamanlarda varlığı gerekli değildir. Karâfî daha sonra Farâbî'nin görüşü olduğunu ifade ettiği ikinci görüşü aktarır. Bu görüşe göre ise üç zamandan herhangi birinde var olması değil olabilmesi yeterlidir. Yani bu görüşe göre âmm lafzın fertlerin var olması değil varlıklarının imkanı yeterlidir. Karâfî bu bağlamda problemi açıklığa kavuşturabilme adına nazarî düşüncede önermelerin konusunun varlığının gerekli olup olmayışına değinir. İlk görüşe göre "c" lerin "b" olduğunu ifade eden bir yargı, bir şey var olsaydı ve bu şey bilfiil "c" olsaydı "b" olurdu anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere bu görüşte bilfiil var olma şartı vardır. İkinci görüşe göre ise bu cümle bir şey bilkuvve "c" olsaydı "b" olurdu anlamına gelmektedir.[112] Karâfî (ö.

[111] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 501, 502.

[112] Mantık literatürüne bakıldığında bu problem İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile Farâbî (ö.339/950) arasında gerçekleşen bir tartışmadır. Tartışmanın temeli önermenin konusu olan mahiyetin, kapsamış olduğu fertlerle olan nitelenmesinin bilfiil mi yoksa potansiyel olarak mı (bilkuvve) gerçekleşeceği tartışması üzerine temellendirilmiştir. İbn Sînâ'ya göre bilfiil gerçekleşmesi zorunluyken Farâbî'ye göre potansiyel halde olması yeterlidir. Buna göre "her siyah şöyledir" denildiğinde siyah ifadesinin kapsamış olduğu

684/1285) daha sonra her iki mezhebe göre de âmm lafzın fertlerinin varlığının şart olmadığını söyleyerek tahsis meselesini temellendirir.[113]

(2) Sübkî ve Sonraki Dönem

Âmm lafzın delâleti Karâfî'den sonraki dönemde Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eseri üzerine oluşan literatürde ayrıntılı bir şekilde işlendiği görülür. Nitekim haşiyelere bakıldığında Karâfî'nin daha önce tespit edilen düşüncesinden farklı görüşler ortaya konulduğu görülmektedir. Nitekim Karâfî, âmm lafzın önermeden soyutlanmış külliyete delâlet ettiğini ifade etmişti. Ancak Abbâdî, (ö. 994/1586) Bennânî (ö. 1198/1783) ve Attâr (ö. 1250/1834) gibi daha sonraki dönem usulcüler Karâfî'nin ifadelerini farklı yorumlamışlardır. Nitekim bu usulcüler külliyet kelimesinin âmm lafzın medlûlüne olan isnadının hakiki olmadığını belirtmişler ve külliyet kavramının âmm lafza doğrudan nispet edilmesinin hakikat değil mecaz olduğunu; buna gerekçe olarak ise külliyet kavramının önermenin vasfı olduğunu,[114] dolayısıyla âmm lafzın delâletine konu olamayacağını belirtmişlerdir.[115]

Görüldüğü üzere *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğindeki usulcüler, Karâfî (ö. 684/1285) ve sonraki dönem usulcülerin külliyet ifadelerini âmm lafzın vazolunduğu mana olarak değil önermenin vasfı olarak değerlendirmektedirler. Nitekim Bennânî (ö. 1198/1783) bu düşünceyi şu şekilde izah eder;

> "Külliyet demek tümel önerme demektir. Daha açık bir ifade ile o (âmm lafız) ve hüküm verilenle (yüklem) tümel önerme var olur. Şu halde onun

fertler altına İbn Sînâ'ya göre Rumlar girmezken Farâbî'ye göre girmektedir. Zira İbn Sînâ hiçbir Rum'un bir kez dahi olsa siyah olmadığını ifade ederek siyah mahiyetinin Rum fertleri kapsamasını uygun bulmazken Farâbî ise Rum'ların hiçbir zaman siyah olmasa dahi siyah olabilme potansiyeline sahip olduklarını ifade ederek siyah mahiyetinin Rum fertlerini de kapsadığını belirtir (bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, I, 325-328; Râzî, *Mantıku'l-mülahhas*, s. 130, 132; Muhammed b. Muhammed Kutbüddin er-Râzî, *Şerhü'r-Risaleti'şemsiyye* (*Tahrirü'l-kavâidi'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risaleti'ş-şemsiyye* içinde), İstanbul: el-Mektebü'l-Haşimiyye, 2013, s. 176.

[113] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 506, 507.

[114] "قضية كلية" (Bennânî, *Haşiye*, I, 405).

[115] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 353; Attâr, *Haşiye,* II, 13; Bennânî, *Haşiye*, I, 635.

(musannif) kelamında mecaz vardır. Zira külliyet önermenin medlûlü olup, âmm lafzın medlûlü değildir."[116]

Görüldüğü üzere Bennânî açıkça külliyetin önermenin medlûlü olduğunu ve tümel önerme anlamına geldiğini ifade etmiş ve böylece âmm lafzın delâletine konu olamayacağını belirtmiştir. Attâr'ın da (ö. 1250/1834) ifadelerinin bu yönde olduğu görülmektedir. Nitekim Attâr külliyetle hükme konu olanın âmm lafzın kendisinin olmadığını tümel önermenin olduğunu ifade eder.[117] Bununla birlikte Karâfî (ö. 684/1285) sonrası Sübkî'nin (ö. 771/1370) külliyet tasavvurunu ele alan usulcülerin âmm lafzın medlûlünün külliyet oluşunu mecaz olarak değerlendirmeleri, külliyet ifadesinin mantık-felsefe dilindeki tümel önermelerin vasfı olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan Abbâdî'nin (ö. 994/1586) bu meselede diğer usulcülere göre daha ihtiyatlı olduğu gözükmektedir. Zira Abbâdî külliyet ifadesinin iki şekilde yorumlanabileceğini belirtir. Buna göre külliyet tümel önerme olarak anlaşılabilirken her ferdin ayrı ayrı hükme konu olması şeklinde de anlaşılabilir. Bu bağlamda Abbâdî, âmm lafzın medlûlünün tümel önerme olarak yorumlandığı takdirde, Bennânî ve Attâr gibi, isnadı mecaz olarak değerlendirir. Yani âmm lafzın kendisinin önerme olması düşünülemeyeceğinden külliyet ifadesinin âmm lafza isnadının mecaz olması gerekir. Abbâdî her iki şekilde yorumlanmasını mümkün görmekle birlikte netice olarak aynı anlamın ortaya çıkacağını ifade eder. Bu anlama göre âmm lafız cümle içinde olunca tümel önerme formuna gelmektedir.[118] Görüldüğü üzere *Cem'u'l-cevâmi'* üzerine oluşan literatür, külliyet ifadesini hakikat anlamı ile değerlendirmemiştir. Geleneğin bu tutumu öyle gözüküyor ki Karâfî'nin görüşlerini tam olarak ihata edememekten kaynaklanmaktadır. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere Karâfî, külliyet kavramıyla önerme olmaksızın bir mana tasavvur etmiş ve umum sigaların da bu külliyet manasına vazolunduğunu belirtmiştir.

Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'* eseri üzerine oluşan literatürdeki bir diğer tartışma âmm lafzın külliyete delâlet edebilmesi için cümle içerisinde bulunup bulunmamasının gerekliliğidir. Bu tartışma görülebildiği kadarıyla daha önceki literatürde yer

[116] Bennânî, *Haşiye,* I, 635.
[117] Attâr, *Haşiye*, II, 13.
[118] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 353-354.

almamıştır. Bu tartışma Sübkî sonrası literatürde âmm lafzın külliyetinin daha önce de ifade edildiği üzere hüküm açısından değerlendirilmesi üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla hükmün külliyeti için âmm lafzın cümle içerisinde bulunmasının gerekliliği tartışmaya konu olmuştur. Sübkî'nin ifadelerini açıklayan Mahallî, (ö. 864/1459) âmm lafzın külliyete delâlet edebilmesi için cümle içerisinde olması gerektiğini ifade eder.[119] Şu halde cümle içerisinde bulunmayan âmm lafızlar külliyete delâlet etmeyecektir. Bununla birlikte her ferde ayrı ayrı hükmün ilişmesi anlamına gelen külliyet kavramının cümlede bulunmadan da gerçekleşebileceği farazî olarak ifade edilmiştir. Nitekim *"âmm lafız tahsis edilebilir"* cümlesindeki âmm lafzın her ferdine hüküm verilmekle birlikte fertler cümle içerisinde zikredilmemiştir.[120] Yani tahsis edilebilirlik hükmü bütün âmm lafızlar için geçerlidir. Ancak âmm lafızların tümüne verilen bu hüküm cümle içerisinde gerçekleşmemiştir. Daha açık bir ifadeyle "her insan hüsrandadır" cümlesindeki "her insan" ifadesi âmm lafız olup "tahsis edilebilirlik" hükmüne konu olmuştur. Mamafih buradaki hüküm bir cümle içerisinde gerçekleşmemiştir.[121] Görüldüğü üzere âmm lafzın her bir ferdi cümle içerisinde bulunmaksızın hükme konu olmuştur. Ancak buna karşın Abbâdî (ö. 994/1586) ve Attâr, (ö. 1250/1834) külliyetin ancak cümle içerisinde bulunduğunda tasavvur edilebileceğini ifade etmişlerdir.[122]

Tartışmaların gerçekleştiği bir diğer problem âmm lafzın külliyete delâlet edebilmesi için cümle içerisinde bulunduğunda özne konumunda olmasının gerekip gerekmediğidir. Sübkî (ö. 771/1370) ve Mahallî'nin (ö. 864/1459) ifadelerinden anlaşılan şudur ki; âmm lafız ancak hükme konu olduğunda yani cümlenin öznesi olduğunda külliyete delâlet eder.[123] Bu durumda cümlenin yüklemi veya nesnesi konumunda olduğunda külliyetten bahsedilemez. Ancak Abbâdî, Mahallî'nin hüküm ifadesinden hem yüklemi hem de yüklemin konusunu kapsayacak bir mananın kast edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[124] Bununla birlikte Abbâdî'ye göre Sübkî, âmm lafzın hükme konu olmasını, önermenin ancak âmm lafız hükme konu olduğunda tümel olabildiği için söylemiştir. Zira önermenin tümel olabilmesi için âmm lafzın hükme

[119] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 13.
[120] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 353; Attâr, *Haşiye*, II, 13.
[121] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 353. Attâr'ın benzer ifadeleri için bkz. Attâr, *Haşiye*, II, 13.
[122] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 353; Attâr, *Haşiye*, II, 13.
[123] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 13.
[124] Abbâdî *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 353.

konu olması gereklidir. Abbâdî (ö. 994/1586) daha sonra âmm lafzın medlûlünde külliyetin gerekli olmadığını bilakis medlûlün her fert olduğunu ve her ferdin hükme konu olabileceği gibi yüklem olabileceğini de ifade ederek diğer usulcülerden farklı bir görüş ileri sürer.[125] Sübkî (ö. 771/1370) sonrası literatür için bu söylem geçerli olabilir. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere Karâfî'nin (ö. 684/1285) düşüncesine göre külliyet kavramı önerme manasından arındırılarak düşünüldüğü için âmm lafız ister özne ister yüklem olsun her durumda külliyete delâlet eder.

Külliyetin mahiyetine yönelik açıklamaların belirli ifadelerle açığa kavuşturulduğu görülmektedir. Nitekim külliyet, Karâfî'yi takip eden usulcülerce âmm lafzın her ferdinin ayrı ayrı hükme konu olması şeklinde açıklanmıştır. Yani hüküm âmm lafzın her ferdine teker teker ilişmektedir. Usulcüler buna "iki ekmek her adamı genelde doyurur" örneğini vermektedirler.[126] Bu örnekte görüldüğü üzere doyma hükmü adam fertlerinden her bir ferde ayrı ayrı ilişmiştir. İsfahânî'yi (ö. 688/1283) takip eden Mahallî, (ö. 864/1459) âmm lafzın külliyet oluşunu âmm lafzın fertleri sayısınca önermeler hükmünde olmasıyla açıklar. Bu durumda âmm lafzı içinde bulunduran bir önerme, bu lafzın fertleri sayısınca önermeyi barındırır. Buna göre "kölelerim geldi" ifadesi aslında "falan köle geldi, falan köle geldi, falan köle geldi" şeklinde çözümlenmekte ve kölelerin fertleri sayısınca cümleden teşekkül etmektedir.[127] Dolayısıyla aslında bir cümle birden fazla cümleye denk olmaktadır. Zerkeşî (ö. 794/1392) ise, külliyetin mahiyetini açıklarken geçmiş, şimdi ve gelecek zamanda var olan veya var olmasa da varlığı mümkün olan her ferdi[128] kapsadığını ifade eder. Yalnız bu kapsamanın "tüm (المجموع)" olarak değil "genel (جميع)" olarak olabileceğini yani her ferdin ayrı ayrı hükme konu olarak gerçekleşeceğini ifade eder.[129]

Abbâdî, âmm lafzın delâletine konu olan külliyeti, mahiyet-tümel mefhumuyla irtibatlandırarak ele alır. Bu bağlamda önemli bir nazariyatçı olan Devvânî'nin (ö. 908/1502) ifadelerine atıf yaparak argümanlarını destekler. Abbâdî bu bağlamda âmm

[125] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 353.
[126] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 40.
[127] Attâr, *Haşiye*, II, 13.
[128] Zerkeşî'nin ifadesi bu meyanda "جميع ما في مادة الإمكان" şeklinde zikredilmektedir.
[129] Bedreddin Muhammed b. Bahaüddin ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmî bi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Seyyid Abdülaziz, Abdullah Rabî, Mektebetü Kurtuba, 2006, I, 75.

lafzın ayrı ayrı olmak kaydıyla tüm fertler anlamına gelen külliyete delâlet etmeden önce mahiyete delâleti önceliğini ifade eder. Ancak mahiyete olan delâlet fertlere ilişecek şekilde yani hüküm mahiyetten fertlere sirayet edecek şekildedir. Âbbâdî (ö. 994/1586) bu bağlamda Devvânî'nin (ö. 908/1502) hakikatte hükme konu olanın fertler olmadığını bilakis mahiyet olduğunu ifade ettiğini belirtir. Ona göre mahiyet kişinin zatında fertlerle örtüşen bir alet olarak tasavvur edilir. Yani kişinin zihninde var olan mahiyet fertlerin hükme konu olabilmesi için bir vasıtadır. Dolayısıyla hükme konu olup hakkında bilginin öznesi olan mefhum öncelikli olarak mahiyettir. Mahiyet hükme birincil olarak konu olduktan sonra fertler ikincil olarak konu olup bilginin süjesi olur. Devvânî, bu iddiasını âmm lafzın fertlerinin tümünün değerlendirilmesinin zihinde bu fertlere "örtüşümsel (Mutabakat)" olan bir mahiyet tasavvurunu gerektireceği öncülüyle destekler.[130] Yani buna göre âmm lafzın fertlerinin belli bir mahiyette ortak olması gerekecektir. Bu iddia ileride zikredileceği üzere Karâfî'nin (ö. 684/1285) âmm lafız-tümel arasındaki farkları ifade ederken tümelin âmm lafzın bir cüz'ü olduğu iddiasıyla aynıdır. Ancak gerek Sübkî (ö. 771/1370) gerekse de Mahallî (864/1459) âmm lafzı Abbâdî'yle aynı şekilde yorumlamamışlardır. Bu durumun farkında olan Abbâdî, gerek Sübkî'nin gerekse de Mahallî'nin ifadelerinin farklı açılardan yorumlanabileceğini ifade eder. Buna göre bu usulcülerin ifade etmiş oldukları fertlere delâlet arazî yani ikincil bir delâlettir. Lafzın birincil delâleti ise mahiyetedir. Abbâdî bu şekilde âmm lafzın her ne kadar salt tümele delâlet etmese de fertlerle tasavvur edilen tümele delâlet ettiğini ifade ederek âmm lafızların mahiyete delâlet edebileceğini ifade etmiştir.[131] Bununla beraber Abbâdî'nin âmm lafzın delâlet ettiği külliyet manasında mahiyete delâleti önceleyen bir tasavvura sahip olmasında Devvânî'nin etkisi olduğu görülmekle birlikte bu düşüncenin Devvânî öncesinde ilerde zikredileceği üzere Râzî (ö. 606/1210) ve şarihlerinde bulunduğu görülür. Zira Râzî ve takipçileri âmm lafzın fertlerle düşünülen mahiyete delâlet ettiğini ifade eder. Ancak Abbâdî'yi Râzî ve şarihlerinden ayıran husus; âmm lafzın mahiyete delâletini fertlerine olan delâlete öncelemesidir. Yani ona göre âmm lafız birincil olarak mahiyete ikincil olarak ise fertlere delâlet eder. Râzî ve şarihlerinde ise böyle bir önceleme görülmez.

[130] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 358.
[131] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 358.

Râzî (ö. 606/1210) ve takipçilerinde olduğu gibi âmm lafzın delâletini fertlerden mahiyete taşıyan Abbâdî, (ö. 994/1586) aslında usul disiplininde önemli bir yeri haiz olan âmm lafzın manasını daha da genelleştirmektedir. Her ne kadar Abbâdî bunu açıkça dile getirmeyerek bu ayrıntının usulcülerin iltifat etmediği bir ayrıntı olduğunu ifade etse de âmm lafzın delâletini mahiyete delâlet şekliyle yorumlamasından bu genellemeye ulaşılabilir. Zira mahiyete delâlet, mahiyetin var olmuş, var olabilecek ve var olan tüm fertlerini içine almaktadır. Bu durumda fertler var oldukça mahiyette var olacağından hükmün mahiyete ilişmesi tüm fertlere ilişmesini gerekli kılacaktır. Yani zamansal veya mekânsal bağlama bağlı kalmaksızın geçmiş, şimdi ve gelecek tüm fertleri kapsamaktadır. Dolayısıyla âmm lafzın manasının mahiyete delâletle nispeten genişlediği söylenebilir. Âmm lafzın delâleti mahiyete olmayıp tüm fertlerine olmuş olduğunda ise bu sadece hariçte var olan fertleri kapsayacak diğer fertleri yani geçmişteki ve sonra var olabilecek olan fertleri kapsamayacak ve daha dar bir anlama sahip olacaktır. Abbâdî'nin âmm lafız hakkında yapmış olduğu bu yorumdan Şarî'in hitabını belirli bir tarihsel bağlama indirgemeksizin tüm zamanlar için geçerli olduğu sonucuna ulaşılabilir. Yalnız söz konusu tespitin detaylandırılması bu tezin sınırlarını aşacağı için sadece bu kadarına işaret etmekle yetiniyoruz.

Mütekellimîn usulcülerin âmm lafız hakkındaki görüşleri özetlenecek olursa; ilk kez Karâfî tarafından âmm lafızların medlûlünün külliyet olduğu ifade edilmiş ve bu lafızların ifade ettiği istiğrak anlamı mantık-felsefe diliyle açıklanmıştır. Bu görüş İsfahânî (ö. 688/1289) ve Sübkî (ö. 771/1370) tarafından da benimsenirken Sübkî'yi takip eden usulcüler âmm lafızların medlûlünün külliyet olamayacağını külliyetin tümel önermelerin niteliği olduğunu ifade etmiş ve âmm lafızlarda tasavvur edilen külliyet mefhumunun mecaz olduğunu ileri sürmüşlerdir.

2. Âmm Lafız ve Tümel İlişkisi

Mütekellimîn usul düşünce tarihinde Râzî (ö. 606/1210) çizgisini benimseyen usulcülerden Sübkî, âmm lafzın tümele delâlet edemeyeceğini açıkça ifade eder. Ancak Sübkî'ye kadar olan süreç içerisinde bu probleme Sübkî'nin dışındaki usulcüler de yer vermektedir. Dolayısıyla bu başlık altında problemin tarihi seyrini gösterebilmek için âmm lafızlarla tümel mahiyetleri ilişkilendiren Sübkî öncesi usulcülerin görüşlerine yer

verilecek ve sonrasında Sübkî (ö. 771/1370) ve *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğindeki usulcülerin tartışmaları analiz edilecektir.

a. Sübkî Öncesi Dönem

Tespit edilebildiği kadarıyla usul düşünce tarihinde âmm lafızla tümel ilişkisine değinen ilk usulcü Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Gazzâlî bu probleme âmm lafızların genelinde değinmeksizin sadece "el" takısı alan isimlerin umum ifade edip etmeyeceği probleminde değinir. Âmm lafız-tümel problemine *Miyâr* adlı mantık eserinde inceleyen Gazzâlî, problemin arka planında tümel mefhumun manasının tam olarak kavranmamasını ileri sürer. O, bu bağlamda "el" takısı alan âmm lafızların tümele delâlet ettiğini dolayısıyla Arap dilinde tümele delâlet eden lafızların bulunduğunu ifade eder. Gazzâlî, cins isme "el" takısı dahil olduğunda tümele delâlet ettiğini ifade ederken bu takının "ahid" için olmaması gerektiğini de ayrıca vurgular. O, böylece "ahid" anlamı ifade etmediği takdirde lafzın tümele delâlet edeceğini belirtmiştir. Ardından söz gelimi "erkek" tümelinin altına erkek olarak adlandırılan her ferdin gireceğini ifade ederek "el" takısının girdiği ismi tümel olarak değerlendirmiş ve istiğrak ifade edeceğini savunmuştur.[132]

Gazzâlî bu şekilde "el" takısı alan ismin umum sigalarından olduğunu ve tümele delâlet ettiğini belirtmiştir. Yani ona göre tüm âmm lafızların tümele delâlet edip etmediği belirtilmese de tümele delâlet eden lafızların âmm lafız olduğu anlaşılmaktadır. Mantıkçıların nazarî düşüncesinde tümellerin hiçbir ferde delâlet etmediği göz önünde bulundurulduğunda onun bu iddiası, oldukça ilginç ve mantık-felsefe geleneğindeki tümel tasavvuruna aykırı olduğu görülmektedir. Zira tümele delâlet eden bir lafız ileride ifade edileceği üzere sadece tümele delâlet eder ve fertlere delâlet etmez. Bununla beraber bu iddia mantık-felsefenin nazarî öncülleri üzerine inşa edilen Râzî (ö. 606/1210) ve sonrası dönemdeki usulcülerin görüşlerine de aykırıdır. Zira zikredileceği üzere bu usulcüler Gazzâlî'nin aksine tümele delâlet eden lafızların âmm lafız değil mutlak lafız olarak değerlendirmişler ve istiğrak ifade etmediğini

[132] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2003, Çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, s. 53.

belirtmişlerdir. Tümellerde istiğrakın bulunduğunu tasavvur eden Gazzâlî (ö. 505/1111) ardından usulcülerin arasında başına "el" takısı alan tekil isimde istiğrakın gerekip gerekmediği tartışmasının bulunduğunu ifade eder. Gazzâlî'ye göre söz gelimi "dinar dirhemden üstündür (الدينار أفضل من الدرهم)" ifadesinde tümelin manasını kavramayan usulcüler burada umum manasının ancak karine ile gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Ancak zikri geçtiği üzere ona göre karine olmaksızın tümel mefhumun kendisiyle istiğrak manası elde edilebilir. Dolayısıyla bu usulcülerin iddialarının aksine "el" takısı alan tekil isimde istiğrak manasının gerçekleşebilmesi için karineye gerek yoktur. Yani Gazzâlî'ye göre bu isimler tümele delâlet ettiği için umum ifade eden isimlerdir. Gazzâlî ardından "el" takısı alan isimde umumun ancak karine ile gerçekleşebileceğini ve bizzat lafzın kendisiyle umum manasının elde edilemeyeceğini ifade eden usulcülerin bu hatalarının sebebini lafzın dış dünyada var olan varlıklara vazolunduğunu benimsemelerinden kaynaklandığını ifade eder. Zira onlara göre söz gelimi "dinar" dış dünyada bulunduğu için tikel olup tümel değildir. Ancak Gazzâlî tikel olan "dinarın" nefiste tasavvur edilerek resmedildiğini ve bu "dinarın" dış dünyadaki "dinarın" bir imgesi (misal) olduğunu dolayısıyla hem bu tekil dinarı hem de tüm dinarları kapsayabileceğini iddia ederek söz gelimi "dinar" kavramının tümel bir suret olduğunu, tikel bir suret olmadığını ifade etmiş ve lafızların dış dünyadaki varlıklara vazolunduğunu ifade eden usulcüleri eleştirmiştir.[133]

Gazzâlî böylece lafzın zihindeki suretlere vazolunabileceğini dolayısıyla lafızlardan tümel mananın anlaşılabileceğini ifade ederek istiğrak manasının elde edilebileceğini belirtmiş ve tümele delâlet eden lafzın âmm lafız olduğunu savunmuştur. Anlaşılan o ki Gazzâlî, Şafiî usulcülerin benimsediği görüşün aksine[134] lafızların zihnî suretlere vazolunabileceğini kabul etmektedir. Gazzâlî'nin bu argümanına göre lafızların dış dünyadaki varlıklara vazolunduğunu iddia eden usulcüler "el" takısı alan isimlerden tümel mananın anlaşılamayacağını dolayısıyla bu lafızların umum ifade edemeyeceğini iddia etmişlerdir. Yani ona göre lafzın zihni suretlere vazolunduğu benimsenince lafızlardan tümel mana anlaşılabilecek ve böylece istiğrak manası elde edilebilecektir. Ancak sonraki dönem usulcülerden Sübkî'nin (ö. 771/1370) lafızların

[133] Gazzâlî, *Miʿyâru'l-ilm*, s. 53-55.
[134] Nitekim Şafiî düşüncesini benimseyen usul geleneği lafızların zihnî suretlere değil hariçteki varlıklara vazolunduğunu benimser (bkz. Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 489, 490).

dış dünyadaki varlıklara vazolunduğunu ifade etmesi ve buna rağmen "el" takısı alan isimlerde umumun bulunduğunu ifade etmesi[135] Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) söz konusu problemi zihnî suretlerle irtibatlandırmasıyla çelişir niteliktedir. Ancak şu var ki usul düşünce geleneğinde yer edinen lafızların zihnî suretlere mi yoksa dış dünyadaki varlıklara mı vazolunduğu tartışmasında zihnî suretlerle maksadın tümeller olup olmadığı usul geleneğini daha detaylı bir incelemeye tabi tutmakla anlaşılabilir. Bununla beraber Gazzâlî'nin bu problemi zihnî varlıklarla irtibatlandırması tartışmalı olmakla beraber onun tümellerin istiğrak ifade ettiği iddiasının Râzî (ö. 606/1210) ve sonrası dönem tüm usulcülerin görüşlerine aykırı olduğunda tartışmanın olmadığı söylenebilir.

Mantık eserinde umum-tümel ilişkisine değinen Gazzâlî usul eserinde tümel kavramıyla irtibat kurmaksızın "el" takısının cinse yani mahiyete delâlet edeceğini dolayısıyla istiğrakın karine olmaksızın anlaşılabileceğine işaret ederek açıkça ifade etmese de tümele delâlet eden lafzın istiğrak gerektirdiğini dolayısıyla umum sigalarından olacağını ima eder.[136] Öte yandan Gazzâlî gerek kendisinden önceki gerekse de sonraki usulcülerin mutlak lafız olarak değerlendirdikleri "köle" kelimesinin emir veya mastardan sonra geldiğinde umum ifade ettiğini belirtmesi[137] onun tümel mefhumların umum manasını gerektirdiğini gösteren bir diğer argüman olup usul düşünce tarihinde muhalif bir tutum benimsediğini gösterir. Zira Râzî sonrası usul geleneğinde "köle" lafzı açıkça tümel olarak değerlendirilmiş dolayısıyla umum ifade etmediği belirtilerek mutlak lafız olduğu söylenmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Gazzâlî sonrası dönemde âmm lafzın tanımında tümel kavramına ilk defa temas eden usulcü Râzî'dir. Nitekim âmm lafzın tanımında mahiyet kavramına yer veren Râzî, amm lafzın mütekellimîn gelenekte öne çıkan iki tanıma yer verdikten sonra üçüncü tanımında mahiyete delâlet kaydına yer vermiştir.[138] Râzî üçüncü tanımını umum-mutlak ayrımı bağlamında ele almış ve mutlak lafzı açıklarken âmm lafızla arasındaki farkı izah etmiştir. Râzî, bu farkı izah ederken âmm lafzı "belirsiz çokluk kaydıyla mahiyete delâlet eden lafız" olarak açıklar. Râzî verdiği

[135] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 489, 490.
[136] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 248, 249.
[137] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 309, 310.
[138] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296.

tanımlarda mahiyet/tümele delâlet bağlamında ayrıca sayı isimleriyle umum arasındaki farka da değinmiştir.[139] Râzî'nin (ö. 606/1210) umum-mutlak ayrımına açıklık getirmesi, mutlak lafzın salt tümele delâlet edişi göz önünde bulundurulduğunda bir anlamda umum-tümel arasındaki farkı ifade etmek demektir. Dolayısıyla Râzî'nin, umumun tanımına tümel kavramını taşıyan ilk usulcü olduğu gibi aynı zamanda umum sigalarının tümele delâlet eden lafızlardan farklı olduğuna değinen ilk usulcü olduğu da söylenebilir. Salt tümele yani kayıtsız tümele delâlet eden lafzın mutlak lafız, umum lafızların ise kayıtlarıyla birlikte tümele delâlet eden lafız olduğunu ifade eden Râzî, böylece Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tümele delâlet eden lafızların istiğrak ifade edeceğini ve umum lafızlardan olacağı iddiasını tenkit etmiş olmaktadır. Görüldüğü üzere Gazzâlî'nin tümele delâlet eden lafızların umum lafızlardan olduğu iddiası Râzî ve ileride zikredileceği üzere takipçileri tarafından benimsenmemiştir. Râzî, umum sigaların tümele delâlet etmediğini açıkça ifade etmese de tümele delâlet eden lafızların mutlak lafız olduğunu belirtmesi âmm lafızların tümele delâlet etmediğini gösterir niteliktedir. Ancak ileride zikredileceği üzere sonraki dönem usul düşünürlerinden Karâfî, (ö. 684/1285) İsfahânî (688/1289) ve Sübkî (ö. 771/1370) âmm lafzın tümele delâlet etmediğini açıkça ifade edeceklerdir.

Râzî, âmm ve mutlak lafızların mahiyete yani tümele delâletini incelemeden önce bu iki lafız türü arasındaki farkı ifade edebilmek için mantık-felsefe diline ait olan tümel kavramını tasvir ederek teorik bir zemine yerleştirmek ister. Böylece âmm ve mutlak lafız gerek tanım bakımından gerekse de aralarındaki fark bakımından mantık-felsefe diliyle ifade edebilecektir. Zira Râzî, umum-mutlak ayrımını tümel kavramı ve tümel kavramıyla mülahaza edilen kayıtların tasavvuru üzerine inşa etmiştir. Bunun için öncelikli olarak tümel kavramını inceler. Buna göre Râzî her şeyin bir hakikati olduğunu ifade eder.[140] Râzî'nin hakikat ile kastı mahiyet yani tümeldir. Bu bağlamda Râzî, bir şeyden anlaşılan mefhum ile o şeyin mahiyetinden anlaşılan mefhum farklı olduğu takdirde bu iki mefhumun birbirinden farklı olduğunu müsellem bir söylem olarak kabul eder. Râzî, buna örnek olarak insan kavramını gösterir. Nitekim insan mefhumu insan olması bakımından değerlendirildiğinde insan kavramında bir olmak

[139] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296.
[140] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296.

veya olmamak, çok olmak veya olmamak mefhumları değerlendirilmez. Yani insan olması bakımından insan mahiyeti düşünüldüğünde "bir insan" veya "birden çok insan" gibi manalar zihinde olmaz. Zira "birlik" veya "çokluk" kayıtları gerek varlığı gerekse yokluğu açısından insan olması bakımından insan mahiyeti için ârızî yani öze ilişkin olmayan kayıtlardır. Dolayısıyla insan mahiyetinden yalnız insan anlaşılıp, birlik veya çokluk mefhumları anlaşılmaz.[141] Râzî (ö. 606/1210) bu şekilde mahiyetin yani tümelin yalın haliyle değerlendirilebileceği gibi zatından bağımsız olan arızî kayıtlarla da ele alınabileceğini ifade eder. Bununla beraber mahiyetle birlikte düşünülen kayıtların olumlu ve olumsuz kayıtlar olmak üzere iki kısım olduğunu açıklayarak yalın halde olmayan mahiyetin iki kısma ayrıldığını ifade etmek istediği görülür. Râzî'nin bu ifadeleri için sonraki dönem usulcüler tarafından mantık-felsefe dilindeki kavramlarla açıklanacaktır. Zira Râzî'nin burada ifade ettiği mahiyet kavramı sonraki literatürde "kayıtsız mahiyet (الماهية بلا شرط شيء)", "varlık kaydıyla mahiyet (الماهية بشرط شيء)"ve "yokluk kaydıyla mahiyet (الماهية بشرط لا شيء)" olmak üzere üç kısımda ele alınarak kategorik bir biçimde incelenmektedir.[142]

Râzî'nin âmm lafzın tanımında yer verdiği mahiyet bir diğer ifadeyle tümel kavramı görüldüğü üzere salt mahiyet ve kayıtlarla değerlendirilen mahiyet olmak üzere temelde iki kısımdır. Râzî bu tümel tasavvuru üzerinden lafızları tanımlayarak salt mahiyete delâlet eden lafzı mutlak lafız olarak değerlendirirken, belli kayıtlarla beraber mahiyete delâlet eden lafızları ise sayı isimleri ve âmm lafızlar olmak üzere ikiye ayırır. Şayet lafız, mahiyetle beraber belirli bir çokluğa delâlet ediyorsa sayı ismi, belirsiz bir çokluğa delâlet ediyorsa ise âmm lafızdır. Buradan hareketle âmm lafzı "belirsiz çoklukla mahiyete delâlet eden lafız" olarak tanımlamıştır.[143] Görüldüğü üzere âmm lafız salt mahiyete delâlet etmemekte belirsiz çokluk kaydıyla birlikte düşünülen mahiyete delâlet etmektedir. Buna göre; âmm lafzın delâlet ettiği mahiyet, varlık kaydıyla olan mahiyettir. Dolayısıyla Karâfî'den (ö. 684/1285) Sübkî'ye (ö. 771/1370) kadar uzanan dönemde âmm lafzın tümel mefhuma delâlet etmeyişinden bahsedilirken tümel kavramının salt tümel yani "kayıtsız mahiyet" bir diğer ifadeyle tabiî tümel olarak

[141] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296.
[142] Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc alâ Minhâci'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî, Nureddin Abdülcebbar Sagırî, Dübey [Dubai]: Daru'l-Buhus li'd-Diraseti'l-İslamiyye ve İhyai't-Türâs, 2004, IV, s. 1227.
[143] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296.

yorumlanması gerekir. Nitekim Mahallî'nin (ö. 864/1459) de bu problemi bu şekilde izah ettiği daha önce ifade edilmişti.

Râzî (ö. 606/1210) takipçisi usulcülerin bir kısmı umum-mutlak bağlamında Râzî'nin ifadelerine eleştirel yaklaşırken diğer bir kısmı ise problemi tasviri olarak incelemektedir. Bu bağlamda ilk zikredilmesi gereken usulcü[144] Râzî ile muasır sayılabilecek Tilimsânî'dir (ö. 642/1246). Tilimsânî, Râzî'nin umum-mutlak bağlamında incelediği probleme bir eleştiri getirmeksizin problemi tasvir etmeye çalışmış Râzî'nin umum-mutlak ayrımını neden yaptığını açıklamıştır. Ona göre Râzî'nin bu ayrımı yapmasının nedeni mantık disiplininde umum olarak ifade edilen lafızla usul disiplininde umum ifade edilen lafızları karşılaştırmaktır. Yani her iki disiplinde terimleşmiş olan umum kavramı arasındaki fark açıklanmak istenmektedir. Buna göre mantık disiplininde umum şeklinde ifade edilen lafzın usul disiplininde karşılığı mutlak lafız olduğu için bu ayrım usul düşüncesinde mutlak lafız ve âmm lafız ayrımı üzerinden gerçekleşmiştir. Şu var ki mantıkçıların âmm ile kastettikleri daha önce de ifade edildiği üzere tümeldir. Tilimsânî usul disiplinindeki âmm lafızların umumluğunun "müslümanlar" ve "müminler" gibi istiğrak ifade eden isimlere ve mantık disiplinindeki "her cisim mümkündür" gibi tümel önermelere ilişebileceğini, ancak mutlak lafızlardaki umumluğun sadece cins, tür, fasıl, hasse ve araz-ı âmm gibi basit isimlere ilişeceğini ifade eder.[145]

Bununla beraber Tilimsânî'nin (ö. 642/1246) zikrettiği mutlak lafızla âmm lafız arasındaki diğer bir fark; âmm lafzın varlığının tüm fertlerinin bulunmasını ancak tek bir ferdinin bulunmamasının umumun gerçekleşmemesini gerektirdiğidir. Buna karşın mutlak lafzın tek bir ferdi var olduğunda mutlak lafız bulunurken ancak tek bir ferdinin yokluğu mutlağın yokluğunu gerektirmez.[146] Tilimsânî, Râzî'yi bu şekilde yorumladıktan sonra mutlak lafzın, âmm lafzın ve sayı isimlerinin çoklukta (kesret)

[144]Râzî ile hemen hemen aynı dönemde yaşayan diğer bir usulcü Emînüddin et-Tebrîzî'dir (ö. 621/1224).Tebrîzî'nin usul eserine bakıldığında onun Râzî'nin umum tasavvuruna bir şey katmadığı sadece problemi daha tasviri bir üslupla incelediği görülür. Dolayısıyla çalışmada Tebrîzî'ye yer verilmemiştir (bkz. Emînüddin Muzaffer et-Tebrîzî, *Tenkîhü Mahsûli İbni'l-Hatîb fî usûli'l-fıkh*, thk. Hamza Züheyr Hafız, Camiatü Ümmi'l-kurâ, II, 236).

[145] Abdullah b. Muhammed İbnü't-tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed Adil Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut; Alemü'l-Kütüp, 1999, I, 423-427.

[146] Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim*, I, 427.

birleştiğini yani her birinde çokluğun bulunduğunu ifade eder. Ancak mutlak lafızdaki çokluğun mahiyetinde olmadığını sayı isimlerinde ve âmm lafızlardaki çokluğun ise kendi mahiyetlerinde var olduğunu ifade ederek Râzî'nin (ö. 606/1210) umum tanımını detaylandırır.[147] Görüldüğü üzere Tilimsânî, (ö. 642/1246) Râzî'ye eleştirel bir üslup ile yaklaşmaktan ziyade probleme tasviri bir boyut kazandırmıştır.

Mahsûl'ü ihtisar eden Taceddin el-Urmevî, (ö. 653/1255) âmm lafzın mahiyete delâlet ettiğini ifade etmiş ancak Râzî'nin âmm lafzın tanımında zikrettiği "belirsiz çokluk" kaydına kendi tanımında yer vermemiştir. Ona göre âmm lafızlarda mahiyetle birlikte mahiyetin bütün tikelleri dikkate alınır. Dolayısıyla ona göre âmm lafzın tanımı; "mahiyetle beraber mahiyetin her bir tikeline delâlet eden lafız"dır.[148] Böylece Urmevî, Râzî'nin âmm lafız tanımını benimsememiştir. *Mahsûl* üzerinden muhtasar kaleme alan diğer bir usulcü Siraceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) ise kendisinden önce yaşayan Taceddin el-Urmevî'nin âmm lafız tanımını benimsemediği görülür. Zira Siraceddin el-Urmevî, Râzî'nin âmm lafız tanımını değişiklik yapmaksızın olduğu şekliyle nakletmiştir.[149] *Mahsûl* şarihi Karâfî (ö. 684/1285) ise Râzî'ye hem eleştirel hem de tasvîri bir üslup ile yaklaşmıştır. Karâfî, Râzî'nin âmm lafzın tanımında yer verdiği "belirsiz çokluk" ifadesini eleştirir. Zira ona göre âmm lafız sonsuz fertlere delâlet eder bu ise âmm lafzı bir açıdan belirli kılar. Nitekim sonsuz, sonlu olandan farklı olup belirli bir durumu ifade eder. Dolayısıyla Râzî'nin âmm lafzın tanımında "belirsiz çokluk" kaydına yer vermesi yerinde değildir.[150] Karâfî, Râzî'nin âmm lafzın tanımında âmm lafzın tüme mi yoksa külliyet manasına mı vazolunduğunu net ifade etmediği için onun tanımdan iki farklı mananın anlaşılabileceğini dolayısıyla tanımda belirsizlik olduğunu ifade ederek Râzî'ye farklı bir eleştiri daha getirir.[151]

---

[147]Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim*, I, 427.

[148] Ebû Abdullah Taceddin Muhammed b. el-Hüseyin el-Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî Usûli'l-fıkh*, thk. Abdüsselam Mahmud Ebî Nâci, Bingazi: Câmiatü Karyunus, 1994, I, 503. Urmevî, Râzî'nin ele almadığı marife ve nekre isimleri de değerlendirir. Ona göre marife ve nekre isimler de mahiyete delâlet eder. Ancak mahiyetle beraber teklik kaydı mülahaza edilir. Nekre isimlerdeki teklik belirsiz olurken marife isimlerdeki teklik belirli olarak değerlendirilir (bkz. Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 344).

[149] Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, I, 344.

[150] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1755; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 95.

[151] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1755; Karâfî, Râzî'yi eleştirdiği gibi Râzî çizgisini takip ederek âmm lafzın tanımında mahiyet tasavvurunu işleyen Taceddin el-Urmevî'yi de eleştirir. Ona göre Urmevî'nin âmm lafzın tanımında "tüm tikeller" ifadesinden tikellerin tümü (kül) anlaşılabileceği gibi ayrı ayrı olmak

Karâfî, (ö. 684/1285) *el-İkdü'l-manzûm* adlı eserinde âmm lafzın altı tanımla tanımlanabileceği[152] ihtimaline değinip, bu tanımların hiçbirini âmm lafzın tanımı için yeterli görmediğini ifade eder. Karâfî, eleştirilerinin ardından âmm lafzı tanımlayarak kendi umum tasavvurunu ortaya koyar. Ona göre âmm lafız; "tümelin bulunduğu tüm durumlarda hükmünün de varlığı kaydıyla beraber olan tümele delâlet eden lafız" dır.[153] Görüldüğü üzere Karâfî, umum tasavvurunu tümel anlayışı üzerine inşa etmiştir. Bu şekilde Karâfî, Râzî (ö. 606/1210) çizgisini takip etse de tanıma getirdiği farklı kayıtlarla âmm lafzı kendisinden önceki usulcülerden farklı şekilde yorumlamıştır. Ancak önceki usulcülerin eserlerinde "mahiyet" ifadesi yer alırken Karâfî'nin "kadr-i müşterek (القدر المشترك)" veya "tümel" kavramlarını tercih ettiği görülmektedir.[154] Dolayısıyla Karâfî'nin "ortak değer" ifadesinin tümel olarak yorumlanması gerektiği düşünülmektedir. Nitekim Karâfî, birçok yerde ortak değer ifadesini kullanmaktadır ve bu ifadesiyle tümel ve mahiyet mefhumlarını kastettiğini söylemek mümkündür. Nitekim kendisi de müşterek kavramının tümel anlamına geldiğini açıkça ifade

---

üzere her bir fert (külliyet) olarak da anlaşılabilir. Bu ise âmm lafzın tanımında belirsizlik oluşturduğu için doğru bir tanım değildir (Bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1757).

[152] Karâfî, âmm lafzın tanımının oldukça zor olduğunu ve bu zorluğun, problemin kapalılığından kaynaklandığını ifade eder. Ardından Karâfî, âmm lafzın medlûlünü açıklamak için âmm lafzın tanımında altı ihtimalin bulunduğunu ifade eder. Karâfî'nin zikrettiği tanımların tümünde tümel tasavvuruna yer verdiği görülmektedir. Ancak Karâfî, bu tanımlarda tümel ifadesini kullanmaz. Tümel kavramı yerine "kadr-ı müşterek" ifadesini kullanmaktadır. Karâfî'nin âmm lafzın tanımı bağlamında ele aldığı ilk tanım, âmm lafzın salt mahiyete vazolunduğudur. Ancak bu takdirde âmm lafzın mutlak lafızdan bir farkı kalmayacağından bu tanımı doğru bulmaz. Bu bağlamda zikrettiği ikinci tanım ise âmm lafzın mahiyete lazım olan uzunluk, kısalık, siyah ve beyaz gibi arazlara vazolunduğu ifade eder. Bu durumda âmm lafız, birbirinden farklı manalara vazolunması gerekeceğinden müşterek lafza dönüşecektir. Dolayısıyla Karâfî, bu tanımı da yanlış bulur. Üçüncü ele aldığı tanım âmm lafzın mahiyetle beraber her fertte bulunan tüm arazlara vazolunmasıdır. Bu durumda bir önceki tanımda olduğu gibi âmm lafzın müşterek lafza dönüşmesi gerekecektir. Karâfî'nin zikrettiği dördüncü tanımda ise âmm lafzın tüm manasına vazolunmasıdır. Bu durumda ileride zikredileceği üzere âmm lafızla istidlâl mümkün olmayacağından bu tanım da doğru değildir. Beşinci tanım ise âmm lafzın sayı kaydıyla beraber mahiyete vazolunduğunu ifade etmektedir. Ancak sayıların ve âmm lafzın tanımında yer verilen mahiyetin tümel bir mefhum olduğu mülahaza edildiğinde âmm lafzın iki tümelden oluşan tümel bir mefhuma vazolunması gerekecektir. Zira bir tümelin başka bir tümelle beraber tasavvur edilişi yeni bir tümel mefhumu meydana getirecektir. Bu durumda âmm lafzın ilk tanımda olduğu gibi tümel bir mefhuma vazolunması gerekeceğinden mutlak lafza dönüşmesi gerekecektir. Karâfî'nin zikrettiği altıncı tanım ise âmm lafzın sonsuzluk kaydıyla mahiyete vazoluşudur. Karâfî bu tanımı da istidlâlin mümkün olmamasını gerektireceğinden eleştirir. Karâfı, zikrettiği bu altı tanımın hiçbirinin doğru olmadığını ifade ederek ardından kendi umum tasavvurunu inşa eder (bkz. Karâfi, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 44-49). Ancak İsfahânî, (ö. 688/1285) Karâfî'nin zikri geçen bu tanım ihtimallerini yersiz bularak Karâfî'yi eleştirir. Ona göre bu tanım ihtimalleri doğru değildir. Öte yandan Karâfî'nin ifade ettiği gibi âmm lafzın tanımlanması problemi zor ve kapalı bir mesele değildir. İsfahânî, bu ifadelerinin ardından Karâfî'yi dayanaksız konuşmakla ve boş bir şeyle meşgul olmakla itham etmektedir (bkz. İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 212).

[153] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 49.

[154] Karâfî, *Şerhü't-Tenkih*, s. 38; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 49.

etmiştir.[155] Karâfî (ö. 684/1285) bu tanımının âmm lafzın müsemmasının tek bir şey olmasını, birden fazla müsemması olmamasını gerektirdiğini ifade ederek âmm lafzın müşterek lafız olmadığını belirtir ve inşa ettiği umum tasavvurunu sağlam bir zemine oturttuğunu ima eder.[156] Aynı zamanda Karâfî, âmm lafız bu şekilde tanımlandığı takdirde daha önce ifade edildiği gibi âmm lafzın külliyete delâlet edebileceğini ifade eder.[157] Nitekim onun gelenekteki yerleşik umum tanım formundan ayrılarak umumu yeni kavramlarla inşa etmesinin arka planında âmm lafzın külliyete delâlet etmesi gerektiği düşüncesi vardır.

Âmm lafzın tanımında kayıtlarıyla birlikte tasavvur edilen tümel mefhuma yer veren Karâfî, ardından âmm lafızların salt tümele delâlet etmediğini ifade eder. Böylece Râzî'de (ö. 606/1210) kapalı bir şekilde ifade edilen bu düşünce ilk kez Karâfî tarafından açıkça ifade edilmiştir. Zikri geçtiği üzere âmm lafızların tümel önerme olarak tasavvur edilişinde İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) etkisi olduğu gibi tümel olamayacağı iddiasında da İbn Sînâ'nın tümel önermelerin salt tümele delâlet edemeyeceği iddiasının etkisi olduğu görülür. Karâfî bu bağlamda daha önce de ifade edildiği üzere usul disiplinindeki âmm lafız ile aynı anlamı ifade eden lafzî umum kavramıyla manevî umum kavramı arasındaki farkları ifade eder.[158] Karâfî'nin manevî umum kavramıyla tümeli kastettiği için onun bu ayrımla usul disiplinindeki âmm lafızla klasik mantıktaki tümel kavramını karşılaştırdığı ve aralarındaki farkları ifade ettiği söylenebilir. Umum ifadeler tümel önerme formunda olduğu için usul düşüncesinde âmm lafızla karşılaştırılan tümel, aslında klasik mantık düşüncesindeki ise tümel önerme ile karşılaştırıldığı anlamına gelir.

Bu bağlamda Karâfî, âmm lafızla tümel arasında dört farkın bulunduğunu ifade eder. Buna göre âmm lafız olumlu ve olumsuz hüküm bakımından tümelin zıddıdır. Nitekim tümelin yokluğundan tümelin altına giren tüm tikellerin yokluğu gerekirken tümelin varlığı ile tüm tikellerin varlığı gerekmeksizin sadece belirsiz bir tikelin varlığı gerekir. Ancak tikelin var olmasıyla tümelin varlığı gerekirken tikelin yokluğuyla tümelin yokluğu gerekli değildir. Sözgelimi "canlı" türünün evde olmamasından

[155] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 48.
[156] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 49.
[157] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1734.
[158] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 111.

"insan" türünün de olmaması gerekirken insan türünün varlığıyla ise canlı türünün var olması gerekir. Ancak canlı türünün bir mekandaki varlığından insan türünün varlığı, insanın yokluğundan da canlı türünün yokluğu gerekmez. Görüldüğü üzere tümelin yokluğu tikelin yokluğunu, tikelin varlığı da tümelin varlığını gerektirir. Tümellerde değerlendirilen varlık ve yokluk arasında gerçekleşen zikri geçen gereklilik durumu usul disiplinindeki âmm lafızda tam tersi olarak okunur. Diğer bir tabirle mantık-felsefe dilindeki tümel önermelerde tam tersi olarak okunur. Zira usul disiplinindeki âmm lafzın varlığıyla tüm fertlerinin varlığı gerekirken tek bir ferdinin yokluğuyla ise âmm lafzın yokluğu gerekir. Öte yandan âmm lafzın yokluğuyla fertlerin yokluğu veya tüm fertler olmaksızın bir veya daha fazla ferdin varlığıyla âmm lafzın varlığı gerekli değildir. Bu bağlamda ayette ifade edilen "müşrikleri öldürün" ifadesindeki "müşrikler" âmm bir lafızdır. Zimmîler ise müşriklere göre hâs bir ifadedir. Bu durumda ayetteki müşrikleri öldürme ifadesinden zimmîlerin de öldürülmesi gerekir. Zira âmm lafzın tek bir ferdinin yokluğu âmm lafzın yokluğunu gerektirir. Zimmîler de âmm lafzın ferdi olduğu için zimmîlerin öldürülmemesi âmm lafız olan müşriklerin tahsis olmasını gerektirir. Bu durumda ise umum manası gerçekleşmeyecektir. Öte yandan âmm lafzın bir ferdinin varlığı umumun varlığını gerektirmez. Zira tahsis edilen âmm lafızlarda hüküm âmm lafzın ferdi için geçerli olurken âmm lafız için geçerli değildir. Aynı şekilde âmm lafzın yokluğundan ferdinin yokluğu gerekmez. Zira hüküm âmm lafız için geçerli değilken âmm lafzın ferdi için geçerli olabilir.[159]

Karâfî'nin (ö. 684/1285) burada anlatmış olduğu fark tümel ile âmm lafız arasındaki ilk farktır. Diğer bir fark ise tümelin âmm lafzın medlûlünün bir parçası olduğudur. Başka bir ifadeyle âmm lafzın medlûlü külliyet olarak tasavvur edildiği için tümel mefhum külliyetin bir parçası olarak tasavvur edilir. Zira âmm lafzın fertleri, kendilerinin ortak olduğu tümel bir mefhumun tasavvurunu gerekli kılar. Dolayısıyla âmm lafızda fertlerle birlikte fertlerin ortak olduğu tümel bir mana tasavvur edilir. Bu durumda tümel, âmm lafzın delâletine konu olan mefhumun bir cüz'ü konumundadır.[160] Buna göre müşrikler ifadesinde tüm müşrik fertlerinin ortak olduğu tümel mana müşrik mefhumudur. Karâfî'nin ele almış olduğu bu fark bir anlamda tümel ile âmm lafzın

[159] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 11, 12.
[160] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 111, 112.

kesişme noktasını gösterme açısından oldukça önemlidir. Zira buna göre âmm lafız tümelden farklı bir kavram olmakla beraber, tümeli de tazammun eden bir ifade olmaktadır.

Karâfî'nin (ö. 684/1285) ifade ettiği diğer bir farka göre ise tümelin gerçekleşmesi için, tek bir tikel yeterli olurken âmm lafızların anlamı için tüm fertlerinin varlığı gerekir. Dolayısıyla şâri tarafından yöneltilen hükmün konusu olan mükellef tümel olduğu takdirde tümel olan anlamın tek bir ferdinde gerçekleşmesiyle teklif yerine gelir. Bu durumda hüküm tümel anlamın tek bir ferdinde sabit olduktan sonra hükmün, diğer fertler için sabit olduğuna dair istidlâl mümkün değildir. Zira tümele yönelen hüküm tek bir tikel ile var olunca artık geri kalan tikellerin gerçekleşmesine ihtiyaç yoktur. Bundan dolayı tek mükellef hükmün gereğini yerine getirdiğinde diğer mükellefler zimmetini şâri'in yükümlülüğünden beri kılmış olur. Ancak âmm lafızlarda durum böyle değildir. Zira âmm lafzın bir ferdinin bulunmasıyla âmm lafzın bulunması gerekmez. Dolayısıyla bir mükellefin hükmün gereğini yerine getirmesiyle diğer mükellefler zimmetini şâri'e olan borçtan kurtarmış sayılmaz. Dolayısıyla âmm lafzın tüm fertlerinin hükmün gereğini yerine getirmesi gerekir.[161] Karâfî'nin bu ifadelerinden anlaşılan hüküm mahiyete yani tümele yöneldiği vakit hükmün gereğinin gerçekleşmesi için tümelin tek bir ferdi yeterlidir.[162] Karâfî'nin burada zikrettiği farkın âmm lafız-tümel ilişkisinin ahkâma yansımasının güzel bir örneği olduğu söylenebilir.

Karâfî'nin bu bağlamda zikrettiği diğer bir fark ise tümel anlamın bir tikeline hükmün ilişmemesi tümele ilişmesine aykırı olmadığıdır. Zira hüküm tümelin bir ferdinde gerçekleşmese dahi diğer bir ferdinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla hüküm tümele de ilişmiş olur. Ancak hükmün âmm lafzın bir ferdine ilişmemesi umumun tasavvurunu imkansız kılmaktadır. Zira bu takdirde âmm lafız tahsise uğramış olur.[163] Karâfî'nin anlatmış olduğu bu farklardan hüküm-tümel ilişkisi açıklık bulmaktadır. Buna göre hükmün bir fertte gerçekleşmemesi mahiyette gerçekleşmemesini gerektirmezken, hükmün bir fertte gerçekleşmesi mahiyette gerçekleşmesini, mahiyette

[161] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 113.
[162] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 113.
[163] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 113.

gerçekleşmesi ise bir fertte gerçekleşmesini gerektirir. Öte yandan hükmün mahiyette gerçekleşmemesi fertte gerçekleşmemesini gerektirmektedir. Zira zikri geçtiği üzere mahiyetin yani tümelin yokluğu tüm fertlerin yokluğunu gerektirirken mahiyetin tüm fertlerinin yokluğu mahiyetin yokluğunu gerektirir. Zira hüküm hiçbir fertte sabit değilse mahiyette de sabit değildir. Buna göre âmm lafzın yokluğu için tek bir fert yeterliyken mahiyetin yokluğu için tüm fertlerin yokluğu gereklidir.[164] Karâfî'nin (ö. 684/1285) âmm lafızla tümel ilişkisini incelerken zikrettiği dört farkın arasında yer almayan ancak eserinin bir başka yerinde zikrettiği bir başka fark daha vardır. Buna göre tümel, bir önerme içinde tüm tikellerine ayrı ayrı isnat edilebilirken âmm lafız fertlerine ayrı ayrı isnat edilemez.[165] Bu durumda a'nın Hanefî bir fert olduğu var sayıldığında "a Hanefî'dir" cümlesindeki Hanefî lafzı tümele delâlet eden bir kelime olduğu için "a" ferdine isnat edilebilir. Ancak âmm lafız kendi fertlerine isnat edilemez. Nitekim aynı şekilde "a" ferdinin Hanefî olduğu varsayıldığında "a Hanefîlerdir" cümlesindeki "Hanefîler" kelimesi âmm lafız olduğu için "a" ferdine isnat edilmez.

Âmm lafızların tümele delâlet etmediği öne süren Karâfî ardından bu lafızların tikele vazolunduğunu belirtir. Zira söz gelimi insan gibi türlerin, geriye hiçbir fert kalmayacak şekilde fertlerinin tümü tasavvur edildiğinde zihin bu fertlerin dışında kalan başka bir ferdi mülahaza edemez. Bu durumda bu fertlerin çoğul veya ikili yapılması mümkün olmayacağından mezkûr fertlerin manasını tasavvur etmek ortaklığa engel olacaktır. Ortaklığa engel olan mefhum ise tikel olduğundan âmm lafızlar da tikele vazolunmuş olacaktır.[166] Karâfî böylece âmm lafızların tikele vazolunan lafızlar olduğunu vurgulamış ve tümel olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir.

Karâfî'nin çağdaşı olan diğer bir *Mahsûl* şarihi İsfahânî, (ö. 688/1283) Râzî'nin (ö. 606/1210) inşa ettiği umum tasavvurunu eleştirmemiş, daha çok Karâfî'nin ortaya koyduğu umum tasavvurunu tenkit etmiştir. Ona göre Karâfî'nin ifade ettiği gibi âmm lafzın tümele vazolunduğu düşünüldüğü takdirde âmm lafzın tikellerine vazolunmaması gerekecektir. Çünkü âmm lafzın tikellerine ayrı ayrı vazolunması müşterek lafız

[164] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 113.
[165] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 41, 42; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1732.
[166] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 111.

olmasını iktiza eder.[167] Öyle gözüküyor ki İsfahânî, (ö. 688/1283) Karâfî'ye (ö. 684/1285) göre âmm lafzın sadece ortak değere yani tümele vazolunduğunu, dolayısıyla âmm lafzın tümele vaz'ının, hükmün âmm lafzın fertlerine sirayeti için engel teşkil ettiğini düşünür. İsfahânî bu ifadesini tümele delâlet eden bir lafzın tikellerine delâlet edemeyeceği kanıtıyla destekler. İsfahânî, Karâfî'yi bu şekilde eleştirdikten sonra âmm lafzın medlûlüne tümel tasavvuru olmaksızın yer verir.[168] Bununla beraber İsfahânî, âmm lafzın tümele delâlet edemeyeceğini açıkça ifade diğer bir usulcüdür. O, bunun gerekçesini tümele delâlet eden lafzın tikellerine delâlet edemeyeceği argümanıyla açıklar. Zira mahiyete delâlet eden lafız tikellere mantık-felsefe dilinde zikredilen mutâbakat, tazammun ve iltizâm olarak isimlendirilen delâlet türlerinden hiçbiriyle delâlet etmez.[169]. Hâlbuki âmm lafız dış dünyada varlığı olan fertlere delâlet eder. Âmm lafzın tümele delâlet etmediği düşüncesini açıkça Karâfî'den tevarüs ettiği görülen İsfahânî'nin Karâfî'yi âmm lafızların tümele delâlet ettiği gibi bir görüşe sahip olduğuyla tenkit etmesi kendisiyle çelişir niteliktedir. Tespit edilebildiği kadarıyla İsfahânî'de karşılaşılan diğer bir husus klasik nazarî gelenekte görülmemiş bir isimlendirmeye giderek tümel kavramının bir diğer adının "arazî tümel" olduğunu ifade etmesidir.[170]

Karâfî ve sonraki usulcülerde görülen ancak mantık literatüründe yer edinmeyen diğer bir terim "bedelî tümel" terimidir. Bununla beraber usulcülerin bedelî tümel tabiriyle neyi kastettikleri de tam açık değildir. Ancak "mecûm'ı tümel (الكلي المجموعي)" ve "adedî tümel (الكلي العددي)" ifadelerinin karşısında bedelî tümel tabirini kullanmaları bu tümel ile kasıtlarının tabiî tümel olduğunu göstermektedir. Zira bu tümele olan delâleti her ferde ayrı ayrı bedel yolu üzere olan delâlet olarak açıklamaktadırlar.[171] Bedel yoluyla olan delâlet ise tümel lafızlarla gerçekleşen delâlettir.

Râzî (ö. 606/1210) geleneğinin takipçilerinden Beyzâvî, (ö. 685/1286) Râzî'nin âmm lafız tasavvurunu devam ettirip âmm lafzın tanımında tümel kavramına yer vermiştir. Ancak onun Râzî'den ayrıldığı husus tümel mefhumun kayıtlarıdır. Nitekim

[167] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 212.
[168] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 212.
[169] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 211.
[170] İsfahânı, *el-Kâşif*, IV, 211.
[171] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, II, 395.

zikri geçtiği üzere Râzî, (ö. 606/1210) âmm lafzı, "belirsiz çoklukla tümele delâlet eden lafız" olarak tanımlarken Beyzâvî (ö. 685/1286) "her bir tikeliyle birlikte tümele delâlet eden lafız" olarak açıklar.[172] Görüldüğü üzere Beyzâvî mahiyet kaydının yanında "bütün tikeller" kaydına yer verirken Râzî ise "belirsiz çokluk" kaydını vermiştir. Beyzâvî, âmm lafzın tanımında bu kayda yer vererek Tâceddin el-Urmevî'nin (ö. 653/155) umum tasavvurunu benimsediği söylenebilir. Nitekim bahsi geçtiği üzere âmm lafzın tanımında "her bir tikel" kaydına yer veren ilk usulcü Urmevî'dir.

Beyzâvî'nin *Minhâc*'ı üzerine şerh çalışması olan İsnevî (ö. 772/1370) Beyzâvî'nin âmm lafzın tanımına dahil etmiş olduğu "tüm tikeller" ifadesini Râzî'yi benimsemeyerek *el-Hâsıl* isimli usul eserden nakil ettiğini ifade eder. O, bu bağlamda Râzî sonrası usulcülerin "belirsiz çokluk" ifadesini "tüm tikeller" ifadesine bırakmalarının gerekçelerini zikreder. Mamafih bu gerekçeyi görülebildiği kadarıyla ilk zikreden usulcü İsnevî'dir (ö. 772/1370). Bu gerekçeye göre âmm lafzın tanımında "belirsiz çokluk" kaydına yer verildiği takdirde nekre çoğullarların âmm lafzın tanımına dahil olması gerekir. Hâlbuki nekre çoğullar âmm lafızlardan sayılmamaktadır. Bundan dolayı nekre çoğulları âmm lafzın tanımının dışında bırakacak bir muhtevaya bürünmesi "belirsiz çokluk" kaydıyla gerçekleşmediğinden "tüm tikeller" kaydına yer verilmesi gerekmektedir.[173]

Söz gelimi nekre çoğulların usul düşünce tarihinde âmm lafızlardan sayılıp sayılmamasının istiğrak ifade edip etmemesine dayanan bir uzantısı vardır. Genel olarak Mu'tezilî usul düşüncesinin nekre çoğulların istiğrak ifade ettiğini benimseyerek âmm lafızlardan sayılması gerektiğini ifade etmesine karşın Basrî'nin (ö. 436/1044) düşüncesine bağlı klasik sünnî usul düşünce ekolüne mensup usulcüler nekre çoğulların istiğrak ifade etmediğini, dolayısıyla âmm lafızlardan sayılmaması gerektiğini ifade

[172] Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, s. 121.
[173] İsnevî, *Nihayetü'sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*, II, 320, 321. Öte yandan İsnevî, (ö. 772/1370) Râzî'nin umum tasavvurunu açıklayabilmek için ortaya koymuş olduğu mahiyet eksenli taksimin bir takım problemlere yol açacağını ifade ederek bu taksimi yerinde bulmaz. Bununla birlikte Râzî'nin bu taksiminden yeni bir tanım elde eden Karâfî'nin (ö. 684/1285) tanımını, kendisi tarafından uydurulmuş bir tanım olarak değerlendirerek eleştirir (bkz. İsnevî, *Nihayetü's-sûl*, II, 321).

ederler.[174] Bu problem tezin sınırlarını aşacağı için bu kadarına temas etmekle yetinilecektir.

b. Sübkî ve Sonraki Dönem

Mütekellimîn usulcülerden Sübkî'nin (ö. 771/1370) *el-İbhâc* adlı usul eserine bakılacak olursa *el-Hâsıl*'da zikredilen umum tasavvurunu aynen devam ettirdiği görülmektedir. Ancak Sübkî'nin Râzî (ö. 606/1210) üzerine şerh ve ihtisar çalışması olan diğer usulcülerden temayüz ederek Râzî'nin ifadelerini kavramsallaştıran ilk usulcü olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Sübkî, Râzî'nin ifadelerini kayıtsız mahiyet, varlık kaydıyla mahiyet ve yokluk kaydıyla mahiyet olmak üzere tasnif ederek felsefe-mantık disiplinindeki teknik terimlerle ifade etmiştir. Râzî'nin ifadelerinin hangi teknik terime karşılık geldiğinin zikri daha önce geçmişti. Bundan ötürü burada tekrardan değinilmeyecektir. Ancak Sübkî, Râzî'nin bu ifadelerini eleştirir. Zira ona göre Râzî sadece kayıtsız mahiyeti zikretmiş ancak varlık ve yokluk kaydıyla mahiyetin neye karşılık geldiğini ifade etmemiştir.[175] Şu var ki Sübkî'nin eleştirisi kısmen haklı olmakla birlikte bir açıdan haksız olduğu söylenebilir. Nitekim Râzî "yokluk" kaydıyla mahiyetin karşısına gelen isimleri ifade etmese de gerek âmm lafızları gerekse de sayı isimlerini zikrederek "varlık" kaydıyla olan mahiyetin karşısına gelen isimleri ifade etmiştir.

Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) usul düşüncesi ekseninde gelişen geleneğin âmm lafzın tanımında tümel tasavvurunu devam ettirdiği görülmektedir. Ancak daha sonra ki dönemde Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'* eseri ve bu eksende oluşan usul düşünce geleneği,

---

[174] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 321. Klasik dönem sünnî usulcülerinden Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) nekre çoğulları âmm lafız olarak değerlendirmeleri âmm lafızlarda istiğrak şartını gerekli görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Yani bu usulcülere göre de klasik sünnî usul düşüncesinde olduğu gibi nekre çoğullar istiğrak ifade etmez. Dolayısıyla bu usulcülerin klasik usul düşünce geleneğine aykırı bir görüş benimsemeleri tartışmanın sadece lafzî bir tartışma merkezinde odaklandığını gösterir. Ancak Mu'tezilî ile Sünnî usul düşüncesinin çatışması nekre çoğulların istiğrak ifade edip etmediğine dayanan bir tartışma olduğu için bu tartışma manevî bir tartışma olarak değerlendirilebilir (bkz. Muhammed Bahît el-Mutiî, *Süllemü'l-vusûl li şerhi Nihâyeti's-sûl* [*Nihayetü's-sûl* içinde], II, 347).

[175] Sübkî, *el-İbhâc,* IV, s. 1227. Sübkî bu şekilde üç kısma ayrılan mahiyetlerin her birinin mantık-felsefe dilindeki teknik isimlerini ifade eder. Bu bağlamda kayıtsız mahiyeti "mutlak mahiyet (الماهية المطلقة)", yokluk kaydıyla olan mahiyeti "soyut mahiyet (الماهية المجردة)", varlık kaydıyla olan mahiyeti ise "mukayyet mahiyet (الماهية المقيدة)" olduğunu ifade eder (bkz. Sübkî, *el-İbhâc*, IV, 1227).

âmm lafzın tanımında tümel tasavvuruna yer vermemiş böylece umum lafızları tümel eksenli açıklama Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 606/1210-ö. 685/1286) çizgisinde devam ederek *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinde nihayet bulmuş ve böylelikle diğer usulcülerin umum tasavvurlarına sirayet etmemiştir. Nitekim Sübkî, (ö. 771/1370) *el-İbhâc* adlı şerh çalışmasında umum tasavvurunu tümel mefhum merkezli bir açıklamayla serdederken *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserinde ise umum tasavvuruna tümel mefhum üzerinden bir açıklama getirmemiş -umum tasavvuru özelinde- Râzî-Beyzâvî çizgisini takip etmeyerek klasik dönem usulcülerin umum tasavvurunu takip etmiştir. Nitekim zikri geçtiği üzere Sübkî sadece âmm lafzın salt tümele yani kayıtsız mahiyete delâlet edemeyeceğini açıklamakla yetinmiştir. Bunun dışında âmm lafızlarla tümel irtibatı kurmamıştır. Sübkî ve sonraki dönem usul düşünce geleneğinin âmm lafzın tanımında tümel tasavvuruna yer vermemesinin gerekçesi olarak âmm lafzın tümel kavramıyla izaha gerek olmadığı söylenebilir. Zira Râzî ile her lafzın mahiyete delâlet ettiği ifade edilmiş ve bu düşünce âmm lafız özelinde olmayıp tüm lafızlar için geçerli bir olgu haline gelmiştir. Bu olgu klasik dönem sonrası usulcülerin zihninde artık yerleşik bir hal almıştır. Bu tasavvura vurgu zaten bilinen bir olgu olduğu için Sübkî ve sonrası dönemde tümel kavramına yer verilmesine gerek duyulmamıştır. Zira artık genel olarak usulcülerin zihninde sadece âmm lafız özelinde olmayıp tüm lafızlar bağlamında tümel tasavvuru vardır. Bu tasavvurun bedihî oluşu âmm lafzı artık tümel tasavvuru ile açıklamaya gerek bırakmamıştır. Bundan dolayı sadece tümel mefhuma doğrudan delâlet eden, yani özellikle tümel olduğu vurgulanmak istenilen mutlak lafız, cins isim ve alem-i cins gibi isimlerde bu tasavvur devam etmiştir.[176]

[176] Sübkî'nin mutlak lafzı, ism-i cinsi ve alem-i cinsi tümel kavramıyla izah eden ifadeleri için bkz. Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi',* II, 145, I, 515. Burada özellikle zikredilmeyen İbnü'l-Hacib (ö. 646/1249) ekseninde gelişen usul düşüncesinin umum tasavvurudur. Zira İbnü'l-Hacib özelinde bu gelenek âmm lafzı tanımlarken "müsemmeyâta ortak bir şey itibarı ile delâlet eden şey" olarak tanımlamıştır. İbnü'l-Hacib üzerine gelişen usul düşüncesinden buradaki müsemmeyâtı tikeller olarak yorumlayan olduğu gibi fertler olarak yorumlayan bununla beraber bu ikisinden daha genel bir mana olarak yorumlayan usul düşünürleri olmuştur. Bu bağlamda tikeller olarak yorumlayan usulcülere göre âmm lafzın tasavvurunda tümel düşüncesinin var olduğu söylenebilir. Zira tikeller tümel mefhumun olduğu yerde söz konusu olur. Hususen Abbâdî de tanımdaki "ortak bir şey itibarı" ifadesindeki "şey" kelimesinden tümelin kastedilebileceğini ifade eder (bkz. Adududdin Abdurrahman el-Îcî, *Şerhü Muhtasari'l-Müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, I, 578-582; Abbâdî, *Haşiye*, IV, 5, 6). Bu gelenek üzerinde temerküz eden düşünceye çalışmada yer verilmemesinin sebebi âmm lafzın tam bir tümel tasavvuru üzerinden bir tanımlanmamış olmasıdır.

Âmm lafzın tanımında tümel mefhuma yer vermeyen Sübkî, (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserinde Karâfî'yi (ö. 684/1285) takip ederek açıkça âmm lafzın tümele delâlet etmediğini belirtir. Ancak *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinden Mahallî (ö. 864/1459) ve Abbâdî (ö. 994/1586) dışında Karâfî de dâhil olmak üzere hiçbir usulcü buradaki tümel ile hangi tümeli kastettiklerini ifade etmemiştir. Ancak Sübkî öncesi Karâfî ve İsfahânî (ö. 688/1288) usulcüler tümel kavramıyla hangi tümelin kastedildiğini açıkça ifade etmeseler dahi onların bu bağlamda tümel kavramını analiz ederlerken tümel kavramına canlı, insan gibi örnekler vermeleri onların tabiî tümeli yani mahiyeti kast ettiklerini gösterir. Zira "canlı" ve "insan" gibi kavramlar klasik mantık-felsefe geleneğinde tabiî tümel yani mahiyet olarak değerlendirilmektedir.[177] Sübkî sonrası literatüre bakıldığında Mahallî'nin tümel ifadesiyle doğrudan mahiyetin kendisini kastettiği görülür. Dolayısıyla Mahallî'nin tümel kavramıyla kastının tabiî tümel olduğu söylenebilir. Zira Mahallî, tümel ifadesini mahiyet olması bakımından mahiyet olarak yorumlamıştır.[178]

Gürânî ise (ö. 893/1488) isim vermeksizin Mahallî'nin bu yorumunu eleştirir. Nitekim Gürânî'ye göre tümeli, mahiyet olması bakımından mahiyet olarak yorumlamak doğru değildir. Zira mahiyet olması bakımından mahiyet, tümellik ve tikellik gibi mefhumlarla nitelenemez. Çünkü bu mefhumlar zihinde veya dış dünyada (hariçde) mahiyete ilişen kavramlardır.[179] Anlaşılan şu ki; Gürânî'nin bu görüşü, mahiyet olması bakımından tasavvur edilen mahiyetin zihnî ve dış dünyadan tecrit edilerek değerlendirilmesi gerektiği öncülünden hareketledir. Nitekim mahiyet olması bakımından mahiyet dış ve zihnî dünyadan arındırılarak değerlendirilir. Böyle bir durumda ise kendisine tümel veya tikel mefhumların ilişmesi mümkün değildir. Zira ifade edildiği üzere bu mefhumlar ancak zihnî veya harici olarak değerlendirildiğinde mahiyete ilişmesi mümkündür. Dolayısıyla mahiyetin (mantıkî) tümel ve tikel mefhumuyla nitelenmesi mümkün değildir. Bu durumda tümel ifadesini mahiyetle açıklamak yerinde değildir. Ancak Abbâdî, Gürânî'nin bu eleştirilerini tenkit ederek tümelin mahiyet olması bakımından mahiyet olarak yorumlanması gerektiğini ifade eder. Nitekim Abbâdî'ye göre Gürânî'nin mezkûr tenkitleri klasik nazarî düşünce

[177] Bkz. tezin girişi "Temel Kavramlar" başlığı.
[178] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 15.
179 Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s. 292.

geleneğini iyi bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Şu var ki Abbâdî'nin (ö. 994/1586) bu bağlamda serdettiği kanıtlar net olmamakla birlikte meramı tam olarak anlaşılamamıştır. Bununla birlikte tümel kavramının mantık disiplininde mahiyet anlamına gelmesini reddeden Gürânî'ye (ö. 893/1488) Abbâdî, usulcülerin yeni bir terim ihdas ederek mahiyeti tümel olarak değerlendirebileceklerini veya mecaz bakımından mahiyete tümel diyebileceklerini ifade ederek Gürânî'yi eleştirir.[180] Aslında Abbâdî'nin bu yorumu onun kısmen Gürânî'nin itirazını kabul ettiğini gösterdiği söylenebilir. Bunun yanı sıra Gürânî'nin söz konusu eleştirileri tabiî tümelin dış dünyada varlığını kabul etmediğinden hareketledir. Nitekim ileride zikredileceği üzere tabiî tümellerin dış dünyada varlığını mümkün görmeyen usulcüler Gürânî'nin zikrettiği argümanları savunmaktadır.[181]

Cem'u'l-cevâmi' geleneğinde Gürânî dışında usulcülerin değinmediği bir diğer problem âmm lafızların tümele delâlet etmeyişinin gerekçesidir. Her ne kadar bu sorun Mahallî (ö. 864/1459) ile çözülse de aklî ve nazarî bir üslup ile çözen usulcü Gürânî'dir. Nitekim Mahallî umum ifadelerde fertlere itibar edilmesi gerektiğini[182] ifade ederken, Gürânî, dış dünyada gerçekleşen bir mefhumun tikel olması gerekeceği öncülünden hareketle tümellerin akılda gerçekleşen fertler olduğunu dolayısıyla varlıklarının zihni olup harici olarak dış dünyada var olmadıklarını ifade eder. Usul düşüncesindeki istidlalin ise ancak ontik gerçekliği olan fertlerle tasavvur edilebileceğinden hareketle âmm lafzın tümele delâletini mümkün görmez. Zira teklif ancak dış dünyada gerçeklik bulan fertlere yönelir.[183] Bu ifadeler Gürânî'nin tümellerin dış dünyada varlığını kabul etmediğini gösterir.

Görüldüğü üzere usul düşünce tarihinde tümellerin âmm lafız olduğu iddiası ilk kez Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından dile getirilmiştir. Ancak Gazzâlî'nin bu iddiası Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri tarafından benimsenmemiş ve salt tümele delâlet eden lafızların mutlak lafız olduğu, âmm lafızların ise tikelleriyle düşünülen tümele vazolunduğu belirtilmiştir. Râzî, âmm lafzın tümele delâlet etmediğine açıkça ifade

[180] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 359.
[181] Bkz. tezin ikinci bölümündeki "Klasik sonrası dönem; mutlak lafzın tanımında tümele delâlet problemi" başlığı.
[182] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 15.
[183] Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s. 292.

etmezken, Karâfî, (ö. 684/1285) İsfahânî (ö. 688/1289) ve Sübkî (ö. 771/1370) âmm lafzın medlûlünün tümel olmadığını açıkça vurgulamıştır. Bunun yanı sıra Karâfî, âmm lafız ile tümel arasında beş fark olduğunu ifade etmiş ve âmm lafızların tikel lafızlar olduğu sonucuna ulaşmıştır.

3. Âmm Lafız ve Tüm (Kül) İlişkisi

Bu başlık altında usul düşünce geleneğinde tüm kavramının mahiyetine dair açıklamalara ve bu kavrama lafız bakımından benzeyen tümel ve külliyet kavramlarıyla olan farka değinilecek, ardından âmm lafzın tüm (kül) kavramıyla olan ilişkisi incelenerek ilgili literatür çerçevesinde analiz edilmeye çalışılacaktır.

a. Sübkî Öncesi Dönem

Cem'u'l-cevâmi''de âmm lafzın tüme delâlet etmeyeceğini belirten Sübkî[184] bu düşünceyi görülebildiği kadarıyla âmm lafzın tüm kavramıyla münasebetine ilk değinen usulcü Karâfî'den elde eder. Nitekim Karâfî, âmm lafzın tümele delâlet edemeyeceğini ifade ettikten sonra tüme delâlet edemeyeceğini ifade eder.[185] Zikri geçtiği üzere Karâfî bu karşılaştırmayı İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) tümel önermeleri üç farklı şekilde yorumlanabileceği düşüncesinden elde etmiştir. Karâfî, âmm lafzın tüme delâletini incelerken tüm kavramını tanımlamış ardından külliyet kavramıyla arasındaki farklara değinerek âmm lafzın tüme delâlet etmeyeceğini ifade etmiştir. Karâfî'ye göre tüm; "genel olması bakımından genel bir mefhum" dur. Yani fertlerin ayrı ayrı gözetildiği bir manadan ziyade fertlerin topluca tasavvur edildiği bir anlamdır. Söz gelimi "on", "yüz", "bin" gibi sayı ifade eden kelimeler tüme delâlet eden lafzılardır. Zira bu kelimelerde fertler ayrı ayrı mülahaza edilmeyerek tüm olarak değerlendirilir. Bunun yanı sıra Karâfî, tüm ile külliyet kavramı arasındaki farklara değinerek söz gelimi "her adamı iki ekmek genelde doyurur (يشبعه رغيفان غالبا كل رجل)" ifadesinin külliyet olarak değerlendirildiğinde doğru bir söz olduğunu ancak tüm olarak değerlendirildiğinde

[184] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 14.
[185] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1733.

gerçeğe uygun olmadığını belirtir. Zira külliyet zikri geçtiği üzere her ferdin hükme ayrı ayrı konu olması anlamına gelirken "tüm", fertlerin ayrı ayrı değil bir yekûn olarak hükme konu olması demektir. Şöyle ki, genel olarak bir adamı iki ekmek doyururken adamların tümünü iki ekmeğin doyurması mümkün değildir. Dolayısıyla bu cümledeki "her adam" ifadesinin tüm olarak değil külliyet olarak değerlendirilmesi gerekir. Karâfî'nin (ö. 684/1285) iki kavram arasındaki farka dair zikrettiği bir diğer cümle "adamların tümü bu büyük kayayı sürükleyebilir (كل رجل يشيل هذه الصخرة العظيمة)" ifadesidir. Bu ifadedeki "adamların tümü" terkibi bir önceki cümlenin aksine tüm olarak değerlendirilmeli külliyet olarak anlaşılmamalıdır. Zira bu terkip külliyet olarak değerlendirildiği takdirde her bir ferdin ayrı ayrı kayayı sürükleyebilmesi gerekir. Oysa bu âdete göre mümkün değildir. Zira âdete göre ancak adamların tümü büyük bir kayayı sürükleyebilir.[186] Görüldüğü üzere tüm kavramında fertler ayrı ayrı mülahaza edilmezken külliyet kavramında ise tam aksine her fert ayrı ayrı kastedilmektedir. Nitekim bu iki kavramdan birini ifade eden "kül" lafzı kimi yerde tüm manasına hamledilirken bazı yerlerde külliyet manasını ifade eder.

Karâfî kimi zaman tüm kavramında hükmün fertlere de ayrı ayrı ilişebileceğini ancak bu durumda asıl olarak külliyetin kastedilmediğini ve bu mananın her zaman değil belirli durumlarda tesadüfen söz konusu olabileceğini ifade eder. Nitekim söz gelimi "tüm zenciler siyahtır" ifadesinde siyahlığın zencilerin her birine ayrı ayrı konu olması kastedilmemiş bilakis fertlerin tümü değerlendirilmiştir. Ancak kimi zaman siyahlık hükmünün, tesadüfî olarak, her bir zenciye ayrı ayrı ilişmesi söz konusu olabilir. Öte yandan "askerlerin tümü düşmanı bozguna uğratır" ifadesinde ise askerlerin tümü kastedilmekle birlikte her birinin ayrı ayrı kastedilmesi mümkün değildir. Zira tek bir askerin düşmanı yenmesi mümkün değildir. Karâfî'nin tüm kavramıyla külliyet kavramı arasında gözettiği bir diğer farka göre ise, tümün mukabili cüz' iken külliyetin mukabili ise cüz'iyyettir. [187] Söz gelimi tüm bir anlamı ifade eden on sayısının cüz'ü beş iken "her umum ifadenin istisnası vardır" önermesinden elde edilen külliyetin mukabili ise "bazı umum ifadelerin istisnası vardır" şeklindedir.

[186] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, 40; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1731.
[187] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 40, 41.

Karâfî (ö. 684/1285) tüm kavramıyla külliyet kavramı arasındaki farka değinirken tümel kavramıyla arasındaki farka da değinir. Buna göre tüm kavramının mukabili cüz' iken tümelin mukabili tikeldir. Bu bağlamda ele aldığı diğer bir fark ise tümel, tikeli oluşturan bir unsur iken tüm cüz'ü oluşturan bir unsur değildir. Ancak cüz' tümü oluşturan bir unsurdur. Zira tümeller tikellerin bir cüz'üdür. Söz gelimi tikel olan "x" ferdi insan tümeli ve kendisine arız olan uzunluk, kısalık, beyazlık veya siyahlık gibi kendi özelliklerinden müteşekkildir. Görüldüğü üzere insan tümeli, tikel olan "x" ferdinin cüz'ü olmuştur. Tüm ile tümel arasındaki başka bir farka göre ise söz gelimi "insan türdür" veya "canlı cinstir" gibi ifadelerin tüm anlamında değerlendirilmesi mümkün değilken bu ifadeler tümel anlamda değerlendirilebilir. Zira insanların veya canlıların tümünü tür veya cins olarak değerlendirmek mümkün değildir.[188] Bununla birlikte Karâfî, tümellerin iki veya daha fazla tümel ile teşekkül ettiği takdirde hem tümel hem de tüm olarak değerlendirilebileceğini ifade eder. Nitekim "insan" tümeli hem "canlı" hem de "düşünen" tümelinden müteşekkil olduğu için tümellerin tümü olarak değerlendirilebilir. Netice olarak tümellerin tikellerine nispetle cüz', kendi mukavvim unsurlarına nispetle ise tüm olarak değerlendirildiği görülmektedir.[189] Hulasa olarak tümün mukabili cüz', külliyetin mukabili cüz'iyyet, tümelin mukabili ise tikel mefhumlardır. Bununla birlikte tümel kavramı hem tüm hem de cüz' olarak değerlendirilebilmektedir.

Karâfî, tüm kavramının mahiyetine dair izahlara ve diğer kavramlarla arasındaki farka değindikten sonra âmm lafzın medlûlünün tüm olamayacağını, aksi takdirde ayetlerdeki olumsuz yani yasaklama gibi ifadelerle istidlâl yapılamayacağını ifade eder.[190] Zira yasak bildiren ayetlerde geçen âmm lafızlarda külliyet yerine tüm manasının tasavvur edilmesi, tek bir ferdin yasağa aykırı davranmadığı takdirde geri kalan diğer bütün fertlere söz konusu yasağa aykırı davranabilme hakkı tanır. Yani bir ferdin yasaktan kaçınmasıyla geri kalan tüm fertlerin yasağa aykırı davranmasında bir mahzur olmaz. Zira âmm lafızda tüm manası tasavvur edildiğinde yasak her ferde ayrı ayrı değil fertlerin tümüne yöneldiği için tek bir ferdin yasaktan kaçınmasıyla diğer tüm fertler yasağa aykırı davransa dahi tüm manası gerçekleşmeyecektir. Zira tüm manası

[188] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 41.
[189] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 42.
[190] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1733.

ancak fertlerin hepsi kaçındığı takdirde geçerli olabilir. Durum böyle olunca da yasağın diğer fertlere yöneldiğine dair ayetlerle istidlâl mümkün olmaz. Nitekim Allah'ın öğlen namazını beş rekât kılmayı yasaklaması dört rekât kılınmasını yasakladığı anlamına gelmez. Zira dört rekâtla tüm manası gerçekleşmemektedir. Tüm anlamı dikkate alındığında yasak bildiren ifadelerle istidlâlin mümkün olmadığını belirten Karâfî, (ö. 684/1285) emir ifade eden ayetlerde ise tüm manası tasavvur edilince bu istidlâlin mümkün olabileceğini vurgular.[191] Dolayısıyla ona göre âmm lafzın medlûlünün tüm olarak tasavvuru emir ifadelerinde mümkün iken yasak bildiren ifadelerde mümkün değildir.

Karâfî ile çağdaş İsfahânî (ö. 688/1289) de aynı şekilde âmm lafzın medlûlünün tüm olarak tasavvur edilemeyeceğini aksi takdirde istidlâlîn mümkün olamayacağını ifade eder. Öte yandan Karâfî tüm kavramını "kül (كل)" lafzı ile tabir ederken İsfahânî bunu "mecmûî tümel (الكلى المجموعى)" olarak adlandırır. İsfahânî, âmm lafzın medlûlü tüm olarak tasavvur edildiğinde istidlâlin mümkün olmayışını "müslümanları öldürmeyiniz (لا تقتلوا المسلمين)" ayetiyle izah eder. Zira buna göre âmm lafız olan "müslümanlar" ifadesi tüm olarak tasavvur edildiğinde sadece bir müslüman öldürülmediği takdirde geri kalan müslümanların öldürülmelerinde bir sakınca olmayacaktır. Zira tek bir müslümanın öldürülmemesiyle tüm manası gerçekleşmeyeceği için diğer müslümanların öldürülmesiyle yasağa aykırı davranılmış olmayacaktır. Oysa bir müslüman dışında diğer müslümanların öldürülmesine imkan tanıyan bu mana icmâa aykırı olduğu için âmm lafzın medlûlünün tüm olarak tasavvur edilmesinin imkansızdır.[192]

b. Sübkî ve Sonraki Dönem

Karâfî ve İsfahânî'nin bu konudaki üslup, görüş ve itirazlarına yer veren Sübkî, (ö. 771/1370) Karâfî'deki üslubun aynısını takip ederek âmm lafzın medlûlünün tüm olamayacağını ifade eder[193] Bununla beraber Sübkî, âmm lafzın medlûlünün tüm olarak

[191] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1733.
[192] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 211, 212.
[193] Sübkî, *el-İbhâc*, II, 83, 84; Sübkî, *Rafu'l-hâcib*, III, 82, 83; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 13, 14, 15.

tasavvur edilmesinin imkânsızlığını "Allah'ın dokunulmaz kıldığı hiç kimseyi haksız yere öldürmeyin (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق)" ayetiyle açıklar. Zira bu ayetteki âmm lafız olan "en-nefs" ifadesi tüm olarak değerlendirildiği takdirde bir kişi hariç geride kalan tüm insanların öldürülmesinin mümkün olması gerekecektir. Zira âmm lafız tüm olarak değerlendirildiğinde bir kişi ölmediği takdirde tüm manası gerçekleşmeyecektir. Sübkî, (ö. 771/1370) ayetten bu şekilde bir mananın anlaşılmasının ise Allah'ın maksadına aykırı davranış olarak değerlendirmiş ve bunun imkânsızlığını vurgulamıştır.[194]

Cem'u'l-cevâmî geleneğindeki bir diğer usulcü Lakânî, (ö. 958-1551) kendisinden önceki usulcülerin ifade ettiği gibi emir sigalarında âmm lafzın medlûlünün tüm olarak tasavvur edilmesinde bir sakınca görmez. Zira söz gelimi "yapınız (فافعلوا)" ifadesindeki emir hitabının yöneldiği âmm lafzın medlûlü tüm olarak tasavvur edildiği takdirde "toplanın ve yapın (اجتمعوا فافعلوا)" manasına geleceği için emredilen fiil, bir veya birkaç kişi tarafından gerçekleştirilmesi ile mümkün olmayacak ancak tüm fertler birlikte gerçekleştirdiği takdirde mümkün olacaktır.[195] Dolayısıyla emrin muktezasıyla her fert yükümlü olmuş olacaktır. Şu var ki Karâfî (ö. 684/1285) ve Lakânî'nin tüm manası tasavvur edildiğinde emir ifadeleriyle istidlâlin mümkün olabileceğini ifade ederken başka bir problemin ortaya çıkacağını fark etmemiş olmaları veya göz ardı etmiş olmaları dikkat çekicidir. Zira bu yorum, fertlerin tümünün emirle yükümlü olmasını gerektirmekle birlikte emrin muktezası olan fiili yerine getiren fertlerin amellerinin diğer fertler bu fiili yerine getirmedikçe geçerli olmamasını gerektirecektir. Oysa böyle bir anlamın olmadığı açık bir husustur.

Lakânî, Karâfî ve İsfahânî (ö. 688/1289) gibi yasak bildiren ifadelerde ise istidlâl mümkün olmadığı için tüm manasının tasavvur edilemeyeceğini ifade eder. Zira tüm manası varsayıldığında söz gelimi "yapmayınız (لا تفعلوا)" ifadesi "toplanmayınız ki yapmayasınız (لا تجتمعوا فتفعلوا)" anlamına geleceğinden bu ifadedeki âmm lafzın fertlerinden sadece tek bir kişinin yasaklanan eylemden uzak durması diğer fertler için

[194] Sübkî, *Rafu'l-hâcib*, III, 83. Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Mahallî'nin (ö. 864/1459) benzer ifadeleri içim bkz. Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, 84-87; Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 14, 15; Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s; 292; Ensârî, *Haşiye*, II, 277.
[195] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, IV, 356.

söz konusu yasağı geçersiz kılar.[196] Zira tek bir kişinin yokluğuyla toplanma gerçekleşmemiştir. Abbâdî de (ö. 994/1586) kendisinden önceki usulcülerin düşüncelerini benimsemiş ve yasağın olumsuz ifadelerde gerçekleştiği takdirde âmm lafzın delâlet ettiği tüm manasıyla istidlâlin mümkün olmadığını ifade ederek, bir ferdin yasağa aykırı davranmamasıyla diğer fertlerin yasakla yükümlü tutulmaması gerektiğini belirtmiştir. O, bu bağlamda yasağın âmm lafzın fertlerinin tümüne ilişmesini benzetme yoluyla izah eder. Buna göre siyah ve beyaz renklerden oluşan bir şeye siyah veya beyaz ve beyaz olmayandan oluşan bir şeye beyaz denilmiyorsa aynı şekilde yasaktan uzak duran ve yasağı işleyen fertlerin oluşturduğu tüme de yasağa aykırı davranmış yani yasaklanan fiili işlemiş denilemez. Zira bu tüm içinde her ne kadar yasağa aykırı davrananlar olsa dahi yasağa uyanlar da bulunduğu için âmm lafzın bütünü yasağa muhalefet etmemiştir.[197] Abbâdî ortaya çıkabilecek bu tür bir problemden ötürü âmm lafzın tüme delâletini mümkün görmez.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) tümel önermelerde hakkındaki ifadeleri, Râzî'nin (ö. 606/1210) yorumu ile birlikte, mütekellimîn usul düşüncesinde ilk defa ve *Mahsûl* şarihleri tarafından benimsenmiş ve âmm lafzın delâletine uygulanmıştır. Nitekim bu açıklama tarzı ile âmm lafzın tüme delâlet etmeyeceği görüşü, Karâfî (ö. 684/1285) sonrası mütekellimîn usul düşüncesinde yerleşmiştir.

B. SALT ÂMM LAFIZ

Bu bölümde salt âmm lafız-tümel ilişkisi incelenmeden önce âmm lafzın salt oluşuyla neyin kastedildiği izah edilmeye çalışılacak ardından âmm lafız-tümel ilişkisi ilgili literatür bağlamında analiz edilecektir.

Bu bağlamda Ensârî'nin (ö. 926/1520) salt âmm lafzı farklı kelimelerle izah ettiği görülmektedir. Buna göre salt âmm lafzın "zât olması bakımından", "fertlerini kapsaması"[198], "tasavvur edilmesi" ve "lafzın medlûlü" olması bakımından açıklandığı

[196] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 356.
[197] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 356.
[198] Ensârî, *Haşiye*, II, 262.

görülür.[199] Anlaşılan şu ki usulcülerin zât bakımından âmm lafızla kastettikleri âmm lafzı cümle içerisinde tasavvur etmeksizin bir diğer tabirle hükme konu olmasını göz ardı ederek yani hükme konu olmadan önceki halinde düşünülmesidir.

Hüküm bakımından âmm lafız külliyete delâlet etmekle birlikte zât bakımından âmm lafzın ise fertlerden müteşekkil bir tüm olduğu ifade edilmiştir.[200] Bunun yanı sıra zat bakımından âmm lafzın fertlerine uygunluğu tüm ve tümel mefhumların uygunluğu şeklinde izah edildiği görülmektedir. Ancak hüküm bakımından değerlendirildiği takdirde âmm lafzın külliyete delâlet etmesi, zat bakımından değerlendirildiği sırada ise tüm ve tümel olarak tasavvur edilmesi, usul düşünce tarihinde ilk kez bu gelenekte ortaya çıkan bir yaklaşım olmakla birlikte anlaşılması güç bir ayrım olduğu söylenebilir. Zira Âmm lafız hüküm haysiyetiyle ne tüme ne de tümele delâlet ederken, aynı lafzın zat haysiyetiyle tüm ve tümel olarak tasavvuru güç olup, dile yansımalarının ne şekilde ortaya çıktığı gösterilmeden bu görüş kapalı kalmaktadır.

Usulcülerin zât bakımından âmm lafızda gözetilen "uygunluk" kaydını tüm ve tümel olarak yorumlamaları "uygunluk" ifadesindeki kapalılığı gidermeye yöneliktir. Âmm lafzın kendisine uygun olan fertleri kapsamasında ne bakımdan uygun olduğunun kapalı kalması sebebiyle buradaki uygunluk kaydı tümelin tikellerine veya tümün cüz'lerine olan uygunluğu olarak izah edilmiştir. Ancak bu durumda âmm lafzın tanımının efradına cami bir tanım olmayacağı ifade edilmiştir. Gürânî'nin (ö. 893/1488) iddiasına göre bu itiraz ilk kez Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yöneltilmiştir. Nitekim Teftâzânî, Îcî'nin (ö. 756/1355) *Şerhu'l-Muhtasar'*ına haşiyesinde tanımdaki uygunluğun tümelin tikellere uygunluğu olarak değerlendirildiğinde "müslümanlar" ve "erkekler" gibi çoğul lafızların âmm lafzın tanımının dışında kalacağını ifade etmiştir. Zira bu lafızlar tümel olmadığı gibi fertleri de tikel değildir. Nitekim bilindiği üzere tikeller ancak tümel mefhum bulunduğu durumda söz konusu olur. Öte yandan tümün cüz'lerine olan uygunluğu şeklinde değerlendirilirse "evde hiçbir erkek yoktur (لا رجل في الدار)" ifadesinde olduğu gibi tümelin olumsuzlanması ile gerçekleşen umum ifadeler

[199] Ensârî, *Haşiye*, II, 274; Benzer ifadeler için bkz. Abbâdî, *el-Ayâtü'l-beyyinât*, II, 353; Attâr, *Haşiye*, II, 3.
[200] Bennânî, *Haşiye*, II, 9.

tanım dışı kalacaktır. Bu problemin çözümü için uygunluğun hem tümelden hem de tümden daha genel yani her ikisini kapsayan bir uygunluk olduğu ifade edilmiştir.[201]

Şu halde söz konusu usulcülerin yorumlarına göre zât bakımından âmm lafzın fertlerle olan münasebeti tümün cüz'lerini kapsaması şeklinde olabileceği gibi tümelin tikellerini kapsaması şeklinde de olabilir. Ancak hüküm bakımından âmm lafzın külliyete delâlet etmesi söz konusu usulcülerin âmm lafzın mefhumuyla ne kastettiklerini kapalı kılmaktadır.

Mütekellimîn usulcülerin âmm lafız ve tümel ilişkisi hakkındaki görüşleri özetlenecek olursa; tümele delâlet eden lafızların âmm lafız olduğunu ileri süren ilk usulcünün Gazzâlî (ö .505/1111) olduğu görülür. Nitekim o, lafızların zihni suretlere vazolunduğu kabul edildiğinde zihinde oluşan "tasavvuru ortaklığa engel olmayan mefhumun" tüm fertleri kapsayacağını iddia ederek tümel lafızların âmm lafız olduğunu benimsemiştir. Ancak lafızların zihni suretlere değil de fertlere yani âyâna vazolunduğunu benimseyenlere göre tümelin âmm lafız olamayacağını ifade etmiş ve bu görüşü savunanları eleştirmiştir. Gazzâlî'nin bu düşüncesi Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri tarafından benimsenmemiş ve tümele delâlet eden lafızların âmm lafız değil mutlak lafız olduğu ifade edilmiştir. Bilakis bu usulcüler âmm lafzın salt tümele değil fertleriyle düşünülen tümele vazolunduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu usulcüler, âmm lafzın tümele delâlet etmediğini açıkça ifade etmemişlerdir. İlk kez *Mahsul* şarihlerinden Karâfî (ö. 684/1285) âmm lafızların delâleti hususuna değinmiş ve âmm lafızların tümele delâlet etmediğini açıkça ifade etmiştir. İsfahânî (ö. 688/1289) ve Sübkî de bu görüşü benimsemiştir. Karâfî âmm lafızların tümele delâlet etmediğini ifade ederken tüme de delâlet etmediğini belirtmiştir. O, böylece âmm lafızların ne tüme ne de tümele delâlet etmediğini ifade ederek âmm lafızları mantık-felsefe dilinin terminolojisindeki kavramlardan net bir şekilde ayırır. Usul düşünce tarihinde âmm lafızların tümelden farklı bir mefhum ifade ettiğini ortaya atan Karâfî, bu lafızların mantık disiplininde tümel önerme anlamına gelen "külliyet" mefhumuna vazolunduğunu ifade ederek âmm lafızları ilk kez mantık disiplinin kavramlarıyla ifade eden usulcü olmuştur. Artık bu dönemden sonra âmm lafızların bulunduğu önermeler

[201] Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, 290. Ayrıca bkz. Ensârî, *Haşiye*, II, 262; Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 343; Bennânî, *Haşiye*, II, 626; Attâr, *Haşiye*, II, 3.

tümel önerme olarak görülmeye başlanmış ve İsfahânî (ö. 688/1289) ve Sübkî (ö. 771/1370) tarafından da bu düşünce benimsenmiştir. İlk kez Karâfî (ö. 684/1285) tarafından bu kavramların karşılaştırarak ifade edilmesinde İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) tümel önermeler üzerindeki tasavvurunun etkisi vardır. Böylece İbn Sînâcı anlayış usul disiplininin en temel konularından olan âmm lafızlarda etkili olmuştur. Sübkî sonrası dönemde Karâfî'nin ortaya attığı külliyet düşüncesi benimsenmekle birlikte âmm lafızlarda iki farklı ayrım gözetilmiştir. Buna göre âmm lafızlar hüküm bakımından ve zât bakımından olmak üzere iki kısma ayrılmış ve hüküm bakımından âmm lafızların tümele ve tüme delâlet etmediği ancak külliyete delâlet ettiği ifade edilmiştir. Zâr bakımından âmm lafızların mefhumunun ise hem tüm hem de tümelle uygunluk gösterdiği hatta bu iki anlamdan daha genel bir anlama vazolunduğu iddia edilmiştir. Böylece Sübkî sonrası dönemde âmm lafızlarda tümel tasavvuru bir bakıma kabul edilmiş olmaktadır.

III. ÂMM LAFZIN DELÂLETİ: MUTABAKAT-TAZAMMUN TARTIŞMASI

Bu bölümde âmm lafzın fertlere olan delâletinin mutabakat yoluyla mı yoksa tazammun yoluyla mı gerçekleştiğine dair tartışma ilgili literatür çerçevesinde analiz edilmeye çalışılacaktır. Görülebildiği kadarıyla usul düşünce tarihinde bu probleme ilk değinen usulcü Tilimsânî'dir (ö. 642/1246). Tilimsânî'nin değindiği bu problem, Karâfî ile sonraki dönem usulcülerin eserlerinde de tartışılarak yeni bir boyut kazanmıştır. Karâfî tarafından başlatılarak sonrasında İsfahânî (ö. 688/1289) ile devam eden tartışma *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinde de yer edinmiştir. Öte yandan bu tartışmaya mütekellimîn ve Hanefî usul geleneklerini uzlaştıran Kemâleddin İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) da eserinde bu tartışmaya yer vermiştir. Dolayısıyla bu problem Tilimsânî'den başlayarak Sübkî (ö. 771/1370) ve sonrası döneme kadar incelenmeye çalışılacak ve bu bağlamda vaz edilen tartışmalar ele alınacaktır.

Tespit edilebildiği kadarıyla usul düşünce tarihinde bu probleme ilk yer veren usul düşünürü Tilimsânî, âmm lafzın fertlerine delâletinin tazammun yoluyla olduğunu

belirtir. Ancak onun bu hususta ikili bir ayrıma gittiğini görülmektedir. Zira ona göre âmm lafız fertlerin tümüne vazolunduğu için tüm manasına delâlet ettiği sırada mutabakatla, her bir ferde ayrı ayrı delâlet ettiği sırada ise tazammunla delâlet etmektedir.[202] Karâfî (ö. 684/1285) ise klasik mantıktaki delâlet türlerinin mutabakat, tazammun ve iltizâm olmak üzere üç kısım olduğunu ve âmm lafzın fertlere olan delâletinin bu üç delâlet türünden hiçbirinin altında yer almadığını böylece âmm lafzın fertlerine olan delâletinin dördüncü bir delâlet türüne dahil olması gerektiğini iddia ederek[203] kendinden sonraki usul düşünürlerini etkilemiştir. Karâfî'nin bu iddiasının mantık disiplinindeki delâlet türlerinin bütün lafızların delâletini kapsadığı söylemine aykırı olması bakımından dönemin mantık anlayışına önemli bir itiraz olarak düşünülebilir. Karâfî, âmm lafzın fertlerine olan delâletinin mezkûr üç delâlet türünün altında yer almadığını kanıtlamak için "müşrikler" kelimesini zikrederek argümanını temellendirir. Buna göre "x" şahsı müşrik varsayıldığında "müşrikler" kelimesinin "x"'e olan delâleti mutabakat yoluyla olamaz. Zira mutabakat, lafzın vazolunduğu mananın tümüne delâlet etmesi demektir. "Müşrikler" kelimesi ise hem "x"'e hem de "x" dışında kalan fertlere delâlet ettiği için "x", "müşrikler" kelimesinin vazolunduğu mananın tamamı değildir. Dolayısıyla "müşrikler" kelimesinin "x"'e olan delâleti mutabakat yoluyla olamaz.

Mutabakat yoluyla delâleti mümkün görmeyen Karâfî aynı şekilde tazammunla delâleti de reddeder. Zira tazammun lafzın vazolunduğu mananın cüz'üne delâlet etmesi demektir. Buna göre söz gelimi "müşrikler" lafzının "x"'e olan delâleti tazammun yoluyla olursa x'in bu lafzın anlamının cüz'ü olması dolayısıyla bu lafzın delâletinin tüm olması gerekecektir. Oysa bu delâlet daha önce ifade edildiği üzere âmm lafzın medlûlünün tüm olamayacağı iddiasına aykırıdır. Dolayısıyla âmm lafzın ferdine olan delâletinin tazammun yoluyla olması mümkün değildir. Öte yandan Karâfî, âmm lafzın fertlerine olan delâletinin iltizamla olmasını da reddeder. Zira iltizamla delâlet lafzın vazolunduğu anlamın dışında kalan ancak onu gerektiren bir manaya delâlet etmesi demektir. Bu durumda âmm lafzın x'e olan delâleti iltizamla olursa x'in dışında kalan tüm fertlere olan delâletinin de aynı şekilde iltizamla olması gerekir. Bunun neticesinde

[202] tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim*, I, 470.
[203] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 113.

âmm lafız hiçbir manaya vazolunmaması lazım olur. Bu öncüllerden hareketle mantık disiplininde zikredilen üç delâlet türünün âmm lafzın delâletini kapsamadığını ileri süren Karâfî (ö. 684/1285) dördüncü bir delâlet türü olduğunu ifade eder. Buna göre bu delâlet âmm lafzın vazolunduğu külliyetîn cüz'iiyyete olan delâletidir.[204]

Karâfî argümanını *el-İkdü'l-manzûm*'da bu şekilde serdetmekle birlikte *Mahsûl* şerhinde âmm lafzın delâletinin tazammunla delâlet türünün altında düşünülebileceğini ifade eder. Zira ona göre âmm lafız zikredildiği üzere "tümele" ve "tüm fertlerinde ardı sıra bulunma" kayıtlarına vazolunmuştur. Bu durumda âmm lafzın herhangi bir ferdine olan delâleti ikinci kaydın cüz'ü olur. Yani bir ferde delâlet âmm lafzın manasının cüz'ü olmayıp cüz'ünün cüz'üdür.[205] Bu bakımdan âmm lafzın fertlerine olan delâletinin tazammunla delâlet olarak değerlendirilebileceğini vurgulayan Karâfî ardından *Mahsûl* şerhinin bir başka yerinde verdiği bu cevaba kendi ifadesiyle razı olmadığını ifade ederek âmm lafzın delâletinin tazammunla delâlet olamayacağını bilakis dördüncü bir delâlet türünün bulunması gerektiğini belirtir. Karâfî bunun gerekçesini âmm lafzın "ardı sıra" kaydına vazolunuşunun manasını her bir ferde ayrı ayrı hükmün ilişmesi anlamına geldiği şeklinde açıklar. Bu ise külliyet manasına karşılık gelir. Tazammun ise tümün cüz'üne delâleti olduğu için burada tazammun manasından söz edilemez. Zira âmm lafzın medlûlü bütün değil külliyettir.[206] Bu problemin çözümünün oldukça zor olduğunu belirten Karâfî netice olarak âmm lafzın delâletinin bu üç kısım delâlet türünün altında yer almadığını ve mantık disiplininde delâlet türlerinin üçe indirgenmesinin yanlış olduğunu ifade eder.[207]

İsfahânî, (ö. 688/1289) âmm lafzın delâletini ele alırken Karâfî'nin dile getirdiği âmm lafzın delâletinin üç delâlet türünün dışında kaldığı iddiasını ele alarak cevap verir. Buna göre İsfahânî, mantık disiplininde ele alınan bu üç delâlet türünün basit lafızlarda geçerli olduğunu, önermelerde geçerli olmadığını iddia eder. Âmm lafızlar ise önermeler hükmünde olduğu için mantık disiplininde yer alan delâlet türleri bu lafızlarda söz konusu olamaz.[208] Mantık disiplinindeki delâlet türlerinin âmm lafızlar

[204] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 113, 114.
[205] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, II, 553.
[206] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1734.
[207] KarâfÎ, *Nefâisü'l-usûl*, II, 553, IV, 1734.
[208] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 213.

için geçerli olamayacağını vurgulayan İsfahânî (ö. 688/1289) ardından farazî bir ifadeyle âmm lafzın fertlerine olan delâletinin mutabakat yoluyla olabileceğini tazammun yoluyla olamayacağını ifade eder. Zira ona göre söz gelimi "müşrikleri öldürün (فاقتلوا المشركين)" ifadesi âmm lafız olan "müşrikler" kelimesinin kapsadığı fertler sayısınca önermeyi içermektedir. Yani "x müşriği öldür", "y müşriği öldür", "z müşriği öldür" gibi ne kadar müşrik varsa o kadar önerme hükmündedir. Dolayısıyla bu önermeler, bir tüm olarak değerlendirildiğinde doğrudan "x"'e delâlet etmese de müşrik kelimesinin genelliği itibariyle "x"'e delâletini tazammun eder. İsfahânî ardından bu önermelerin tümünün tazammun ettiği "x"'e delâlet eden önermenin "x"'e olan delâletinin mutabakatla olduğunu ifade ederek âmm lafzın fertlere olan delâletinin tazammun yoluyla değil mutabakatla olabileceğini ifade eder.[209]

İsfahânî'nin ilk olarak âmm lafızlarda mantık disiplinindeki delâlet türlerinin bulunamayacağı iddiası ile hemen akabinde mutabakatla olabileceği iddiası çelişkili gözükse de ikinci iddiasını varsayım üzerine temellendirdiği bir iddia olarak yorumlandığı takdirde bu çelişki ortadan kalkacaktır. Yani o, bu iddiayla âmm lafzın medlûlünde söz konusu delâlet türlerinin bulunmadığını belirtmekle birlikte şayet bulunsaydı mutabakat yoluyla olacağını ifade etmek istemektedir. İsfahânî'nin, aslında bu şekilde âmm lafzın delâletinin mantık disiplindeki delâlet türlerinin dışında kalacağını ifade eden Karâfî'ye (ö. 684/1285) cevap vermek istediği söylenebilir. Zira Karâfî zikri geçtiği üzere âmm lafzın delâletinin bu delâlet türlerinin hangisinin altında yer aldığını aramış ancak bir neticeye ulaşamamış ve böylece mantık disiplininde yer alan delâlet türlerinin üçe inhisar edilmesini eleştirmiştir. İsfahânî ise bu delâlet türlerinin basit yani cümle konumunda olmayan isimlerde aranması gerektiğini ifade ederek Karâfî'yi eleştirmiştir. Öte yandan İsfahânî'nin varsayım üzerine temellendirdiği mutabakatla delâlet iddiasının Karâfî'nin rücu etmiş olduğu âmm lafzın delâletinin tazammunla olacağı iddiasına bir cevap sadedinde okunabilir. Nitekim ona göre, klasik mantıkta bir cümlenin delâletinden söz edilecek olsa bile bu delâlet Karâfî'nin iddia ettiği gibi tazammun yoluyla olmayacaktır.

[209] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 213, 214.

Eserinde usul düşüncesinde iki geleneği mezceden ve *Cem'u'l-cevâmi'* haşiye geleneğinde âmm lafzın delâleti bağlamında etkili olan İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise *et-Tahrîr*'de âmm lafzın mutabakat veya iltizamla delâlet etmediğini bilakis tazammun yoluyla delâlet ettiğini ifade eder. Bahse konu olan umum bedelî olmadığı için âmm lafzın fertlerinin lafzın kapsamında (mâsadak) değerlendirilemeyeceğini vurgulayan İbnü'l-Hümâm hükmün âmm lafzın fertlerinin tümüne ilişmesi gerektiğini belirtmekle birlikte hükmün delâlet bakımından cüz'e ilişmeyeceğini ifade eder. İbnü'l-Hümâm bu durumda cüz'e hükmün ilişmemesi gerekeceğinden cüz'e hükmün ilişmesinin ancak dil vasıtasıyla bilindiğini zira cüz'ün âmm lafzın içleminde bulunan tümelin tikeli olması bakımından tikel bir muhtevası bulunduğunu ifade ederek izah eder. Dolayısıyla âmm lafız her ne kadar hükmün cüz'e ilişmesini gerektirmese de dil ve gramer zikredilen sebepten ötürü cüz'e hükmün ilişmesini gerekli kılar.[210]

Cem'u'l-cevâmi' de âmm lafzın fertlerine delâletinin mutabakatla olduğunu ifade eden Sübkî, (ö. 771/1370) gerek *el-İbhâc* gerekse de *Raf'u'l-hâcib*'de Karâfî'nin (ö. 684/1285) itirazına yer vermiş ardından bu itiraza İsfahânî'den (ö. 688/1289) başka hiçbir usulcünün cevap veremediğini ifade ederek İsfahânî'nin ifadelerini bütünüyle nakletmiştir.[211] Zerkeşî (ö. 794/1392) de bu itirazı dile getirmekle beraber probleme farklı bir yorum getirmemiş İsfahânî'nin ifadelerini nakletmekle yetinmiştir.[212] Mahallî (ö. 864/1459) ise bu bağlamda âmm lafzın fertlere olan delâletinin mutabakatla olduğunu ifade edebilmek için İsfahânî'nin belirttiği gibi âmm lafzın önermeler hükmünde (kuvve) olduğunu bu durumda ise hükmün her bir ferdine ayrı ayrı ilişmesinin mutabakatla yoluyla olduğunu ifade etmiştir.[213]

---

[210] Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid İbnü'l-hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1932, s. 63. Ayrıca bkz. İbnü Emîru hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Mısır: Bulak, 1983, I, 182.

[211] Sübkî, el-İbhâc, II, 84, 85; Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, III, 83; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 14.

[212] Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, II, 86. Âmm lafzın delâletinin üç delâletin dışında kaldığını iddia eden ilk usulcünün Yahya b. Habeş es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) olduğuna dair ifadeler için bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 25. Zerkeşî'nin iddia ettiği gibi Sühreverdî âmm lafzın mantık disiplinindeki delâlet türlerinden hiçbir delâlet türünün altına girmediğini ifade etmekle beraber Karâfî'nin (ö. 684/1285) aksine bu üç delâlet türünün dışında bir delâlet türünün bulunduğunu iddia etmez. Bununla beraber Sühreverdî'nin ifade ettiği âmm lafız tümel manasıyla eş anlamlı olan âmm lafız olduğu için Zerkeşî'nin Sühreverdî'ye atıf yaparak âmm lafızların fertlerine delâlet etmediğini iddia ettiğini nakletmesinin yerinde olmadığı söylenebilir. Zira Sühreverdî'nin bu iddiası mantık disiplinindeki umum lafızlar özelinde olup, usul disiplinindeki âmm lafızlar hususunda değildir bkz. Sühreverdî, *Kitabü't-tenkîhât fi'l-usûl*, Süleymaniye Ktp. Fatih, 1259, vr. 18.

[213] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 14.

Ensârî (ö. 926/1520) ise İsfahânî'nin (ö. 688/1289) mantık disiplininde zikredilen üç delâlet türünün sadece basit isimlerde bulunup cümlelerde bulunmadığı iddiasını eleştirir. Zira ona göre basit isimlerde olduğu gibi cümleler de mutabakatla delâlet eder. Ensârî, İsfahânî'nin bu iddiasının doğru olduğu varsayılsa dahi basit isimlerin mutabakatla delâletinin hakikat, cümlelerin delâletinin ise mecaz olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.[214] Şu var ki Ensârî'nin bu şekilde hakikat-mecaz ayrımına gitmesi daha önce de ifade edildiği üzere İsfahânî'nin ifadelerindeki çelişkiyi gidermeye yöneliktir. Ensârî, *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğindeki usulcülerden Kalşânî'nin (ö. 848/1444) tazammunla delâleti iddia eden İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) ifadelerini izah ettiğini belirtir. Kalşânî'ye göre İbnü'l-Hümâm'ın tazammunla delâlet ettiğini ifade etmesi cüz'iyyet manasını cüz' manası olarak mülahaza ettiği içindir. Zira her ne kadar âmm lafzın fertleri kendilerine ayrı ayrı delâlet edilmesi bakımından cüz'iyyet olsa dahi âmm lafzın kapsadığı (mâsadak) fertler bakımından cüz' konumundadır. İbnü'l-Hümâm ise bu iki farklı haysiyet kaydından cüz' manasını mülahaza ederek âmm lafzın fertlere olan delâletinin tazammunla gerçekleştiğini ifade etmiştir.[215]

Abbâdî (ö. 994/1586) ise Lakânî'nin (ö. 958/1551) âmm lafzın mutabakatla delâlet ettiğini ifade eden Sübkî'ye (ö. 771/1370) itiraz ettiğini nakleder. Zira ona göre âmm lafzın her bir ferdine delâleti tazammunla olan delâlettir. Nitekim mantık disiplinindeki ifadesi ile mutabakatla olan delâlet lafzın vazolunduğu mananın tamamına vazolunduğu açıdan delâlet etmesidir. Âmm lafız ise fertlerinin tümüne tümü olması bakımından vazolunmuştur. Tümü olması bakımından vazolunması ise her bir ferdine ayrı ayrı vazolunmadığını gösterir. Her bir ferdine ayrı ayrı vazolunmadığı takdirde âmm lafzın sadece tek bir ferdine olan delâleti tazammun yoluyla gerçekleşir. Zira tek bir fert, âmm lafzın vazolunduğu mananın bir cüz'üdür. Lakânî, buna delil olarak tahsis edilen âmm lafzı gösterir. Zira tahsis edilen âmm lafız fertlerinin tümünde değil, bir kısmında kullanılmaktadır. Tahsis edilen âmm lafzın bir kısım fertlerinde kullanılması ise birçok usulcü tarafından mecaz olarak kabul edilmiştir.[216] Şu halde daha açık bir şekilde ifade ile âmm lafzın her bir ferdine ayrı ayrı vazolunduğu kabul

[214] Ensârî, *Haşiye*, II, 276.
[215] Ensârî, *Haşiye*, II, 276.
[216] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 355.

edilseydi tahsis edildiğinde fertlerine olan delâleti mutabakatla delâlet olarak değerlendirilir ve delâletinin mecaz olmayıp, hakikat olduğu söylenirdi. Ancak tahsis ile fertlerine olan delâletinin mecaz sayılması, âmm lafzın fertlerinin tümüne vazolunduğunu dolayısıyla ayrı ayrı fertlerine delâlet etmesinin tazammun yoluyla olduğunu göstermektedir. Ancak tahsis edilen âmm lafzın bazı fertlere delâleti sebebiyle mecaz olmasının, tahsis öncesinde fertlerinin bir kısmına delâletinin mutabakatla olmamasını gerektirmeyeceği ifade edilerek bu itirazın yerinde olmadığı belirtilmiştir.

Lakânî'nin (ö. 958/1551) diğer bir itirazı âmm lafzın tümel önermeler hükmünde olmasının her hükümde önermelere denk olmayı gerektirmediği dolayısıyla âmm lafzın önermelerde olduğu gibi mutabakatla delâlet ettiğini iddia etmenin doğru olmadığı üzerinedir. Ardından Abbâdî, (ö. 994/1586) Mahallî'ye (ö. 864/1459) yöneltilen mezkûr itirazların tartışma adabına aykırı olduğunu ifade ederek Lakânî'yi tenkit etmiştir.[217] Bennânî (ö. 1198/1783) ise önceki usulcülerin ifadelerini nakletmekle birlikte Âmidî'nin (ö. 631/1233) tazammunla delâleti savunduğunu buna gerekçe olarak ise âmm lafzın fertlerinin, hükmün bu fertlere ayrı ayrı ilişmesi bakımından tikel[218] âmm lafzın kapsamına (mâsadak) girmesi bakımından ise cüz' olarak değerlendirildiğini tikellerin ise cüz' gibi değerlendirilebileceğini ve böylece tazammunla delâletin gerçekleşebileceği hususundaki görüşünü nakleder.[219] Attâr'ın (ö. 1250/1894) ise

[217] Abbâdî, Lakânî'nin tartışma âdâbına (kânûnu'l-bahs) aykırı davrandığını ifade ederek Mahallî'ye yöneltmiş olduğu itirazlarını isabetli bulmaz. Zira Mahallî'nin âmm lafzın birden fazla tümel önerme hükmünde olduğunu ifade etmesi Karâfî'nin iddiası için ileri sürmüş olduğu öncülü ret (men) mahiyetinde olup yeni bir delil ortaya koyma çabası değildir. Nitekim burada müstedil olan Karâfî, âmm lafzın delâletinin klasik mantığın üç delâlet türünün (mutâbkat, tazammun, ,iltizam) dışında olduğunu, klasik mantıkta ise her lafzın üç delâlet türünden ancak biriyle delâlet ettiğini; dolayısıyla âmm lafzın hiçbir şekilde delâletinin olmaması gerektiğini söyler. Aksi takdirde klasik mantıkta lafzın delâletinin bu üç delâlet türüne hasredilmesinin kabul edilmemesi gerekeceğini ileri sürer. Karâfî'nin bu kıyasının öncülünü reddeden (men eden) Mahallî ise âmm lafzın delâletinin üç delâlet türünden çıktığı iddiasını kabul etmediğini ifade eder ve buna gerekçe (sened) olarak âmm lafzın mutâbakatla delâlet türüne girebileceğini ileri sürer. Dolayısıyla Abbâdî, Lakânî'yi, Mahallî'nin öncüle yönelik reddi (men) için ileri sürdüğü gerekçeyi (senedi) yeni bir delil zannettiğini ve Karâfî'nin söz konusu öncülünü tartışma âdâbına aykırı bir şekilde yorumladığını belirtir (bkz. Abbâdî, *Âyâtü'l-beyyinât*, II, 355. Âdâbü'l-bahs kavramlarının açıklaması için ayrıca bkz. Saçaklızâde Mehmed Efendi, *er-Risaletü'l-velediyye fî âdâbi'l-bahsi ve'l-munâzara*, (Seyyid Abdulvehhâb şerhiyle birlikte), Kahire: Mektebetü ve Matabaatü Mustafa el-bâbî el-halebî, 1961).

[218] Bennânî burada tikel (cüz'î) ifadesini kullansa dahi bu ifadeden maksadının cüz'iyyet olduğu söylenebilir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere âmm lafzın fertleri tikel değil cüz'iyyettir.

[219] Bennânî, *Haşiye***,** I, 637. Bennânî, Âmidî'nin bu görüşü benimserken hocası Tilimsânî'den etkilendiğini ifade etse de *el-İhkâm*'a bakıldığında Âmidî'nin bu meseleye değinmediği görülür.

kendisinden önceki usulcülerin görüşlerini nakletmekle yetindiği geleneğe farklı bir yorum getirmediği görülür.[220]

Usul düşünce tarihinde âmm lafzın delâletinin mantık disiplinine göre hangi delâlet türünün altında yer aldığı tartışmaları özetlenecek olursa genel olarak üç görüşün bulunduğu söylenebilir. Buna göre Tilimsânî, (ö. 642/1246) Âmidî, (ö. 631/1233) İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve Lakânî (ö. 958/1551) tazammunla delâleti, İsfahânî, (ö. 688/1289) Sübkî, (ö. 771/1370) Zerkeşî,(ö. 794/1392) Ensârî, (ö. 926/1520) Abbâdî, (ö. 994/1586) Bennânî (ö. 1198/1783) ve Attâr (ö. 1250/1894) ise mutabakatla delâleti savunmuştur. Bir diğer görüş ise Karâfî'nin (ö. 684/1285) görüşüdür. Ona göre ise âmm lafız bu üç delâlet türünün dışında kalarak külliyetin cüz'iyyete olan delâleti olarak değerlendirilmesi gereken dördüncü kısım delâletin altında yer alır.

IV. HUSUS KASTEDİLEN ÂMM LAFIZ VE TÜMEL İLİŞKİSİ

Usul düşüncesinde husus kastedilen âmm lafzın vaz' bakımından tümel olduğu ancak tikel bir manada kullanıldığı iddiasına ilk kez *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinde rastlanılmaktadır. Zira tespit edilebildiği kadarıyla literatürde husus kastedilen âmm lafzın tümel olarak tasavvur edildiğini söyleyen ilk usul düşünürü Sübkî'dir (ö. 771/1370).[221] Husus kastedilen âmm lafzın tümele vazolunuşunu izah etmeden önce husus kastedilen âmm lafzın usul disiplinindeki manası açıklanıp, tümel ve tikel oluşu arasındaki ilişki incelenecektir.

Husus kastedilen âmm lafzın tanımına değinmeden önce âmm lafızda gözetilen itibarî kayıtların üzerinde durulması gerekir. Zira tanımların anlaşılması bu kayıtların değerlendirilmesine bağlıdır. Bu hususta daha önce de ifade edildiği üzere usulcülerin âmm lafza zât bakımından ve hüküm bakımından olmak üzere iki farklı itibarla değerlendirmekte oldukları belirtilmişti. İki farklı haysiyetle düşünülen âmm lafız istiğrak ifade ettiği gibi istiğrak ifade etmediği durumlar da olur. Bunun neticesinde âmm lafza dört faklı açıdan bakıldığı söylenebilir. Buna göre ne zât bakımından ne de

[220] Attâr, *Haşiye*, II, 14.
[221] "والمراد به الخصوص ليس مرادا بل هو كلي استعمل في جزئي"(bkz. Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 35, 36).

hüküm bakımından istiğrakın söz konusu olduğu durumda bu lafız, husus kastedilen edilen âmm lafız olup mecaz olarak değerlendirilir. Bununla beraber istiğrakın sadece zât bakımından dikkate alınıp hüküm bakımından dikkate alınmadığı takdirde bu lafız tahsise uğrayan âmm lafız olur. Tahsise uğruyan âmm lafzı hakikat olarak değerlendiren usulcüler olduğu gibi mecaz olarak değerlendiren usulcüler de olmuştur. Hem zât bakımından hem de hüküm bakımından istiğrakın değerlendirildiği lafız ise külliyete delâlet eden âmm lafızdır. Bu âmm lafız ise hakikat olarak yorumlanmıştır. Bunun dışında sadece hüküm bakımından istiğrak ifade edip zât bakımından istiğrak ifade etmeyen âmm lafzın varlığından usulcülerce bahsedilmemiş olduğu görülür.

Usul düşüncesinde husus kastedilen âmm lafız kendisinden umum anlamı anlaşılamayan lafız olarak tanımlanır. Bu lafzın umumu gerek hükmen gerekse zât bakımından kastedilmez. Bununla beraber husus kastedilen âmm lafzın bir bakımdan tahsise uğrayan âmm lafızla ilişkili olduğu görülür. Zira bu iki kavram arasındaki farkın usul düşüncesinin önemli meselelerinden olduğu ifade edildiği[222] gibi bu kavramların her birinin anlaşılmasının da bu fark üzerine inşa edildiği söylenebilir. Bu bakımdan tahsise uğrayan âmm lafzın tanımlanması hususun kastedildiği âmm lafzın mahiyetinin ortaya çıkması için önemlidir. Buna göre tahsise uğrayan âmm lafız, husus kastedilen âmm lafzın aksine umumluğu zât bakımından kastedilen ancak hüküm bakımından kastedilmeyen lafızdır.[223] Daha açık bir ifadeyle tahsise uğrayan âmm lafız, hüküm bakımından umumu kastedilmekle beraber vazolunduğu anlamın tüm fertlerinde kullanıldığı lafızdır. Tahsise uğrayan âmm lafzın vazolunduğu anlamda kullanıldığı için usulcülerce tartışmalı olsa da hakikat olduğu ifade edilmiştir.[224] Husus kastedilen edilen âmm lafzın ise usulcüler arasında tartışma olmaksızın mecaz olduğu belirtilmiştir. Zira husus kastedilen âmm lafız vazolunduğu anlamın dışında bir anlamda kullanılmıştır.[225] Nitekim bu lafız, kapsadığı fertlerin tümüne vazolunmasına karşın fertlerin bir kısmında kullanılmıştır. Bunun sonucunda hakikat olmaktan çıkmış ve mecaz hale gelmiştir.

Mahallî, (ö. 864/1459) Sübkî'nin (ö. 771/1370) husus kastedilen âmm lafzın tümel olduğunu ancak tikel manada kullanıldığını belirten ifadelerini farklı açılardan

[222] Abbadi, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 13.
[223] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 35.
[224] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 13.
[225] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 14.

inceleyerek, burada tümel kavramından mantık disiplinindeki anlamının dışında bir anlamın kastedildiğini belirtir. Zira ona göre Sübkî'nin tümel ifadesi fertler, tikel ifadesi ise fert manasına gelerek mecazî bir kullanım söz konusudur. Nitekim Sübkî'nin tümel ifadesinin mecaz olarak değerlendirilmemesi daha önce ifade ettiği âmm lafzın tümele delâlet etmeyeceği iddiasıyla çelişkiye neden olacaktır. Görüldüğü üzere tümel ve tikel kavramlarından mantık disiplininde karşıladıkları anlam kastedilmemiştir. Mahallî (ö. 864/1459) buna "yoksa insanı mı kıskanırlar" ayetindeki insan örneğini getirir. Zira ayette insan ile kast edilen kişi Hz. Peygamberdir. Dolayısıyla âmm lafız olan insan kelimesinden tek bir kişi kastedilmiştir. Burada görüldüğü üzere insan vazolunduğu anlamda kullanılmayıp tek bir kişide kullanıldığı için mecaz olarak değerlendirilmiştir.[226]

Gürânî (ö. 893/1488) ise husus kastedilen âmm lafzın tümel oluşunu mefhumu birden fazla ferdi kapsayan anlam şeklinde açıklayarak tümel ifadesini hakikat olarak yorumlar. Tikel ifadesini ise Mahallî'nin aksine tümelin altından değerlendirilen izafî tikel olarak yorumlar. Bu bağlamda Gürânî tümel ifadesinin hakikat anlamıyla yorumlanmasının âmm lafzın tümele delâlet edemeyeceği yargısıyla çelişmediğini ifade eder. Zira tümele delâlet eden âmm lafız husus kastedilen âmm lafızdır. Hakikat olarak değerlendirilen âmm lafız ise külliyete delâlet eden âmm lafızdır.[227] Buradan hareketle her iki âmm lafzın birbirlerinden itibar haysiyetiyle farklı olduğunu ifade eden Gürânî'nin bu şekilde çelişkinin bulunmayacağını ifade etmesi çelişkinin bulunduğunu ifade eden Mahallî'nin iddialarına tenkit mahiyetindedir. Görüldüğü üzere burada Gürânî, âmm lafızdan husus kastedilmeden önce külliyet, sonrasında ise tümel olarak tasavvur edildiğini ifade ederek Sübkî'nin (ö. 771/1370) ifadelerinde çelişki olacağı itirazını yerinde bulmayıp, Sübkî'nin tümel ifadesinin mecaz olarak değerlendirmesini uygun bulmaz.

Abbâdî ise (ö. 994/1586) Gürânî'nin bu itirazını yerinde bulmayarak kendisini tenkit eder. Zira ona göre Sübkî'nin ifadelerinden âmm lafzın husus kastedilmeden önce tümele delâlet ettiği anlaşılmaktadır. Bu ise daha önce ifade ettiği âmm lafzın tümele delâlet edemeyeceği ifadesi ile çelişmektedir. Dolayısıyla Mahallî'nin de ifade ettiği

[226] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 36.
[227] Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s. 318.

üzere Sübkî'nin ifadelerinde çelişki vardır. Bunun için Sübkî'nin buradaki tümel ifadesinin mecaz olarak yorumlanması gerekir[228] Bennânî (ö. 1198/1783) ve Attâr, (ö. 1250/1894) husus kastedilen âmm lafzın vaz' bakımından tümel olmasını mecaz olarak açıklar. Görüldüğü üzere husus kastedilen âmm lafzın tümel olarak tasavvur edilmesi Mahallî, Abbâdî, Bennânî (ö. 1198/1783) ve Attâr'ın yorumuna göre mecaz anlamda bir kullanım iken Gürânî'ye (ö. 893/1488) göre hakîkattır.[229]

Öte yandan Abbâdî, (ö. 994/1586) Gürânî'nin husus kastedilen âmm lafzın tikel manada kullanılınca tümele delâlet edeceği görüşünü de eleştirir. Bu eleştirisini âmm lafza farklı itibarlardan değerlendirerek gerçekleştirmektedir. Buna göre ilk vazolunduğu anlam itibarıyla âmm lafız tümele delâletinden bahsedilemez. Zira burada külliyete delâlet etmektedir. Bununla birlikte âmm lafzın yeni bir vaz'ı olmadığı için tikel manada kullanılmasıyla yeni bir vaz'ının var olduğu varsayılıp tümele delâletinden de söz edilemez. Öte yandan tikel manada kullanılmasıyla mecaz olan âmm lafzın, mecaz manası itibarı ile de tümele delâlet etmesi söz konusu olamaz. Zira lafzın sadece tikel manada kullanılması âmm lafzın tümel olması için bir sebep değildir.[230] Dolayısıyla ona göre husus kastedilen âmm lafzın hiçbir şekilde tümele delâlet etmez.

Ensârî, (ö. 926/1520) Gürânî'yi takip ederek husus kastedilen âmm lafzın tümel oluşunu hakikat olarak değerlendirerek Mahallî'nin (ö. 864/1459) yorumuna katılmaz. Zira ona göre husus kastedilen âmm lafız istiğrak manasını ifade etmediği için vaz' bakımından tümel olup kullanım (isti'mal) bakımından tikeldir. Dolayısıyla Sübkî'nin (ö. 771/1370) ifadelerinde çelişki olduğu söylenemeyeceği için Mahallî'nin ifade ettiği gibi tümel ifadesi mecaz değildir. Zira Sübkî'nin külliyet olarak ifade ettiği yerde âmm lafız istiğrak manasını ifade etmekte ancak husus kastedilen âmm lafız ise istiğrak ifade etmemektedir. Nitekim burada artık âmm lafız külliyet manasına delâlet etmeyerek tikel manada kullanılmıştır. Ensârî bu öncülüyle her iki âmm lafzın birbirinden itibar haysiyetiyle farklı olduğunu dolayısıyla tümelin hakikat olarak değerlendirilmesinin çelişkiyi gerektirmediğini ifade eder. Bununla birlikte Sübkî, âmm

[228] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 16.
[229] Attar buradaki mecazı istiâre olarak yorumlar. Zira husus kastedilen âmm lafız fertleri olması bakımından tümel kavramına benzemektedir. Attâr bu benzemeden hareketle husus kastedilen âmm lafza tümel denilebileceğini ifade eder (bkz. Attâr, *Haşiye,* II, 36).
[230] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 16.

lafzın medlûlünün tümel olamayacağını ifade ettiği yerde âmm lafzı hüküm bakımından değerlendirmiştir burada ise zât bakımından ele almıştır. Dolayısıyla ifadeleri arasında bir çelişkiden söz edilemez.[231] Bennânî (ö. 1198/1783) ve Attâr, (ö. 1250/1834) husus kastedilen edilen âmm lafzın hüküm bakımından küllîyet, zât bakımında ise "fertlerin tümü (مجموع الأفراد)" manasına geldiğini ifade ederek Ensârî'yi (ö. 926/1520) eleştirirler. Dolayısıyla âmm lafza gerek hüküm bakımından gerekse de zât açısından bakılsın her halükarda tümel olarak tasavvur edilemeyeceğini ifade ederler. Bu yüzden onlara göre husus kastedilen âmm lafız zât bakımından düşünüldüğünde fertlerden oluşan bütünün tek bir ferdinde kullanılması, hüküm bakımından değerlendirildiğinde külliyet manasının cüz'iyyet manasında kullanılması söz konusu olup tümelin tikelde kullanılması söz konusu değildir.[232]

Husus kastedilen âmm lafzın tümel oluşu usulcülerce tartışmaya konu olduğu gibi tikel anlamda kullanılması da zihinlerini meşgul etmiştir. Nitekim Mahallî, (ö. 864/1459) tikel kavramını mecaz olarak değerlendirerek fert anlamına geldiğini ifade eder. Zira Attâr'ın da ifade ettiği üzere tümel tikeli kapsayan bir mefhum olduğu için tikelden hakikat anlamı kastedilmez. Zira tümelin tikele isnat edilebilmesi gerekir. Ancak âmm lafız ise her bir ferdine ayrı ayrı isnat edilmesi mümkün olmadığı için âmm lafızda tikel değil fert tasavvur edilir. Dolayısıyla Sübkî'nin (ö. 771/1370) ifadesindeki tikel kavramından kastedilenin fert olup gerçek anlamıyla tikel değildir. Gürânî, (ö. 893/1488) Mahallî'nin tikel kavramına getirdiği yorumdan daha farklı yorum getirir. Buna göre tikel kavramı mantık disiplininde kullanılagelen tikel kavramıyla aynıdır. Ancak buradaki tikel kavramından kastedilen izafî tikel olması gerekir.[233] Abbâdî, (ö. 994/1586) Gürânî'nin izâfî tikelden kastının hakîkî tikeli kapsayan tikel olduğunu ifade eder.[234] Yani hakîkî tikelin mukabilindeki tikel olmayıp gerek izâfî gerekse de hakîkî tikelden daha genel bir tikeldir. Ancak Abbâdî, Gürânî'nin tikel kavramını hakîkî tikeli kapsayan tikel olarak yorumlasa da bunun doğru olmadığı söylenebilir. Zira Gürânî buradaki tikel kavramını izâfî tikel olarak açıklayarak özellikle hakîkî tikel olamayacağını vurgulamıştır. Öyle ki husus kastedilen âmm lafızdan husus anlamının

[231] Ensârî, *Haşiye*, II, 341.
[232] Attâr, *Haşiye,* II, 73; Bennânî, *Haşiye*, II, 6.
[233] Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s. 318.
[234] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 17.

anlaşılmasının, izâfî tikeli gerektireceğini ifade eder.[235] Bununla beraber Abbâdî, Gürânî'nin husus kastedilen âmm lafzın izâfî tikel olması gerektiği görüşünü eleştirir. Zira husus kastedilen âmm lafzın medlûlü vaz' açısından külliyet olup tümel değildir. Dolayısıyla âmm lafzın husus kastedildikten sonra kullanıldığı (isti'mal) anlam hakîki veya izâfî tikel olamaz. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere kullanıldığı anlam tikel olduğu kabul edildiği takdirde âmm lafzın medlûlünün kendisine nispet edilebilir olması gerekir. Zira tikel kavramı tümelin kapsayabileceği bir kavram olarak değerlendirilir. Ancak âmm lafzın medlûlü külliyet yani fertlerin tümü olduğu için tikel kavramını kapsayabilecek bir kavram olmaması; âmm lafzın medlûlünün, kullanıldığı anlam olan tikele nispet edilemeyeceğini gerektirir. Şu halde husus kastedilen âmm lafzın kullanıldığı anlamın hakîkî veya izâfî tikel olarak değerlendirilmesi doğru değildir. Buna binaen Abbâdî, (ö. 994/1586) Mahallî'nin (ö. 864/1459) ifadelerini onaylayarak Sübkî'nin (ö. 771/1370) ifadesindeki tikel kavramının mecaz olmasını ve fert manasında değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.[236]Bennânî (ö. 1198/1783) ve Attâr (ö. 1250/1834) daha önce de ifade edildiği üzere husus kastedilen âmm lafzın külliyetin mukabili olan cüz'iyyet manasında kullanıldığını ifade etmekle birlikte tartışmaya farklı bir boyut getirmezler.[237]

[235] Gürani, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s, 318.
[236] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 18.
[237] Bennânî, *Haşiye*, II, 6; Attâr, *Haşiye*, II, 37.

İKİNCİ BÖLÜM

CEM'U'L-CEVÂMİ' ŞERH VE HAŞİYE GELENEĞİNDE MUTLAK LAFIZ VE TABİÎ TÜMEL İLİŞKİSİ

Çalışmanın bu bölümünde tabiî tümele diğer bir ifadeyle kayıtsız mahiyete delâlet eden lafızlar ve fıkıh usulünde mutlak mahiyetle irtibatlandırılan mesail ilgili literatür çerçevesinde analiz edilmeye çalışılacaktır. Kayıtsız mahiyetlerle ilişkili olup çalışmada ele alınacak mesail ise mutlak lafızların mahiyete delâleti ve mutlak lafızlarla irtibatlandırılan emir sigalarının mahiyete delâletidir. Ardından usul literatüründe umum lafızlarla da ilişkili olan tümelin tahsis ve takyidi ile "el" takısı alan isimlerin salt mahiyete delâleti meselelerine yer verilecektir. Bu problemler analiz edilirken Sübkî'nin (ö. 771/1370) mütekellimîn usul düşüncesine yaptığı katkıyı gösterebilmek için tevarüs ettiği usul birikiminde etkili olan mütekellimîn usul geleneğinin iki ana akımını oluşturan Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) çizgisinin usul düşünürlerinin görüşlerine yer verilecektir. Tümelin tahsis edilmesi ve "el" takısı alan isimlerin tümele delâleti hususundaki meseleler, umumun mefhumuyla irtibatlı olmakla beraber sadece tümele delâletle irtibatlı olmaları hasebiyle birinci başlık altında incelemekten ziyade bu başlık altında analiz edilmesi uygun görülmüştür.

I. MUTLAK LAFIZ VE TÜMEL TASAVVURU

Çalışmanın bu kısmında mutlak lafız ve tümel ilişkisi ele alınmadan önce mutlak lafzın klasik dönemde ne şekilde tasavvur edilip tanımlandığı incelenecek ardından klasik sonrası dönemde ne gibi farklılıklara yer verildiği konunun tarihsel seyri dikkate alınarak analiz edilecektir. Mutlak lafzın tanımı klasik öncesi dönemde mütekellimîn usulcülere göre incelenirken klasik sonrası dönemde tümel tasavvuruna yer veren usul geleneği bağlamında ele alınacaktır. Klasik sonrası dönemde Râzî ve takipçilerinin meydana getirdiği usul geleneği ile Âmidî-İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) çizgisindeki usulcülerin mutlak lafız tasavvurları analiz edilecek ve bu iki çizgi arasındaki farklılığın nazarî arka planı gösterilmeye çalışılacaktır. Ardından mutlak lafzın tanımında tümel kavramına yer veren Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eseri ve bu eser ekseninde oluşan literatürün hemen hemen tümü analiz edilmeye çalışılarak problem açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Böylece mutlak lafzın tanımı tümel ilişkisi bağlamında VII. (XIII.)-XIII. (XX.) asırlar arası usul düşünce tarihinde ne gibi eleştirilere ve açıklamalara yer verildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

A. KLASİK DÖNEMDE MUTLAK LAFZIN TANIMI

İlk dönem mütekellimîn usulcülerden Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) *et-Takrib ve'l-irşad* adlı usul eserinde mutlak lafzın tanımına dair temas edilmemiş ancak mutlak lafzın mukayyede hamli meselesi ele alınmıştır.[238] Mütekellîmîn ve Mu'tezilî usulcülerden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed* adlı eserinde ise benzer şekilde mutlak lafzın tanımının incelenmediği görülür. Nitekim Basrî, mutlak lafzın mahiyetine dair bir tasavvur ortaya koymaksızın sadece mutlakın mukayyede hamli meselesine değinerek bu bağlamda ele alınan problemleri inceler.[239] Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *Şerhü'l-Lüm'a'* adlı eserine bakıldığında onun eserinde de aynı şekilde mutlak lafzın tanımına dair bir tasavvur ortaya koyulmamış sadece lafzın âmm lafızlarda olduğu gibi belirli kayıtlarla tahsis edilebileceği ifade edilmiştir. Bununla birlikte Şîrâzî, mutlak lafzın kayıtlanmadığı takdirde umum ifade edeceğini kayıtlandıktan sonra ise artık kayıtlandığı anlamda hâs hale geleceğini ifade eder.[240] Şîrâzî'nin bu ifadelerinden mutlak lafızlarda umum manası bulunduğu izlenimi oluşmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gerekir ki buradaki umum manası ileride değinileceği üzere bedelî umum olup âmm lafızların ifade ettiği şümûlî umumdan, mantık disiplinindeki ifadesiyle külliyet anlamından farklıdır. Eş'arî kelamcıların önemli simalarından Cüveynî'nin (ö. 478/1085) gerek *el-Burhan* gerekse de *et-Telhîs* adlı usul eserlerinde mutlak lafzın tanımının yapılmadığı görülmektedir. Cüveynî, bu eserlerinde mutlak ve mukayyed lafızlar hakkında bir başlık açsa da ne mutlak ne de mukayyed lafızların tanımlarına değinmiş sadece mutlak lafzın mukayyede hamli meselesini incelemiştir.[241]

XI. Asra kadar mutlak lafzın tanımına dair hiçbir şey söylenmediği problemin sadece mutlakın mukayyede hamli bağlamında ele alındığı görülmektedir. Nitekim XI. asra gelindiğinde mutlak lafız ilk defa Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından

[238] Bâkıllânî, *,et-Takrîb ve'l-irşâd*, III, 308.
[239] Basrî, *Kitabü'l-mutemed*, I, 312.
[240] Şîrâzî, *Şerhü'l-lüm'a'*, II, 416.
[241] Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, I, 158; Cüveynî, *Kitabü't-telhîs fî usûli'l-fikh*, 6, II, 166.

tanımlanmaktadır. Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadarki dönemde mutlak lafzın mahiyetine dair bir tasavvur ortaya konulmadığı ancak Gazzâlî ve sonrası dönemde mutlak lafzın ne olduğu üzerine konuşulmaya ve tartışılmaya başlandığı söylenebilir. Mütekellimîn usul düşünce tarihinde mutlak lafzın ilk kez Gazzâlî tarafından tanımlamasının sebebi olarak onun zihnî arka planında yatan klasik mantık disiplininin had yani tanım teorilerinin bulunmasının etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim Gazzâlî mantık disiplinindeki terimleri usul disiplinindeki terimlerle mezcederek ifade etmese de mantık konularını usul eserine alarak mantık disiplinine oldukça önem atfetmesi bu disiplinin mesaili olan tanım nazariyelerini, pratik düzeyde usul disiplinindeki lafızlara tatbik etmesinde etkili olduğu söylenebilir. Öte yandan Gazzâlî ilk kez mutlak lafzı tanımlayan usulcü olmakla birlikte mutlak lafzı mantık disiplinindeki tümel kavramıyla özdeşleştirmeye çalışan usulcüdür. Gazzâlî'nin bu tavrı klasik sonrası dönem usulcülerin mutlak lafız tasavvurları üzerinde önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Nitekim Gazzâlî eserinde mutlak lafzı "tasavvuru ortaklığa engel olmayan mefhum" şeklinde tanımlanmıştır.[242] Bu tanımın klasik mantık disiplinindeki tümel kavramıyla aynı anlamı ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda onun mutlak lafzı tümel kavramıyla özdeşleştirdiği anlaşılır. Ancak Gazzâlî'nin burada ifade ettiği tümel ikinci akledilir anlamlardan olan mantıkî tümeldir. İleride zikredileceği bu düşünce sonraki dönem usul düşünürlerince mantıkî tümel düşüncesinden birinci akledilir anlamlardan tabiî tümel tasavvuruna evrilecektir.

B. KLASİK SONRASI DÖNEM; MUTLAK LAFZIN TANIMINDA TÜMELE DELÂLET PROBLEMİ

Râzî (ö. 606/1210) ve sonraki usulcülerle birlikte gelişen mütekellimîn usul dönemini klasik sonrası dönem yani "ikinci klasikler dönemi" olarak görmek mümkündür. Bu dönemin klasik sonrası dönem olarak değerlendirilmesi usul disiplininin mantık-felsefe diliyle ifade edilmeye başlanmış olmasına dayanmaktadır. Her ne kadar Gazzâlî ile felsefe-mantık dili usul disiplinine girse de Râzî ile birlikte, özellikle mahiyet-tümel kavramları ekseninde değerlendirildiğinde, bu dil usul

[242] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 94.

disiplininin terimlerini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Artık bu dönemde usul disiplininin teknik terimleri klasik nazarî düşünce diliyle mezcedilmiş ve usul disiplinindeki tartışmalar bu dilin teknik terimleri çerçevesinde gerçekleşmiştir. Özellikle mutlak lafzın tanımı doğrultusunda mahiyet kavramına ve mahiyet kavramının kısımlarına yer verilmiş ve tartışmaların uzantıları bu kavramların doğru anlaşılıp anlaşılmamasına bağlanmıştır. Nitekim Râzî'nin (ö. 606/1210) mutlak lafzın salt mahiyete delâlet ettiğini ifade etmiş ve mutlak lafızla salt tümel kavramını birbiriyle özdeşleştirmiştir. Özellikle Râzî'nin bu özdeşleştirmesi sonraki dönem birçok usulcüyü etkilemiş ve mutlak lafzın salt tümel olarak benimsenmesine neden olmuştur. Şu var ki daha önce de zikri geçtiği üzere her ne kadar mutlak lafzın ikinci akledilir anlamlardan mantıkî tümel olduğu Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından ifade edilmiş olsa da bu düşüncenin birinci akledilir anlamlardan tabiî tümel olarak yorumlanması ilk kez Râzî tarafından olmuştur.

Sübkî (ö. 771/1370) ve sonraki dönem usulcülerin mutlak lafız tanımları Râzî ile benzerlik gösterdiği için mutlak lafzın Sübkî'ye kadarki dönemde hangi usulcülerce mahiyetle açıklandığı ve bu bağlamda hangi tartışmaların gerçekleştiği ifade edilecek ve böylece Sübkî ve sonraki dönem usulcülerin mutlak lafız tasavvurlarının gelişiminde etkin olan çizgi gösterilecektir. Gelenek açıklandıktan sonra Sübkî ve sonraki dönemde mutlak lafzın tanımı bağlamında gelenekte ne gibi tartışmaların ve yorumların ortaya konulduğu belirtilmiş olacaktır.

1. Sübkî Öncesi Dönem

Klasik nazarî düşüncenin usul disiplinine geçişinde etkili olan Râzî'nin, mutlak lafzı "kendisi olması bakımından mahiyete delâlet eden lafız" olarak tanımladığı görülür. Râzî'nin mutlak lafzın tümele delâletini benimsemesinde, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı usul eserinin etkisi olduğu söylenebilir. Zira Gazzâlî her ne kadar Râzî gibi mutlak lafzın salt mahiyete delâlet ettiğini açıkça ifade etmese de mutlak lafzı "ortaklığa engel olmayan lafız" olarak tanımlaması[243] mutlak lafzı tümele delâlet

[243] Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 94.

eden[244] bir lafız olarak değerlendirdiğini gösterir. Ancak Gazzâli'nin (ö. 505/1111) ifade ettiği tümel mantıkî tümel olup, Râzî'nin (ö. 606/1210) ifade ettiği ise tabiî tümeldir. Şu var ki Râzî tabiî tümel kavramını kullanmamış salt mahiyet tabirini kullanmıştır. Felsefe-mantık dilinde salt mahiyetin tabiî tümel olduğu göz önünde bulundurulduğunda Râzî'nin kastının tabiî tümel olduğu açıkça görülecektir. Bunun yanı sıra ileride zikredileceği üzere sonraki dönem usulcüler mutlak lafzın tabiî tümele vazolunduğunu açıkça ifade edeceklerdir. Böylece Gazzâlî'nin mutlak lafzı birinci akledilir anlamlardan olan mantıkî tümel olarak tanımlaması, Râzî ve sonraki gelenek tarafından benimsenmemiş ve mantıkî tümel düşüncesi yerini tabiî tümele bırakmıştır. Artık Râzî sonrası dönemde mutlak lafız tabiî tümele delâlet eden lafız olarak benimsenmiştir. Öte yandan Râzî mutlak lafzı salt tümel olarak görerek aynı zamanda bu lafzın Arap dilindeki karşılığının cins isimler olduğunu ifade eder.[245] Bu şekilde Râzî cins isimlerin hem usul disiplinindeki hem de mantık-felsefe dilindeki karşılığını ifade etmiş olur. Râzî mutlak lafzın salt mahiyete delâlet edişini ifade ettikten sonra mutlak lafzın "belirsiz tek bir ferde delâlet eden lafız" şeklinde tanımlanmasına karşı çıkar.[246] Zira burada mutlak lafız salt mahiyete delâlet etmeyerek mahiyetle beraber "birlik" ve "belirsizlik" kayıtlarına delâlet eder. Dolayısıyla ona göre bu lafzın mutlak lafız olarak değerlendirilmesi uygun değildir.[247]Nitekim Râzî'nin mutlak lafzı tabiî tümel olarak açıklaması mutlak lafzın tikellerden bağımsız olarak tasavvur edilmesi yani hiçbir ferdin mülahaza edilmemesi içindir. Zira onun tasavvurunda mutlak lafzın tikellerle hiçbir ilişkisi yoktur. Dolayısıyla tanımda "teklik" ve "belirsizlik" kayıtlarını mülahaza etmek doğru değildir.

Râzî'nin *Mahsûl* isimli usul eserini ihtisar eden ilk dönem Râzî takipçilerinden Tebrîzî (ö. 621/1224) mutlak lafızları Râzî'den daha farklı bir üslup ve düşünceyle ifade eder. Nitekim ona göre "mahiyete teklik kaydıyla delâlet eden isim" ikiye ayrılır. Zira

[244] Gazzâlî'nin ifadelerini tümele delâlet olarak yorumlayan yaklaşım için bkz. İmam Rabbani Çelik, *Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti -el-Mahsûl Örneği-*, İlahiyat Y.y. 2017, s. 89.
[245] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 64.
[246] Tilimsânî, Râzî'nin tenkit ettiği usulcünün Şerif el-Murtezâ olduğunu ifade eder (bkz. Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlîm*, I, 429). Ancak Şerif el-Murtezâ'nın (ö 436/1044) usul eserine bakıldığında mutlak lafzın tanımına değinmediği sadece mutlak lafzın mukayyede hamli problemini incelediği görülmektedir (bkz. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn Şerif el-Murteza, *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*, Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sadık, s. 211).
[247] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 296, 297.

"teklik" kaydı aynî ve zihnî olmak üzere iki kısımdır. Şayet isim aynî teklikle yani dış dünyada gerçekleşen teklikle birlikte mahiyete delâlet ediyorsa bu durumda özel isim, işaret isimleri veya bu manalara delâlet eden bir isimdir. Ancak zihnî teklik kaydıyla mahiyete delâlet ediyorsa bu durumda bu isim fıkıh disiplininde mutlak lafız, nahiv disiplininde ise cins isim olarak değerlendirilir.[248] Tebrîzî'nin (ö. 621/1224) bu ayrımının daha sonraki usulcülerce benimsenmediği görülür.[249] Ancak Tebrîzî'nin yapmış olduğu aynî ve zihnî teklik ayrımı gelenekte ilk defa ifade edilmesi ve Râzî'nin (ö. 606/1210) ifadelerine aykırı olması bakımından dikkat çekicidir. Zira Râzî herhangi bir teklik gözetilmeksizin mahiyete delâlet eden ismi mutlak lafız olarak görürken, Tebrîzi teklik kaydını mülahaza ederek Râzî'den ayrılır.

Râzî sonrası dönemde Tilimsânî (ö. 642/1246) ise Râzî'nin mutlak lafzın manasını ifade etmek için ele aldığı mahiyet düşüncesini eleştirir. Zira ona göre Râzî meramını tam olarak ifade edememiştir. Nitekim Râzî bir şeyden anlaşılan mefhum ile o şeyin mahiyetinden anlaşılan mefhum birbirinden farklı ise iki mefhum arasında bir ayrımın bulunduğunu ifade eder. Tilimsânî, Râzî'nin bu ifadelerinden mahiyete aykırı (mugayir) olan bir şeyin, mahiyete arız olan yani sonradan ilişen bir şey olması gerekeceğini belirtir. Ancak mahiyetin bir parçası da mahiyetin mefhumuna aykırı olmakla beraber mahiyete arız değildir. Râzî'nin kastının mutlak bir aykırılık olmayıp harici bir aykırılık olduğunun farkında olan Tilimsânî, buradan hareketle Râzî'nin

[248] Tebrîzî, *Tenkîhü'l-Mahsûl*, II, 236.

[249] Tebrîzî'nin bu ifadelerine sonraki dönemde Karâfî'nin (ö. 684/1285) yer verdiği görülür. Karâfî aynî teklik ifadesini bilinen teklik olarak yorumlar. Karâfî özel isimlerde aynî tekliğin var olduğunu kabul ederken işaret isimlerinde ve diğer marifelerde aynî bir tekliğin bulunduğunu kabul etmez. Bundan dolayı Tebrîzî'yi eleştirir. Karâfî öte yandan zihnî teklik kaydını yorumlayarak mutlak lafzı "çokluğun ve tekliğin kendisine ilişebildiği tümel bir mefhuma vazolunan lafız" şeklinde tanımlar. Yani tümel, zihni bir suret olduğu için çokluğun ve tekliğin ilişmesi ancak zihinde olabilir. Bu zihnî suret ise belirli bir teklikle olup bu mahiyetin tasavvurlarından bir ferttir. Bu durumda Tebrîzî'nin ifadelerinden mutlak lafzın zihinde tek olan bir surete delâlet ettiği yani zihnî teklikle beraber düşünülen surete vazolunduğu anlaşılmaktadır. İfadeleri kapalı olan Karâfî zihnî suretin mahiyetin tasavvurlarından oluşunu ve teklikle ne kastettiğini alem-i cins ve cins isimler arasındaki farkı ifade ettiği yerde açıklar. Buna göre Karâfî, dış dünyada var olan her nesnenin bir sureti olduğunu ve bu suretin kişinin zihninde var olduğunu ifade eder. Kişinin zihninde var olan bu suretin insan mefhumu gibi tümel bir suret olduğu düşünüldüğünde, bu suret, aynı kişinin zihninde farklı zamanlarda ardı ardınca temessül eder. Aynı şekilde başka zihinlerde de temessül eder. Dolayısıyla bu tümel suret kendi haddi zatında aynı olsa da farklı kişilerin zihinlerinde bulunması veya aynı kişinin zihninde farklı zamanlarda bulunması hasebiyle kendisine bilinirlik (taşahhus) ve teklik arız olur. Kişilerin zihninde bulunan bu bilinme kayıtlarıyla olan zihnî suret mahiyetin tasavvurlarından bir ferttir. Karâfî tümel mefhuma delâlet eden mutlak lafızlardaki zihnî tekliği bu şekilde değerlendirerek Tebrîzî'nin ifadelerini açıklığa kavuşturur (bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1758, II, 601. Alem-i cins-cins isim ayrımı için ayrıca bkz. Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 106-111).

ifadesinin "bir şeyin mahiyetinden ve mahiyetinin cüz'ünden anlaşılan mefhum ile o şeyin kendisinden anlaşılan mefhumun farklı olduğu" şeklinde yorumlanması gerektiğini belirtir.[250]

Râzî (ö. 606/1210) takipçisi usulcülerden Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) ve Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) Râzî'nin ifadelerini aynı şekilde naklederek mutlak lafzın mahiyete delâletini benimsemişlerdir. Ancak Tâceddin el-Urmevî, Râzî'nin değinmediği marife ve nekre isimlerin tanımlarına da değinmiştir. Nitekim Urmevî, nekre isimlerle mutlak lafızlar arasında karşılaştırmaya giderek ikisinin farklı olduğunu ifade eder. Onun bu yargıya varmasındaki temel öncül, mutlak lafzın mahiyetinde "teklik" kaydının mülahaza edilmediği, nekrenin ise tam aksine mahiyetle beraber "belirsiz teklik" kaydının mülahaza edilmesidir.[251] Ancak Urmevî'nin bu tasavvurunun daha sonraki usul düşünürlerince eleştirildiği görülmektedir.[252]

Râzî sonrası dönemin önemli isimlerinden olan Karâfî, (ö. 684/1285) âmm lafızlarda olduğu gibi mutlak lafızlarda da umum manasının tasavvur edildiğini ifade eder. Söz gelimi mutlak lafızlar tümel mefhuma delâlet eden lafızlar olarak görüldüğü takdirde tümel mefhumların umumluğu ile âmm lafızların umumluğu arasındaki fark ifade edilmiş olacaktır. Nitekim daha önce de mutlak lafızların mantıkçılar dilinde tümele delâlet eden âmm lafız olduğu ifade edilmişti. Ancak âmm lafızlardan anlaşılan umum ile mutlak lafızlardan anlaşılan umum manası birbirinden farklıdır. Bu bağlamda mutlak lafızlardaki umum manası "umûmu's-salâhiyye" veya "umûmu'l-bedeliyye" olarak adlandırılır. Bu kavramların anlamı hükmün herhangi bir ferde isnat edilebilmesi ve hükmün konusu olan fert belirsiz olduğu için fert denilen her mefhumu kapsamasıdır. Ancak bu durumda hüküm bir ferde isnat olduktan sonra bir diğerine isnat edilemez. Dolayısıyla burada "bedelî" bir umum manası söz konusudur. Yani hüküm bir ferde, bir diğerinin bedelî olarak yani onun yerine isnat edilmiştir. Mutlaktan farklı olarak

[250] Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlîm*, I, 428.
[251] Urmevî, *el-Hâsıl*, s.504.
[252] Sonraki dönem usulcülerden Karâfî, Urmevî'nin mutlak lafız-nekre ayrımını bu şekilde ifade etmesini yerinde bulmayarak eleştirir. Zira usul disiplininde "rakabe" kelimesinin mutlak lafız oluşunda tartışma olmadığı gibi aynı şekilde nahiv disiplininde de nekre oluşunda bir tartışma yoktur. Yani bir kelime hem mutlak lafız hem de nekredir. Ancak Urmevî'nin yorumuna göre nekrelerin mutlak lafızdan daha hususi olması gerekecektir. Yani bazı mutlak lafızların nekre olmaması gerekecektir. Bu ise her iki disiplinde açıklanan kuramlara aykırıdır (bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1756).

"umûmu'ş-şümûl" olarak adlandırılan umum ise hükmün, tek bir ferde isnat edilmeyip tüm fertlerini kapsamasıdır.[253]

Karâfî, (ö. 684/1285) Râzî'nin (ö. 606/1210) mutlak lafzı veciz bir üslupla tanımladığını ifade etmekle beraber onun mutlak tasavvurunun bazı problemler içerdiğini belirtir. Buna göre Karâfî, Râzî'nin mutlak lafzı, kayıtlarından arındırılmış, hiçbir kayda delâleti olmaksızın salt mahiyete delâlet eden lafız olarak inşa ettiği tanım düşüncesini kritize ederek buradaki mahiyet kavramından iki farklı mana anlaşılabileceğinin altını çizer. İlk anlaşılan mana lafzın mefhumudur (müsemme'l-lafz). Lafzın mefhumundan ise gerek cevher gibi basit gerekse de insan gibi mürekkep mahiyet kastedilebilir. Karâfî mahiyet kavramı bu şekilde yorumlandığı takdirde mutlak lafzın tanımının tam bir tanım olacağını ancak bu takdirde tanımda hangi mahiyetin kastedildiği belirsiz olacağı için tanımın bu şekilde terkip edilmesini uygun bulmaz. Öte yandan mahiyet ifadesinden anlaşılan ikinci mana basit mahiyettir. Zira Râzî'nin ifade ettiği "hakikat" yani "mahiyet" ile bazen "var olması bakımından var (الموجود من حيث هو موجود)" kastedilir. "Var olması bakımından var" mefhumu ise kendisinde hiçbir kayıt gözetilmediği için basit mahiyet demektir.[254] Mutlak lafzın basit mahiyete delâlet eden bir lafız olarak tanımı ise câmî bir tanım değildir. Zira mutlak lafız bazen kayıtlarıyla beraber bulunan mürekkep mahiyete delâlet eder. Karâfî bu öncülden yola çıkarak tanımda kullanılan "mahiyet" kavramının nazarî problemlere sebep olacağını dolayısıyla tanımda mahiyet ifadesine yer verilmesinin uygun olmayacağını belirtir.[255] Ancak problemin çözümüne yönelik alternatif bir yorum da getirmez. Buna karşın ileride zikredileceği üzere kendisinin mutlak lafzın tanımında mahiyet ifadesi yerine tümel kavramını tercih etmesi bu problemin çözümüne yönelik bir çaba olarak yorumlanabilir.

Bunun yanı sıra tümel kavramı yerine mahiyet kullanıldığı takdirde ortaya başka bir problem çıkacaktır. Nitekim Râzî'nin ifade ettiği gibi mutlak lafız "mahiyeti olması bakımından mahiyete delalet eden lafız" olarak tanımlanırsa bu durumda tanıma

[253] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1736-1738. Karâfî bu bağlamda her iki umum arasındaki farkın iyi bilinmesi gerektiğini aksi takdirde karıştırılabileceğini ifade eder (bkz. Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1736, 1737).
[254] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 84, 85.
[255] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 85.

"x" ve "y" gibi tikel fertlere delâlet eden lafızlar da girecektir. Zira her tikel fert mahiyeti olması bakımından kendi mahiyetine delâlet eder.[256] Karâfî'nin (ö. 684/1285) bu ifadeleri dikkat çekicidir. Zira Râzî'nin (ö. 606/1210) kastı salt mahiyettir. Salt mahiyet ise tümel olduğu için tanımın bu fertleri kapsamaması gerekir. Zira bu lafızlar her ne kadar kendi mahiyetlerine delâlet etseler dahi kendi mahiyetleri tikel mahiyet olduğu için tanım dışı kalırlar. Buna benzer şekilde Karâfî'nin Tilimsânî'den (ö. 642/1283) etkilenerek tanımda problemli gördüğü bir diğer unsur mutlak lafzın mahiyetin hiçbir kaydına delâlet etmeyişidir. Nitekim "insan" lafzı "canlıya" "konuşan" kaydıyla, daha genel bir bakış açısıyla her "tür" "fasıl" kaydıyla beraber "cinsine" delâlet etmektedir. Ancak "insan" lafzı canlı kaydına delâlet etmekle birlikte tüm usul düşünürlerince mutlak lafız olarak tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin mutlak lafzı hiçbir kayda delâlet etmeksizin mahiyete delâlet eden lafız olarak tanımlaması doğru değildir. Karâfî'nin Râzî'ye yönelen bu itiraza cevabı mahiyetle beraber değerlendirilen kayıtların haricî kayıtlar olarak yorumlanması gerektiği şeklindedir.[257] Bu şekilde Karâfî mutlak lafzın mahiyetin içindeki kayıtlara delâlet edebileceğini ifade ederek Tilimsânî'nin vazettiği bu probleme onun ifadelerinden daha açık bir şekilde çözüm getirmiş olur.

Karâfî, kendisinden önceki usulcüler gibi Râzî'den etkilenmekle birlikte mutlak lafzın tanımını Râzî ekseninde yorumlayarak yeniden inşa eder. Karâfî'ye göre mutlak lafız; "basit lafzın içerdiği üst tümele vazolunan lafız" dır.[258] Görüldüğü üzere Karâfî, mutlak lafzı Râzî'den oldukça farklı bir şekilde tanımlamıştır. Râzî, tanımında lafzın vaz'ından bahsetmezken Karâfî ise vaz'ın gerekliliğine vurgu yapar. Karâfî buna sebep olarak iki farklı tümel manaya vazolunan müşterek lafızların tanıma dâhil olmasının gerektiğini belirtir. Aksi takdirde delâlet şartı koşulursa söz gelimi "kur' (القرء)" kelimesi temizlik ve hayız gibi iki farklı tümel mefhuma vazolunmasına karşın delâlet etmediği için tanım dışı kalacaktır. Dolayısıyla mutlak lafzın tanımında delâlet yerine "vaz'" kavramının bulunması gerekir. Öte yandan Karâfî'nin getirmiş olduğu en önemli farklılık "üst tümel" kaydını tanıma ilave etmiş olmasıdır. Karâfî bu kaydın tanımda zikredilmesi gerekliğini ifade eder. Zira "mümin köle" ifadesi tümel olmakla

[256] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 101, 102.
[257] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1754; Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 85.
[258] "المظلق هو الموضوع لمعنى كلي هو كمال ذالك اللفظ المفرد" bkz. Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 102.

birlikte mutlak lafız değildir. Zira "mümin" ve "köle" kelimeleri her ikisi de tümeldir. Dolayısıyla bunlardan oluşan mefhumun da tümel olması gerekir. Ancak usul disiplininde bu şekilde tasavvur edilen tümel manaya delâlet eden lafızlara mutlak lafız değil mukayyet lafız denilir. Bundan dolayı Karâfî (ö. 684/1285) mutlak lafzın tümel mefhuma delâlet eden lafız olarak tanımlanmasını doğru bulmayarak üst tümele delâlet eden lafız olarak tanımlanması gerektiğini ifade eder.[259] Karâfî'nin nazarî kaygılarından ötürü yeniden inşa ederek tanımladığı mutlak lafız tasavvuruna gelenekteki sonraki usulcülerce itibar edilmediği görülmektedir.

Râzî (ö. 606/1210) sonrası dönemde Karâfî ve önceki birikimi önemli ölçüde değerlendirerek eleştirel bir üslup ile ifade eden İsfahânî, (ö. 688/1289) mutlak lafzın tanımı bağlamında Karâfî'nin ileri sürdüğü tanıma değinmeksizin Râzî'nin tanımını benimser. İsfahânî bu bağlamda daha önce dile getirilmemiş bazı itirazları ele alarak cevaplandırır. O, eserinde öncelikle İbn Hatîb Zemlekâ'nın itirazlarına yer verir ve daha sonra Râzî'ye yönelttiği tenkitlere cevap vererek Zemlâkâ'yı tenkit eder. Zemlekâ'nın tenkitlerine bakıldığında o, kendi ifadesiyle Râzî'nin mutlak lafzın tanımında dalgınlığa düştüğünü ifade eder. Zemlekâ bunun gerekçesini açıklarken bir ismin iki veya daha fazla farklı manaya delâleti olabileceğini ancak ismin bu manalardan birisi için zikredilebileceğini ifade eder. Söz gelimi "erkek" kelimesi ilk olarak "mahiyete" ikincil olaraksa "tekliğe" delâlet etmektedir. Dolayısıyla bazı kullanımlarında sadece mahiyete bazı kullanımlarımda ise mahiyetle beraber tekliğe delâleti kastedilir. Nitekim "yanında erkek mi yoksa kadın mı var" diye sorulduğunda bu kelamdan teklik kastedilmeksizin mahiyete delâlet kastedilir. Zira sorulan erkek veya kadın mahiyetinin varlığı olup sayısı değildir. Ancak "yanında bir mi yoksa iki mi erkek var" diye sorulduğunda burada "erkek" kelimesinden mahiyet değil mahiyetle beraber teklik kastedilir. Görüldüğü üzere erkek ifadesinden bazen teklik bazense sadece mahiyet kastedilir. Zemlekâ bu öncüllerden hareket ederek Râzî'nin mutlak lafız tanımını doğru bulmaz ve hata olarak nitelendirmiş olduğu fıkıhçıların tanımlarının isabetli olduğunu ifade eder.[260] İsfahânî daha sonra Zemlekâ'nın bu eleştirilerini tenkit ederek kendisini Arap kelamını bilmemekle itham eder. Nitekim "erkek" veya sayı anlamı ifade eden "yüz"

[259] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, s. 102.
[260] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 244.

gibi kelimeler Râzî'ye (ö. 606/1210) göre mutlak lafız olmadığı için Râzî'ye bu gibi kelimelerle itiraz edilmesi isabetli değildir.[261]

Zemlekâ'nın Râzî'ye yönelttiği itirazlardan bir diğeri ise Râzî'nin nekre isimleri mutlak lafız olarak tanımlamasıdır. Ancak İsfahânî, (ö. 688/1289) Râzî'nin nekre isimlerin tanımına değinmediğini ifade ederek Zemlekâ'nın itirazını yerinde bulmaz. İsfahânî ardından Râzî'nin mutlak lafız tanımının diller üstü evrensel bir tanım olduğu için belirli bir dile münhasır olmadığını dolayısıyla bütün dilleri kuşatacak bir tanım olduğunu ancak marifelik ve nekreliğin ise bazı dillere ait olduğunu ifade ederek Râzî'nin mutlak lafız tanımını isabetli bulmayan Zemlekâyı tenkit eder.[262]

İsfahânî, Zemlekâ'nin bu itirazlarına yanıt verdikten sonra kendisin Râzî'nin mutlak lafız tanımına bir eleştiri getirmez ve bu tanımı benimser. Ancak Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mutlak lafız tanımını naklederek onun mutlak lafız düşüncesinin doğru olmadığını ifade eder.[263] Şu var ki İsfahânî, Gazzâlî'nin tanımının neden doğru olmadığını açıkça ifade etmemiştir.

Râzî takipçilerinden Beyzâvî, (ö. 685/1286) Râzî'nin mutlak lafız tasavvurunu bir değişikliğe gitmeksizin benimserken[264] Râzî geleneğini takip eden diğer bir usulcü Hindî, (ö. 644/1246) Râzî'nin mutlak lafız tanımını ele alıp farklı açılardan değerlendirir. Buna göre Hindî, mutlak lafzı hakîkî ve izâfî olmak üzere iki kısma ayırır. Öte yandan Hindî, her ne kadar mutlak lafzı Râzî'nin tanımladığı şekilde tanımlasa da Râzî'nin bu görüşüne katılmadığını söylemek mümkündür. Nitekim Hindî, Râzî'nin tanımına göre "rakabe" lafzı gibi mutlak bir lafzın sadece mahiyete delâlet etmediğini bilakis mahiyetle birlikte "teklik" ve "belirsizlik" gibi mahiyete ilave kayıtlara delâlet ettiğini ifade ederek Râzî'nin mutlak lafız tasavvurunun gerçekleşmediğini ifade eder. Bundan dolayı Hindî, Râzî geleneğindeki usulcülerin mutlak lafız olarak gösterdikleri "rakabe" lafzını izafî mutlak lafız olarak değerlendirir. Hindî, Râzî'nin tasavvuruyla mutlak lafzın yani hâkîkî mutlak lafzın ancak isim elif ve lam takısı aldığında mahiyetin

[261] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 246.
[262] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 246.
[263] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 246.
[264] Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, s. 121.

tayini kastedilirse mümkün olacağını ifade eder.[265] Bunun dışında Hindî'ye (ö. 644/1246) göre mutlak lafzın Râzî'nin (ö. 606/1210) tasavvuruyla mümkün olmadığı görülür. Hindî aslında bu ifadeleriyle her ne kadar Râzî çizgisinin kabul ettiği mutlak lafız tasavvurunu benimsemediğini açıkça ifade etmese de bu çizgiden ayrılarak ileride zikredilecek olan Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) mutlak lafız tasavvurlarına yaklaştığı anlaşılmaktadır.

2. Sübkî ve Sonraki Dönem

Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi'* adlı eserine ve bu eser üzerinden oluşan literatüre bakılacak olursa Râzî'nin mutlak lafız tanımının daha öz bir şekilde ifade edildiği görülür. Bununla beraber Karâfî'nin (ö. 684/1285) getirmiş olduğu düzeltmelere ve yeniliklere yer verilmemiş Râzî'nin görüşü olduğu gibi devam etmiştir. Ancak bu literatürde mutlak lafzın tanımının mantık-felsefe diliyle daha detaylı bir şekilde ifade edildiği görülür. Bu dönemde usulcülerin kendilerinden önceki gelenekte olduğu gibi genel olarak iki kısma ayrıldığını söylemek mümkündür. Bir kısmı mutlak lafzı mahiyetle açıklamanın bazı sakıncalardan dolayı doğru olmadığını ifade eder. Buna karşın diğer usulcüler itirazların yerinde olmadığını ifade ederek mahiyetle tanımlanmasında bir mahzur görmezler. Bununla beraber ileride zikredileceği üzere bazı usulcülerin mahiyetle açıklamamalarının temel nedeni mahiyetin varlığının reddine kadar giden felsefî uzantılarıdır. Ancak görülebildiği kadarıyla *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğini kendisinden önceki gelenekten ayıran en önemli husus mutlak lafzın delâlet ettiği tümelin dış dünyadaki varlığı tartışması üzerine şer'î hükümlerin teklifi problemiyle irtibatlandırılıp tartışılmasıdır. Öte yandan bu gelenekte mutlak lafzın mahiyetine yönelik tartışmalar, mutlak emir sigalarının mahiyeti mi yoksa tikellerle mi emir anlamına geleceği problemiyle irtibatlandırılmıştır. Yani emrin mahiyete delâleti, Râzî ile beraber ortaya çıkan ve sonraki dönemde tartışmalara konu olan bir problem olmakla mutlak lafızların tümele delâletiyle irtibatlandırılmasının *Cem'u'l-cevâmi'* ile olduğu görülmektedir.

[265] Safiyyüddin Muhammed b. Abdirrahim el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, t.y., V, 1771.

Sübkî'nin (ö. 771/1370) mutlak lafız tasavvuruna bakıldığında o, mutlak lafzı "kayıtsız mahiyete delâlet eden lafız" şeklinde tanımlar.[266] Râzî (ö. 606/1210) sonrası geleneği takip ederek mutlak lafzın tabiî tümele delâlet ettiğini daha öz bir şekilde ifade eden Sübkî, *Raf'u'l-hâcib* eserinde bu probleme daha detaylı değinmektedir. Bu bağlamda kendisinden önceki usulcülerden Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) mutlak lafız tanımlarını naklederek eleştirir. Zira Âmidî mutlak lafzı "olumlu ifadeden sonra gelen nekre" olarak tanımlarken[267] İbnü'l-Hâcib ise "kendi cinsinde yaygın olan ferde delâlet eden lafız" olarak tanımlar.[268] Görüldüğü üzere Râzî çizgisinde mutlak lafzın tanımında mahiyet tasavvuruna yer verilirken Âmidî ve İbnü'l-Hâcib çizgisinde mahiyet tasavvuruna yer verilmez. Sübkî bu usulcülerin mutlak lafız tanımlarını naklettikten sonra bu tanıma göre nekre ile mutlak lafız arasında bir ayrım yapmadıklarının anlaşıldığını ifade ederek eleştirir. Ardından da mutlak lafızla nekre arasında fark olduğunu mutlak lafzın salt mahiyete nekrenin ise "teklik" kaydıyla mahiyete delâlet ettiğini ifade eder. Sübkî daha sonra mantık, usul ve nahiv bilginlerinin de metodunun bu şekilde olduğunu ifade ederek[269] kendi görüşünü farklı disiplinlerle destekler.

Mutlak lafzın tanımında tümele delâleti esas alan Sübkî, mutlak lafzın mahiyetinde teklik gözeten ve gözetmeyen usulcülerin görüşlerinin hükme etki edeceğini ifade eder. Nitekim mutlak lafız tasavvurlarında "teklik" kaydını düşünen usulcülere göre adam hanımına "erkek çocuk doğurursan boşsun" derse ve kadın iki erkek çocuk doğurursa boşama gerçekleşmez. Zira bu usulcülere göre mutlak lafız olan "erkek" ifadesi bir erkek anlamına gelmektedir. Doğan çocuk ise iki erkek olduğu için şart yerine gelmemiştir. Buna karşın mutlak lafzı salt mahiyet-tümel olarak yorumlayan usulcüler boşamanın gerçekleşeceğini savunurlar. Zira erkeklik mahiyeti, kendisine arız olan sayı mefhumuna bakılmaksızın ontik bir gerçekliğe kavuşmuştur. Zira mahiyet bir fertle gerçekleşebildiği gibi birden fazla fertle de dış dünyada var olabilir.[270]

---

[266] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 145.
[267] Âmidî, *el-İhkâm,* III, 5.
[268] İbnü'l-Hacib, *Muhtasaru'l-müntehâ*, III, 96.
[269] Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, III, 366-376.
[270] Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, III, 366-377. Ancak Sübkî'nin bu yorumunun yani mahiyete delâletle teklik kaydıyla mahiyete delâletin fıkha etkisi olduğu çıkarımının yerinde olmadığını söylemek mümkündür. Zira Gazzâlî mutlak lafzı tümel olarak yorumlamasına rağmen mutlak lafızda "teklik" kaydını gözeten

Zerkeşî, (ö. 794/1392) Sübkî'nin (ö. 771/1370) Râzî'den (ö. 606/1210) tevarüs ederek inşa ettiği mutlak lafız tanımını eleştirerek Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) çizgisine yönelir. Zerkeşî'ye göre Âmidî ve İbnü'l-Hâcib "teklik" kaydıyla mahiyete delâlet eden nekre ile salt mahiyete delâlet eden mutlak lafız arasındaki farkı bilmekle beraber usul disiplininde bu farkın bir anlam ifade etmediğini vurgulamak istemektedirler. Zira usulcülerin ilgilendiği problem teklif yani yükümlülük problemidir. Teklif ise ancak dış dünyada gerçekleştirilebilen bir olgu olduğu için var edilmesi talep edilen mutlak lafzın delâlet ettiği mahiyette olsa veya nekrenin delâlet ettiği teklik kaydıyla beraber mahiyete de olsa her ikisinin dış dünyada var edilmesi gerekir. Mahiyet de dış dünyada var olmayıp ancak tikellerin zımnında var olduğu için zorunlu olarak mahiyetten belirsiz bir ferdin irade edilmesi gerekecektir. Böylece nekre ile mahiyete delâlet eden mutlak lafız arasında bir fark kalmayacaktır. Dolayısıyla usulcülere göre mutlak ve nekre lafızlar arasında teklif bağlamında bir fark olmadığı için bu şekilde mutlak lafız-nekre ayrımına gidilmesine gerek yoktur.[271]

Mutlak lafzın tanımını *Cem'u'ul-cevâmi'* şerhinde bu şekilde açıklayan Zerkeşî, (ö. 794/1392) *el-Bahrü'l-muhît* adlı eserinde mutlak lafızla nekre arasında fark olduğunu ifade ederek Râzî çizgisine yaklaşmış ve mutlak lafzın mahiyete delâletini benimsemiştir. Öte yandan Zerkeşî tespit edilebildiği kadarıyla kendisinden önceki literatürde ifade edilmemiş bir yorum yaparak Râzî ile İbnü'l-Hâcib'in mutlak lafız tasavvurları arasında uzlaştırma çabasına girer. Bu şekilde her iki usulcünün de mutlak lafız tanımları arasında fark olmadığını vurgular. Buna göre Zerkeşî mutlak lafzın iki kısma ayrıldığını ilk kısmın haberî, ikinci kısmınsa inşâî kelamda gerçekleştiğini ifade eder. Haberî kelamda gerçekleşen mutlak lafızda "teklik" kaydı gözetilirken inşâî kelamda olan mutlak lafızda ise teklik kaydı gözetilmeksizin sadece mahiyete delâlet kastedilir. Zerkeşî mutlak lafızda bu şekilde bir ayrıma gittikten sonra Râzî'nin mutlak lafız tanımının inşâî kelamda olan mutlak lafza göre, İbnü'l-Hâcib'in mutlak lafız tanımının ise haberî kelamda olan mutlak lafza göre olduğunu ifade eder.[272]Zerkeşî (ö.

usulcüler gibi bu boşamanın gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Görüldüğü üzere Gazzâlî mutlak lafzın tanımında teklik gözetmemesine rağmen teklik gözeten usulcülerle aynı görüşü paylaşarak boşama gerçekleşmeyeceği sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla bu problemin fıkha etkisi olduğunu söylemek yerinde bir düşünce olmadığı söylenebilir (bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 94).

[271] Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmî*, II, 245.

[272] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 415.

794/1392) böylece İbnü'l-Hâcib'i (ö. 646/1249) mutlak lafzın mahiyete delaleti bağlamında Râzî (ö. 606/1210) çizgisine yerleştirmek istemiştir. Ancak İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ı üzerine haşiyesi olan Teftezânî'ye (ö. 792/1390) bakıldığında onun İbnü'l-Hâcib'in mutlak lafzı bu şekilde tanımlayarak Râzî'nin görüşünden ayrıldığını ifade etmesi, Zerkeşî'nin yorumuyla çelişir niteliktedir.[273]

Zerkeşî (ö. 794/1392) daha sonra Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in mutlak lafzın tanımında mahiyet tasavvuruna yer vermemelerinin gerekçesini açıklar. Ona göre Âmidî'nin mutlak lafzın tanımında mahiyet tasavvuruna yer vermemesi mahiyetlerin varlığını kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır.[274] Ancak İbnü'l-Hâcib'in mutlak lafzın tanımında mahiyet tasavvuruna yer vermeyerek nekre olarak açıklaması mahiyetlerin varlığını kabul etmediği için değil nahiv disiplininin terminolojisini benimsemesinden kaynaklanmaktadır. Zira İbnü'l-Hâcib, Zerkeşî'nin ifadesine göre mahiyetlerin varlığını kabul etmektedir.[275] Ancak ileride zikredileceği üzere İbnü'l-Hâcib de mahiyetlerin varlığını reddeder.[276]

Zerkeşî sonrası *Cem'u'l-cevâmi'* şarihlerinden Mahallî, (ö. 864/1459) Sübkî'nin (ö. 771/1370) "kayıtsız" ifadesini teklik ve tekliğin dışındaki kayıtlar olarak yorumlar ve mutlak lafızla nekrenin aynı şey olduğunu aralarındaki farkın ise sadece itibarî olduğunu ifade eder. Zira sözgelimi "erkek" kelimesinin mahiyete delâlet ettiği kabul edilirse mutlak lafız, mahiyetle birlikte tekliğe delâlet ettiği tasavvur edilirse nekre olmaktadır. Dolayısıyla aynı lafız kimi usulcüler tarafından hem mutlak hem de nekre olarak değerlendirilirken kimisi tarafındansa sadece mutlak olarak değerlendirilmektedir. Aynı lafız üzerinde farkları yorumların gerçekleşmesi mutlak lafızla nekre arasındaki farkın itibarî olduğunu göstermektedir.[277] Mahallî'nin özellikle "teklik" kaydına vurgu yapmasının Âmidî ve İbn Hâcib'in mutlak lafız tanımında

---

[273] Teftezânî, *Haşiye* (*Şerhü Muhtasari'l-müntehâ* İçinde), III, 96.

[274] "إلا أن الذي دعا الآمدي إلى ذلك هو أصله في إنكار الكلي الطبيعي" (bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, Hurgada: Darü's-Safve, 1992, III, 414).

[275] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 414. Zerkeşî mütekellimîn usulcülerin mutlak lafız tanımlarını açıkladıktan sonra Horasan ve Mâverâünnehir usulcülerine göre mutlak lafzı tanımlar. Bu usulcülere göre mutlak lafız hariçte bir varlığı olmayan bilakis zihinlerde sabittir. Yani mutlak lafzın varlığı zihinde gerçekleşir. Zerkeşî bu alıntıyı *Hulâsetü'l-me'haz* adlı eserden yaptığını ifade etmekle birlikte bu eserin kime ait olduğu tespit edilememiştir (Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 415).

[276] Bkz. tezin "Emir sigasının tümele delâleti ve teklifin yokluğu problemin" başlığı.

277 Mahallî, *el-Bedrü't-tâli*', II, 145.

gözettikleri "teklik" kaydının Sübkî'nin (ö. 771/1370) tanımında mülahaza edilmediğine işaret etmek için olduğu söylenebilir.

Cem'u'l-cevâmi' şarihlerinden Gürânî ise, (ö. 893/1488) Sübkî'nin mutlak lafız tasavvurunu Râzî (ö. 606/1210) ve takipçilerinden elde ettiğini ifade ederek mutlak lafzın mahiyete delâlet eden lafız olarak tanımlanmasını tenkit eder. Zira Gürânî'ye göre mahiyetler dış dünyada varlığı olmayan aklî fertlerdir. Şer'î hükümlerin konusu(menât) ise dış dünyada varlığı olan fertlerdir. Dolayısıyla mutlak lafzın dış dünyada var olmayan aklî mefhumlarla açıklanması doğru değildir. O, bu şekilde Râzî çizgisinden ayrılır. Öte yandan Gürânî, İbnü'l-Hâcib'in mutlak lafzın tanımında mahiyete yer vermeyip Râzî geleneğindeki mutlak lafız tasavvurunu benimsemeyerek mutlak lafzı "kendi cinsinde yaygın ferde delâlet eden lafız" olarak tanımlamasının nedenini de anlattığı sebepten kaynaklandığını ifade eder.[278]

Cem'u'l-cevâmi''nin Mahallî şerhi üzerine ilk haşiye çalışmaları olan usulcülerden Ensârî, (ö. 926/1520) mutlak lafzın mahiyetle tanımlanmasını doğru bularak Râzî çizgisini takip eder. Ensârî, mutlak lafız mahiyetle tanımlandığında ortaya çıkabilecek problemleri izah ettikten sonra bu problemleri çözüme kavuşturur. Bu bağlamda Ensârî, tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Zerkeşî ile ifade edilen fıkıhta hükümlerin dış dünyadaki varlıklara taalluk problemini mantık disipliniyle izah eder.[279] Buna göre usul disiplininde nasıl ki hükümler dış dünyada var olan varlıklara ilişiyorsa mantık disiplinince de ifade edildiği üzere konusu mahiyet olup dış dünyadaki fertler olmayan yargılar bilgi açısından bir anlam ifade etmez.[280] Bu şekilde yani hükmün dış dünyadaki fertlere ilişmesi bakımından usul disiplini ile mantık disiplini birbiriyle uzlaşmaktadır. Problemi bu şekilde tasvir eden Ensârî ardından probleme farklı açılardan cevap vererek sonuçlandırır. Buna göre mantık disiplininde konusu mahiyet olan yargıların bir anlam ifade etmemesi, mahiyet, salt olarak düşünüldüğünden geçerli

278 Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s. 356.

279 Ensârî bu bağlamda teklifin aklî mahiyetlere değil ancak fertlere iliştiğini dolayısıyla usulcülerin mükelleflerin hükümlerinin elde edildiği kaidelerle ilgilendiğini ifade eder (bkz. Ensârî, *Haşiye*, II, 438).

280 Mantık disiplininde bu yargıları bildiren ifadelere tabiî önermelere denilir. Tabiî önermelere mantık disiplininde de izah edildiği üzere konusu mahiyet olan önermelerdir. Bununla birlikte bu önermeler bilgiyi intaç etmesi bakımından mantık düşünürlerince de itibar edilen önermeler değildir (bkz. Râzî, *Şerhü'r-Risâleti'ş-şemsiyye*, s. 170). Öte yandan tespit edilebildiği kadarıyla usul disiplinindeki hükmün harici varlıklara ilişmesi problemini tabiî önermelerle irtibatlandırıp ifade eden ilk usulcü Ensârî'dir (bkz Ensârî, *Haşiye*, II, 437).

olmaktadır. Bu önermelere ancak konuları bir tikelin içinde değerlendirildiğinde itibar edilir. Zira tikelin zımnında tasavvur edilen mahiyet dış dünyada vardır. Zerkeşî (ö. 794/1392) aynı bu önermelerde olduğu gibi mutlak lafızların da delâlet ettiği mahiyetin tikellerin zımnında düşünüldüğünde harici olarak var olabileceğini ifade eder. Bu çözümlerle birlikte Ensârî mutlak lafzın tanımı üzerine konuşulduğu için tanımda mahiyet kaydını daha makul bulur. Zira ona göre buradaki problem mutlak lafzın kapsadığı fertler değil mutlak lafzın tanımıdır. Tanımların ise mahiyetlerle yapılması daha uygundur.[281]

Cem'u'l-cevâmi' geleneğinin geçmiş birikimini değerlendirerek sonraki dönem usulcüler üzerinde etkili olan Abbâdî (ö. 994/1586) bu probleme görülebildiği kadarıyla en fazla değinen usulcüdür. Abbâdî problemi öncelikli olarak Gürânî'nin (ö. 893/1488) yaklaşımını ardından geçmiş dönem usulcülerden Zerkeşî, Kemâleddin İbn Ebî Şerîf, (ö. 906/1500) ve Ensârî'nin görüşlerini ele alır. Bu usulcülerin görüşlerini açıkladığı gibi aynı zamanda eleştirir.

Abbâdî, Sübkî'nin (ö. 771/1370) mutlak lafzın tanımında yer verdiği "kayıt olmaksızın" ifadesini yorumlayarak bu tanımının iki farklı şekilde yorumlanabileceğini ifade eder. Bunlardan ilki mutlak lafzın kayda delâlet etmeksizin sadece mahiyete delâlet etmesidir. İkincisi ise herhangi bir kayıt itibara alınmadan mahiyete delâlet etmesidir. İlk yorumda mahiyetle beraber hiçbir kayda delâlet etmediği vurgulanırken ikinci yorumda mahiyete delâlet ettiği ifade edilirken mahiyetle beraber bir kayda itibar edilmediği vurgulanmış olur. Abbâdî, daha sonra her iki yoruma göre mahiyetle birlikte kaydın var olması gerektiğini ancak birinci yoruma göre bu kayda delâlet etmediğini ikici yoruma göre ise bu kayda itibar edilmemesi gerektiğini ifade eder.[282] Abbâdî'nin tanımdaki ifadeyi bu şekilde yorumlaması mahiyetlerin dış dünyada kayıtsız olarak bulunamayacağı öncülüne dayanır. Dolayısıyla her mahiyetle birlikte bir kaydın

[281] Ensârî, *Haşiye*, II, 438. Ancak Ensârî'nin bu tespitinde isabetli olmadığı söylenebilir. Zira mutlak lafzın tanımında mahiyet kavramına yer verilse dahi bu tanım mahiyetle yapılan bir tanım değildir. Zira mahiyetle yapılan tanım cins ve fasıllardan oluşan tanıma denilir. Burada tanım cins ve fasıllar yapılmamış bilakis mahiyete delâlet eden lafız şeklinde terkip edilmiştir. Lafız ise cins veya fasıl değildir.
[282] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 109.

mutlaka var olması gerekecektir. Abbâdî'ye (ö. 994/1586) göre mutlak lafız bu şekilde yorumlanınca mutlak lafız "kayıtlı mahiyetleri"[283] de kapsamış olacaktır.[284]

Abbâdî'nin bir diğer eleştirisi Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) ifadelerine yöneliktir. Ona göre Zerkeşî'nin ifade ettiği gibi mahiyetin tikellerin zımnında var olması mutlak lafızla belirsiz bir ferdin irade edilmesini gerektirmez. Zira mahiyet tek bir ferdin zımnında da var olabileceği için mutlak lafız belirsiz olmaktan çıkarak belirli olabilir. Öte yandan Zerkeşî'ye yönelttiği eleştirilerden bir diğeri, onun mahiyetlerin var olmadığı düşünüldüğünde, dış dünyada var olması mümkün olmayan bir yükümlülükle teklifin mümkün olmayacağı düşüncesine yöneliktir. Zira mümkün olmayan bir şeyle teklif (teklifü mâ lâ yutâk) caiz olmakla birlikte vuku da bulmuştur. Abbâdî bundan dolayı Zerkeşî'nin bu iddiasını yani mahiyetlerin var olmadığı varsayıldığında teklifin mümkün olamayacağı yargısını eleştirir.[285]

Abbâdî en yoğun eleştirilerini Gürânî'nin (ö. 893/1488) değerlendirmeleri üzerine yöneltir. Abbâdî, onun itirazının menşeini şer'î hükümlerin konusunun var olmasının gerekliliği üzerine inşa etmesine bağlar. Zira mahiyetler Gürânî'ye göre var olmadığı için şer'î hükümlerin konusu mahiyet olamaz. Ancak Abbâdî mahiyetin tikeller zımnında bulunduğunu ifade ederek şer'î hükümlerin konusunun mahiyet olabileceğini belirtir ve Gürânî'nin eleştirisini yerinde bulmaz.[286] Abbâdî her ne kadar mahiyetlerin tikellerin zımnında bulunması sebebiyle var olacağını ifade etse dahi Gürânî'nin zaten bu görüşe katılmadığını söylemek mümkündür. Zira Gürânî açıkça mahiyetlerin tikeller zımnında bulunmadığını dolayısıyla varlık kazanmadığını ifade eder. Şu var ki Abbâdî, Gürânî'nin mahiyetlerin tikellerin içerisinde bulunmadığını savunmasını onun mahiyetleri bağımsız olarak değerlendirmesine bağlar. Yani Gürânî, mahiyeti, fertlerden bağımsız olarak değerlendirdiği için mahiyetlerin var olmadığını ifade etmiştir. Ancak Gürânî fertlerin zımnında da olsa tümellerin varlığını reddeder. Dolayısıyla Abbâdî'nin bu yorumunun isabetli olmadığı söylenebilir. Bununla beraber Abbâdî mahiyetlerin var olmadığı kabul edilse dahi imkansız ile teklifin mümkün

[283] Abbâdî'nin "kayıtlı mahiyet" ifadesi ile ne kastedildiği çok açık değildir. Bu tabirin kullanımı daha önceki literatürde bulunsa dahi buradaki anlam ile bağdaşmadığını söylemek mümkündür.
[284] Abbâdî, *Haşiye*, III, 109.
[285] Abbâdî, *Haşiye*, III, 106.
[286] Abbâdî, *Haşiye*, III, 103.

olabileceğini ifade ederek Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) yönelttiği eleştirinin aynısını Gürânî'ye (ö. 893/1488) de yöneltir.[287]

Mutlak lafzın tanımı bağlamında Râzî (ö. 606/1210) geleneğinden ayrılarak farklı bir mutlak lafız tanımı ortaya koyan İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) bu şekilde ayrı bir tanıma yönelmesinin gerekçesini Gürânî'nin mahiyetlerin dış dünyadaki ontik durumuyla irtibatlandırması şeklindeki açıklaması daha önce ifade edilmişti. Zira İbnü'l-Hâcib mutlak lafzın tanımında "yaygın ferde" delâlet ifadesiyle mahiyet eksenli bir tanımdan uzaklaşarak fert eksenli bir tanımı benimsemiştir. Ancak Abbâdî, Gürânî'nin bu gerekçelendirmelerini yerinde bulmaz. Nitekim ona göre tikellerde yaygınlık (şüyu') mümkün olmadığı için İbnü'l-Hâcib'in tanımda yer verdiği "yaygın ferdi" tikel olarak değerlendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla yaygın ferdin tümel olarak değerlendirilmesi gerekecektir. Tümel ise Gürânî'ye göre dış dünyada var olmadığı için İbnü'l-Hâcib'in usul geleneğindeki yerleşik tanımdan ayrılarak farklı bir tanım vazetmesinin bir anlamı kalmamış olacaktır.[288]

Abbâdî'nin diğer bir eleştirisi Mahallî'nin (ö. 864/1459) şerhi üzerine ilk haşiye çalışması olan ve sonraki dönem usulcüler üzerinde önemli bir etki bırakan Kemâleddin b. Ebî Şerif'in (ö. 906/1500) Sübkî'ye (ö. 771/1370) yönelttiği itirazları konu edinir. Buna göre İbn Ebî Şerif, Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in mutlak lafız tanımlarının usul ve mantık disiplinleriyle uyuştuğunu ifade eder. Ancak Sübkî'nin ortaya koyduğu mantık ve usul disiplinlerince nekre ile mahiyet arasında fark olduğu iddiasını yerinde bulmaz. Zira Sübkî, usul disiplininde mutlak lafızların mantık disiplinindeki tabiî önermelerin yani mevzusu mahiyet olan önermelerin, nekrelerin ise mühmel önermelerin konusu olduğunu ifade etmiştir. Böylece her iki disipline göre de mutlak lafızla nekre arasında fark gözetmektedir. Ancak İbn Ebî Şerîf mantık ve usul disiplinlerine göre mutlak lafızla nekre arasında fark olduğu iddiasını reddeder. Nitekim usul disiplininde hükümler fertlere iliştiği için mutlak lafızdan nekre kastedilmesi gerekir. Aynı şekilde mutlak lafızlar mantık disiplinindeki mühmel önermelerin konusudur. Mühmel önermelerden belirsiz fert kastedildiği için mantık disiplininde mutlak lafızlarla nekrelere arasında bir fark kalmamaktadır. Öte yandan İbn Ebî Şerif

[287] Abbâdî, *Haşiye*, III, 104.
[288] Abbâdî, *Haşiye*, III, 103.

(ö. 906/1500) mutlak lafzı Sübkî'nin (ö. 771/1370) yorumladığı gibi tabiî önermelerin konusu olarak görmenin mümkün olmadığını ifade eder. Zira mantık disiplininde bu önermelere itibar edilmez. Dolayısıyla mutlak lafzın mantık disiplinindeki tabiî önermelerle karşılaştırmak yerinde bir yaklaşım değildir.[289] Ancak Abbâdî (ö. 994/1586) mantık disiplininde bu önermelere itibar edilmemesinin aklî olarak değerlendirildiği vakit geçerli olduğunu, ancak tikellerin içinde var olması bakımından değerlendirildiğinde ise itibar edildiğini ifade ederek Sübkî'nin ifadelerinin mantık disipliniyle uyumlu olduğunu Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) görüşlerinin ise uyuşmadığını vurgular.[290]

Abbâdî'den yaklaşık bir buçuk asır kadar sonra yaşayan usulcülerden Bennânî, (ö. 1198/1783) kendisinden önceki usulcülerin görüşlerini nakletmiş ve kendi eleştirilerini beyan etmiştir. Bennânî'nin eleştirileri görülebildiği kadarıyla Sübkî ve Abbâdî'ye yönelik olmuştur. Nitekim Bennânî, mutlak lafzın tanımında mahiyet düşünüldüğü takdirde Sübkî'nin kendi ifadeleriyle çelişmiş olacağını ifade eder. Zira Bennânî'ye göre mahiyetler zihnî suretlerdir. Bu durumda mutlak lafız zihnî bir surete vazolunan lafız olacaktır. Ancak Sübkî'ye göre, lafızlar zihnî varlıklara değil haricî varlıklara vazolunur. Şu halde mutlak lafız mahiyete delâlet eden bir lafız olarak tanımlandığında Sübkî kendisi ifadeleriyle çelişmiş olacaktır.[291] Bennânî'nin eleştirdiği bir diğer usulcü Abbâdî bahsi geçtiği üzere teklifin mahiyetlere ancak fertlerin zımnında var olması sebebiyle yönelmekte olduğunu, dolayısıyla mutlak lafzın tanımında her ne kadar mahiyetlere delâletten bahsedilse de bu mahiyetlerin dış dünyada var olarak değerlendirildiğini ifade eder. Ancak Bennânî teklifin, mahiyetlere ancak tikellerin zımnında var olması itibarıyla yönelmesi durumunda mutlak lafzın tanımındaki

[289] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 106-107.
[290] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 106-107.
[291] Bennânî'nin haşiyesi üzerine haşiye yazan sonraki dönem usulcülerden Şirbînî (ö. 1325/1908) Bennânî'nin zihnî suretler problemiyle mahiyetin zihnî oluşunu karıştırdığını ifade eder. Bununla beraber Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in mutlak lafız tanımlarından lafızların dış dünyadaki varlıklara vazolunduğunu anlamasını da isabetli bulmaz. Zira lafzın haricî manaya vazolunmasının anlamı harice ve zihne uygun olan ortak (müşterek) manaya vazolunması demektir. Şirbînî ardından İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserine atıf yaparak Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in yaygın fert ifadesinin anlamını izah eder. Buna göre bir çocuğun zihninde ilk olarak bir adamın sureti veya bir kadının sureti şekil alır. Ancak çocuk, zihninde var olan bu suretin babasının veya annesinin sureti olduğunu ayırt edemez. Anlaşılan o ki İbn Sînâ çocuğun zihninde var olan bu suretin dış dünyada karşısına çıkan erkek veya kadın fertlerine mutabakat sağladığını ifade etmek istemektedir. Şirbînî, ardından İbn Sînâ'ya göre yaygın ferdi bu şekilde tasavvur ettiğini ifade eder (bkz. Şirbînî, *Haşiye*, II, 69).

"kayıtsız" tabiri yerine "varlık" kaydına yani "teklik" kaydına yer vermenin daha uygun olacağını belirtir. Bu yaklaşımı Bennânî'yi (ö. 1198/1783) İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) mutlak lafzı "yaygın teklik kaydıyla mahiyete delâlet eden lafız" tanımını benimsemeye götürmüştür.[292] Bennânî böylece Râzî (ö. 606/1210) sonrası dönemde mutlak lafzı salt tümel olarak benimseyen anlayıştan uzaklaşarak Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib çizgisine yaklaşmıştır.

Bennânî'den bir asır kadar sonra gelen Attâr, (ö. 1250/1834) Abbâdî (ö. 994/1586) tarafından dile getirilen mutlak lafzın delâlet ettiği mahiyete dış dünyada kaydın gerekliliği ifadesini emri nefsî ile açıklar. Yani mutlak lafzın delâlet ettiği mahiyette her ne kadar bir kayıt gözetilmese dahi bu kaydın emri nefsîde var olması gereklidir. Attâr buna gerekçe olarak önceki dönem usulcülerin ifade ettiği gibi mahiyetin ancak tikellerin varlığıyla ontik bir gerçekliğe sahip olacağını dolayısıyla dış dünyada ancak kayıtlı bir şekilde bulunabileceğini vurgular. Ancak bu durumda yani kayıtsız olduğu ifade edilen mahiyete kaydın emr-i nefsîde gerekli olması mahiyetin kayıtsız olmasıyla çelişecektir. Çelişkinin farkında olan Attâr, tümel mahiyetlerin üç kısım olduğunu ifade ederek çelişkiyi gidermeye çalışır. Bu bağlamda mahiyetin kayıtsız, kayıtlı ve yokluk kaydıyla olmak üzere üç kısım olduğunu, mutlak lafzın ise kayıtsız mahiyete yani tabiî tümele delâlet ettiğini belirtir. Ancak kayıtsız mahiyete emri nefsîde kaydın lazım olmasının mahiyetin kayıtsızlığıyla çelişmediğini zira emri nefsîdeki bu kayda itibar edilmediğinin altını çizer. Yani kayıtsız mahiyette varlık kaydının bulunması mahiyetin kayıtsızlığıyla çelişmez, sadece bu kayda itibar edilmeyeceği anlamına gelir. Öte yandan kayıtsız mahiyete usul disiplininde mutlak lafız, kayıtlı gelen mahiyete ise mukayyed lafız denilmekte olduğunu ancak yokluk kaydıyla olan mahiyete usul disiplininde yer verilmediğini zira dış dünyada var olmadığını dolayısıyla hükme konu olmadığını ifade eder. Zira usul disiplininden amaçlanan mevcut olan mükelleflere taalluk eden hükümleri açıklamaktadır.[293]

Attâr, ilk olarak getirdiği eleştiri sonraki dönem usulcülerin Sübkî'yi takip ederek ifade ettiği mantık disiplininin usul disipliniyle mutlak lafız-nekre farkı bağlamında uzlaştığı iddiasını tenkit eder. Zira Attâr'a göre mutlak lafızların ve nekre

[292] Bennânî, *Haşiye*, II, 69.
[293] Attâr, *Haşiye*, II, 145.

isimlerin mantık disipliniyle bir ilişkisi yoktur. Mantık disiplininde sadece önermelerin konusu salt mahiyet olduğunda önermenin tabiî önerme olduğu, konusu fertlerin bir kısmında var olan mahiyet olduğunda ise tikel önerme olduğu ifade edilir. Bu problemin dışında mantık disiplininde mutlak lafız-nekre ayrımına dair bir açıklama olmamıştır.[294]

Attâr, (ö. 1250/1834) mutlak lafzın tümel mahiyetle ilişkisini açıklamak için Taşköprülü'nün ifadelerini nakleder. Zira o, Râzî (ö. 606/1210) çizgisinde gelişen mutlak lafız tasavvuruyla Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) mutlak lafız tasavvurlarını uzlaştırır. Nitekim ona göre Râzî geleneğinde mutlak lafzın mahiyete delâlet eden lafız olarak açıklanması vaz' açısındandır. Ancak Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in tanımları ise harici göz ederek olmuştur. Dolayısıyla aslında Âmidî ve İbnü'l-Hâcib de mutlak lafzın mahiyete delâlet ettiği görüşündedir. Ancak onlar mutlak lafzı vaz' bakımından değil harice yani ontik gerçekliğe göre tanımlamışlardır. Dolayısıyla gerek Râzî gerekse de Âmidî ve İbnü'l-Hacib'in mutlak lafız tasavvurları arasında bir fark yoktur.[295] Böylece Râzî geleneği ile Âmidî çizgisi ilk defa Zerkeşî tarafından (ö. 794/1392) uzlaştırılırken Taşköprülü ile daha farklı bir yorumla uzlaştırma gayretine girilmiş olmaktadır. Ancak Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in mahiyetlerin dış dünyada varlığını reddettiğini göz önünde bulundurulduğunda Taşköprülü'nün bu uzlaştırıcı yaklaşımının pek isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Öte yandan Attâr da Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in görüşünün genel usul düşüncesine daha uygun olduğunu ifade ermiş ve[296] Râzî'nin mutlak lafız düşüncesinden uzaklaşmıştır.

Mütekellimîn usulcülerin mutlak lafız tasavvurları özetlenecek olursa; mutlak lafız ilk kez Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından mantıkî tümele delâlet eden lafız olarak tanımlanmıştır. Gazzâlî sonrası usulcüler ise mutlak lafız tasavvurlarında iki kısma ayrılmıştır. Bunlardan Râzî ve takipçileri olarak kabul edilen usulcüler Gazzâlî'nin bu düşüncesini benimsenmemiş ve mutlak lafzı tabiî tümele delâlet eden lafız olarak tanımlamışlardır. Böylece Gazzâlî'nin bennimsediği ikinci akledilir anlamlardan mantıkî tümel, yerini birinci akledilir anlamlardan tabiî tümele bırakmıştır. Râzî ve takipçilerinin karşısında konumlanan Âmidî ve İbnü'l-Hâcib ise mutlak lafzın tabiî

[294] Attâr, *Haşiye*, II, 146.
[295] Attâr, *Haşiye*, II, 147.
[296] Attâr, *Haşiye*, II, 147.

tümele vazolunduğunu benimsememiş ve fertler üzerinden mutlak lafız tasavvuru inşa etmiştir. Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) mutlak lafız tanımlarını bu şekilde inşa etmelerinde etkili olan husus sonraki geleneğin de vurguladığı gibi onların tabiî tümellerin ontik gerçekliğini kabul etmemeleridir. Nitekim Âmidî ve İbnü'l-Hâcib ileride de zikredileceği üzere tabiî tümellerin varlığının ancak zihni düzeyde olabileceğini benimser ve ontik gerçekliğini reddeder. Görüldüğü üzere bu usulcülerin metafizik disiplininde benimsedikleri düşünce onların usul disiplinindeki mutlak lafız tasavvurlarına yansımış ve mutlak lafzı tümellerin ontik gerçekliğini göz önünde bulundurarak fertler üzerinden tanımlamalarına neden olmuştur. Ancak Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri ise tabiî tümellerin dış dünyadaki varlığını kabul ettikleri için onların bu usulcülerde olduğu gibi nazarî kaygıları yoktur. Usulcülerin mahiyetlerin ontik gerçekliğini esas almalarındaki temel husus ise teklifin ancak dış dünyadaki fertlere ilişebileceğidir. Bu hususa her iki usul çizgisi de dikkat etmiş ancak metafizik disiplininde benimsedikleri görüş mutlak lafzı farklı şekilde tanımlamalarına neden olmuştur. Bunun yanı sıra Râzî takipçilerinden İsfahânî (ö. 688/1289) ve Sübkî (ö. 771/1370) gibi usulcüler ileride zikredileceği üzere Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in tümellerin kısımlarını tam anlamadığını ve karıştırdıklarını iddia etmişlerdir. Bu iki çizgiden sonra gelen Sübkî, Râzî'nin mutlak lafız tasavvurunu benimsemekle birlikte Sübkî'den sonra gelen usulcülerden Âmidî ve İbnü'l-Hâcib çizgisine yönelenler de olmuştur.

C. MUTLAK LAFZIN TÜMELE DELÂLETİNİN EMİR SİGASINA YANSIMASI

Mutlak lafzın tanımında Râzî'nin tanımını benimseyen Sübkî, mutlak lafzın tanımı doğrultusunda gerçekleşen metafizik kaygıların emir sigasında etkili olduğunu ifade eder.[297] Nitekim ona göre Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcülerin mutlak lafız tanımları emir sigalarının ifade ettiği anlamı belirlemede etkili olmuştur. Önceki literatürde bu tarz bir irtibatlandırma bulunmamasına rağmen Sübkî'nin bu irtibatlandırmasından yola çıkılarak emir sigalarının mutlak lafızlardan hemen sonra incelenmesi uygun bulunmuştur. Bu bölümde emir sigalarının anlamları ve kısımları

[297] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 145-149.

incelenmeyecek bilakis emrin mahiyete delâleti ile olan ilişkisi ilgili literatür çerçevesinde analiz edilecektir. Bunun için bu problemi vaz eden ilk usulcü tespit edilecek ardından bu usulcüden Sübkî'ye (ö. 771/1370) kadar olan dönem takip edilerek sonrasında *Cem'u'l-cevâmi'* ve üzerine oluşan literatür incelenecektir.

1. Emir Sigasının Tümele Delâlet Problemi

Bu başlık altında emrin tümele delâletinin fevri veya tekrarı gerektirip gerektirmediği ilgili literatür bağlamında analiz edilecektir.

a. Sübkî Öncesi Dönem

Tespit edilebildiği kadarıyla usul düşünce tarihinde emir sigasının salt mahiyete delâletini ifade eden ilk usulcü Râzî'dir (ö. 606/1210). Râzî bu problemi emrin fevr ve tekrar ifade edip etmediği tartışması bağlamında ele almış ve kayıtsız (mutlak) emrin yani "yap (افعل)" lafzında olduğu gibi belirli bir şey emredilmeksizin ifade edilen emrin salt mahiyete yani tabiî tümele delâlet edeceğini ifade etmiştir. Emrin salt mahiyete delâlet etmesinin arka planında emrin mastara delâlet etmesi, mastarın da mahiyet olarak düşünülmesi vardır. Zira Râzî'nin de ifade ettiği üzere emir "mastar mahiyetinin ontik olarak gerçekleşmesinin talep edilmesine vazolunmuştur.[298] Râzî, emrin salt mahiyete delâlet ettiğini ifade ederek tekrar ifade edemeyeceğini temellendirmek istemektedir. Onun bu noktada ortaya koyduğu en temel öncülü mahiyetin mahiyet olması bakımından tekliği, çokluğu veya mahiyete arız olan herhangi bir manayı ifade etmediğidir. Şu halde emir salt mahiyete delâlet ettiği takdirde teklik, çokluk veya kendisine ilişen herhangi bir manaya delâlet etmediği için fevre veya tekrara da delâlet etmeyecektir.[299] Mahiyet ekseninde temellendirilen bu öncüllerden hareketle emrin, fevr ve tekrar ifade edemeyeceğini usul düşünce tarihinde felsefe-mantık diliyle ifade eden ilk usulcünün Râzî olduğu söylenebilir. Şu var ki mahiyet,

[298] "أن صيغة إفعل موضوعة لطلب إدخال ماهية المصدر في الوجود" (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 204).
[299] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 203.

"teklik" veya "tekrar" gibi kendisine arız olan manalara delâlet etmediği takdirde hariçte gerçekleşemeyecektir. Zira dış dünyada gerçekleşebilmesi en az bir kere gerçekleşmesine bağlıdır. Bu problemin farkında olan Râzî, (ö. 606/1210) mahiyet olması bakımından mahiyetin var olabilmesi için tekliğin gerekli olduğunu ancak bu tekliğin emrin delâletinden değil harici bir zorunluluk gereği anlaşıldığını ifade eder. Ancak mahiyetin ontik olarak gerçekleşmesi için mahiyetin fertlerinden tek bir ferdin bir kere var olmasıyla yeterli olduğu için mahiyetin tekrarına yani emrin tekrara delâleti olduğunun söylenemeyeceğini vurgular.[300]

Emir sigasının delâlet ettiği mahiyetin fertlerinden tek bir ferdin gerçekleşmesini emrin uygulanmasında yeterli görerek emrin "tekrar" ifade etmeyişini temellendiren Râzî, aynı tavrını nehiy ifadelerine de yansıtır. Râzî'nin nehiy sigalarındaki tutumu da aynı şekilde nehyin tekrara delâlet etmediği yönündedir. Râzî meseleyi ele aldığı kısımda nehyin tekrar ifade etmesi gerektiğini savunanların argümanlarına yer verir. Bu argümana göre nehiy sigası mahiyetin ontik olarak gerçekleşmemesinin talebini ifade eder. Söz gelimi "vurma (لا تضرب)" ifadesi mükellefin "vurmak" mahiyetinin hariçte var etmekten kaçınmasının talep edildiği anlamına gelmektedir. Mahiyetin ontik olarak gerçekleşmemesi için mahiyetin fertlerinden hiçbir ferdin dış dünyada gerçekleşmemesi gerekir. Zira her fert mahiyeti zımnında barındırdığı için mahiyetin fertlerinden tek bir ferdin dahi dış dünyada var olması mahiyetin de var olmasını gerektirecektir. Ne var ki bu öncüllerle nehiy sigalarının tekrara delâlet ettiğini ifade eden usulcülerin görüşleri aslında Râzî tarafından da kabul edilmektedir. Nitekim Râzî de bu usulcüler gibi mükellefin bu mahiyeti ontik olarak gerçekleştirmekten kaçınması gerektiğini ifade eder. Ancak ona göre bu anlamı ifade eden nehiy sigasının tekrara delâlet etmesi gerekmez. Zira nehiy sigası sadece mahiyetin dış dünyadaki varlığından kaçınmayı ifade eder. Bunun dışında mahiyete arız olan "devamlı kaçınma" veya "devamlı kaçınmama" gibi kayıtlar ise mahiyetin ifade etmediği kayıtlardır. Dolayısıyla nehiy sigası bunlara delâlet etmez.[301] Görüldüğü üzere Râzî her ne kadar nehyin tekrara delâlet etmediğini benimsese de netice olarak nehyin tekrara delâlet ettiğini ifade eden usulcülerle mahiyetin hariçte

[300] Râzî, *el-Mahsul*, I, 203, 204.
[301] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 283.

gerçekleşmeyeceği hususunda aynı görüştedir. Görüldüğü üzere Râzî, (ö. 606/1210) emir ve nehiy sigaları hakkındaki düşüncesini mahiyet olması bakımından mahiyet tasavvuru üzerine inşa etmekten çekinmemiş ve bu bağlamda görüşlerini serdederek entelektüel hasımlarını eleştirmekten geri durmamıştır. Râzî'nin bu tavrı mutlak lafızlarda da net bir şekilde gözükmektedir. Nitekim ileride değinileceği üzere bazı fıkhî problemleri salt mahiyet tasavvuru üzerine temellendirmiştir.

Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserini ihtisar eden Tebrîzî, (ö. 621/1224) Râzî'nin serdettiği argümanları aynı muhteva ve kompozisyonu ihtiva eden hulasa bir dille açıklamıştır.[302] Bununla beraber Tebrîzî, Râzî'nin ifade ettiği bu argümanların tahkik ehli usulcülere ait olduğunu vurgulamaktadır.[303] Râzî'nin usul alanında telif ettiği *el-Meâlîm* adlı eseri üzerine şerh yazan Tilimsânî (ö. 642/1246) ise, emrin mahiyete delâlet edip etmediği hususunda Râzî'den farklı bir açıklama getirmemekle beraber farklı görüşlere de yer vermiştir. Bu bağlamda emir sigalarının cinse delâlet ettiğini cinslerin ise teklik veya çokluk gibi ifadelere delâlet etmediğini[304] ifade ederek Râzî'nin görüşünün dayandığı argümanları farklı ifadelerle izah etmiştir. Bununla beraber Râzî'nin emrin mahiyete delâletini kanıtlamak için zikrettiği delilleri eleştirmiştir.[305] Râzî geleneğinin sıkı takipçilerinden Tâceddin el-Urmevî, (ö. 653/1255) emrin mahiyetin hariçte talep edilmesini ifade ettiğini dolayısıyla tekrar ifade etmeyeceğini belirtmiş[306] ancak Râzî de olduğu gibi bu hükmün öncüllerini zikretmemiştir. Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) ise emrin sadece tekrar ifade etmediğini belirtmekle yetinmiş, mahiyete delâlet edişine değinmemiştir.[307]

Mahsûl şarihlerinden Karâfî ise (ö.684/1285) Râzî'nin görüşünü benimseyerek emir sigalarının tekrara veya fevre delâleti olmaksızın sadece mahiyete delâlet ettiğini ifade eder. Bu bağlamda Râzî'nin emir sigalarının mahiyetin dışındaki kayıtlara delâlet etmediği görüşünü açıklamayarak genele delâlet eden lafzın özele mutabakat veya iltizâm yoluyla delâlet etmediğini belirtir. Söz gelimi "canlı" lafzının "insan" manasına

[302] Tebrîzî, *Tenkîhü'l-Mahsûl*, I, 140.
[303] Tebrîzî, *Tehkîhü'l-Mahsûl*, I, 138.
[304] "أن مدلولات الأفعال أجناس والأجناس لا تشعر بالوحدة الشخصية ولا بقلة ولا بكثرة" (bkz. Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlîm*, I, 266).
[305] Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlîm*, I, 265.
[306] Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 421.
[307] Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 287.

delâlet etmediğini ifade eder. Zira "x yerde canlı var" denildiğinde insan olduğu anlaşılmamaktadır.[308] Karâfî (ö. 684/1285) bu öncüllerden hareketle emir sigalarının delâlet ettiği mahiyetin tekrarı ve fevri ifade etmediğini, zira mahiyetin genel, tekrar veya fevr anlamıyla olan mahiyetinse özel olduğunu belirtir. Bununla birlikte Karâfî, Râzî'nin (ö. 606/1210) nehiy sigalarının tekrara delâlet etmediği ifadelerini eleştirir. Zira ona göre nehyin tekrar ifade etmesi gerekir. Karâfî ardından Râzî tarafından ifade edilen nehyin tekrar ifade etmediği görüşünün arka planını izah eder. Ona göre bu görüşün arka planında mühmel önermelerin doğruluğunun tümel önermelerin değil tikel önermelerin doğruluğuna bağlı oluşu yatar. Yani insan mahiyetinin yazma vasfıyla nitelenebildiğini söyleyebilmek için insan fertlerinden herhangi bir ferdin yazabilmesi yeterli olmaktadır ve tüm fertlerin yazıp yazmadığını bilmek gerekli değildir. Karâfî'nin iddiasına göre Râzî, bu nazarî öncülden hareketle nehiy ifadelerin delâlet ettiği mahiyetin yokluğunun tek bir ferdinin yokluğu ile geçerli olabileceğini, tüm fertlerinin yokluğunun gerekli olmadığı sonucuna ulaşır. Ancak Karâfî, şer'în nehiyden tek bir ferdin değil tümel mahiyetin yokluğunun kastettiğini ifade ederek Râzî'yi eleştirir.[309] Şu var ki Râzî de Karâfî gibi nehiy ifadelerden mahiyetin ontik olarak gerçekleşmemesi gerektiğini anlamaktadır. Ne var ki Râzî'nin demek istediği nehyin tekrara delâlet etmeyişinin bu gereklilikle çelişmediğidir. Daha net bir ifadeyle nehyin tekrara delâlet etmemesi nehyin gerektirdiği mahiyetin yokluğuna aykırı değildir.

Râzî metodunu takip eden sonraki dönem usulcülerden Hindî, (ö. 644/1246) emrin tekliğe delâletini manevî ve lafzî olmak üzere iki kısma ayırmış ve emrin manevî olarak tekliğe delâlet ettiğini ifade etmiştir. Manevî olarak delâlet etmesi emir lafzının teklik manasına vazolunmamasına rağmen bu lafızdan teklik manasının anlaşılması demektir. Zira Hindî'nin ifadesine göre bir manaya delâlet eden lafız, o manaya zorunlu olarak lazım olan manalara da delâlet eder. [310] Ancak bu delâlet manevi delâlet olarak yorumlanır. Hindî bu ifadeleriyle Râzî'nin görüşünü diğer usulcülere nispetle daha açık bir şekilde ifade etse de Râzî'ye göre burada hiçbir delâlet türü söz konusu olmadığı için söz konusu yorumunun Râzî'nin düşüncesine aykırı olduğu söylenebilir.

[308] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, III, 1291.
[309] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1668.
[310] Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, III, 923.

Râzî'nin (ö. 606/1210) üslubunu benimseyerek sonraki dönem usul düşüncesinde etkili olan Beyzâvî, (ö. 685/1286) emrin ve nehyin tekrara ve fevre delâlet etmeyişinde Râzî'nin görüşünü benimsemiştir. Ancak geleneğin emir ve nehiy sigalarında tasavvur ettiği mahiyete delâlete vurgu yapmamıştır.[311] İsnevî (ö. 772/1370) ise emrin tekrar ifade edip etmediği meselesine değinerek farklı görüşleri nakletmiş ve bu bağlamda Râzî ve takipçilerinin emrin tekrarı gerektirmediği görüşünü benimsediğini nakletmiştir. Ancak kendisi Râzî'nin bu görüşünü benimsemeyerek Tilimsânî'ye (ö. 642/1246) atıf yapmaksızın onun serdettiği delilleri zikredip Râzî'yi eleştirmiştir.[312]

Râzî geleneğinden farklı bir çizgide yer alan Âmidî (ö. 631/1233) emrin tekrara delâletini incelerken kendisinden önceki usulcülerin görüşlerini nakletmiş ancak Râzî'yi zikretmemiştir. Bununla birlikte emrin tekrara delâlet etmediğini zira emrin masdarın îkası anlamına geldiğini, masdarların ise tekliğe ve tekrara ihtimali olabileceğini ifade ederek Râzî'nin görüşünü benimsemiş ancak ne Râzî'ye atıf yapmış ne de masdarın mahiyet anlamına geldiğine vurgu yapmıştır.[313] Âmidî çizgisinin sıkı bir takipçisi olan ve kendisinden sonraki geleneği önemli ölçüde etkileyen İbnü'l-Hâcib ise (ö. 646/1249) Âmidî'yi takip etmekle birlikte Râzî'ye atıf yaparak emrin salt mahiyete delâlet ettiğini dolayısıyla tekrara veya tekliğe delâlet etmeyeceğini zira bu kayıtların mahiyetin dışında kalan manalar olduğunu ifade etmiştir.[314] İbnü'l-Hâcib'in usul metni üzerine şerh yazan Îcî, (ö. 756/1355) İbnü'l-Hâcib gibi emrin tekrara veya tekliğe delâlet etmeyeceğini ifade etmekle beraber daha önce ifade edildiği üzere Râzî'nin *Mahsûl*'de zikrettiği tekliğin şâri'e itaatin gerçekleşebilmesi için gerekli olduğunu ancak emrin buna delâlet etmediği belirterek Râzî geleneğinin takipçisi olmuştur.[315] Îcî'nin şerhi üzerine haşiye yazan Teftâzânî (ö. 792/1390) ise emrin mahiyete delâletini izah ederek bu mahiyetin tikellerin zımnında var olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.[316] Görüldüğü üzere bu gelenek emrin delâletinde mahiyet tasavvuruna yer vermiş ve bu şekilde Râzî'nin etkisi altında kalmıştır.

---

[311] Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, 117-120.
[312] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 278.
[313] Âmidî, *el-İhkâm*, II, 191.
[314] İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehe'l-usûlî*, II, 513.
[315] İcî, *Şerhü Muhtasaru'l-Müntehe'l-usûlî*, II, 513.
[316] Teftâzânî, *Haşiye* (*Şerhü Muhtasaru'l-Müntehe'l-usûlî* içinde), II, 513.

b.Sübkî ve Sonraki Dönem

Râzî (ö. 606/1210) geleneğinin takipçilerinden Sübkî (ö. 771/1370) gerek *Minhâc* gerek *Muhtasar* şerhinde emrin mahiyetin talebi demek olduğunu, mahiyetin ise çokluğu veya tekliği ifade etmediğini, dolayısıyla emrin tekrar ifade edemeyeceğini ancak emrin gerçekleşebilmesi için tekliğin zorunlu olarak bulunması gerektiğini belirtir. Ardından bu görüşün Râzî ve takipçilerinin görüşü olduğunu ifade ederek[317] bu görüş sahiplerinin de kendi aralarında emrin tekrara delâlet etmese de tekrara ihtimali olabileceğini savunanlar ve böyle bir ihtimalin bulunmadığını savunanlar olmak üzere iki kısma ayrıldığına dikkat çeker. Ancak Sübkî, mahiyetin teklik veya çokluk bildirmediğini, tekliğin zorunlu olarak gerçekleştiğini dolayısıyla emrin tekrara ihtimali olamayacağını belirterek bu hususstaki görüşünü ifade eder.[318] Sübkî ardından İsfahânî'nin (ö. 688/1283) Râzî'ye yönelttiği; masterın tekrara delâlet etmeyişinin emrin tekrara delâlet etmeyişini gerektirmediğini zira emrin kendi sigasıyla tekrara delâlet edebileceği yönündeki itirazını, emir sigasının bizatihi mastara delâlet etmediğini, mastara delâlet eden unsurun emir sigası içinde bulunan harfler olduğunu, teklik veya çokluk niceliklerinin ise mastara yani mahiyete ilişen manalar olduğunu ifade ederek tenkit eder. Sübkî zikrettiği bu öncülleri, nahiv dil bilginlerine atıf yaparak siganın zamana, fiilin bizatihi kendisinin ise mastara delâlet ettiğini ifade ederek destekler.[319]

Sübkî'nin Râzî geleneğinden eleştirdiği diğer bir isim ise Hindî'dir (ö. 644/1246). Nitekim Hindî, emrin mesailine konu olan tekrarın, mantık disiplinindeki ayniyet ilkesinin muktezası gereği hakîkî bir tekrar anlamına gelmediğini belirtir. Dolayısıyla Hindî, nazarî tavrı gereği ikincil olarak talep edilen eylemin birincil olarak talep edilen eylemin aynı değil benzeri olduğunu savunur. Ancak Sübkî, Hindî'nin bu iddiasının iki farklı şekilde tasavvur edilebileceğini ifade eder. Buna göre ikincil olarak talep edilen daha önce talep edilmiş belirlilik (teşahhus) kaydıyla düşünülen mahiyetse bu durumda bu iddia doğrudur. Ancak ilk talep edilen salt mahiyetse bu takdirde ikinci

[317] Sübkî, *el-İbhâc*, II, 48; Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, II, 510.
[318] Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, II, 510.
[319] Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, II, 512, 513.

talebin de birincisinin aynı olmasında bir sakınca yoktur. Zira ilkinde bulunan mahiyetle ikinci talepte bulunan mahiyet arasında fark yoktur.[320]

Sübkî, (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi''*de ise aynı şekilde emrin mahiyetin talebini ifade ettiğini, tekrara veya tekliğe delâlet etmediğini ancak tekliğin zorunlu olarak gerçekleştiğini ifade ederek Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşünü benimsemiştir. Öte yandan Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*'de nehyin tekrar ifade etmesi problemine değinerek Râzî'nin görüşünü benimsemekle birlikte bu bağlamda kendisinin nehyin tekrara delâlet ettiğini savunan usulcülere katıldığını ancak aralarında yorum farkı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre nehiy ifadesi mahiyetin ontik olarak gerçekleşmesinden kaçınılmasını ifade etmekte, bu ise ancak mahiyetin tüm fertlerinin ontik olarak gerçekleşmemesine bağlı olmaktadır. Bu durumda mahiyetin yokluğu fertlerin yokluğunu gerektirdiği için netice olarak nehyin devam ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak buradaki devam manası nehyin lafzından değil itaatin gerektirdiği anlamdan anlaşılmaktadır.[321] Sübkî, bu problemi *Cem'u'l-cevâmi'*de nehyin kural gereği[322] devam ifade ettiğini belirterek aslında devam manasının nehyin lafzından değil nehiyden kaçınma gereği olduğunu vurgulamak istemiştir.[323]

Cem'u'l-cevâmi' metnine ilk şerh yazan usulcü Zerkeşî (ö. 794/1392) şerhinde önceki dönem usulcülerden farklı bir şey ifade etmemekle beraber Sübkî'nin görüşünün tahkik ehli usulcülerin görüşü olduğunu ifade etmiştir.[324] Bununla beraber *el-Bahru'l-muhît*'de emrin tekliğe delâlet ettiğini savunan görüşle sadece mahiyete delâlet ettiğini ileri süren görüşler arasında netice itibarıyla fark olmadığını, tartışmanın sadece lafzî bir tartışma olduğunu ifade eden usulcülerin bulunduğunu belirterek onların bu görüşlerini tenkit ederek her iki görüş arasındaki hilafın lafzî olmadığını belirtir. Zira salt mahiyetin talebi olduğunu ifade eden görüşe göre emir tekliğe iltizami delâletle; mahiyetle beraber tekliğe delâletini savunan görüşe göre ise mutabakatla delâlet etmektedir.[325] Usul düşünce geleneğinde bu iddia tespit edilebildiği kadarıyla ilk kez Zerkeşî tarafından

[320] Sübkî, *el-İbhâc*, II, 49.
321 Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, III, 56.
322 "قضيته الدوام" (bkz. Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 701).
323 Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 701.
[324] Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, II, 37.
[325] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 387.

ifade edilmiştir. Ancak onun bu iddiasının, mahiyete delâlet eden emir sigasının tekliğe iltizâmî olarak dahi delâlet etmeyeceğini ifade eden Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşüne aykırı olduğu söylenebilir. Zerkeşî (ö. 794/1392) nehyin tekrar ifade edişini izah ederek Râzî'nin görüşüyle beraber diğer usulcülerin görüşlerini nakletmiş ancak nehyin tekrarı gerektirdiğini söylese de delâletine değinmemiştir.[326]

Cem'u'l-cevâmi' şarihlerinden Mahallî, (ö. 864/1459) Sübkî'nin (ö. 771/1370) ifadelerini benimsemekle beraber farklı bir yorum getirmemiştir. Bu bağlamda sadece tekliğin zorunlu oluşunu, mahiyetin gerçekleşebilmesi için en az mahiyetten tek bir ferdin bulunması gerektiği şeklinde ifade etmiştir.[327] Öte yandan Mahallî'nin nehyin tekrara delâlet edişine değinmediği görülmektedir.[328] Gürânî (ö. 893/1488) ise, Râzî'yi takip ederek tercih edilen görüşün emrin tekliğe ve tekrara delâlet etmediğini savunan görüş olduğunu ifade etmiş ve bunun gerekçelerini önceki dönem usul düşünürlerinin açıkladığı biçimde belirtmiştir.[329] Gürânî, öte yandan nehyin tekrara delâleti problemine değinmiş ve Sübkî'nin nehyin tekrarı gerektirdiği ancak delâlet etmediği ifadelerini, bir lafzın dil bakımından ifade etmediği mananın o lafızdan anlaşılmasının mümkün olmadığını belirterek tenkit etmiştir.[330] Mahallî'nin şerhine haşiye yazan Ensârî (ö. 926/1520) ise emrin gerçekleşmesinde tekliğin gerekliliğini izah ederek emrin tekliğe delâlet ettiği için değil emrin gerçekleşebilmesi için gerekli olduğunu ifade eder.[331] Bununla beraber nehyin sürekliliği problemine değinen Ensârî'nin, tespit edilebildiği kadarıyla nehyin mahiyetin yokluğunun talebi olduğunu ve tekrara delâlet etmediğini fıkıh diliyle somutlaştırarak tasvir eden ilk usulcü olduğu söylenebilir. Sözgelimi o, bu bağlamda "yolculuk yapma (لا تسافر)" ifadesinden yoluculuk mahiyetinin ontik olarak gerçekleştirilmemesinin gerektiğini bunun ise yolculuk mahiyetine şamil olan bütün yolculukların gerçekleşmemesi ile mümkün olacağını belirterek "devam" ile bunun kastedildiğini belirtmiştir. Böylece Ensârî, "devamın" nehye lazım bir mana olduğunu

[326] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 431.
[327] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, I, 680.
[328] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 701.
[329] Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s.268.
[330] Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s.282.
[331] Ensârî, *Haşiye*, II, 210.

ve onun muktezası yani gerektirdiği anlam olduğunu ancak medlûlü olmadığını belirtmiştir.[332]

Abbâdî, (ö. 994/1586) ise Mahallî'nin (ö. 864/1459) ifade ettiği emrin tekliğe zorunlu olarak hamledilişini, teklikle beraber tekliğin zımnında mevcut olan mahiyet olarak izah etmiş bunun dışında farklı bir yorum getirmemiştir.[333] Nehyin devama delâleti problemini ele alarak uzun uzadıya inceleyen Abbâdî, devamın imtisal için gerekli olmasının yanı sıra nehyin delâlet ettiği anlam olarak değerlendirmiştir. Bununla beraber buradaki delâletin mantık disiplininde ifade edilen aklî delâletin kısmına dahil olduğunu zira bu tartışmanın nehyin sigasında değil bizatihi kendisinde gerçekleştiğini dolayısıyla buradaki delâlette vaz‘ yoluyla bir delâlet tasavvur edilemeyeceğini ifade etmiştir.[334] Öte yandan Bennânî (ö. 1198/1783) ve Attâr (ö. 1250/1894) ise önceki usulcülerden farklı bir yorum getirmeseler de Attâr emrin tekliğe hamledilişinin zorunlu oluşunu, emrin tekliğe vazolunduğu için değil bilakis mahiyetin en az teklikle gerçekleşebileceğini dolayısıyla gerek teklikle gerekse de tekrarla olsun mahiyet gerçekleştikten sonra arada fark olmadığını ifade ederek emrin tekliğe olan delâletinin vaz‘dan kaynaklanan bir delâlet olmayıp iltizâm yoluyla bir delâlet olduğunu ifade etmiştir.[335] Zikri geçtiği üzere ilk kez Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) ifade etmiş olduğu bu iddia Râzî'nin (ö. 606/1210) düşüncesine aykırıdır. Öte yandan nehyin devama delâleti problemine değinen bu iki usulcü kendilerinden önceki usulcülerin dediklerini aynen ifade etmişlerdir.[336]

2. Emir Sigasının Tümele Delâleti ve Teklifin Yokluğu Problemi

Bir önceki başlıkta emir sigasının salt mahiyete delâlet ettiği ve bu bağlamda usul düşünce tarihinde tartışma konusu olan emrin tekrar ifade edip etmediği problemi incelenmişti. Burada ise emrin salt mahiyete delâletinin neyi gerektirdiği daha açık bir ifadeyle salt mahiyetle emretmenin aynı şekilde salt mahiyetin gerçekleşmesini mi

[332] Ensârî, *Haşiye*, II, 239.
[333] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, Dâru't-tibaâ', II, 222.
[334] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, II, 316.
[335] Attâr, *Haşiye*, I, 680.
[336] Bennânî, *Haşiye*; Attâr, *Haşiye*, I, 680.

yoksa mahiyetin tikellerinin mi gerçekleşmesini talep ettiği tartışması incelenecektir. Bu bağlamda usul düşünce tarihinde Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî'nin (ö. 631/1233) öncüleri oldukları iki farklı görüşü savunan usulcülerin bulunduğu görülmektedir. Söz konusu her iki geleneğe göre de mutlak emir tümel mahiyete vazolunmuş ancak emrin konusunun tümel mahiyet mi yoksa tikeller mi olduğu tartışılmıştır. Görülebildiği kadarıyla bu mesele Râzî sonrası usul düşünce tarihinde felsefi-metafizik uzantıları üzerinden soyut bir düzlemde tartışılmış ve tümellerin varlığı problemleriyle irtibatlandırılmıştır. Bu tartışmalar tabiat olarak değerlendirilen salt mahiyetin yani diğer bir tabirle tabiî tümelin dış dünyada varlığı üzerine temellendirilmiş ve bu tümelin dış dünyada varlığını kabul eden usulcülerin mutlak emrin tabiatla emir olduğunu, kabul etmeyenlerin ise tikellerle emir olduğunu ifade etmişlerdir. Zira emrin konusunun tümel olduğu varsayıldığında tümellerin varlığını kabul etmeyen usulcülere göre teklif mümkün olmayacaktır. Zira mevcut olmayan bir şeyle teklif mümkün değildir. Ancak diğer usulcüler tümellerin dış dünyadaki varlığını kabul ettiği için emrin konusunun tümel olmasında bir problem görmemiştir. Bu bağlamda söz konusu tartışmaların aslında birçoğunun mutlak lafız konusunda da işlendiği görülmektedir.

a. Sübkî Öncesi Dönem

Râzî, tümele delâlet eden emrin salt mahiyetin emredilmesini gerektirdiğini belirtmiş ve bu bağlamda mahiyeti emretmenin mahiyetin tikellerinden herhangi bir tikelle emir anlamına gelmediğini ifade etmiştir.[337] Râzî'nin bu düşüncesinin arka planında zikri geçtiği üzere mahiyet olması bakımından mahiyetin ilave kayıtlarından farklı olduğu öncülü yatar. Râzî'nin bu düşüncesinin temelinde ise klasik mantık-felsefe dilinde yer edinmiş olan "ortaklığın kendisiyle olduğu şeyin, ayrımın kendisiyle olduğu şeyden farklı olup onu gerektirmediği"[338] öncülü vardır. Dolayısıyla emir sigası mahiyete delâlet ettiği için mahiyetin doğrudan kendisinin var edilmesinin talebine

[337] "الأمر بالماهية لا يقتضي الأمر بشيء من جزئياتها"(bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, 273).

[338] "وما به الإشتراك غير ما به الإمتياز" (bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 273). Sonraki dönem usulcülerce bu ifade "genele delâlet eden özele delâlet etmez (الدال على العام غير دال علي الخاص)" formunda ifade edilmiştir (bkz. Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim*, I, 267). Bu ifade aynı şekilde tümele delâlet eden lafzın tikele delâlet etmediği şeklinde de ifade edilebilir.

delâlet etmektedir. Râzî'nin (ö. 606/1210) sıkı bir takipçisi olan Tilimsânî, (ö. 642/1246) emrin mahiyetle emretmek anlamına geldiğini izah ederken bunun gerekçesini emrin salt mahiyete delâlet ettiğini, salt mahiyetinse genel bir mana olduğunu, genele delâlet eden bir lafzın ise özele delâlet etmediği şeklinde açıklamış ve emrin mantık disiplinin mesaili olan üç delâlet türünden hiçbiriyle tikellere delâlet etmediğini ifade ederek Râzî'nin argümanlarını özetlemiştir. Tilimsânî, bu argümanlarına itiraz olarak gelebilecek bir eleştiriyi göz önüne alarak cevaplandırır. Buna göre mutlak emir her ne kadar mahiyetle emir olsa da usul düşüncesindeki "bir şeyi emretmenin o şeye zorunlu olarak lazım olan şeyleri de emretmeyi gerektirdiği" olarak ifade edilen yerleşik kural gereği tümelle emrin konusunun tikeller olması gerekir. Zira mahiyetlerin dış dünyada varlıkları yoktur. Dolayısıyla ancak tikel bir form olarak var olabilirler. Tilimsânî emrin tikellere yönelmesinin gerekliliğini emir lafzından değil yükümlülüğün (teklif) mümkün olabilecek bir şey olmasının gerektiği ve mahiyetle yükümlülüğün ise mümkün olmadığı öncülünden kaynaklandığını belirterek bu itirazı cevaplandırır. Yani ona göre emir lafzı tikele delâlet etmemekle birlikte tikelin gerekliliği bu öncülün gerekliliğindendir.[339]

Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) ve Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) de Râzî'yi takip ederek onun ifadelerini ihtisar etmiş ve yeni bir yorum getirmemişlerdir.[340] Nahcivânî (ö. 651/1253) ise Râzî'nin sözlerinin iki farklı şekilde anlaşılabileceğini ifade eder. Buna göre Râzî'nin ifadelerinden bazı mahiyetlerin tikellere iltizamî delâlet dâhil olmak üzere hiçbir delâletle delâlet etmeyeceği anlaşılırsa onun bu iddiası doğrudur. Zira her mahiyetin iltizamî delâleti olmaz. Ancak mahiyetlerin tümünün iltizamî delâletinin bulunmadığı şeklinde anlaşılırsa bu durumda Râzî'nin bu iddiası doğru değildir. Zira bazı mahiyetlere tikelleri zihnî olarak lazım olur. Dolayısıyla bu mahiyetler tikellerine iltizamî olarak delâlet eder. Söz gelimi efendi kölesine "bana su ver" diyerek emrettiği vakit buradan köle sıcak ve tuzlu suyu değil soğuk ve tatlı suyu anlar. Görüldüğü üzere burada su mahiyetine soğukluk ve tatlılık arazları iltizâmî olarak gereklidir. Nahcivânî buradaki zorunluluğu örfe ve çok kullanışa

[339] Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim*, I, 372.
[340] Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 478; Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 327.

bağlayarak mahiyetin tikellere iltizâmî olarak delâlet edişini temellendirmeye çalışır ve böylece Râzî'nin mahiyetin tikellere delâlet edemeyeceği iddiasını tenkit eder.[341]

İsfahânî, (ö. 688/1289) Nahcivânî'nin (ö. 651/1253) bu itirazına yer vererek kendisini eleştirir. Zira Nahcivânî'nin itirazı örf karinesine dayanarak mahiyetin tikellere delâlet edebileceği üzerinedir. Hâlbuki Razî, (ö. 606/1210) zaten mahiyetin karineyle tikellere delâletini kabul etmektedir. Râzî'nin asıl iddiası mahiyetin mahiyet olması bakımından tikellere delâlet edemeyeceğidir. İsfahânî bu yüzden Nahcivânî'nin niza' mahallini karıştırdığını ve itirazının yerinde olmadığını ifade eder.[342] Karâfî ise (ö. 684/1285) kendisinden önceki usulcülerin ifade ettikleri söylemleri tekrar etmekle beraber farklı bir itiraza yer verir. Buna göre mahiyetlerin bazen kendi türünden bir ferde inhisar oldukları ve bu mahiyetler anıldığında akla bu fertlerin geldiği, bu durumda ise mahiyetle emrin, bu tikel fertleri de kapsaması gerektiği şeklindedir. Dolayısıyla bu durum Râzî'nin iddiasıyla çelişmiş olacaktır. Karâfî) bu kapsamanın lafızdan değil bilakis vakıanın bu şekilde gerçekleştiğinden kaynaklandığını, Râzî'nin iddiasının lafzın lafız olması bakımından delâleti bağlamında olduğunu ifade ederek bu itirazı cevaplandırır.[343] Daha sonraki dönem Râzî takipçilerinden Hindî (ö. 644/1246) bu problemi daha farklı bir boyutta incelemiştir. Ona göre mahiyetle emir ne mahiyetin tüm fertleriyle ne de bazı belirli fertleriyledir. Ancak durum veya söz gibi karineler belirli bir ferde delâlet ederse lafız ona hamledilir aksi halde emir sadece mahiyete delâlet eder. Öte yandan Hindî'ye göre bu ferdin belirli bir fert olması için geçerli bir neden yoktur. Zira hiçbir fert bir diğerinden tercih edilmesi için üstün değildir. Delil de olmadığı için mahiyetin tüm fertlerinin olması için de bir gerekçe yoktur. Dolayısıyla ona göre burada hükme konu olan mahiyetin fertlerinden herhangi bir ferttir.[344]

Beyzâvî (ö. 685/1286) ise mahiyetle emrin tümelle emir anlamına geldiğini tikellerle emir olmadığını ifade ederek Râzî'nin görüşünü benimser. Bu bağlamda tümel mahiyetlerin dış dünyada bulunmadığını dolayısıyla tümele delâlet eden emir sigalarının konusu tümel olduğu kabul edildiğinde teklifin mümkün olamayacağına dair bir itirazı ele alan Beyzâvî, emrin konusunun tümel ile nitelenen mahiyet olmadığı bilakis tabiî

[341] Necmeddin Ahmed b. Ebî Bekir en-Nahçıvânî, *Telhîsü'l-Mahsûl li Tehzîbi'l-usûl*, Yazma, vr: 54.
[342] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 87, 88.
[343] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1612.
[344] Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, III, 101.

tümel olduğunu ve bu tümelin ontik gerçekliğinin olduğunu ifade eder.[345] Daha açık bir ifade ile burada emrin konusu kendisine mantıkî tümelin ilişmediği tümeldir. Beyzâvî'nin usul eseri üzerine şerh yazan İsnevî de (ö. 772/1370) bu probleme değinmiş Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşünü naklederek Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) kendisine hilaf ettiğini beyan etmekle yetinmiştir.[346]

Râzî geleneğinden farklı bir çizgide yer alan Âmidî'nin usul eseri ile onu takip eden İbnü'l-Hâcib'in usul eseri ve bu eser üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında Râzî'nin başlattığı emir-mahiyet tartışmasının bu gelenekte de konu edildiği görülür. Görülebildiği kadarıyla Râzî geleneğinde bu düşünceyi eleştiren bir usulcü yer almazken usul düşünce tarihinde bu görüşü eleştiren ilk usulcü Âmidî olmuştur. O, Râzî'nin adını zikretmeksizin "ashâbımızdan bir kısmı şöyle söyledi" diyerek probleme değinmiş ve bu görüşün doğru olmadığını ifade etmiştir.[347] Nitekim ona göre tümele delâlet eden emrin konusu tümel değil tikellerdir.[348] Âmidî'nin bu eleştirisinin temelinde mahiyetlerin yani tümellerin varlıklarının ancak zihnî düzeyde bulunduğu dış dünyada bulunmadığı aksiyomu vardır. Nitekim ona göre tikellerin zımnında -kendisiyle ortaklığın gerçekleştiği- tümel manaların dış dünyada bulunması düşünülemez.[349] Zira tümel, dış dünyada var olduğu kabul edildiğinde ancak tikellerle var olacaktır. Bu durumda mefhumu ortaklığa engel olmayan tümel mana, mefhumu ortaklığa engel olan tikel manayla beraber bulunmuş olacaktır ki bu ise bir mananın hem tümel hem de tikel olmasını gerektirecektir.[350] Böyle bir çıkarımı mümkün görmeyen Âmidî, tümellerin varlıklarının ancak zihnî düzeyde bulunup, dış dünyada varlıklarının tasavvurunun mümkün olmadığını savunur. O, bu öncüllerinden hareketle tikellerin tümel manadaki ortaklığını, tümel mefhumuyla nitelenen tabiatın (tabiî tümel) tikel tabiatla örtüşmesi şeklinde gerçekleşeceğini beyan ederek,[351] gelenekte yer edinen ortaklık algısının zihnî bir düzlemde gerçekleştiğini açıklamaya çalışır. Âmidî, (ö.

---

[345] Beyzâvî, *Mirsâdü'l-ifhâm ilâ mebâdii'l-ahkâm*, Kuveyt: Darü'z-ziya, 2015, II, 819, 820.
[346] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 292.
[347] "قال بعض أصحابنا" (bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 226).
[348] "الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان لا بالمعنى الكلي" (bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 227).
[349] "لا تصور لوجوده في الأعيان" (bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 227).
[350] " وذلك لأن ما به الإشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان وإلا كان موجودا في جزئياته ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال" (bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 227).
[351] "ليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية" (bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 227).

631/1233) bu şekilde mahiyetlerin varlığını zihnî bir boyuta taşıyarak mutlak emrin mahiyetin talebini gerektirdiğini reddeder. Bu reddinin temelinde iki argüman vardır. Buna göre ilk olarak emredilen şeyin emreden kişinin zihninde tasavvurunun mümkün olması gerekir. Tümellerin ise dış dünyada var olması tasavvur edilemediği için emreden kişinin zihninde de tasavvur edilemez.[352] İkincisi ise mahiyetler dış dünyada var olmadığı için gücün yetmeyeceği bir durum ile yükümlülüğün (teklifü mâ lâ yutâk) gerçekleşmesi gerekecektir.[353] Görüldüğü üzere Âmidî'nin zihninin arka planında yer edinen bu nazarî düşünce onu mahiyetle emrin tikellerle emredilmesi anlamına geldiğini benimseye götürmüş ve böylece Râzî (ö. 606/1210) geleneğinden ayrılmıştır.

Âmidî'nin takipçisi olan İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) de mahiyetlerin dış dünyada var olmasından hem tümel hem de tikel olması gerekeceğini ifade ederek mahiyetlerin ontik gerçekliğini reddeder. İbnü'l-Hâcib ontik tasavvur algısına dayalı bu nazarî düşünceden yola çıkarak Âmidî gibi mutlak emrin mahiyetle emri gerektirmediğini bilakis zihinde mahiyetle örtüşen tikel bir fiili gerektirdiğini savunur.[354] Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'i bu yorumlarını daha açık bir dille izah eden Îcî, (ö. 756/1355) bu problemin menşeinin varlık kaydıyla, yokluk kaydıyla ve kayıtsız olmak üzere üç kısma ayrılan mahiyetin kısımlarının tam olarak bilinmemesinden kaynaklandığını, mahiyetin bu kısımları bilindikten sonra problemin çözüleceğini ifade ederek, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in mahiyetin bu kısımlarını bilmediklerini ima etmiş ve Râzî'nin görüşünü benimsemiştir. Zira ona göre mutlak emirle kastedilen tikel ve tümel kayıtları olmaksızın mahiyet olması bakımından mahiyettir. Yani hiçbir kayıt olmaksızın mülahaza edilen mahiyettir (tabiî tümel). Bu mahiyet ise dış dünyada var olması imkansız olmayıp tikellerin zımnında bulunmaktadır.[355] Teftâzânî, (ö. 792/1390) Îcî'yi yorumlayarak aynı onun gibi Râzî ve Âmidî geleneğindeki nizaın temelinin mahiyetlerin kısımları arasındaki farka vakıf olmamaktan kaynaklandığını ifade eder. Zira mahiyetle yani tabiî tümel ile beraber ona arız olan tümel (mantıkî tümel) mülahaza edilirse bu durumda Âmidî'nin dediği gibi bu dış dünyada yoktur. Çünkü mantıkî tümel dış dünyada olmadığı için onunla beraber mülahaza edilen tümel de dış dünyada var

[352] "وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه فلا يكون متصورا في نفس الطالب فلا يكون آمرا به " (bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 227).
[353] Âmidî, *el-İhkâm*, II, 227.
[354] İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ*, II, 555.
[355] Îcî, *Şerh*, II, 555.

olamaz. Ancak tabiî tümelin her ne kadar dış dünyada kendisine arız olan mantıkî tümel veya tikellikten ayrı var olması mümkün olmasa da bu ikisinden ayrı tasavvur edilebildiğinden dış dünyadaki varlığından söz edilebilir.[356]

Mahiyetlerin dış dünyada varlığını kabul eden Teftâzânî'yi (ö. 792/1390) geçmiş gelenekten ayıran husus tümellerin dış dünyadaki varlığının ne şekilde gerçekleştiği sorunudur. Zira ona göre mahiyetin varlığı gelenekte hakim olan tikellerin zımnında var olması kanıtından hareketle değil bilakis tümelin tikellerine hamledilebildiği kanıtından hareketledir. Yani bu tümel her ne kadar mefhum olarak tikellerden farklı olsa da dış dünyada onun aynısıdır. Yoksa tikellerin zımnında bulunduğu için var değildir.[357] Sonuç olarak Teftâzânî'nin mutlak emrin mahiyetin talebini gerektirdiğini benimsediği ve Râzî'nin usul düşüncesine meylettiği söylenebilir.[358] Cürcânî, (ö. 816/1413) bu mevzu altında İbnü'l-Hâcib'e (ö. 646/1249) bir eleştiri getirmemekle beraber "muhayyer vacib" problemini incelerken İbnü'l-Hâcib'in ifadelerinden muhayyer vacibin tümel mefhum olması gerekeceğini belirterek eleştirel bir yaklaşımda bulunmuştur. Zira İbnü'l-Hacib tümellerin varlığını reddettiği için mahiyetle emrin tikellerle emri gerektirdiği görüşünü savunmuştu. Bu durumda kendi içinde çelişkiye düşmüş olacaktır. Cürcânî kendi ifadesiyle İbnü'l-Hacib'in unutkanlık (sehv) yaşadığını belirterek çelişkiye dikkat çeker.[359] Nitekim Cürcânî'nin dediği şekilde yorumlanmadığı takdirde İbnü'l-Hâcib kendi içinde çelişkiye düşmüş olacaktır. Zira mahiyetle emrin tikellerle emir anlamına geldiğini ifade etmesi, muhayyer vacibin tümel olduğu ifadesiyle çelişmektedir.

---

[356] Teftâzânî, *Haşiye*, II, 556.
[357] Teftâzânî'nin konuyla ilgili görüşlerini detaylıca işlediği yer için bkz. Teftâzânî, *Şerhü'l-mekâsıd*, I, 231.
[358] Teftâzânî, *Haşiye*, II, 556. Teftâzânî bu meyanda tabiî tümelde mantıkî tümel veya tikellik değerlendirilmediği takdirde bir şeyin iki nakizden halî kalması gerekeceği şeklinde serdedilen itiraza, imkansız olanın iki nakizin bulunmaması olduğunu ancak iki nakizin bulunmamasının itibar edilmesinin imkansız olmadığı şeklinde cevap verir. Yani imkansız olan iki nakizin yokluğunun itibarı değil iki nakizin bulunmamasıdır (Teftâzânî, *Haşiye*, II, 556).
[359] Cürcânî, *Haşiye*, II, 166.

b. Sübkî ve Sonraki Dönem

Gerek Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) gerekse de İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) usul eserleri üzerine şerh yazan Sübkî, (ö. 771/1370) *Raf'u'l-hâcib* eserinde Îcî'nin (ö. 756/1355) ifade ettiği gibi problemin tümellerin kısımlarının bilinmemesinden kaynaklandığını, Âmidî'nin (ö. 631/1233) dış dünyada varlığını kabul etmediği tümelin aklî tümel olduğunu, niza mahallinin ise tabiî tümel ekseninde gerçekleştiğini, bu tümelin ise dış dünyada var olduğunu ifade ederek Âmidî'yi eleştirir ve emir-tümel ilişkisinde Râzî'yi (ö. 606/1210) takip eder.[360] Öte yandan zikri geçtiği üzere Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi''*de kendisinden önceki literatürde ifade edilmeyen bir bağlantıya gitmiş ve Âmidî-İbnü'l-Hâcib, mutlak lafzı "yaygın tekliğe delâlet eden lafız" olarak tanımladıkları için onların mutlak emir sigasının yani mahiyetle emrin tikel ile emir anlamına geldiğini savunduklarını ifade etmiştir.[361] Onun bu şekilde irtibat kurması emrin delâlet ettiği mastarın mutlak lafız olarak değerlendirilmesindendir. Bu durumda Sübkî'ye göre emir sigalarının mutlak lafızların altında yer aldığı söylenebilir. Ancak şu var ki onların mutlak lafzı bu şekilde tanımlamalarının temelinde ise tümellerin varlığı problemi var olduğu için niza mahalli mutlak lafzın tanımı ekseninde değil, tümellerin varlığı eksenindedir. Sübkî öte yandan mahiyetle emrin tüm tikellerle emir anlamına geldiğini savunan ve bununla beraber tüm tikellerde serbestlik anlamının var olduğunu savunan usulcülerin olduğunu ifade etmiştir.[362]

Zerkeşî, (ö. 794/1392) Sübkî'nin ele almış olduğu bu probleme yer vererek kendisinden önceki dönem usulcülerin ifade ettiği mahiyetin kısımlarını ve bunlar arasındaki farkın bilinince problemin çözüleceğini ifade etmiştir. Öte yandan Sübkî'nin nakletmiş olduğu mahiyetle emrin tüm tikellerde serbestlik ifade ettiği görüşünün Hindî'ye (ö. 644/1246) ait olduğunu belirterek Hindî'nin bu görüşü kıyas bahislerinde ele aldığını ifade etmiştir.[363]Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît'*de bu probleme yer vermekle beraber kendisinden önceki usulcülerin görüşlerini nakletmiş ancak yeni bir yorum

360 Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, II, 560-562.
361 Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 149, 150.
362 Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi',* II, 150.
363 Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, II, 245-247. Hindî'nin mezkûr ifadeleri için bkz. Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VII, 3081.

getirmemiştir.[364] Mahallî'ye (ö. 864/1459) bakıldığında onun da önceki dönem usulcülerin ifadelerini tekrarladığı bunun dışında yeni bir yorum ilave etmediği görülür.[365] Gürânî (ö. 893/1488) ise Sübkî'nin (ö. 606/1210) bu problemin çözümü için serdettiği delilleri zikretmiş ardından mahiyet olması bakımından mahiyetin yani tabiî tümelin varlığının ancak zihinde olduğunu dış dünyada olmadığını benimseyerek Sübkî'yi eleştirip Âmidî çizgisine yönelmiştir.[366]

Ensârî, (ö. 926/1520) kendisinden önceki usulcülerde olduğu üzere mahiyetin kısımlarına değinmiş ve bunları özetle anlatmıştır. Öte yandan Sübkî'nin naklettiği mahiyetle emrin tüm tikellerle emredilmesi anlamına geldiği görüşü yorumlayarak bu görüşten fertlerden herhangi birinde serbestliğin kastedildiğini ifade eder. Ancak bu durumda emrin konusunun belirsiz tek bir şey olduğunu ifade eden görüşle arasında fark kalmayacağı problemi belirecektir. Ensârî, emrin tüm tikelleri gerektirdiğini savunan usulcülerin kastının birinci görüşte vücubun tüm tikellere yöneldiği ancak biriyle yetinildiği, ikinci görüşte ise tüm tikellere değil bedel yolu üzere herhangi bir ferde yöneldiğini ifade ederek bu itirazı cevaplandırır.[367] Soyut düzlemde tartışılan bu tartışmanın pratik düzeyde aynı sonuca götürdüğü söylenebilir. Abbâdî, (ö. 994/1586) Sübkî'nin emir sigasıyla mutlak lafız arasındaki irtibata değinişine binaen emir sigasının mutlak lafzın tanımına dahil oluşuna değinerek buradaki tartışmaları değerlendirmiştir.[368] Öte yandan kendisinden önceki usulcülerde olduğu gibi tümellerin varlığı problemine değinerek İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Devvânî'ye (ö. 908/1502) atıfta bulunmuş ve onların da tabiî tümellerin varlığını benimsediklerini ifade ederek bu sadette vazettikleri kanıtları zikretmiştir.[369] Bennânî (ö. 1198/1783) ise mahiyetin tikellerin zımnında var oluşunu reddederek bu görüşün bazı felsefecilere ait olduğunu, Cürcânî (ö. 816/1413) ve onun dışındaki bazı kelamcıların mahiyetin dış dünyadaki

[364] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 409, 410.
[365] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 145-150.
[366] Gürânî, *ed-Dürerü'l-levâmi'*, s. 356.
[367] Ensârî, *Haşiye*, II, 441, 442.
[368] Abbâdî fiilin mutlak oluşunu delâlet ettiği mastar itibarıyla olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan emir sigasının delâlet ettiği bir diğer anlam olan gelecek zaman itibarıyla da mutlak olabileceğini belirtir. Zira onun ifadesine göre zaman mefhumu gelecek zamandaki tüm zamanları kapsayabildiği için zamanda tümel bir mahiyettir. Zira gelecek. Öte yandan fiilin içermiş olduğu failine nispet itibarıyla mukayyet olması gerekeceği itirazına mutlak lafızların hakiki ve izafi olmak üzere iki kısma ayrıldığını ve bu itibarla mukayyet olmasının bir başka itibarla mutlak oluşuna aykırı olmadığını ifade ederek cevap verir (bkz. Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 118).
[369] Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 115-119.

ontik gerçekliğini reddettiğini, tikellerde var olanın mahiyetle örtüşen suretler olduğunu, mahiyetin bizatihi kendisi olmadığını ifade ederek Sübkî'yi (ö. 771/1370) eleştirir. Bennânî, öte yandan tümelin dış dünyada varlığının mümkün olmadığını ve şer'in maksadının ise zimmeti berî kılmak olduğunu ifade ederek mahiyetle emrin tikellerle emir anlamına geldiğini ifade etmiş[370] ve Âmidî (ö. 631/1233) çizgisine yönelmiştir. Ancak Abbâdî, (ö. 994/1586) tümellerin varlığını reddeden Cürcânî'ye bakılarak böyle bir sonuca ulaşılmasını mümkün görmez. Zira ona göre sonraki dönem birçok kelamcı tümellerin varlığını kabul etmiştir.[371] Attâr (ö. 1250/1834) da aynı şekilde bu problemin tartışmalı olduğunu İbn Sînâ gibi felsefecilerin tümellerin varlığını kabul ettiğini sadece Cürcânî'ye bakılarak böyle bir sonuca ulaşılmasını doğru bulmaz.[372]

Problem özetlenecek olursa Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri tabiî tümelin dış dünyada varlığını kabul ettikleri için mahiyete delâlet eden emrin, konusunun "mahiyet" olabileceğini savunmuşlardır. Ancak Âmidî ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi usulcüler tümellerin dış dünyadaki varlığını reddettikleri için mahiyetle emrin tikellerle emir anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Öte yandan sonraki dönem usulcüler, bu iki gelenek arasındaki gerilimin mahiyetin kısımlarının bilinmemesinden kaynaklandığını ifade etmişler ve mahiyetle emrin mahiyetin talebi anlamına geldiğini savunarak Râzî düşüncesini benimsemişlerdir. Bununla beraber mahiyetler arasında bu gibi farklılıkların var olduğunu farkında olan bazı usulcüler her ne olursa olsun tabiî tümellerin dış dünyadaki varlığını reddetmiş ve Âmidî'nin düşüncesini benimsemişlerdir.

3. Emir Sigasının Tümele Delâleti ve Hüküm İlişkisi

Bir önceki başlıkta mutlak emir sigasının salt mahiyete olan delâletinin mahiyetle mi yoksa fertlerle mi emri gerektirdiği incelenmiş ve bu bağlamda ele alınan tartışmalar analiz edilmeye çalışılmıştı. Bu başlık altında ise bu tartışmanın hükümlere

[370] Bennânî, *Haşiye*, II, 72.
[371] Abbâdî, Cürcânî'nin bu görüşünün *Şerhi'l-Mevâkıf*'ta geçtiğini ifade etmiş ve onun *Muhtasar* haşiyesinde tümellerin tikellerin zımnında varlığını kabul ettiğini ifade etmiştir (bkz. Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, III, 120).
[372] Attâr, *Haşiye,* II, 149.

pratik yansımasını ne şekilde gerçekleştiği ve fıkhî açıdan ne gibi sonuçlar doğurduğu ilgili literatür çerçevesinde açıklanmaya çalışılacaktır.

Emir sigasının mahiyete delâletiyle şer'î hükümlerin irtibatlandırılması görülebildiği kadarıyla ilk kez Râzî (ö. 606/1210) tarafından gerçekleşmiştir. Nitekim onun bu bağlamda zikrettiği ve sonraki dönem usul tarihinde de oldukça tartışılan meşhur "bu elbiseyi sat (بع هذا الثوب)" ifadesinin şer'î sonuçları bu öncüller üzerine bina edilmiştir. Râzî'ye göre bu ifadeden fahiş veya piyasa değerindeki fiyatla satılmasının emredilmediğini anlaşılır. Zira ona göre bu iki satış türü kayıtsız satım mahiyetinin fertleri olmakla birlikte ona ilave ve ondan ayrı kayıtlardır. Çünkü her iki satım türü mutlak satım mahiyetinde ortak olmakla beraber birbirlerinden "piyasa değeri" ve "fahiş satım" kayıtlarıyla ayrılmaktadırlar. Ortaklığın kendisiyle olan mutlak satım mahiyeti ayrımın gerçekleştiği "denklik" ve "fahiş" kayıtlarından farklı olduğu için mutlak satımın emredilmesi bu satım mahiyetinin altına giren türlerle emredilmesini gerektirmez. Dolayısıyla emir sigası sadece satım mahiyetine yönelmiş ancak satım mahiyetinin türlerine yönelmemiştir. Ancak Râzî'nin bu düşüncesi, mahiyetin hangi tikelin zımnında gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmediği için emrin atıl kalmasını gerektirmektedir. Râzî bundan dolayı satış emrini yapan kişinin razı olduğu satım mahiyetinin türlerinden birine karine ile hamledilebileceğini ifade eder. Böylece emir sigasıyla istenilen mahiyet gerçekleşmiş olacaktır. Râzî bu görüşlerinden hareketle kayıtsız satım akdiyle vekil tayin edilen kişinin fahiş fiyatla satım gerçekleştirme hakkına sahip olamayacağını ifade ederek problemi fıkıh disiplinin mesâilinden olan vekâlet meselesiyle irtibatlandırmıştır.[373]

Râzî takipçilerinden Tilimsânî, (ö. 642/1246) Râzî'nin "satıcının rızasına göre mahiyetin türüne hamledilmesi gerektiği" ifadesini açıklarken mutlak para denilince revaçta olan para anlaşıldığı gibi satım akdinde de örf karinesiyle malın piyasadaki satış

[373] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 273. Râzî mahiyet tasavvuru üzerinden gerçekleştirdiği bu problemi Mâverâüünehir ulemasından Razî en-Nîsâbûrî ile tartışmış ve satımın mahiyet olduğunu dolayısıyla tikellere delâlet etmediğini ifade ederek mutlak vekâletin fahiş fiyatla vekâleti ifade etmediğini savunmuştur. Nîsâbûrî de onun bu öncüllerini kullanarak ona cevap vermiş ve uzun uzadıya tartışmıştır. Görüldüğü üzere Râzî'nin mahiyet algısı üzerinden inşa ettiği problemin Mâverâünnehir bölgesinde bu öncüller üzerinden tartışılarak fıkıh disiplininde mahiyet tasavvuruna yer verilmesi o bölgenin ulemasının mantık-metafizik diline hakim olduklarını göstermektedir. Özellikle Râzî'nin iddiasına göre tartışmanın ulemanın yanında yapılmış olması ve tartışmayı izleyenlerin Râzî'yi desteklemeleri bu dilin fıkıhta kullanılmasına uzak bakılmadığını göstermektedir (bkz. Râzî, *el-Munâzarât*, 7-14).

fiyatının anlaşılması gerektiği ve "satma" mahiyetinin bu türe hamledilmesi gerektiğini ifade eder. Öte yandan Tilimsânî, (ö. 642/1246) Şafiî'ye (ö. 204/820) göre lafızdan sadece mahiyetin anlaşıldığını bunun dışında bir kaydın anlaşılmadığını, şer'î akitlerde de kural gereği karine olmadıkça tasarrufun haram olması gerektiğini ifade ederek, Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşünü temellendirmiştir.[374] Nahcivânî (ö. 651/1253) zikri geçtiği üzere emrin bazı durumlarda tikellerle emir anlamına geldiğini benimsediği için "satım" mahiyeti ile gerçekleşen emirden örf gereği kazançlı bir satım veya fahiş fiyatın gerçekleşmediği bir satım anlaşılması gerektiğini ifade eder.[375] Ancak İsfahânî'nin (ö. 688/1289) de belirttiği üzere karineyle olan delâlet zaten kabul edilmektedir. Karâfî (ö. 684/1285) bu probleme değinmezken İsfahânî bu problemi Râzî'nin ifadelerinden daha açık bir biçimde ifade etmiş ve problemin sonucunun fıkhî hükümlere etkisi olduğunu belirtmiştir. Söz konusu zikrettiği etki "mutlak satım" ile vekil tayin edilen kişinin Şafiîlere göre ne piyasa değeri ile ne de fahiş bir satım ile vekil tayin edilemediği sonucuna götürür. Zira genele delâlet eden lafız özele mutabakat, tazammun ve iltizâm yoluyla olan delâlet türlerinden hiçbiriyle delâlet etmediği için "tümel olan satım" tikellerinden hiçbirine delâlet etmez. Dolayısıyla Şafiîler burada tikel bir satımla vekâletin ancak haricî bir karine bulunduğunda gerçekleşebileceğini lafzın delâletiyle gerçekleşemediğini ifade ederler. İsfahânî'nin yorumundan haricî bir karine bulunmadığı vakit bu vekâletin bir hüküm ifade etmediği anlaşılmaktadır.

Bunun yanı sıra İsfahânî, (ö. 688/1289) emir-mahiyet ilişkisi altında ele alınan tümelin kısımlarını hüküm bağlamında ele almış ve ileride zikredilecek olan Âmidî'nin (ö. 631/1233) görüşlerini eleştirmiştir. O, Âmidî'nin argümanındaki nazarî hatayı açıklayabilmek için tümelin üç kısım olduğunun bilinmesi gerektiğini ifade ederek bu bağlamda "satım" ile kastedilenin mantıkî veya aklî tümel olmayıp tabiî tümel olduğunu, bu tabiî olan "satım" tümelinin ise dış dünyada bulunduğunu ifade etmiş ve Âmidî'nin "satım" mahiyetinin dış dünyada bulunmadığı iddiasını reddetmiştir.[376] Hindî

[374] Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim*, I, 372.
[375] Nahçıvânî, *Telhîsü'l-Mahsûl*, Yazma, varak: 54.
[376] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 87.

(ö. 646/1246) de bu probleme yönelik yeni bir yorum getirmeksizin Râzî'nin (ö .606/1210) görüşünü benimsemiştir.[377]

Âmidî (ö. 631/1233) tümellerin yokluğu üzerine inşa ettiği nazarî düşüncesi gereği mahiyetle emrin tikellerle emir anlamına geldiğini savunduğu için "mutlak satım" mahiyetinden tikel olan satımı anlamaktadır. Ancak bu durumda hangi tikeli gerektirdiğini belirtmeyen Âmidî, emrin konusu tümel satış olduğu takdirde fahiş fiyatla satımın gerçekleşebileceğini ifade eder ve kendi görüşünü net bir şekilde açıklamaz[378] Âmidî'nin usul çizgisinde yer alan İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ise bu problemi satım hükmüyle irtibatlandırmamış olsa da mahiyetle emrin tikelleri gerektirdiği hususunda Âmidî ile aynı görüşü benimsediği söylenebilir.

Cem'u'l-cevâmi' literatürüne bakıldığında bu tartışmanın bulunmadığı görülmekle birlikte Sübkî, (ö. 771/1370) *Rafu'l-hâcib* adlı usul eserinde bu tartışmaya İsfahânî'den nakille atıf yapmaksızın değinmiştir.[379]

II. TÜMELE DELÂLET EDEN LAFIZ VE TAHSİS İLİŞKİSİ

Bu bölümde Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'*de incelemiş olduğu tümellerin tahsisi problemi analiz edilecektir. Problemin nazarî arka planını görebilmek için Sübkî'den önce bu düşünceye yer veren usulcüler ele alınacak ardından Sübkî ve sonraki dönem usulcülere yer verilecektir.

A. SÜBKÎ ÖNCESİ DÖNEM

Tespit edilebildiği kadarıyla usul düşünce tarihinde bu probleme ilk yer veren usulcü Râzî'dir. O, lafızların salt mahiyete delâletiyle tahsis problemini irtibatlandırmış ve tümelin tahsis edilemeyeceğini savunmuştur. Râzî'nin bu bağlamda ele aldığı en temel öncül daha önce de ifade edildiği üzere mahiyetin mahiyete arız olan

[377] Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, III, 1001.
[378] Âmidî, *el-İhkâm*, II, 227.
[379] Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, II, 561.

mefhumlardan ayrı olduğu dolayısıyla mahiyete delâlet eden lafzın mahiyete arız olan mefhumlara delâlet edemeyeceğidir. Zira zikri geçtiği üzere mahiyet kendisine arız olan mefhumlarla değerlendirildiğinde has lafız olmaktadır. Lafız ise salt mahiyete delâlet ediyorsa genele delâlet ediyor demektir. Genele delâlet eden lafız ise özele delâlet etmez. Râzî (ö. 606/1210) bu öncüllerinden hareketle olumsuz edattan sonra gelen mef'ulü zikredilmemiş fiillerin tahsis edilemeyeceğini ifade eder. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'yle (ö. 150/767) Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) görüşlerine yer veren Râzî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü kendi ifadesiyle daha dakik bulur. Nitekim Ebû Hanîfe de bu fiillerin tahsis edilemeyeceğini ifade eder. Zira mef'ulü zikredilmeyen bir fiil sadece mastara delâlet etmekte mastar ise mahiyeti ifade etmektedir. Salt mahiyete delâlet eden bir lafız da mahiyete arız olan manalar bulunmadığı için bu lafız tahsis edilemez. Nitekim tahsis ancak sayılabilen mefhumlarda geçerlidir. Mahiyetse sayıya delâlet etmediği için tahsis edilemez. Ancak mahiyete sayı gibi kavramlar arız olursa bu durumda tahsis edilebilir. Dolayısıyla söz gelimi "yemin ederim ki yemeyeceğim (والله لا آكل)" diyen bir kişinin tahsis niyeti geçerli değildir. Zira bu ifadeden her ne kadar umum anlaşılsa da bu lafız, sayı manası olmaksızın sadece mahiyete delâlet ettiği için tahsis niyeti gerçekleşemez. Bu sadette Râzî, Şafiîlerin mastarı zikredilen fiillerin tahsisinin geçerliliğinde icma' bulunduğuna dair itiraza, mastarı zikredilen fiillerdeki mastarların mahiyete ve mahiyete arız olan belirsiz teklik kayıtlarına delâlet ettiği için tam anlamıyla mastar olmadığını dolayısıyla tahsis niyetinde bir problem bulunmadığını bundan ötürü niza mahallinin farklı olduğunu belirterek cevap vermiştir.[380]

Râzî'nin mahiyet üzerine inşa ettiği bu nazarî düşünce, onu Şafiî mezhebinin hilafına görüş bildirmeye götürmüş ve Hanefîlerin görüşlerine meyletmesine neden olmuştur. Râzî bu görüşünü desteklemek için zikrettiği nazarî argümanını aynı zamanda mezhep içinden nakil yaparak temellendirir. Buna göre mezhepte mef'ulü zikredilmeyen fiilin yer veya zamanla tahsisinin kastedilemeyeceği üzere icma' gerçekleşmiştir. Râzî bu icma'a kıyasen mef'ul içinde aynı hükmün geçerli olduğunu dolayısıyla fiilin mef'ul bakımından da tahsis edilemeyeceğini ifade eder.[381]

[380] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 324, 325.
[381] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 325.

Râzî geleneğinin takipçilerinden Tebrîzî, (ö. 621/1224) Râzî'nin bu argümanlarını eleştirerek Şafiî mezhebinin görüşünün daha dakik olduğunu ifade eder. Zira ona göre Râzî'nin mef'ul ile tahsisi, yer ve zamanla tahsise kıyas etmesi doğru değildir. Nitekim mef'ul fiilin gerek varlığının gerekse de mahiyetinin lazımlarındandır. Çünkü mef'ul almayan bir fiil ontik olarak gerçekleşmediği gibi zihnen de böyle bir fiilin mahiyetinin tasavvuru mümkün değildir. Söz gelimi "yenilen şeyin" mahiyeti olmadan "yeme" mahiyetini, malülün mahiyeti olmadan illet mahiyetini veya bilginin konusu olmadan bilgi mahiyetini tasavvur etmek mümkün değildir. Görüldüğü üzere mef'ul fiilin hem varlığı için hem de mahiyetinin tasavvuru için gereklidir. Ancak yer veya zaman, fiilin ne ontik olarak gerçekleşebilmesi ne de mahiyetini tasavvur edebilmek için gereklidir. Zira fiil zaman ve yerden ayrı tasavvur edilebilir. Nitekim Şari'in fiilleri zaman ve yerle kayıtlı olmaksızın gerçekleşebilmektedir.[382]

Tebrîzî (ö. 621/1224) insan fiillerinin zaman ve yerden ayrı olarak düşünülmemesini ise ittifâkî lazım olarak, yani sürekli bu şekilde gerçekleştiğinden kaynaklandığını yoksa fiilin mahiyetinin bu manaları gerektirmediğini belirtir. Râzî'nin (ö. 606/1210) kıyasını bu şekilde tenkit eden Tebrîzî, tahsis niyetinin gerçekleşebilmesini izah edebilme adına bu fiillerin her ne kadar sayıya delâlet etmese de tümele delâlet ettiğini, tümelin ise fertlerini tazammun yoluyla kapsadığını ve bu kapsamanın aklî umumun kısmına girdiğini ifade ederek açıklamış ve böylece tahsis olarak değerlendirilmese de takyidin mümkün olabileceğini dolayısıyla mutlak yemin ifadesinde belirli bir şeyin kastedilebileceğini ifade etmiştir.[383] Tebrîzî bu ifadelerinin ardından Râzî'nin bu fiillerdeki masdarı tam bir mastar olarak değerlendirmemesini Arap dili gramerine aykırı olduğunu ifade ederek eleştirir.[384] Tebrîzî bu şekilde Râzî'nin mahiyet tasavvuru üzerinden inşa ettiği tahsis problemini takyit olarak yorumlanması gerektiğini ifade ederek Şafiî mezhebinin görüşünü savunur.

[382] Tebrîzî, *Tenkîhü'l-Mahsûl*, II, 254-255.
[383] Tebrîzî, *Tenkîhü'l-Mahsûl*, II, 254-255. Tebrîzî'nin aklî umumu hâl olarak değerlendirdiği ifadesi için bkz. Tebrîzî, *Tenkîhi'l-Mahsûl*, II, 255. Karâfî (684/1285) ise Tebrîzî'nin buradaki hâl ile kastının malul olmayan hâl olduğunu ve tümellerin bu hal kategorisi altına girdiğini ifade eder (Karâfî, *Nefâisü'l-Mahsûl*, IV, 1900).
[384] Tebrîzî, *Tenkîhü'l-Mahsûl*, II, 255.

Taceddin el-Urmevî, (ö. 653/1255) Râzî'nin bu bağlamda zikrettiği argümanları özetle tekrar ederek Râzî'nin mezhebini dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşünü tercih etmiştir.[385] Siraceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) ise Râzî'nin mef'ulü yer ve zamana kıyaslamasını eleştirmiş ancak kendi görüşünü net bir şekilde ifade etmemiştir.[386] Karâfî (ö. 684/1285) ise Râzî'nin mahiyet-tahsis ilişkisini eleştirerek bu ilişki üzerine temellendirdiği görüşlerini tenkit eder. Nitekim Karâfî (ö. 684/1285) mahiyetin tahsis edilemeyişi hususunda Râzî'ye (ö. 606/1210) katılırken mahiyetin takyit edilebileceğini dolayısıyla istihraç ettiği fıkhî sonucun geçerli olmadığını ifade ederek kendisini eleştirir. Zira takyit mahiyete ilave anlamına geldiği için mahiyetten eksiltme anlamına gelen tahsisin tam tersidir. Dolayısıyla olumsuz ifade eden edattan sonra gelen fiil tahsis edilemese dahi takyit edilebilir. Böylece Karâfî söz gelimi "birisi yemek yapmayacağım" diye yemin ederek haram yemek yapmayı kastederse bu kastının geçerli olduğunu ve helal yemek yapabileceğini ifade eder. Zira burada bir tahsis söz konusu olmaksızın yemek mahiyeti "haram yemek" ile kayıtlamıştır.[387]

Karâfî'nin bir diğer eleştirisi fiilin yer ve zamanla tahsis edilişine mef'ulü kıyaslamasına yöneliktir. Zira fiilin mef'ule olan delâleti yer ve zamana olan delâletinden daha güçlü olduğu için fiil mef'ul ile tahsis edilirken yer ve zamanla tahsis edilemez. Karâfî'nin Râzî'ye yönelttiği bir diğer eleştirisi ise masdarı zikredilen fiillerdeki masdarın tam bir mastar olmadığı iddiası üzerinedir. Karâfî bu iddianın Arap dili kurallarına aykırı olduğunu ifade ederek reddeder. Bununla beraber Karâfî nekreliğin masdarın mahiyetinden farklı bir mana olduğunu ifade eden Râzî'yi tenkit eder. Zira Karâfî'nin ifadesine göre her ikisi de kendi cinsinde az ve çok ferdi kapsadığı için mastar mahiyetinin nekreden farkı yoktur. Yani mahiyetlerde nekre olarak değerlendirilmelidir. Karâfî bundan ötürü nekreliğin mahiyete arız bir mefhum olarak değerlendirilmesini doğru bulmaz. Karâfî, öte yandan zikri geçtiği üzere tümelin tüm fertlerini tazammunî olarak kapsadığını iddia eden Tebrîzî'yi (ö. 621/1224) eleştirerek

[385] el-Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 524.
[386] el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 361.
[387] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1894-1900.

genele delâlet eden bir lafzın özele mantık disiplinindeki hiçbir delâlet türüyle delâlet edemeyeceğini ifade ederek kendisini tenkit eder.[388]

İsfahânî (ö. 688/1289) ise Râzî'nin (ö. 606/1210) argümanlarını değerlendirerek olumsuz ifadeden sonra gelen fiilin, mahiyetinin yokluğundan fertlerin yokluğu gerekeceğinden umum ifade edeceğini dolayısıyla tahsis edilebileceğini ifade eder. Tahsisi mümkün gören İsfahânî tahsis edilmese dahi bu mastarın mahiyete delâlet ettiğini, mahiyetlerin ise mutlak lafız olduğunu, mutlak lafızların da takyit edilebileceğini ifade ederek Râzî'nin istihraç ettiği fıkhî neticeyi dığru bulmaz. Öte yandan Tebrîzî'nin (ö. 621/1224) ifadelerini yorumlayan İsfahânî, onun "yeme (أكل)" ifadesinden tikelleri olan tümeli kastettiğini ve kişinin niyetinin bu tümeli kendi tikelleriyle takyit edilebilmesinde etkili olacağını ifade etmiştir.[389] İsfahânî böylece Tebrîzî'yi (ö. 621/1224) eleştiren Karâfî'nin (ö. 684/1285) tenkitlerinin yerinde olmadığını ima eder.

Geleneğin sonraki dönem takipçilerinden Hindî de (ö. 644/1246) Râzî'nin argümanlarını eleştirerek mastarların azı veçoğu kapsayabileceğini belirterek olumsuz edatlardan sonra gelen fiillerin tahsis edilebileceğini ifade eder.[390] Hindî'nin bu iddiası salt mahiyete delâlet eden bir lafzın tahsis edilişini savunduğu anlamına gelir ki bu gelenekte benimsenmeyen bir görüştür. Öte yandan eserinin bir başka yerinde "şayet yemek yersem sen boşsun" terkibini kullanan bir kişinin yemininin konusunun her ferdini kapsayan "tümel yeme" olduğunu, tümelin ise tahsis edilemeyeceğine dair itiraza, tümelin tahsis edilmese dahi takyit edilebileceğini ifade etmesi[391] kendi içinde çeliştiğini gösterir.

Râzî'nin sıkı takipçilerinden olan Beyzâvî (ö. 685/1286) de aynı şekilde Râzî'nin düşüncesini benimsememiş ve olumsuz edattan sonra gelen fiilerin umum ifade edeceğini dolayısıyla tahsis edilebileceğini ifade etmiştir.[392] İsnevî (ö. 772/1370)

[388] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1894-1900.
[389] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 367-370.
[390] Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, IV, 1373-1380.
[391] Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, IV, 138.
[392] Beyzâvî, *Minhâc*, s. 123.

de aynı şekilde Râzî'nin (ö. 606/1210) argümanlarının hatalı olduğunu ifade ederek onu eleştirmiştir.[393]

Râzî geleneğinden etkilenmekle birlikte farklı bir çizgide yer alan Âmidî (ö. 631/1233) onun argümanlarını isim vermeksizin eleştirmiş ve olumsuz edatlardan sonra gelen fiillerin umum ifade ettiğini dolayısıyla tahsis edilebileceğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Âmidî, fiilden önce gelen olumsuz edatın mahiyetin yokluğunu gerektireceğini dolayısıyla fertlerin yokluğunun gerekeceğini ve böylece umum anlamının gerçekleşeceğini ifade ederek tahsis olabileceğini belirtir. Olumsuz ifadelerdeki görüşü bu şekilde olan Âmidî olumlu ifadelerde ise tahsis değil takyidin mümkün olacağını ifade eder. Söz gelimi bir kişi "yemek yersem boşsun" şeklinde bir ifade kullandığında buradaki "yeme" fiili umum ifade etmese de takyit edilebilir. Âmidî bu bağlamda "yeme" eyleminin tümel olduğunu, tümellerin ise sadece zihnî olarak var olduğunu yani dış dünyada bulunmadığını dolayısıyla sadece zihinde var olan bir mananın dış dünyadaki bir varlığı ifade etmediğini bundan ötürü takyidin mümkün olamayacağı şeklinde kendisine yönelen itiraza, buradaki "yeme" eyleminin tümel olmadığını bilakis dış dünyada var olması mümkün olan herhangi bir fert olduğunu ifade ederek cevap verir.[394]

Öyle anlaşılıyor ki Âmidî (ö. 631/1233) tümelin tahsis edilişini mümkün görmemekle beraber takyit edilişini de mümkün görmemektedir. Şu var ki Âmidî'nin bu şekilde "yeme" eylemini dış dünyada var olan her hangi bir fert olarak değerlendirmesinin temelinde mutlak lafızları mahiyetle değil fertle tanımlaması, bu şekilde tanımlamasının temelinde ise zikri geçtiği üzere tabiî tümellerin varlığını reddetmesi olduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere onun tabiî tümelin varlığını reddetmesi Râzî (ö. 606/1210) geleneğindeki usulcülerin hilafına tümelin takyidini reddetmesini gerektirmiştir. Nitekim zikri geçtiği üzere Râzî geleneğindeki usulcülerin buradaki "yeme" eyleminin açıkça tümel olduğunu ve takyit edilebileceğini ifade etmiş olmaları onların tümelin dış dünyada varlığını kabul etmelerinin bir neticesi olabilir. İbnü'l-Hâcib de (ö. 646/1249) Âmidî gibi olumsuz ifadelerden sonra gelen fiillerin umum ifade ettiğini aynı kanıtları zikrederek belirtmiştir. Bu bağlamda Âmidî'nin de

[393] İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 353-358.
[394] Âmidî, *el-İhkâm*, s. 308-310.

ifade ettiği tümelin dış dünyada bulunmadığı dolayısıyla müşahhas yani dış dünyada bulunan bir mefhumla takyit edilemeyeceği itirazının farkında olarak bu lafızlardan maksadın tümel ile örtüşen mukayyet fertler olduğunu tümel olmadığını ifade eder.[395] Ancak Îcî (ö. 756/1355) ve Teftazânî (ö. 792/1390) bu itirazın cevabını daha önce zikrettiklerini buradaki tümelden maksadın tabiî tümel yani mutlak mahiyet olduğunu dolayısıyla dış dünyada bulunduklarını bundan ötürü takyit edilebileceğini ifade ederek İbnü'l-Hâcib'i eleştirmişlerdir.[396]

B. SÜBKÎ VE SONRAKİ DÖNEM

Sübkî (ö. 771/1370) ise kendisinden önceki usulcüler gibi gerek Râzî'yi (ö. 606/1210) gerekse de Âmidî'yi (ö. 631/1233) eleştirmiştir. Nitekim Sübkî, *İbhâc*'ta mahiyetlerin sayı mefhumuna mugayir olduğunu ve sayıya delâlet etmediğini kabul etmekle beraber olumsuzluk edatı girdikten sonra sayıya delâlet edebileceğini dolayısıyla fiillerin umum ifade edeceğini belirterek Râzî'yi eleştirir.[397] Sübkî bu iddiasının yanı sıra *Rafu'l-hâcib*'te Hanefîlere göre de umum ifade ettiğini ancak umum manasının mahiyetin yokluğundan gereken bir umum olduğu için tahsis edilemediğini ifade eder.[398] Anlaşılan o ki Hanefîler umumu lafzî olarak değerlendirdiklerinden ötürü mana bakımından gerçekleşen umumu, umum olarak telakki etmemiş ve tahsis edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Sübkî öte yandan Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in mutlak lafzın takyit edilmesi hususunda tümellerin dış dünyada bulunmayışını öne sürmelerini eleştirmiştir.[399] Zerkeşî (ö. 794/1392) gerek *el-Bahrü'l-muhît*'de gerekse de *Cem'u'l-cevâmi'*'de kendisinden önceki usulcülerin argümanlarını zikretmiş ve Râzî'nin düşüncesini eleştirmiştir.[400]

Mahallî (ö. 864/1459) ise kendisinden önceki usulcülerin zikrettiği argümanları ifade ederek olumsuz edattan sonra gelen fiillerin umum ifade ettiğini dolayısıyla tahsis

[395] İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, II, 640.
[396] Îcî, *Şerh*, II, 640-641; Teftâzânî, *Haşiye*, II, 642.
[397] Sübkî, *el-İbhâc*, II, 118.
[398] Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, III, 164.
[399] Sübkî, *Raf'u'l-hâcib*, III, 166.
[400] Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, II, 125-126; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 129.

edilebileceğini savunmuştur. Öte yandan Mahallî, (ö. 864/1459) Hanefîlere göre de umum ifade ettiğini ancak bu umumun tahsise kabil olmadığını ifade eder.[401] Bununla birlikte Mahallî'nin ifadelerinde kendisinden önceki usulcülerden daha farklı bir yaklaşım görülmektedir. Zira Mahallî umumun mahiyetin yokluğundan değil, tüm fertlerin yokluğundan gerektiğini ifade etmiştir.[402] Onun bu şekilde mahiyetle irtibat kurmaksızın fertlerin yokluğuna değinmesinin Şafiî usulcülerin reddettiği zihnî suretleri kabul etmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Râzî (ö. 606/1210) düşüncesini takip eden usulcülerin açıkça mahiyetin yokluğundan umumun gerektiğini ifade etmeleri onların zihnî suretleri kabul edişinin bir semeresidir. Mahallî'nin şerhi üzerine haşiye yazan usulcüler ise kendilerinden önceki gelenekte ifade edilenlere benzer yorumlar getirerek literatüre yeni bir katkı yapmadıkları söylenebilir.[403]

Görüldüğü üzere usul düşünce tarihinde Râzî ile başlayan bu tartışma kendisinden sonraki hemen hemen hiçbir usulcü tarafından benimsenmemiş ve eleştirilmiştir. Râzî'nin salt mahiyet-lafız bağlamında temellendirdiği tahsisin yokluğu düşüncesi, sonraki dönem birçok usulcü tarafından tahsisin olabileceği, tahsis olmasa dahi takyidin olabileceği şeklinde yorumlanarak benimsenmemiştir. Nitekim Râzî sonrası usulcüler mahiyetlerin tahsise kabil olmadığı hususunda Râzî ile aynı nazari düşünceyi benimsemekle beraber umum ifade edilmemesi hususunda ondan ayrılırlar. Onlara göre mahiyet tahsis edilmese dahi olumsuz edatlardan sonra umum manası anlaşılmakta dolayısıyla mahiyetle beraber sayı kaydı mülahaza edilmektedir. Mahiyette sayı mülahaza edilince ise artık tahsise elverişli hale gelmektedir. Öte yandan bir başka kanıt olarak bu durumda tahsisin mümkün olmadığı kabul edilse dahi takyidin mümkün olabileceği ifade edilmiştir. Ancak Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi usulcüler tümellerin zihnî varlıklar olduğunu yani dış dünyada bulunmadığını benimsedikleri için burada takyidin gerçekleşmesini de mümkün görmezler. Zira onlara göre zihnî bir varlık dış dünyada var olan bir varlıkla açıklanamaz. Bundan ötürü bu

401 Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 47. Nitekim Ensârî, açıkça Hanefîlerin buradaki umum anlayışını aklî umum olarak değerlendirmekte ve lafzî umum olmadığı için tahsisinin mümkün olmadığını belirtmektedir (Ensârî, *Haşiye*, II, 309). Dolayısıyla Râzî ve takipçilerinin Hanefîlerce umumun olmadığı iddiası lafzî umum olarak değerlendirilmelidir. Yoksa umumun bir diğer kısmı olan aklî umum gerçekleşmektedir.

402 Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 47.

403 Haşiyelerdeki yorumlar için bkz. Ensârî, *Haşiye*; II, 309; Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*; II, 393-395; Bennânî, *Haşiye*; I, 663; Attâr, *Haşiye*, II, 47, 48.

usulcüler burada takyit edilenin mahiyet değil dış dünyadan bulunan (müşahhas) yani mukayyet bir fert olduğunu ifade ederek gelenekte farklı bir yorum inşa etmişlerdir. Ancak sonraki dönem usulcülerin onların mahiyetleri karıştırdıklarını ifade ederek bu görüşlerini eleştirdikleri görülür.

Bununla beraber Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri olarak adlandırılan usulcüler Hanefîlere göre olumsuz edatlardan sonra gelen fiillerden umum anlaşılmadığını ifade etseler dahi aslında Sübkî (ö. 771/1370) ve sonrası usulcülerin yorumlarından Hanefîlere göre de umum manası anlaşıldığı görülür. Ancak bu umumun aklî bir umum yani lafzî bir umum olmadığı dolayısıyla tahsise edilemediği savunulmuştur. Umumun aklî olarak olmasının sebebi ise zihnî suretlerin kabulü meselesine dayanır. Zira Hanefîlerce zihnî suretler kabul edildiği içi buradaki umum manası lafızlardan değil mahiyetin yokluğundan gerekir. Ancak Şafiîler zihnî suretleri kabul etmediği için buradaki umum manası lafızdan yani doğrudan fertlerin yokluğundan anlaşılır. Yani umum manası mahiyetin yokluğundan anlaşılmaz. Dolayısıyla Şafiîlere göre umum lafzî olarak değerlendirilmiş ve tahsisi mümkün görülmüştür. İlk dönem usulcülerin anlayışlarının temeli zihnî suretlerin varlığı problemi üzerine inşa edilirken Râzî takipçileri zihnî suretlerin varlığını kabul ettiği için onlar diğer Şafiî usulcülerin hilafına umumun fertlerin yokluğundan değil de mahiyetin yokluğundan anlaşılacağını ifade etmişlerdir. Ancak Râzî bu umumun aklî olduğunun farkında olduğu için nazari düşüncesinin gereği olarak Hanefîleri takip edip tahsisi mümkün görmemiştir. Ancak takipçilerinin hem zihni suretleri kabul etmeleri hem de umumun lafzî olarak anlaşıldığını ifade etmeleri hatta onların lafzî ve aklî umum gibi bir ayrıma gitmemiş olmaları Râzî'nin düşüncesini eleştirmelerine bir diğer ifadeyle kendi içlerinden çelişkiye düşmelerine neden olduğu söylenebilir.

III. "EL" TAKISI ALAN İSİM VE TÜMEL İLİŞKİSİ

Lafız-tümel ilişkisi bağlamında tartışamaya konu olan bir diğer problem "el" takısı alan isimlerin umum gerektirip gerektirmediğidir. Bu tartışma her ne kadar Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesinde bulunsa da Gazzâlî ile mantık-felsefe diliyle izah

edilerek farklı bir boyuta büründüğü görülmektedir. Kullanılan dilin mantık-felsefe dili olmasının yanı sıra Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Miyâr*'da bu problemin arka planında tümel mefhumun manasının tam olarak kavranmamasından kaynaklandığını ifade etmesi Gazzâlî ve sonrası dönemde bu ilimleri bilmenin ne derece önemi haiz olduğunu açıkça göstermektedir. Tartışma sonraki dönemde Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri tarafından aynı şekilde mahiyet tasavvuru üzerinden devam etmekle birlikte Râzî geleneğinde Gazzâlî'nin argümanlarına ve görüşlerine yer verilmemesi aslında Gazzâlî'nin usul düşünce tarihinde bu bağlamda dikkate alınan bir usulcü olmadığını gösterdiği söylenebilir. Bu başlıkta "el" takısı alan isimlerin umum manasını gerektirip gerektirmediği ve bu bağlamda ele alınan argümanlara yer verilmeyecek sadece umum-tümel ilişkisi bağlamında ele alınan argümanlar ve tartışmalar analiz edilecektir. Yoksa çalışmanın amacı "el" takısı alan isimlerin umum gerektirip gerektirmediğini ortaya çıkarmak değildir. Mezkur tartışmalara ise sırasıyla Gazzâlî, Râzî, Sübkî (ö. 771/1370) ve sonrasında oluşan literatür bağlamında yer verilecektir.

Tezin "âmm lafız ve tümel ilişkisi" başlığında zikredildiği üzere "el" takısı alan isimlerin tümele delâlet ettiğini ve âmm lafızlardan olduğunu ifade eden ilk usulcü Gazzâlî'dir.[404] Gazzâlî'nin usul eserine bakıldığında mantık eserinde olduğu gibi tümel kavramıyla irtibat kurmaksızın "el" takısı alan ismin umum ifade ettiğini belirtir. Ancak bu lafzı tekili ile cinsi arasında müenneslik alametiyle fark yapılan ve yapılmayan lafızlar olmak üzere iki kısma ayırır. Şayet fark yapılıyorsa ve bu lafızda dişilik alameti bulunmuyorsa bu durumda umum ifade eder. Ancak fark yapılmıyorsa bu lafızlar da iki kısma ayrılır. Şayet lafızlar çokluk veya teklik ile nitelenemiyorsa bu durumda "el" takısı alan isim umum ifade eder. Ancak nitelenebiliyorsa bu durumda "ahid" içinde olabilme ihtimali olduğu için umum ifade etmediğini ancak ahit olmadığı takdirde umum ifade edeceğini ifade eder.

Gazzâlî'den yaklaşık bir asır sonra gelen Râzî "el" takısı alan isimlerin Gazzâlî de olduğu gibi mahiyeti ifade ettiğini belirtmiş ancak onun aksine umum ifade etmediğini vurgulamıştır. Onun bu düşünceyi kanıtlamak için gerek Arap diline gerekse de nazarî argümanlara başvurarak muhtelif izahlar getirdiği görülür. Buna göre Râzî

[404] Bkz. tezin birinci bölümündeki "Âmm Lafız ve Tümel İlişkisi" başlığı.

belirli olan tekil ismin sadece mahiyete delâlet ettiğini mahiyete arız olan teklik veya çokluk kayıtlarına delâlet etmediğini böylece bu ismin sadece mahiyete delâlet ederek umum ifade etmediğini belirtir.[405] Nitekim Râzî, (ö. 606/1210) "canlı cinstir (الحيوان جنس)" ifadesinden canlı mahiyetinin anlaşıldığını ancak tüm canlıların anlaşılmadığını bununla birlikte söz gelimi "elbiseyi giydim(لبست الثوب)" ifadesinden elbise mahiyetinden başka bir mana anlaşılmadığını ifade eder.[406] Öte yandan Râzî "el" takısının tarif için isme geldiğini, mahiyetin ise ismin kendisiyle bilindiğinden bu takının mahiyeti değil istiğrakı (el-külliyet) bildirmesi (tarif) gerektiğine dair kendisine yöneltilen bir itirazı ele alır. Yani bu itiraza göre "el" takısı mahiyeti değil istiğrakı bildirmesi gerekmektedir. Râzî'nin bu itiraza cevabı ismin kendisiyle mahiyetin bilindiğini ancak mahiyetin belirlenmediği şeklinde olduğu görülür. Yani isim mahiyeti bildirmektedir ancak isimden mahiyetin mi yoksa mahiyetle beraber kendisine arız olan kayıtların mı kastedildiği belli değildir. Anlaşılan o ki Râzî tarif ile tayin arasında farka giderek bu takının tarif değil tayin ifade edeceğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu takı isme girerek mahiyetin tayin edildiğini belirtir. Râzî'nin bu yorumuna göre "el" takısı "bildirmeden (تعريف)" farklı bir anlam olan "belirtme (تعيين)" manasını ifade etmiş olmaktadır. Mezkûr takıyı alan isim sadece mahiyeti ifade ettiği takdirde tümele delâlet eden lafzın tikele delâlet etmeyeceği kuralına binaen istiğrakı (el-külliyet) ifade edemeyecektir.[407]

Bu yoruma göre Râzî mahiyetin ismin kendisiyle değil "el" takısıyla bilindiğini (marife) savunmaktadır. Tekil isimlerde "el" takısının mahiyeti bildirdiğini savunan Râzî çoğul isimlerde ise istiğrak ifade ettiğini benimser. Zira ona göre istiğrak ifade etmeyerek çoğul isimlerin mahiyetini bildirecektir. Hâlbuki çoğul isimlerin mahiyeti "el" takısı girmeksizin sadece bizatihi kendisiyle de bilinmektedir. Bu durumda isme "el" takısının girip girmemesi arasında bir fark oluşmayacaktır. Râzî bu sebebe istinaden mahiyetin ismin kendisiyle bilindiğini "el" takısının bir manayı bildirmesi gerektirdiğini, bu mananın ise istiğrak olduğunu iddia eder.[408] Görüldüğü üzere Râzî'nin çoğul isimlerde mahiyetin ismin kendisiyle bilindiğini ve "el" takısının istiğrak

[405] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 317, 318.
[406] Râzî, *el-Meâlîm*, I, 449, 450.
[407] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 318.
[408] Râzî, *el-Mahsûl*, I, 315.

ifade ettiğini benimsemiş, tekil isimlerde ise mahiyetin ismin kendisiyle değil "el" takısı ile bilineceğini ve bu takının istiğrak ifade etmeyeceğini iddia etmiştir.

Tebrîzî (ö. 621/1224) bu probleme Râzî'nin (ö. 606/1210) ifadelerinden farklı bir argüman ve açıklama getirmezken Tilimsânî (ö. 642/1246) farklı izah ve açıklamalara yer verir. Buna göre Tilimsânî de Râzî'nin görüşünü reddederek mahiyetin "el" takısı olmaksızın ismin kendisiyle bilindiğini aksi takdirde "tahsilü'l-hâsıl" olacağını ifade etmiş ve "el" takısı alan ismin umum ifade edeceğini belirtmiştir. Zira lafzın kendisi mahiyete delâlet etmektedir. Bu lafza "el" takısı dahil olduktan sonra bu takının mahiyeti ifade ettiğini söylemek olan bir şeyi meydana getirme anlamına gelecektir. Öte yandan Tilimsânî, "el" takısının işlevini açıklığa kavuşturmak için bu takının girdiği isimlerde elde edilebilecek manaları izah eder. Buna göre söz gelimi "insan" kelimesi salt mahiyete vazolunduğu düşünüldüğünde bu kelime üzerine getirilen "el" takısı hükmün konusunun niteliğini (keyfiyyet) izah eder. Tilimsânî'ye göre bu nitelik teklik kaydıyla beraber mahiyet, belirli çokluk kaydıyla mahiyet, belirsiz çokluk kaydıyla mahiyet ve salt mahiyet olmak üzere dört şekilde gerçekleşebilir. Tilimsânî ardından "el" takısının girdiği isimden anlaşılan bu manaların Râzî'nin aksine mezkur takıyla değil karinelerle anlaşılacağını ifade eder.[409]

Taceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) ile Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) ise "el" takısı ile mahiyetin tayin edileceğini ifade ederek Râzî'nin görüşünü benimsemişlerdir.[410] Râzî geleneğinin önemli simalarından Karâfî'nin (ö. 684/1285) "el" takısı alan ismin umum ifade edip etmediği hususunda Râzî'ye yönelik önemli eleştirileri olmakla birlikte bu hususta kendisinin *Mahsûl* şerhinde net bir görüş serdettiği tespit edilememiştir. Ancak *el-İkdü'l-manzûm* adlı eserinde Râzî'nin görüşüne aykırı olarak söz konusu ismin umum ifade ettiğini benimsemiştir.[411] Karâfî'nin probleme mahiyet ekseninde getirmiş olduğu eleştiriler kendisinden önceki usulcüleri takip etmediğini göstermektedir. Nitekim o, "el" takısı alan ismin mahiyeti tayin etmesini eleştirerek mahiyetin ismin kendisiyle bilindiğini "el" takısının mahiyeti

[409] Tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim*, I, 451.
[410] Urmevî, *el-Hâsıl*, I, 517; Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 356.
[411] Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm*, 234.

bildirmediğini ifade eder.[412] Anlaşılan o ki Karâfî, (ö. 684/1285) kendisinden önceki usulcülerin benimsediği tarif ve tayin ayrımının ya farkında değildir veya bu farka itibar etmemektedir. Zira Râzî (ö. 606/1210) ve sonraki gelenek zikri geçtiği üzere "el" takısının mahiyeti tarif değil tayin ettiğini ifade etmiştir. Öte yandan Râzî'nin hasımlarına yönelik "el" takısının sadece mahiyet ifade ettiği cevabını müsadere olarak değerlendirmiş ve munâzara metoduna aykırı olduğunu ifade ederek tenkit etmiştir. Zira Karâfî'nin iddiasına göre hasım "el" takısının umum, bir diğer ifadeyle tüm fertler kaydıyla birlikte mahiyet ifade ettiğini iddia etmektedir. Bu durumda Râzî'nin ulaşmak istediği "el" takısının mahiyet ifade ettiği sonucunu nazarî kanıtlarında öncül olarak kullanması münazara dilinde tartışma adabına aykırı sayılan metotlardan müsadere üslubuna göre hareket ettiğini göstermektedir.[413]

Öte yandan Karâfî, Râzî'nin ifade ettiği "canlı cinstir" cümlesindeki "el" takısından sadece mahiyetin anlaşılmasının gerekmesini, umumun anlaşılmasını engelleyen karinenin bulunmasına bağlayarak Râzî'yi tenkit eder. Zira Karâfî'ye göre niza mahalli karine olmaksızın "el" takısının konumunun ne olacağıdır. Yoksa karine bulunduğunda karine neyi gerektiriyorsa "el" takısı ona hamledilir.[414] İsfahânî'nin (ö. 688/1289) bu bağlamda eleştirilerine bakılacak olursa Karâfî'nin Râzî'ye yönelttiği müsadere ithamını onun da ifade ettiği görülür.[415] Râzî takipçilerinden Beyzâvî (ö. 685/1286) de "el" takısı alan ismin umum ifade edeceğini söyleyerek Râzî'nin görüşünden ayrılır.[416] Hindî (ö. 644/1246) de aynı şekilde "el" takısı alan isimlerin umum ifade edeceğini belirterek[417] Râzî'nin görüşünden ayrılır. Bununla beraber Râzî'nin öne sürdüğü tekil isimde "el" takısının mahiyetin tayini için olduğu kanıtının "el" takısı alan çoğul isimlerde de delil olarak kullanılabileceğini ifade ederek bu delilin tutarsızlığına işaret etmiştir.[418]

Mütekellimîn usul geleneğinin önde gelen simalarından Âmidî, (ö. 631/1233) Râzî'den farklı düşünerek "el" takısı alan lafzın umum ifade edeceğini benimser. Öte

[412] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1840.
[413] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1853.
[414] Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IV, 1857.
[415] İsfahânî, *el-Kâşif*, IV, 340.
[416] Beyzâvî, *Minhâcü'l-vusûl*, s. 121.
[417] Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, III, 1233.
[418] Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, IV, 1311.

yandan o, Râzî'nin (ö. 606/1210) iddia ettiği gibi "el" takısının mahiyete hamledilmesini uygun bulmaz. Zira mahiyet lafzın bizatihi kendisiyle bilindiği için "el" takısının da mahiyeti bildirdiğini savunmak yerinde değildir.[419] Ancak zikri geçtiği üzere Râzî "el" takısının mahiyeti bildirdiğini değil tayin ettiğini savunmuştur. Yani tarif ile tayin arasında fark gözetmiştir.

Üslup ve metot bakımından Râzî ve Âmidî (ö. 631/1233) geleneğine dayanan *Cem'u'l-cevâmi'* nin müellifi Sübkî, Âmidî'yi takip ederek "el" takısı alan lafızların umum ifade edeceğini belirtmiş ve Râzî'nin görüşünü benimsememiştir.[420] Zerkeşî (ö. 794/1392) ise aynı şekilde Sübkî'yi takip ederek "el" takısı alan ismin umum ifade etmesi gerektiğini benimser. Zira ona göre kendisinden önceki usulcülerin ifade ettiği üzere "el" takısı gelmeden mahiyetin kendisi bilindiği için "el" takısıyla mahiyetin bilindiğini iddia etmek bu takıyı işlevsiz bırakmak yani atıl bir konuma getirme anlamına gelmektedir. [421] Dolayısıyla bu takının istiğrak ifade etmesinin benimsenmesi gereklidir. Öte yandan Zerkeşî, İbn Dakîk'in Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Miyâr*'daki tasnifini takip ederek "el" takısı alan isimlerin bizatihi kendisinin istiğrak ifade edişini benimsediğini nakleder.[422]

Usulcülerin Gazzâlî'nin *Miyâr*'ını göz ardı etmelerine rağmen İbn Dakîk'in bu esere atıf yapması dikkat çekicidir. Mamafih Zerkeşî, İbn Habbâz'dan naklederek "el" takısının mahiyeti bildirdiği kabul edildiğinde marife isimler ile nekre isimler arasında bir fark kalmayacağını ifade eder. Zira nekre isimler vazeden tarafından mahiyete vazolmuştur. Mezkûr takıyı aldıktan sonra halen mahiyeti bildirdiği savunulursa bu takının isme ilavesinin hiçbir anlamı kalmayacaktır.[423] Mahallî (ö. 864/1459) ise bu meselede Sübkî'ye (ö. 771/1370) tabi olurken[424] Gürânî'nin (ö. 893/1488) de aynı görüşü savunduğu görülmektedir. Ancak Gürânî'ye göre Râzî ile diğer usulcüler arasındaki bu tartışma sathî bir tartışma olup aslında bu iki gelenekte aynı görüşü benimsemektedirler. Zira Râzî "Allah satışı helal kıldı (وأحل الله البيع)" ayetindeki

[419] Âmidî, *el-İhkâm*, II, 253.
[420] Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 26, 27.
421 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 102.
[422] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 100.
[423] Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, II, 102.
[424] Mahallî, *el-Bedrü't-tâli'*, II, 27. Mahallî'nin şerhi üzerine haşiye yazan usulcülerin benzer ifadeleri için bkz. Ensârî, *Haşiye,* II, 288, 289; Abbâdî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, IV, 371, 372; Attâr, *Haşiye*, II, 27.

umumun harici bir karineyle anlaşıldığını vurgularken diğer usulcüler de aynı şekilde ayetteki "el" takısının umum için vazolunmadığını bilakis cins için vazolunduğunu umumun ise karine ile anlaşıldığını söylemişlerdir.[425] Gürânî'nin (ö. 893/1488) bu iddiasının "el" takısının umum için vazolunduğunu açıkça ifade eden usulcülerin ifadeleriyle çeliştiği söylenebilir.

Usul düşünce tarihinde mütekkelimîn usulcülerin "el" takısı alan lafızlar hakkındaki görüşleri özetlenecek olursa; Gazzâlî (ö. 505/1111) mantık eserinde karine olmaksızın lafzın bizatihi kendisinin tümele delâlet ettiğini ve bu sebeple umum ifade ettiğini benimserken, usul eserinde tafsilatlı bir ayrım yaparak her zaman umum ifade edemeyeceğini vurgular. Ancak Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri olarak adlandırabileceğimiz Tebrîzî, (ö. 621/1224) Taceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) ve Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) bu takıyı alan lafzın salt mahiyete delâlet ettiğini bu yüzden hiçbir şekilde umum ifade etmediğini benimser. Öte yandan Râzî geleneğinin takipçilerinden Tilimsânî, (ö. 642/1246) Karâfî, (ö. 684/1285) Beyzâvî, (ö. 685/1286) İsfahânî (ö. 688/1289) ve Hindî (ö. 644/1246) tümele delâlet eden lafzın umum ifade edemeyeceğini dolayısıyla bu takıyı alan ismin salt mahiyete delâlet etmediğini bilakis umum ifade etmesi gerektiğini benimser. Râzî geleneğine mukabil olarak yer alan Âmidî (ö. 631/1233) ve geleneği de bu takıyı alan ismin mahiyete delâlet etmediğini ve umum ifade etmesi gerektiğini belirtmiştir. *Cem'u'l-cevâmi'* geleneğinde ise Sübkî (ö. 771/1370) ve şarihlerden Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Mahallî (ö. 864/1459) bu takıyı alan ismin mahiyete delâlet etmediğini bilakis umum ifade edeceğini belirtmişlerdir. Bu gelenekteki diğer haşiye yazarlarının da aynı görüşü benimsedikleri görülür. Öte yandan Gürânî ise Râzî ve diğer usulcüler arasındaki tartışmanın yüzeysel bir tartışma olduğunu pratikte her iki geleneğin de aynı görüşü savunduklarını ifade etmiştir.

[425] Gürânî, *el-Dürerü'l-levâmi'*, s. 295, 296.

SONUÇ

Mantık-felsefe dilinde tümel; tabiî, mantıkî ve aklî olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlardan birinci akledilir anlamlardan tabiî tümel, salt mahiyet olarak tanımlanmakta ve mantığın doğrudan mevzusu olmaktan ziyade felsefenin ele aldığı bir problem olarak belirmektedir. Mantıkî tümel ise "tasavvuru ortaklığa engel olmayan mefhum" olarak tanımlanır ve bu mefhum tabiî tümele ilişen, onunla kaim olan bir manadır. Mantıkî tümelin kısımları cins, tür ve fasıldır. Aklî tümel ise tabiî tümel ve mantıkî tümelin beraber tasavvur edilmesinden elde edilen mana olarak ifade edilir. Felsefeciler, mevzu edindikleri kavram olan tabiî tümelin dış dünyada ontolojik bir gerçekliği olup olmadığı hususunda tartışmış ve üç farklı görüş ortaya koymuştur. Bunlardan ilki tabiî tümelin dış dünyada mevcut olmadığı bilakis zihnî bir varlığı olduğunu yönündeyken, ikincisi dış dünyada var olduğu ancak tikellerin zımnında gerçekleştiği yönündedir. Görüşlerin üçüncüsü ise tabiî tümelin dış dünyada var olduğu ancak tikellerin zımnında değil tümel bir surette bulunduğu şeklindedir. Tabiî tümelin dış dünyada tikellerden tamamen bağımsız bir şekilde ontik bir gerçekliği olmadığı hususunda ise tüm nazarî düşünce ekollerinin ittifak içinde olduğu görülür. Mantıkî ve aklî tümellere gelince bu tümeller izafet kategorisinden sayılıp "nisbî durumlar" olduğu için ontik bir gerçekliği haiz değildir.

Usul meselelerinin mantık-felsefe dili üzerinden yeniden ifade edildiği klasik sonrası dönemde nazarî düşüncenin merkezinde yer alan terimlerinden tümel/mahiyet kavramı usulcülerce benimsenmiş ve elfaz meseleleri bağlamında ele alınmıştır. Nitekim bu kavramın ilk defa Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından usul düşüncesinin konusu olan âmm ve mutlak lafızlar bağlamında kullanıldığı, sonrasında Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri tarafından bu problemin detaylandırıldığı görülür. Ayrıca mutlak lafız-tümel ilişkisi emir meselelerine de taşınmış ve klasik sonrası dönemde kurulan lafız-tümel irtibatı Sübkî'nin (ö. 771/1370) eserinde nihayi şeklini almıştır.

Gazzâlî, âmm lafızların tümele delâlet ettiğini doğrudan belirtmemekle beraber tümele delâlet eden lafızların istiğrak ifade ettiğini ve âmm lafız olduğunu vurgulamıştır. Gazzâlî'nin âmm lafızlarda tasavvur ettiği tümel mantıkçıların kavramlarından olan ikinci akledilir anlamlardan mantıkî tümeldir. Gazzâli, zihnî bir

anlam olan mantıkî tümele delâlet eden lafızların istiğrak ifade ettiğini ve âmm lafız olduğunu reddeden usulcülerin, lafızların sadece dış dünyadaki varlıklara vazolunup zihnî varlıklara vazolunmadığını düşündüklerini ifade etmiş ve bunu eleştirmiştir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tümele delâlet eden lafızlarda tasavvur ettiği bu düşüncenin sonraki dönem mütekellimîn usulcüler tarafından benimsenmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî, (ö. 606/1210) tümele delâlet eden lafzın mutlak lafız olduğunu, âmm lafızların ise fertlerle beraber tasavvur edilen tümele vazolunduğunu ifade ederek Gazzâlî'nin düşüncesini benimsememiştir. Âmm lafzın tümele delâlet etmediği Râzî ve takipçileri tarafından üstü kapalı bir şekilde ifade edilirken Karâfî, (ö. 684/1285) bu düşünceyi açıkça ifade eder. Karâfî'nin görüşünü benimseyen Sübkî de (ö. 771/1370) âmm lafzın tümele delâlet etmediğini açıkça belirtmiştir. Böylece Gazzâlî tarafından ortaya atılan tümele delâlet eden lafızların aynı zamanda âmm lafız olduğu iddiası Râzî ve takipçileri tarafından kabul görmezken Karâfî ve Sübkî tarafından açıkça tenkit edilmiş ve âmm lafzın tümele delâlet etmediği bilakis tikel lafız olduğu belirtilmiştir.

Âmm lafızların tümele delâlet etmediğini savunan Karâfî, âmm lafızların delâletini mantık-felsefe diliyle yeniden ifade etmiş ve bu bağlamda âmm lafızların mantık-felsefe geleneğinde ele alınan tümel önermelere karşılık geldiğini dolaylı bir şekilde ileri sürmüştür. Görülebildiği kadar bu iddiayı ifade eden ilk usulcü Karâfî'dir. Karâfî, her ne kadar âmm lafızların tümel önerme olduğunu doğrudan ifade etmese de tümel önermelerde kullanılan "külliyet" kavramı üzerinden yeni bir açıklama geliştirmiş, âmm lafzın "hükmün her ferde ayrı ayrı ilişmesi" anlamına delâlet ettiğini savunmuştur. Böylece külliyet kavramının âmm lafzın medlûlü olduğunu, âmm lafzın konusu olduğu önermelerin ise tümel önerme formunu aldığını ifade etmiştir. Karâfî'nin âmm lafızların tümele delâlet etmediği bilakis külliyete delâlet ettiği düşüncesi ise İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) dayandığı görülmektedir. Zira İbn Sînâ, tümel önermelerin mevzusundan tüm, tümel ve külliyet olmak üzere olmak üzere üç farklı anlamın anlaşılabileceğini belirtmiş ve tümel önermenin medlûlünün ancak külliyet olabileceğini vurgulamıştır. Karâfî ise tümel önermelerde gözetilen bu üçlü ayrımı âmm lafızların medlûlüne taşımıştır. Karâfî'yi burada önemli kılan husus İbn Sînâ'nin tümel önermeler için ileri sürdüğü külliyeti âmm lafızlarda tasavvur edip külliyet manasını

kavramlaştırmasıdır. Nitekim Sübkî de (ö. 771/1370) Karâfî'yi takip ederek âmm lafızların külliyete delâlet ettiğini ve fakat tümele delâlet etmediğini belirtir.

Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'* eseri üzerine oluşan literatürde ise âmm lafza zât ve hüküm haysiyetleriyle bakılmış ve hüküm bakımından âmm lafzın tüme ve tümele delâlet etmediği bilakis külliyete delâlet ettiği iddia edilmiştir. Zât bakımından âmm lafzın ise fertlerine uygun olduğu belirtilmiş ve bu uygunluğun tümün cüz'lerine, tümelin ise tikellerine olan uygunluğu şeklinde hatta bu manadan daha genel bir anlam olduğu belirtilmiştir. Böylece Sübkî'den sonraki usulcüler bir bakıma âmm lafzın tümele ve tüme vazolunuşunu benimsemişlerdir. Bu bağlamda ele alınan diğer bir tartışma ise âmm lafızların fertlerine olan delâletinin mutabakat mı yoksa tazammun yoluyla mı olduğu tartışmasıdır. Karâfî (ö. 684/1285) bu bağlamda mantıktaki delâlet kategorilerinin tüm delâlet türlerini kapsamadığını ifade ederek külliyetin cüzi'yyete delâleti adı altında yeni bir delâlet kategorisi ileri sürmüştür. Ancak Karâfî'nin bu düşüncesi benimsenmemiş, sonraki usulcülerin kahir ekseriyeti âmm lafızların fertlerine olan delâletinin mutabakat yoluyla gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra tazammunla delâleti savunan usulcüler de olmuştur.

Tümel düşüncesinin tasavvur edildiği diğer bir lafız kategorisi ise mutlak lafızlardır. Gazzâlî (ö. 505/1111) mutlak lafzın tanımında bu lafızların ikinci akledilir anlamlardan mantıkî tümele delâlet ettiğini belirtmiştir. Bu şekilde Gazzâlî'nin tümele delâlet eden lafızları hem âmm lafız hem de mutlak lafız olarak tanımlaması çelişkiye düştüğünü göstermektedir. Râzî ise (ö. 606/1210) mutlak lafzı salt mahiyete delâlet eden lafız olarak tanımlamıştır. Buradan Râzî'nin Gazzâlî'nin tanımından etkilendiği yönünde bir izlenim oluşsa da Râzî, mutlak lafzın tanımında salt mahiyeti zikrederek lafzın ikinci değil birinci akledilir anlamlardan tabiî tümele delâlet ettiğini ifade etmek suretiyle Gazzâlî'den ayrılmaktadır. Nitekim Râzî'nin bu mutlak lafız tasavvuru mütekellimîn usul geleneğinde sonraki dönem birçok usulcü tarafından takip edilerek benimsenir. Ancak tabiî tümelin dış dünyadaki varlığına kadar uzanan bu meselede Âmidî (ö. 631/123) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) farklı görüş benimsemiştir. Zira onlar tabiî tümelin dış dünyada bir gerçekliği olmadığını bilakis zihnî bir gerçekliği olduğunu ifade ederek mutlak lafzın tabiî tümele vazolunuşunu mümkün görmemişler ve Râzî'nin

tanımını eleştirmişlerdir. Zira şer'î yükümlülük ancak dış dünyada mevcut olan varlıklara ilişebilir. Tümelin dış dünyada bir gerçekliği olmadığı için mutlak lafızların tabiî tümele delâlet eden lafız olarak tanımlanması şeriatın kurallarına aykırı olacaktır. Bu bakımdan Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in, (ö. 649/1249) metafizik disiplininde benimsedikleri tutum, mutlak lafzı dış dünyadaki fertleri göz önünde bulundurarak tanımlamlamalarına neden olmuştur. Bunun yanı sıra söz konusu tartışmanın emir sigalarında da cari olduğu görülür. Nitekim mütekellimîn usulcüler emir sigalarının mastara delâlet ettiğini, masterın ise mahiyet yani tabiî tümel olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak mahiyetin dış dünyada mevcut olmadığı için teklife konu olamayacağını düşünen Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e göre emir sigası tümele delâlet etse dahi gerektirdiği hüküm tümelin tikelleridir. Râzî (ö. 606/1210) ve takipçileri ise tabiî tümelin dış dünyada mevcut olduğunu dolayısıyla tümele delâlet eden emir sigalarının gerektirdiği hükmün konusunun da tümel oluşunda bir sakınca olmadığını ifade ederler. Nitekim bu usulcüler Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in tabiî tümel ile aklî tümeli karıştırdığını ifade etmişler ve onların bu görüşünün bu karıştırmadan kaynaklandığını vurgulamışlardır.

Netice itibariyle Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından mutlak lafızların medlûlü olarak düşünülen mantıkî tümel tasavvuru Râzî sonrası dönemde tabiî tümele evrilmiştir. Ancak tabiî tümelin ontik gerçekliğini reddeden Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e göre ise mutlak lafız fertler üzerinden tanımlanmıştır. Böylece usul düşüncesinde mutlak lafızlar mantık disiplininden ziyade felsefenin konusu olan ontolojiyle ilişkilendirilmiştir. Nitekim Râzî sonrası dönemde âmm lafızlar mantık disiplinindeki tümel önermelere karşılık gelirken, mutlak lafızlar ve emir sigaları ise felsefenin meselesi olan tabiata yani tabiî tümele karşılık gelen lafızlar olarak tanımlanmıştır. Tümele delâlet eden lafızlar bu şekilde ele alınırken usul meselelerinden bazı problemlerin tümele delâletle irtibatlandırıldığı görülür. Söz gelimi emrin fevre delâleti, mefulü zikredilmeyen fiillerde yemin niyetinin geçerliliği, satım akitlerinde mutlak vekaletin her türlü vekaleti kapsayıp kapsamadığı problemleri tümelle irtibatlandırılan meseleler arasındadır.

KAYNAKÇA

Abbâdî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kasım, *el-Âyâtü'l-beyyinât alâ şerhi Cem'i'l-cevâmi',* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Riyad: Daru's-sumay'î, 2003.

Attâr, Hasan b. Muhammed, *Haşiyetü'l-Attâr alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî alâ Cem'u'l-cevâmi'*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Haşiye (Tehzîbü'l-mantıki ve'l-kelâm İçinde). Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1939.

Bakıllâni, Ebû Bekr Muhammed b. Ebi't-Tayb, *,et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebî Zenîd, Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1998.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitabü'l-mu'temed fî usûli'l-fıkh*, Dımeşk: Institut Français de Damas, 1964.

Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi.* İstanbul: İSAM yay., 2011.

Bennânî, Ebû Abdillâh Muhammed Abdisselâm, *Haşiyetü'l-Allâmeti'l-Bennânî, alâ Şerhi'l-Celâl Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî alâ metni Cem'i'l-cevâmi'*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullāh b. Ömer, *Mirsâdü'l-ifhâm ilâ mebâdii'l-ahkâm.* Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, (t.y.)

Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl. Beyrut: Dârü İbn Hazm, (t.y.)

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *Haşiye (Muhtasar'ul-müntehâ İçinde).*

Şerhu'l-Mevâkıf, Ter. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhan fî Usûli'l-fıkh.* Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, t.y.

Kitabü't-telhîs fî usûli'l-fıkh, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Çelik, İmam Rabbani, *Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti -el-Mahsûl Örneği-,* İlâhiyat yay., 2017.

Demir, Bayram, *Usûl-ü Fıkıh'ta Âmm Lafzın Delâleti ve Tahsisi,* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Desûkî, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Haşiye (Tehzîbü'l-mantıki ve'l-kelâm İçinde).* Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1939.

Ebü'l-bekâ, Takiyyüddin, *Muhtasarü't-Tahrîr Şerhü Kevkebi'l-münîr,* thk. Muhammed ez-Züheylî, Nezih Hammad, Mektebetü Abikan, 1997.

Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Muhammed, *Teysîrü'Tahrîr.* Beyrut: Darü'l-fikir, (t.y.)

Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddin b. Muhammed, *Haşiyetü Şeyhi'l-İslâm Zekeriyyâ el-Ensârî alâ Şerhi'l-İmam el-Mahallî alâ Cem'i'l-cevâmi',*thk. Abdülhafız b. Tahir Hilal el-Cezâirî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007.

Gâyetü'l-vusûl fî şerhi Lübbi'l-usûl. Kahire: Darü'l-kütübi'l-arabiyyeti'l-kübrâ, (t.y.)

Erdem, Erol, *Şafiî Usulcülerin İmam Şafiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu (Beyan, Âmm-Hâss, Nesh, Haber-i Vahid),* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2008.

Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza Züheyr Hafız, Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, 1992 .

Mi'yâru'l-ilm. Ter. Ali Durusoy, Hasan Hacak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2013.

Gürânî, Şemseddîn Ahmed b. İsmâil, *ed-Dürerü'l-levâmi' fî şerhi Cem'u'l-cevâmi'*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Darü Sadır, 2007.

Habîsî, Ubeydüllah b. Fazlillah, *Şerh* (*Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* içinde), Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1932.

Hacak, Hasan & Çelik, İmam Rabbani, *"Kâdî Beyzâvî'nin Usul Düşüncesi" İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî.* ed. Müstakim Arıcı, İstanbul: İSAM yay., 2017.

Hasen el-Hasenât, Ahmed İbrahim, *Menhecü'l-İmâm Tâcüddîn es-Sübkî fî usûli'l-fıkh*, Amman, Amman: Basılmamış Y. Lisans Tezi, 2002/1423.

Hindî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdirrahim, *Nihâyetü'l-vusûl.* Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, (t.y.).

İbn Emîrü'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh, *el-İşârât ve't-tenbihât* (*el-İşârât ve't-tenbihât meâ Şerhi Nasîrüddin et-Tûsî* içinde) ,thk. Süleyman Dünya, Kahire: Darü'l-Maârif, 1960.

eş-Şifâ, thk. Fuad el-Ahvânî, Mahmud el-Hudayrî, Eb Kanavâtî, Kum: Mektebetu Semaha Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi en-Necefi'l-Kübra el-Hizanetü'l-Alemiyye li'l-Mahtutati'l-İslâmiyye, (t.y.).

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer, *Muhtasaru'l-Müntehâ'l-usûlî (Şerhü Muhtasari'l-Müntehâ'l-usûlî* İçinde*)*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbnü'l-Lahmî, Alaüddin İbnü'l-Hasen, *el-Muhtasar fî usuli'l-fıkh alâ Mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke: Camiatü'l-Melik Abdilaziz, (t.y.).

Îcî, Adududdin Abdurrahman el-Îcî, *Şerhü Muhtasari'l-Müntehâ'l-usûlî*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İsfahânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmud Şemsenddin el-İsfahânî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

İsnevî, Cemaleddin Ebu Muhammed el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû ale'l-usûl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, thk. M. Hasan Heyto, 1980.

Nihayetü'- s-sûl şerhü Minhâci'l-vusûl, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM yay., 2011.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şehâbüddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1995.

Envâü'l-burûk fî envâi'l-furûk, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

Şerhü Tenkîhi'l-fusûl, Beyrut: Darü'l-Fikir, 2004.

Kaslafe bilemir, Muhammed b. İsmail Kaslafe bilemir, *İcâbetü's-sâil şerhü Bugyeti'l-âmil*, thk. Hüseyin b. Ahmed es-Siyâgî, Hasan Muhammed Mahbuli'l-Ahdal, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul: İSAM yay., 1996.

Kutbüddin er-Râzî, Muhammed b. Muhammed, *Şerhü'r-Risaleti'şemsiyye (Tahrirü'l-kavâidi'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risaleti'ş-şemsiyye içinde),* İstanbul: el-Mektebü'l-Haşimiyye, 2013.

Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Bedrü't-tâli'* (*Haşiyetü'l-Attâr* Haşiyesi İçinde), thk. Muhammed Muhammed Tâmir, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.

Merdâvî, Alaâddin Ebü'l-Hasen el-Merdâvî, *et-Tahbir Şerhü't-Tahrîr,* Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2000.

Mutıî, Muhammed Bahît, *Süllemü'l-vusûl li şerhi Nihâyeti's-sûl [Nihayetü's-sûl içinde],* (t.y.).

Nahçıvânî, Necmeddin Ahmed b. Ebî Bekir, *Telhîsü'l-Mahsûl li Tehzîbi'l-usûl,* Yazma Varak.

Nemle, Abdülhakim b. Ali, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukârin.* Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Okur, Hüseyin, *Fıkıh ve Anlam Bilim Hanefî Usulcülere Göre Nazmın Delâleti*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas,* thk. Ahmed Ferâmerz Karamlekî, Âdîne Esgarînejad, Tahran: Danişgâh İmam Sadık, 1961.

el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Şerhü'l-İşârât ve'tenbîhât, Tahran: Danışgâh-ı Tahrân, (t.y.).

Saçaklızâde, Mehmed Efendi, *er-Risaletü'l-velediyye fî âdâbi'l-bahsi ve'l-munâzara,* (Seyyid Abdulvehhâb şerhiyle birlikte), Kahire: Mektebetü ve Matabaatü Mustafa el-bâbî el-halebî, 1961.

Sarıtaş, Murat, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi,* MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, 2013.

Sarı, Murat, *Fıkıh Usulünde Mutlak ve Mukayyed,* Iğdır Üniversitesi Sosyla Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc,* Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkhi'ş-Şafiî (Haşiyetü'l-Attâr içinde), Muhammed Muhammed Tâmir, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.

Sühreverdî, Yahya b. Habeş el-Maktûl, *Kitabü't-tenkîhât fi'l-usûl,* Süleymaniye Ktp. Fatih, 1259.

Şerif el-Murteza, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn, *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-şerîa*, Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sadık.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim eş-Şîrâzî, *Şerhü'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut; Darü'l-garbi'l-İslâmî, 1988.

Şirbînî. *Haşiye (Bennânî Haşiyesi İçinde),* Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu,* Ankara: Fecr yay., 2009.

Tebrîzî, Emînüddin Muzaffer et-Tebrîzî, *Tenkîhü Mahsûli İbni'l-Hatîb fî usûli'l-fıkh*, thk. Hamza Züheyr Hafız, Camiatü Ümmi'l-kurâ, (t.y.).

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddin Ömer, *Şerhü'l-Makâsıd.* Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.

Haşiye [Şerhü Muhtasari'l-münteha's-sûl içinde]. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm, Kahire; Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1932.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, *Keşşâfu Istılâhati'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc, ter. Corc Zeynatî, Abdullah el-Halidî, Beyrut: Mektebetü Lübnan . (t.y.).

Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed İbnü't-tilimsânî, *Şerhü'l-Meâlim fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed Adil Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Alimü'l-Kütüp, 1999.

Urmevî, Ebû Abdullah Tâceddîn Muhammed b. el-Hüseyin, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdüsselam Mahmud Ebî Nâci, Bingazi: Câmiatü Karyunus, 1994.

Urmevî, Siraceddin Mahmud b. Ebî Bekr, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.

Vishanoff, David R., *The Formatıon of Islamıc Hermeneutıc: How Sunni Legal Theorists İmagined a revealed Law,* New Haven: American Oriental Society, 2011.

Weiss, Bernard G., *The Search For God's Law Islamic Jurisprudence İn The Writings Of Sayf al-Dîn al-Âmidî,* Salt Lake City: University of Utah, 1992.

Yaşar, Mehmet, *Tâcüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü.* Tâcüddîn es-Sübkî ve Usûlcülüğü, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2017.

Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkh)*, ter. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV, 1996.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi'*.thk. Seyyid Abdülaziz, Abdullah Rabî, Mektebetü Kurtuba, 2006.

el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh, Darü'l-ketbâ, 2007.

Zyzow, Aron, *The Economy of Certaınty An Introduction To The Typology Of Islamic Legal Theory,* Atlanta: Lockwood Press, 2013.