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

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE DİLDE KESİNLİĞE ENGEL DURUMLARIN TERCİHİ VE FIKHİ HÜKÜMLERE ETKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

CHAKAN AMOUTSKA

İSTANBUL, 2023

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

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE DİLDE KESİNLİĞE ENGEL DURUMLARIN TERCİHİ VE FIKHİ HÜKÜMLERE ETKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

CHAKAN AMOUTSKA

Danışman:

Prof. Dr. ASIM CÜNEYD KÖKSAL

İSTANBUL, 2023

ÖZET

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE DİLDE KESİNLİĞE ENGEL DURUMLARIN TERCİHİ VE FIKHİ HÜKÜMLERE ETKİSİ

Şer'î delillerin kesinliği problemi, fıkıh usûlünün en önemli konularındandır ve Şârî'in buyruğunun temellendirilmesi de buna bağlıdır. Râzî'yle birlikte ilk defa gündeme gelen bu tartışmada, Karâfî, İbn Teymiyye ve Sadrüşşerîa gibi sonraki dönem usulcüler bazı delillere dayanarak şer'î delillerin yakin ifade ettiği görüşünü benimseyerek Râzî'ye eleştiri getirmişlerdir. Râzî, şer'i delillerin kesinlik ifade etmediğini "dille ilgili bilgilerin intikali, bağlamsal unsurlar ve dilde kesinliğe engel durumlar" gibi faktörlere dayandırır. Ona göre şer'î delillerin kesinliğinden bahsedebilmek için bu üç faktörün bulunmaması gerekir. Bu çalışma, Fahreddin er-Râzî'nin Şer'î delillerin kesinlik ifade etmemesi için varlığını zorunlu gördüğü unsurlardan dilde kesinliğe engel durumların mevcudiyeti halinde bunlar arasındaki tercih kriterlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu amaçla Râzî tarafından dilde kesinliğe engel durumlar olarak sayılan iştirak, nakil, izmar, mecaz ve tahsis konuları Râzî'nin el-Mahsûl ve el-Meâlim isimli eserleri ve bunlar üzerine yazılan bazı şerhler çerçevesinde ele alınmıştır. Öncelikle Râzî'nin dilde kesinliğe engel durumların mâhiyeti ile ilgili görüşleri kendi metinlerinden hareketle ortaya konmuş ardından bu teorik çerçevenin fıkhî hükümlere yansımaları Karâfî'nin "Risâle fî meseleti te'âruzi'l-ihtimâlâti'l' aşreti'l-muhille bi'l-fehm fi't-tehâtub: el-mezkûra fî kitâbi'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl li'l İmâm Fahreddîn er-Râzî" risalesindeki örnekler üzerinden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, İştirak, Nakil, İzmar, Mecaz, Tahsis, Dil, Kesinlik

ABSTRACT

FAHREDDIN ER-RÂZÎ'S PREFERENCES ABOUT THE SITUATIONS THAT OBJECT TO ACHIEVEMENT IN LANGUAGE AND THEIR EFFECTS ON LEGAL NORMS IN ISLAMIC LAW

The problem of certainty of evidence in the methodology of Islamic law is one of the most important issues of the methodology of Islamic law. The discussion about the issue came to the fore with Razi for the first time. After that, proceduralists such as Qarafi, Ibn Taymiyya and Sadrüşşerîa criticized Razi by adopting the view that the evidences in the Islamic legal methodology express certainty based on some evidence. Razi bases that the evidence in the Islamic legal methodology does not express certainty on factors such as "the imprecision of linguistic information to reach us, contextual elements and situations that prevent certainty in the language". According to him, in order to talk about the precision of the evidence in the Islamic legal methodology, some elements must be absent. This study aims to reveal the preference criteria among the factors that Fahreddin er-Razi deems obligatory in terms of the lack of certainty in the evidence in the Islamic legal methodology, in the presence of situations that prevent certainty in the language. For this purpose, the issues of " iştirak, nakil, izmar, mecaz and tahsis ", which are considered by Razi as barriers to certainty in language, are discussed within the framework of Razi's works named al-Mahsûl and al-Meâlim and some commentaries written on them. First of all, Râzî's views on the nature of the situations that prevent certainty in language were put forward from his own texts, and then the reflections of this theoretical framework on the norms in Islamic law, Karafî's " Risâle fî meseleti te'âruzi'l-ihtimâlâti'l' aşreti'l-muhille bi'l-fehm fi't-tehâtub: el-mezkûra fî kitâbi'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl li'l İmâm Fahreddîn er-Râzî has been evaluated through the examples.

Key Words: Fahreddin er-Râzî, İştirak, Nakil, İzmar, Mecaz, Tahsis, Language, Certainty

ÖNSÖZ

Şer'î delillerin kesinliği problemi, naklî ve akli delille istidlâl edebilmeyi temellendirmesi hasebiyle fıkıh usulünün en esaslı konularından kabul edilir. Lafzın nakli ve delaleti olmak üzere iki noktada yoğunlaşan mesele, ilk defa Fahreddîn er-Râzî tarafından açık bir şekilde gündeme getirilmiştir. Hicrî beşinci ve altıncı yüzyılda yaşamış olan, kelâmcılığı yanında aynı zamanda önemli bir usûlcü olan Râzi, şer'î delillerin kesinliği meselesini fıkıh usûlü ilminin bir konusu olarak görmüş ve şer'an geçerli bir istidlâl yönteminden bahsedebilmek için şer'î delillerin kesinliğine engel olan, "dille ilgili bilgilerin intikali, bağlamsal unsurlar ve dilde kesinliğe engel durumlar" gibi faktörlerin etkisinin ortadan kaldırılması gerektiğine kani olmuştur. Bu tezde "dilde kesinliğe engel durumlar'' olarak tanımlanan iştirak, nakil, izmar, mecaz ve tahsis gibi durumların tearuzu halinde hangisinin tercih edilmesi gerektiği yönündeki tartışmalar ele alınacaktır. Ardından söz konusu meselenin füru fıkıhta yansıması olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu çalışmanın oluşmasında hatrı sayılır katkıları bulunan pek çok kişi vardır. Öncelikle çalışmanın ilk safhasından tamamlanmasına kadar bana rehberlik eden ve değerlendirmelerinden istifade ettiğim danışmanım Prof. Dr. Asım Cüneyd Köksal'a; bunun yanında tezi baştan sona büyük bir dikkatle okuyan ve akademik formasyon konularında bana yardımcı olan değerli hocalarım Prof. Dr. Sami Erdem ve Prof. Dr. Nurullah Ardıç'a ve fıkıh tahsilimin bir kısmını yanında tamamladığım kıymetli hocam Harun Baktı'ya teşekkürü bir borç bİlirim.

Aynı şekilde Lisans döneminde derslerini takip ettiğim, akademik ve sosyal faaliyetlerine katıldığım İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı'nın yöneticilerine ve hocalarına müteşekkirim.

Son olarak bugünlere gelmeme vesile olan, ilim yolunda dualarını üzerimden eksik etmeyen maddi-manevi yetişmemi destekleyen annem ve babam şahsında tüm aile büyüklerime minnettarım.

Chakan Amoutska

İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **I**

ABSTRACT……..**II**

GİRİŞ **1**

I. Konu ve Amaç……...**1**

II.Yöntem **2**

III. Literatür ve Kaynaklar **3**

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLDE KESİNLİĞE ENGEL DURUMLAR

1.1 Hakikat **6**

1.1.1 Hakikatin Tanımı **6**

1.1.2. Hakikatin Kısımları **6**

1.1.2.1. Lügavî Hakikat 6

1.1.2.2. Örfî Hakikat 7

1.1.2.3. Şer'î Hakikat 7

1.1.3. Sözde Aslın Hakikat Olması **8**

1.2. İştirak **10**

1.2.1. İştirakin Tanımı 10

1.2.2. İştirakin Kısımları 12

1.2.3. İştirakin İmkanı 13

1.2.4. İştirakin Vukûu 15

1.2.5. Lafızda Müşterekliğin Aslî Olmayışı 16

1.2.6. Müşterek Lafızda İki Anlamın Birlikte Kastedilmesi 18

1.3. Nakil 19

1.4. İzmar 19

1.5. Mecaz 20

1.5.1. Mecazın Tanımı 20

1.5.2. Mecazın Kısımları 20

1.5.2.1. Müfred-Mürekkep Mecaz 20

1.5.2.2. Mürekkep Mecazın Aklî Olması 21

1.5.2.3. Mecazın Kullanımı 21

1.5.2.4. Mecazın Kullanımının Araplara Bağlı Olması 21

1.5.2.5. Mecazın Cins İsimlerde Kullanılması 21

1.5.2.6. Mecazın Dilde Hakikatten Çok Kullanılması 22

1.5.3. Mecazın Vukûu 22

1.5.3.1. Mecazın Allah'ın ve Hz. Peygamber'in Hitabında Bulunması 22

1.5.4. Tahsis 22

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE DİLDE KESİNLİĞE ENGEL DURUMLARIN TERCİHİ VE FIKHİ HÜKÜMLERE ETKİSİ

2. Dilde Kesinliğe Engel Durumlar Arasında Tercih 25

2.1. Fahreddin er-Razi'nin Dilde Kesinliğe Engel Gördüğü Durumların Tercihine Dair Temel Görüşlerin Kriterleri 26

2.1.1. Naklin İştirake Tercihi 28

2.1.2. İzmarın İştirake Tercihi 31

2.1.3. Mecazın İştirake Tercihi 32

2.1.4. Tahsisin İştirake Tercihi 37

2.1.5 Mecazın Nakle Tercihi 37

2.1.6. İzmarın Nakle Tercihi 38

2.1.7. Tahsisin Nakle Tercihi 38

2.1.8. Mecazın İzmara Tercihi 38

2.1.9. Tahsisin İzmara Tercihi 39

2.1.10. Tahsisin Mecaza Tercihi 39

2.2. Dilde Kesinliğe Engel Durumlar Arasındaki Tercihin Fıkhi Hükümlere Etkisi 39
2.2.1 Bulûğa Ermiş Kadının Nikahında Veli Şartı 41
2.2.2 Abdestte Başı Mesh Etmenin Ölçüsü 44
2.2.3 Müşterinin Görmediği Bir Malı Satın Alması 46
2.2.4 Zina ile Hurmet-i Musâhere'nin Gerçekleşmesi 47
2.2.5 Yarıda Kesilen Nâfile İbadetin Hükmü 50
2.2.6 Besmelenin Fâtiha'dan Sayılması 52
2.2.7 Kadının Mahremsiz Yolculuğu 56
2.2.8 Savaş Ortamında Ruhbanların Öldürülmesi 59
2.2.9 Tilâvet Secdesinin Hükmü 61
2.2.10 Umrenin Hükmü 65

SONUÇ 68

KAYNAKÇA 70

KISALTMALAR

b. : İbn, bin.

bkz. : Bakınız

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmalar Merkezi

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

vb. : Ve benzeri

GİRİŞ

I. Konu ve Amaç

Bu tezin konusu Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) dilde kesinliğe engel durumlar arasında tercihle ilgili ortaya koyduğu görüşler ve kriterleridir. Şer'î delillerin kesinliği problemi, fıkıh usûlünün esaslı konularından biri olarak kabul edildiğinden usûl eserlerinde âlimler tarafından etraflıca ele alınmıştır.[1] Söz konusu meselenin bu denli önemi haiz olmasındaki en büyük etken, naklî ve aklî delille istidlâl edebilmenin sıhhatiyle ilgisidir. Şârî'nin buyruğunun temellendirilmesi de bu istidlâl yönteminin sahihliğine bağlıdır. Lafzın nakli ve delâleti olmak üzere iki noktada yoğunlaşan meselenin ilk defa Fahreddîn er-Râzî tarafından müstakil bir başlık altında ele alındığı görülmektedir. Hicrî beşinci ve altıncı yüzyılda yaşamış olan, kelâmcılığı yanında aynı zamanda önemli bir usûlcü olan Râzî, şer'î delillerin kesinliği meselesini fıkıh usûlü ilminin bir konusu olarak görmüş ve şer'an geçerli bir istidlâl yönteminden bahsedebilmek için şer'î delillerin kesinliğine engel olan, dille ilgili bilgilerin intikali, bağlamsal unsurlar ve dilde kesinliğe engel durumlar gibi faktörlerin etkisinin ortadan kaldırılması gerektiğine kani olmuştur. Bu tezde ‘‘dilde kesinliğe engel durumlar’’ olarak tanımlanan iştirak, nakil, izmar, mecaz ve tahsis gibi durumların tearuzu halinde hangisinin tercih edilmesi gerektiği yönündeki tartışmalar ele alınacaktır. Bunun yanı sıra Râzî'nin dilde kesinliğe engel durumları bağlamında kendisinden önce konuyla ilgili sayılabilecek ilkeleri tutarlı ve etraflı bir yaklaşımla ele alışı incelenecektir. Tezimizde Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl* ve *el-Meâlim* adlı eserleri ile bu eserler üzerine yazılmış şerhler bağlamında ‘‘dilde kesinliğe engel durumların tercihi" ana çerçeveyi oluşturmaktadır. Tezde üzerine yoğunlaştığımız ana soru şudur: Râzî'ye göre, iştirak ve mecaz gibi dilde kesinliğe engel durumlar tearuz ettiğinde hangi kritere göre aralarında bir tercih yapılacaktır? Araştırmamız Fahreddin er-Râzî'nin bu konuda beş kriter benimsediğini ortaya koymaktadır: İstimal (lafzın kullanımı), karine, mânâda açıklık ve kapalılığın derecesi, varlık sebepleri, kullanımın yaygınlığı. Bu konudaki değerlendirmeler, *el-Mahsûl* ve *el-Meâlim ü*zerine yapılan şerh çalışmalarının usûl düşüncesine yapmış olduğu katkının bu açıdan değerlendirilmesine de imkan sağlayacaktır.

Mütekellim usûlcüler arasında ilk defa Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinde rastladığımız bu meseleyi, söz konusu durumların tearuzu sırasında hangisinin tercih edilmesi gerektiğine dair belli ilkeler vaz ederek ele alan Râzî, dilde kesinliğe engel durumların herhangi bir sayı ile sınırlandırılamayacağını belirtir. Kendisi her ne kadar bu konuda bir gerekçe sunmamış olsa da kanaatimizce nesne dünyasının ve ona paralel olarak gündelik dilin değişimini dikkate almış, dolayısıyla zamanın değişimiyle dilde kesinliğe engel durumların da

[1] Örnek olarak bk. Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), II, 538. İsnevî, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdürrahîm b. El-Hasen b. Ali El-Ümevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*, Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1984. I, 237. İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus, *Müntehe'l-vusûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Daru'lKütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1985. I. 29.

ortaya çıkabileceğini öngörmüştür. Fakat kendisi dilde kesinliğe engel durumların tearuzu sırasında hangisinin tercih edilmesi gerektiği meselesini tartışırken konuyu iştirak, nakil, izmar, mecaz ve tahsisle sınırlı tutar. Kanaatimizce bu sınırlamanın nedeni, dilde diğer durumlara nispetle bu beş durumun daha yaygın oluşuna dayanır. Bu konu Râzî'yle birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Sözgelimi, Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370)[2] gibi mütekellim usûlcülerin eserlerinde durumların sınırı ve aralarındaki tercih, Râzî'nin yaklaşımına uygun şekilde ele alınmış, Âmidî[3] (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib[4] (ö. 646/1249) gibi usûlcülerin eserlerinde ise söz konusu mesele sadece iştirak ve mecaz ile sınırlı olarak işlenmiştir.

Usûlcülerin meseleye dair bu tartışmaları, onların dile dair tasavvurlarını anlamada büyük bir öneme sahiptir. Dilde kesinliğe engel durumların tercihi, fıkıh usûlünün yanı sıra kelam ve dil nazariyesinde üzerinde durulan disiplinlerarası bir mâhiyete sahiptir.

Bu çerçevede, araştırmamızda dilde kesinliğe engel durumların tercihi meselesi, Fahreddin er-Râzî'nin ilgili eserleri ve onların şerhleri ekseninde incelenecektir. Meselenin Râzî bağlamında ele alınmasının nedeni, dilde kesinliğe engel durumların nedeni meselesinin ilk defa sistematik bir biçimde inceleyip fıkıh usûlü ve dil nazariyesinde görülen problemlerin çözümü için kullanması ve dilde kesinliğe engel durumların tercihi meselesinin Râzî'yle meşhur olmasıdır.

II. Yöntem

Araştırma, Fahreddîn er-Râzî'nin dilde kesinliğe engel durumların tercihinde sahip olduğu görüşlerin ve öne sürdüğü kriterlerin tespit edilmesini hedeflediğinden, tasviri bir metod takip edilmiştir. Dilde kesinliğe engel durumların tercihinin Râzî öncesi mütekellim usûl geleneğinde ele alınmamış olması, meseleyi ilk defa gündeme getiren Râzî ve sonrasındaki kaynaklar üzerinden incelenmesini gerekli kılmıştır. Râzî'nin dilde kesinliğe engel durumların tercihine dair görüş ve kriterleri istimal (lafzın kullanımı), karine, mânâda açıklık ve kapalılığın derecesi, varlık sebepleri, kullanımın yaygınlığı olmak üzere beş ilke tespit edilmiş, bu lafızların mâhiyeti analiz edilmiştir. Ardından teorik boyutun daha iyi tasavvur edilebilmesi adına fürû fıkıhtaki tatbikatına yer verilmiş, bu çerçevede Karâfî'nin (ö. 684/1285) konuyla ilgili *Risâle fî meseleti teʿâruzi'l-ihtimâlâti'l-ʿaşreti'l-muhille bi'l-fehm fi't-tehâtub* isimli eseri incelenmiştir. Râzî'nin durumların tercihine dair ileri sürdüğü görüş ve kriterlerin yanı sıra kendisine tevcih edilen tenkitlere şerhler de verilen cevaplar da ele alınmıştır.

Giriş ve iki ana bölümden müteşekkil çalışmanın birinci bölümünde, bir sonraki bölümde geçecek olan kavramlara temel oluşturması yönüyle, Râzî'ye göre dilde kesinliğe engel durumların mâhiyeti (iştirak, nakil,

[2] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, I, 322.

[3] Ali b. Muhammed Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*-Abdurezzak el-'Afîfî ta'lîkiyle beraber (b.y.,el-Mektebetu'lİslâmî, ts.). II, 133-134.

[4] Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilğaffar, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, Teftâzânî ve Cürcânî hâşiyesiyle, Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1983. I, 566.

mecaz, izmar ve tahsis kavramlarının tanımı, kısımları ve kesinliği ile ilgili meseleler) tasvir edilmeye çalışılmıştır. Dilde kesinliğe engel durumları sınırının tespiti problem olmakla birlikte, durumların tearuzu sırasında tercih meselesi de bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden durumlar arasında tercihten önce dilde kesinliğe engel durumların mâhiyeti ilk bölümün yoğunlaştığı temel sorundur. Tezin omurgasını oluşturan ikinci bölümde yukarıda değinildiği üzere söz konusu durumların tearuzu sırasında hangisinin Râzî'ye göre tercih edilmesi gerektiği üzerinde durulmuş ve fürû fıkıhtaki örnekleri incelenmiştir. Özellikle, Râzî'nin söz konusu meseleyi nasıl inşa ettiği, kendi usûl düşüncesinde nasıl anlamlandırdığı ve hangi konuma oturttuğu açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Böylelikle Râzî'nin hangi kriterleri ön plana çıkararak durumlar arasında bir tercihte bulunduğu bu bölümün başlıca sorusudur. Bu bağlamda, Râzî tarafından tercih edilen durumlar tespit edilmiş, Râzî'nin tercihlerine yönelik itirazlara şerhler ekseninde cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra meselenin teorik boyutunun daha iyi ortaya konulabilmesi açısından Karâfî'nin *Risâle fî meseleti teʿâruzi 'lihtimâlâti 'l-ʿaşreti 'l-muhille bi 'l-fehm fi 't-tehâtub* başlıklı risâlesi analiz edilmeye çalışılmıştır. Usûl kâidelerin fürû örneklerle desteklenmesi usûl ile fürû'un sıkı bir ilişkiye sahip olduğunu göstermektedir. Böylelikle ilk bölümde, dilde kesinliğe engel durumların mâhiyeti açığa çıkarıldıktan sonra tezin ikinci bölümünde ise, dilde kesinliğe engel durumların teorik boyutu serdedilerek meselenin fürû fıkıhtaki yansımasına yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise tezin temel konularına ve iddialarına özetle yer verilmiştir.

III. Kaynaklar ve Literatür

Yukarıda belirtildiği gibi, tezimiz Râzî'nin dilde kesinliğe engel durumların tercihi konusunu merkeze almaktadır. Söz konusu durumların mâhiyetine dair genel tanımlamalar için klasik usûl kitaplarına başvurulmuştur. Râzî'nin usûl alanında telif ettiği, kendisine kadar gelen mütekellimîn usûl görüşlerinin ve delillerinin detaylı bir şekilde alınıp incelendiği, *el-Mahsûl* adlı eseri tezin temel kaynağıdır. Râzî'nin usûle dair bu eseri, Kâdı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Umed*, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu 'temed*, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fî uṣûli 'l-fiḳh* ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Müstasfâ'sı* cem ve ihtisar edilerek tasnif edilmiştir.[5] Râzî'nin meseleye dair ortaya koyduğu görüş ve kriterlere açıklık getirebilmek ve görüş ile kriterlerine yöneltilen tenkitlere verilen cevapları takip edebilmek için Karâfî ve İsfahânî'nin (ö. 688/1289) e*l-Mahsûl* üzerine telif ettikleri *Nefâ'isü 'l-uṣûl fî şerḥi 'l-Maḥṣûl ve el-Kâşif ʿani 'l-Maḥṣûl fî ʿilmi 'l-uṣûl* isimli şerhler de tezin temel kaynakları arasında yer alır. Bunun yanı sıra, Râzî'nin nihâi görüşlerinin tespit etmek üzere ömrünün son yıllarında kaleme aldığı ve son usûl eseri olan *el-Meâlim fî usûli 'l-fıkh* ve Tilimsânî'nin (ö. 644/1246) esere şerh mâhiyetinde telif ettiği *Şerhü 'l- meâlim fî usûli 'l-fıkh* adlı eserleri de tezin kaynakları arasındadır. Râzî'nin teorik tanımlamalarını temellendirmek ve fürû örneklerine uygulamak üzere Karâfî'nin *Risâle fî meseleti teʿâruzi 'lihtimâlâti 'l-ʿaşreti 'l-muhille bi 'l-fehm fi 't-tehâtub: el-mezkûra fî kitâbi 'l-Mahsûl fî ʿilmi 'l-usûl li 'l-İmâm Fahriddîn er-Râzî* kaleme aldığı adlı eserinde yer alan fürû örnekleri

[5] Ferhat Koca, "*el-Mahsûl*" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27/391-392.

tezimizin ikinci bölümünde etraflıca incelenmiştir. Karâfî bu risâlede aktardığı fürû örneklerini Hanefî, Mâlikî ve Şâfîi mezhepleri arasında mukayese yaparak zikreder. Karâfî'nin aktardığı bilgilerin ilgili mezhep kaynaklarında nasıl yer aldığını tespit etmek için mezheplerin tanınmış fürû kitaplarına müracaat edilmiştir. Bu kaynak eserler şunlardır: Hanefîlerden; Serahsî'nin (483/1090) *el-Mebsût*'u, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd*'i, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâi'u 'ş-şanâiʿ fî tertîbi'ş-şerâi*'i, İbnü'l-Hümâm'ın (861/1457) *Fetḥu 'l-ḳadîr*'i ve son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muḥtârʿale 'd-Dürri 'l-muḫtâr*'ı, Mâlikîlerden Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-kübrâ'sı*, Kâdî Abdülvehhâb'ın (ö. 422/1031) *et-Telḳīn fi 'l-fiḳhi 'l-Mâlikî*'si ile *el-İşrâf ʿalâ nüketi mesâʾili 'l-ḫilâf*'ı, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) *en-Nevâdir ve 'z-ziyâdat*'ı, Şehâbeddin el-Karâfî'nin *ez-Ẕaḫîre*'si, Şâfiîlerden İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Ümm*'ü, Mâverdî'nin ((ö. 450/1058) *el-Hâvi 'l-Kebîr*'i, Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti 'l-mezheb*'i, Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin (ö. 623/1226) *Fethu 'l-azîz fî Şerhi 'l- Vecîz*'i ve son olarak Demîrî'nin (ö. 808/1405) *en-Necmü'l-vehhâc*'ı.

Türkiye'de dilde kesinliğe engel durumların tercihi meselesini Fahreddîn er-Râzî çerçevesinde alan herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Fakat konuyla ilgili olarak hazırlanan *Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü düşüncesinde lafızların kesinliği problemi* adlı doktora tezinde, Selma Çakmak dilin kesinliği probleminin Hanefî fıkıh usûlüne taşıyan ilk âlim olarak Sadrüşşerîa'yı (ö. 747/1346) odak noktası belirleyip onunla birlikte bu meselenin Hanefî fıkıh usûlündeki yerini tespit etmeye çalışmış, bu çerçevede Râzî'nin dilin delâleti anlayışına ve dilde kesinlikten bahsedilemeyeceği iddiasına da yer vermiştir. Bu tezde, Râzî'nin kesinlik anlayışı ele alınmış olmakla birlikte, dilde kesinliğe engel durumların tearuzu sırasında tercih ile ilgili kriterler zikredilmemiştir. Bizim tezimizde ise bu teorik tartışmalara ilave olarak meselenin fürû fıkıhtaki örneklerine de Karâfî'nin risâlesi çerçevesinde yer verilmektedir.

Yakın zamanda Râzî'nin dilde kesinlik sorununa dair yapılan çalışmalardan bir diğeri de dil nazariyesi bağlamında Mehdi Cengiz'in *Fahreddin er-Râzî'de lafzın mânâya delâleti bağlamında dilde kesinlik problem*i isimli doktora tezi çalışmasıdır. Bu tezde yazar, dilin zanniliği meselesini, dil nazariyesi bağlamında incelemiş, Râzî'nin dilde kesinliğe engel gördüğü durumların mâhiyetine yönelik tespitler de bulunmakla beraber, söz konusu durumların tercihi ile ilgili kriterleri detaylarına girmeden işlenmiş ve fıkıh usûlünde meseleye dair geçen tartışmalara yer verilmemiştir.

Arap dünyasında dilde kesinliğe engel durumların tercihini konu edinen Kiyân Ahmed Hâzim Yahya'nın *el-İhtimâlâtü'l-lüğaviyye el-muhille bi 'l-kat ve te'âruzuha inde 'l-usûliyyîn* adlı doktora çalışması, konuyla ilgili geniş ve kapsamlı bir incelemedir. Dilde kesinliğe engel durumların tercihini tüm görüşleri kuşatan bir perspektifle ele alan söz konusu çalışmadan farklı olarak, bu araştırmamızda, meselenin mâhiyetini Râzî ve şârihlerini merkeze almak suretiyle mümkün olduğunca detaylı bir şekilde ele almayı amaçladık. Ayrıca bu çalışmadan farklı olarak tezimiz de Karâfî'nin konuyla ilgili fürû örneklerini içeren risâlesi daha detaylı değerlendirmeye alınmaktadır. Ayrıca risâledeki görüşlerin mezhep kitaplarındaki dayanakları da tarafımızca araştırmaya dahil edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİLDE KESİNLİĞE ENGEL DURUMLAR

1.1 Hakikat

Dilde lafızlar prensip olarak aslî manalarında kullanılmak üzere vaz edildikleri için, genel olarak dilde hakikatin "asıl" olması kabul gören bir hususdur. Bu yönüyle dilde kesinliğe engel durumlar arasında yer almadığı halde bu durumlarla yakın ilişkisi sebebiyle bu bölümde hakikat kavramının genel çerçevesi hakkında özet bilgiler verilecektir.

1.1.1 Hakikatin Tanımı

Râzî hakikat meselesine, kelimenin sözlük ve terim anlamını vererek giriş yapar. Hakikatin "hakk" lafzından türemiş faîl vezninde olduğunu söyler. Daha sonra hakikatin lügavî tanımına dair bilinmesi gereken iki hususdan bahseder. Bunlardan ilki "hak" kavramının mâdum anlamındaki "bâtıl"ın mukabili olarak "sâbit" mânasında kullanılmasıdır. Diğer ikinci bir husus ise faîl vezninin kullanımı ile alakalıdır. Faîl vezni Arapçada ism-i fâil (semî) kalıbında kullanıldığı gibi, ism-i mef'ûl (katîl) kalıbı için de kullanılır. Bu nedenle hakikat sözlükte ism-i fâil kalıbıyla kullanıldığında "sâbit", ism-i mef'ûl kalıbıyla da "müsbet" manalarına gelir. Râzî hakikat kelimesinin sözlük anlamına yer verdikten sonra, ilgili kelimenin terim anlamına değinir. Kendisi hakikatin tanımını yapan Ebu Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)'nin görüşlerini eleştirip, hakikat ve mecazın tanımına dair serdedilen en isabetli tanımın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) ait olduğunu söyler. Râzî, Basrî'nin el-Mu'temed adlı eserinden iktibasla hakikatin "kendisiyle hitabın gerçekleştiği uzlaşım söz konusu olduğunda vaz edildiği mânaya delâlet eden lafız" şeklinde tanımlar.[6]

1.1.2. Hakikatin Kısımları

1.1.2.1. Lügavî Hakikat

Bilindiği üzere dil ilimlerinde lafızlar öncelikle belli bir anlama karşılık gelmek üzere vaz edilir. Lafızlar için vaz edilen bu ilk anlama "aslî mevzû" (kök anlam) lafızların bu anlamdaki kullanımına ise "lügavî hakikat" denir. Râzî, lügavî hakikatin dilde gerçekleşmesinin imkanı meselesinde bir şüphe bulunmadığını, ancak dilde vukûunun tartışmalı olduğuna değinir. Ardından "şu anda kitapta zikri geçen lafızların belirli mânalara vaz edildiğini, vaz edildikleri bu mânada kullanıldıklarına dair bir tereddüd yoktur" sözünü dile getirerek lügavî hakikatin varlığını ispat etmeye çalışır. Daha sonra usulcülerin kahir ekseriyetinin, lafız vaz

[6] Muhammed b. Ömer Fahreddin er- Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012, I, 95.

edilidiği ilk anlamda kullanılırsa hakikat, vaz edildiği ilk anlamın dışında bir münasebet (alâka) sebebiyle kullanılması durumuna mecaz denmesi gerektiği hususunda ittifak ettiklerini belirtir.[7]

1.1.2.2. Örfî Hakikat

Örfî hakikati Râzî "dilin kullanımıyla oluşan örfte bir lafzın vaz edildiği ilk anlamda kullanılmayıp nakledildiği ikinci anlamda kullanılması" şeklinde tanımlar. Lügavî hakikatte olduğu gibi örfî hakikatin de imkanı hususunda bir şüphenin bulunmadığını, bilakis vukûunun tartışmalı olduğunu belirtir. Daha sonra örfî hakikati genel örf (örfî âm) ve özel örf (örfî hâs) şeklinde ikili ayrıma tabi tutar. Söz konusu örf, toplumun tamamının katıldığı bir örf ise genel örf, belli bir ilim dalına mensup alimlere özgü olarak kullanılan ıstılâhlar ise özel örf kapsamında değerlendirilir. Genel örfler lafzın hakikat kullanımı kötü görülerek mecâzî mânanın yaygınlaşmasıyla gerçekleşebileceği gibi, hakikatin birden fazla barındırdığı müsemmaların tahsis edilmesi yoluyla da gerçekleşebilir. Birinci tür genel örflere mecaz türlerinden sayılan tamlanan (muzaf) kelimenin düşmesi, yerine tamlayan (muzâfun ileyh) kelimenin ikame edilmesi örneği verilebilir. Bu hususta ''şarap haramdır" hükmü örnek teşkil eder. Hakikatte hüküm şarap içme fiiline (şarap içmek haramdır) izafe edilmesi gerekirken, nesnenin kendisine (şarap haramdır) izafe edilmiştir. Bu izafetin sebebi ise örfte böyle bir kullanımın sık olması ve şöhret bulmasıdır. İkinci tür genel örfe "dabbe" (الدابة) lafzı örnek verilebilir. Yeryüzünde debelenerek hareket eden bütün canlıları kapsamak için vaz edilen lafız, örfte zamanla mânası daralarak dört ayaklı canlılar için kullanılmaya başlanmıştır. Özel örf ile birlikte yerleşen lafızlara Râzî, fıkıh alimlerinin kullandığı cem ve fark lafızları, kelâm alimlerinin kullandığı cevher ve araz kavramları ile nahiv alimlerinin kullandığı ref ve nasb terimlerini örnek verir. Böylelikle Râzî, örfî hakikatin iki türünün imkanını ispatladığı gibi vukûunu da ispatlamış bulunmaktadır.[8]

1.1.2.3. Şer'î Hakikat

Şer'î hakikate gelince Râzî "şeriatın belirli bir mânaya delalet etmesi için vaz ettiği lafız" şeklinde tanımlar[9]. Karâfî, tanımda geçen şeriat lafzının risâlet mânasına geldiğini, risâletin ise bir lafzı mânaya vaz etme gibi hususiyetinin bulunmadığını ifade ederek tanımın "şeriatın sahibi olan Allah tarafından vaz edilmesi'' şeklinde anlaşılmasının gerektiğinin altını çizer.[10] Daha sonra Râzî, şeriatın vaz'ından önce şer'î hakikat konumunu elde etmiş bu tür lafızların ve anlamların dilciler tarafından bilinmesinin ve bilinmemesinin mümkün olduğunu söyler. Bununla birlikte lafız veya mânadan herhangi birini dil alimlerinin bilmesi mümkün iken, diğerini bilmemesi mümkün olabilir.[11] Karâfi lafız ve mânanın bilinmemesine münafık lafzını örnek olarak verir. Karâfî Arapların münafık kelimesi yerine, tavşanın iki yuvasından birini saklayıp ötekini göstermesi

[7] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 100.
[8] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 100.
[9] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 101.
[10] Karâfî, *Nefâis*, II, 824.
[11] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 101.

anlamında kullanılan "nâfika" (النافقاء) kelimesini kullandıklarını söyler. Bunun nedeni ise şeriat gelmeden önce Arapların münafık lafzı ve mânası hakkında bilgi sahibi olmamalarıdır. Münafık, "inanmadığı halde inandığını söyleyen" kimse demektir. Şeriat sahibi Allah, zâhirin bâtınla farklı olması mânasını taşıyan böyle bir inancı imanla küfür arasındaki ilişkiye hasrederek kelimeyi nakletmiştir.

Karâfî, lafız ve mânanın her ikisinin biliniyor olmasına örnek olarak ise zekât lafzını verir. Karâfî Arapların şeriat gelmeden önce artma mânasında kullanılan zekât lafzı ve mânası ile maldan alınan belli pay (اخراج المال) lafzı ve mânasını bildiklerini söyler. Oysaki Araplar zekât lafzını maldan alınan belirli pay mânasında kullanmayıp, zekât lafzı şeriat sahibi tarafından nakledilerek maldan alınan belirli pay mânasında kullanılmaya başlanmıştır.[12] Lafzın bilinip mânanın bilinmemesine salât (الصلاة) lafzı örnek teşkil eder. Salât lafzını dua mânasında kullanan Araplar, şeriat sahibinin kelimeyi ''belirli şekillerden ibaret olan özel bir ibadet" mânasına nakletmesiyle birlikte lafzın yeni mânasına muttali olmuşlardır.[13]

Son olarak Râzî, şer'î hakikatin imkanı hususunda tartışmanın bulunmadığını, ancak vukûu hakkında görüş ayrılıklarının olduğunu zikreder.[14] İhtilafın, şer'î hakikatin vâki oluşunu reddeden Bakıllânî ile vâki olduğunu kabul eden Mutezilî usulcüler arasında cereyan ettiğini söyler. Daha sonra bu konuda kendi benimsediği görüşü serdeder. Râzî, şer'î hakikat statüsünde bulunan lafızların vaz edildikleri asıl anlamdan mecaz tarikiyle elde edildiklerini savunur.[15]

1.1.3. Sözde Aslın Hakikat Olması

Bu başlığa kadar Râzî'nin hakikate dair yaptığı tanım ve kısımları ele alınmıştır. Şimdi ise Râzî fıkıh usûlünde mevzubahis edilen ve temel bir kaide olan sözde aslın hakikat olduğu cümlesini delillendirmeye çalışmaktadır. Râzî ''kelamda aslolan hakikattir'' kaidesini temellendirmek için üç aklî gerekçe öne sürer. Bunlardan ilki, müfred bir lafzın karinelerden bağımsız olarak cümle içinde kullanılması durumunda ortaya çıkan ihtimallerle, ikincisi vâzı'ın yorumu ve üçüncüsü de istimalle ilgilidir.

İlk aklî gerekçe olan müfred lafzın karinesiz kullanımı, beş muhtemel sonuç ortaya çıkarır. Bu ihtimallerden ilkine göre lafız hakikate hamledilir ki ulaşmak istediğimiz sonuç da tam olarak budur. İkinci bir ihtimal olarak lafız mecâzî mânasına hamledilir ki Râzi bunu geçersiz ve yanlış kabul eder. Buna gerekçe olarak da lafzın mecâzî mânasına hamledilmesi için, lafzın hâricinde munfasıl bir karinenin bulunmasının şart oluşunu zikreder. Zira vâzı lafzın karinelerden soyutlanmış bir şekilde mecâzî mânasına hamledilmesini emretmiş olsaydı söz konusu lafzın hakiki mânası bu olmuş olurdu ki hakikat kavramının da bundan başka bir anlamı yoktur. Müfred lafızla ilgili akla gelen üçüncü bir ihtimal ise lafzın aynı anda iki anlama delâlet ediyor olmasıdır. Râzi bu ihtimalin de aynı şekilde yanlış olduğunu kabul eder. Şöyle ki vâzı'ın, müfred olan bu lafzı

[12] Karâfî, *Nefâis*, II, 824.
[13] Karâfî, *Nefâis*, II, 825.
[14] Şer'î hakikatlerin varlığı hakkında bilgi ve alimlerin buna dair görüşlerinin detaylı açıklaması için bkz. İmam Rabbani Çelik, "Şâri'in Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): 7-43.
[15] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,101-102.

karinelerden soyutlanmış bir şekilde hem hakiki hem de mecâzî mânasına hamledilmesini emretmesi durumunda, söz konusu lafız iki mânasında da hakikat olmuş olur ki bu durum ise imkansızdır. Zira biz temeldeki varsayımımızda bir tane mânayı hakikat saymış ve böylelikle baştaki varsayımımızla çelişmiş olur. Dördüncü ihtimale göre ise vâzı müfred lafzın ya hakiki mânasına ya da mecâzî mânasına hamledilmesini istemiş olsaydı, bu durumda lafız, müşterek lafız statüsünde olurdu. Böylelikle lafzın iki mânaya olan delâleti eşitlenmiştir. Beşinci ve son ihtimale göre vâzı, müfred lafzın karinelerden soyutlanmış bir şekilde herhangi bir mânaya hamledilmemesini emretmiş olsaydı, söz konusu lafız bir anlama delâlet etmekten çıkıp mühmel konumuna gelmiş olurdu ki bu da aynı şekilde batıldır.[16] Çünkü konuşan bir kişinin sözü hususunda, o sözün anlaşılmasının esas olduğu herkesçe kabul edilen bir kâidedir.

Râzî'nin kâideyi ispatlamak için getirdiği ikinci aklî gerekçeyi vaz kategorisine dayandırmaktadır. Burada Râzî, vâzı'ı irade sahibi bir fâil gibi kabul etmektedir. Şöyle ki vâzı konuşma sırasında kullandığı lafzı, muhataplar o lafzı duyduğunda kastedilen mânayı anlamada daha fazlasına ihtiyaç duymasınlar diye vaz etmiştir. Bir başka deyişle muhataplar konuşanın muradını anlamak için vaz edilen lafızla yetinebilmelidir. Râzî'ye göre sanki vâzı 'Benim bu lafzı söylediğimi duyduğunuzda şu mânayı kast ettiğimi anlayın. Kim benim konuştuğum dille konuşursa, bu lafızlardan vaz ettiğim mânayı kast etsin'[17] şeklinde bir talepte bulunmuş olmaktadır. Buradan yola çıkarak vaz sahibi bir kimsenin temel gayelerinden birinin de muhataplara lafzın kullanımı sırasında yeterli bir delâlet aracı vermek olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, Râzî'nin bu gerçekçesinin vâkıaya mutabık olduğunu söyleyebiliriz. Zira hemen hemen bütün ilimlerde vaz edilen ıstılâhlar da tam olarak bu şekildedir. Yazarlar genellikle kitaplarının başında ''bu kelimeyi şu mânada kullanıyorum'' diye belirtirler. Râzî üçüncü ve son aklî gerekçesini istimal kategorisine dayandırmaktadır. Buna göre bir lafzın hakiki ve mecâzî mânasında herhangi bir tearuz oluşması durumunda, lafız hakiki mânasına hamledilir. Bir mânaya hakiki diyebilmemiz için, lafız müfred ise tek başına, mürekkep ise en basit terkibinde zikredildiğinde, zaruri bir şekilde akla gelebilecek ilk mânanın hakiki mâna olmasıdır.[18] Örneğin doğal dilde "kalem" lafzının kullanılması durumunda, akla gelen ilk mâna yazı için kullanılan araçtır. Bunun yanında kalem lafzının yazar gibi mecâzî anlamları da mevcuttur. O halde lafzın kullanımından önce, hakiki mânayı mecâzî olana tercihi gerektirecek bir dayanağın olması gerekir.

Râzî, yukarıda zikrettiğimiz üç gerekçeye ilaveten *el-Mahsûl* adlı eserinde iki farklı gerekçe daha zikreder. İlk olarak, İslâm alimlerinin "kelamda aslolan hakikattir" kâidesi üzerinde icmâ ettiklerini söyler. Râzî'nin el-Mahsûlde zikrettiği diğer bir delil de "kelamda aslolan hakikattir" kâidesinin geçersiz olması durumunda, kelamda mecazın asıl olması veya söz konusu iki ihtimalin de asıl olmamasının ortaya çıkacağıdır. Râzî kelamda mecazın asıl olduğu argümanını usul ve dil alimlerinin icmâsına dayandırarak geçersizliğini ifade eder. İki ihtimalden birinin asıl olmaması durumunu da imkansız gören Râzî, böyle bir durumun kabul edilmesi

[16] Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fihrî İbnü't-Tilimsânî, *şerhu'l me'âlim fî usûli'l-fıkh*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, ((Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, 1999 t.y.), I,180.
[17] Tilimsânî, *şerhu'l me'âlim fî usûli'l-fıkh*, I, 181.
[18] Tilimsânî, *şerhu'l me'âlim fî usûli'l-fıkh*, I, 184.

halinde, konuşan kişinin sözünün, her zaman hakikat ve mecaz arasında bir dilemma oluşturacağını ve kelamın mücmel kalacağını belirtir. Bu ise icmâ ile geçersizdir. Zira bu ihtimalde, konuşan kişi lafzın hangi mânaya delâlet ettiği hususunda muhataplar tarafından sürekli sorulara maruz kalacaktır. Böyle bir durum ise vâkıaya mutâbık değildir.[19]

1.2. İştirak

1.2.1. İştirakin Tanımı

Fahreddîn er-Râzî iştiraki "İki veya daha fazla farklı hakikate -birbirlerinden farklı olmaları bakımından- ilk vaz'la vaz edilen lafız"[20] şeklinde tanımlar. İsfahânî, tanımda geçen "lafız" kelimesinin tek bir mânaya veya birden fazla mânaya delâlet etmek üzere vaz edilen müstamel lafız veya herhangi bir mânaya delalet etmek üzere vaz edilmemiş olan mühmel lafızları içerdiği halde burada bir takım kayıtlarla kayıtlanmış bir lafız cinsi kastedildiğini söyler.[21] Tanımdaki "vaz edilen" kaydı iştiraki mühmel lafızdan "iki veya daha fazla farklı mânaya" kaydı ise onu müfred lafızdan ayırma amacı taşıyan birer fasıldır.[22] Zira iştirakin aksine müfred, tek bir hakikate vaz edilmiş olan lafızdır. "ilk vaz'' kaydı, iki ayrı mânadan birine hakikat diğerine ise mecaz yoluyla delâlet eden lafzı tanım dışında bırakma amacı taşır.[23] Örneğin lafzın aynı anda hem hakikat hem de mecaza delâlet etmesini mümkün görenler açısından Hac sûresinin 18. âyetindeki (اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ) "Secde" lafzı insanlar için hakikat, ağaçlar için mecaz anlamında kullanılmıştır. ''Birbirlerinden farklı olmaları bakımından'' ifadesi ile mütevâtı tanım dışında bırakılmıştır. Mütevâtı, farklı mâhiyetleri[24] birbirlerinden farklı olmaları bakımından değil, aksine aynı anlamda ortak olmaları bakımından içeren lafızdır.[25] Mütevâtı lafızlara vücûd lafzı örnek verilebilir. Şöyle ki masa, insan, at vb mâhiyetlerin her birinde vücûd (varlık) mânası bulunur. Söz konusu vücûd lafzı, zikredilen mâhiyetleri birbirlerinden farklı olmaları bakımından değil, varlık anlamında ortak olmaları bakımından kapsar.

Şârihlerden İsfahânî, Râzî'nin iştirakin tanımına getirdiği bazı kayıtları tenkit ederek tanımda geçen ''farklı'' kaydına gerek olmadığını, çünkü iki farklı hakikatin birbirinin aynısı olmasının zaten imkansız olduğunu

[19] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 122.
[20] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 83.
[21] Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-İsfahâni, *el-Kâşifü ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, II, 131).
[22] İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 131.
[23] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl,* I, 83. İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 131.
[24] Bir felsefe terimi olan mâhiyet kavramı, mevcut olan somut bir varlığı ne ise o yapan özü açıklamak için kullanılır. Tahsin Görgün, "Mâhiyet" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Tdv Yayınları, 27, 336-338.
[25] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 83. İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 131.

söylemektedir.[26] Karâfî de İsfahânî'ye ek olarak, birbirinin aynısı (misil) olan iki şeyin şahıs ve ayn[27] itibariyle birbirinden temayüz etmeleri gerektiğini ifade eder. Karâfî'nin bu gereklilik için sunduğu gerekçe kısaca şöyledir: "Vâzı, vaz esnasında birbirinin aynısı olan iki şeyin birini ya tayin eder ya da etmez. Şayet birbirinin aynısı olan bu iki şeyin her birinden birer cüzünü veya o iki şeyden yalnızca birinin bir cüzünü kastederse bu durumda vaz'ın birbirinden farklı iki şey için gerçekleştiği anlaşılır. Çünkü birbirinin aynısı olan iki şeyin bir tanesinin tayin edilmesi durumunda, onun diğerinden zorunlu olarak farklı olduğu ortaya çıkar. Öte yandan vâzı söz konusu birbirinin aynısı olan iki şeyi tayin etmezse veya o ikisinden bir tanesini isimlendirmek suretiyle müşahhas hale getirmezse, bu durumda aklî kâide gereğince müşahhasatı bilinen iki misilden geriye yalnızca o ikisinin kesişen kısımları (kadr-i müşterek) kalır. Bu müşterek mâna ise o ikisinden farklıdır ve tektir. Dolayısıyla vaz tek bir mâna için gerçekleşmiş olur. Sonuç olarak vâzı tayin etse de etmese de bir kelimenin birbirinin aynısı olan iki şey için vaz edilmesi aklen imkansızdır. Dolayısıyla imkansız bir durumdan kaçınmak için "farklı" kaydını getirmek isabetli değildir.[28]

Râzî'nin tanımda "ilk vazla vaz edilmesi" kaydını da aynı şekilde gereksiz bulan İsfahâni, ''iki veya daha fazla farklı mânaya vaz edilmesi'' kaydıyla mecazın zaten tanım dışına çıktığını ifade eder. Zira mecazın vaz mertebesiyle bir alakası yoktur.[29] Aynı şekilde Karâfî, bir kelimenin hakikat anlamının dışında mecâzî anlamdaki kullanımının ikinci bir vaz şeklinde nitelenemeyeceğini ifade eder.[30] Bu iddiasını ise vaz kavramının semantik tahlilini yaparak temellendirir. Ona göre vaz'ın üç mânası vardır: Bunlardan ilki dilde lafzın mânaya delil kılınmasıdır. Vaz'ın ikinci mânası ise bir lafzın o dili konuşanlar tarafından belli bir mânada kullanımının şöhret bulmasıdır. Şer'î ve örfî hakikat kullanımları buna örnek verilebilir. Vaz kelimesinden anlaşılacak üçüncü mâna ise ilk kullanımdır (أصل الاستعمال). Örneğin bir Arap herhangi iki şey arasında yeni bir benzerliği keşfederek teşbihli bir anlatım yapsa, onun bu kullanımına vaz ismi verilir. Buradan yola çıkarak ''vaz edilen lafız" ibaresindeki "vaz edilen" kelimesiyle vaz'ın bütün anlamlarının hepsinin birden kast edilmesi tanım teorisi açısından hoş karşılanmamaktadır. Zira tanımlarda iştirakin kullanılması uygun olmamakla beraber iştirakin aynı anda birden fazla mânasında kullanılması da uygun değildir. Bundan dolayı "vaz edilen" kelimesi ile vaz'ın birinci mânasının yani ''lafzın mânaya delil kılınması" anlamının zâhir olduğu söylenebilir. Dolayısıyla "ilk vaz" kaydıyla tanımdan çıkarılmak istenen mecazlar "vaz edilen" kaydıyla çıkarılmış olur.[31]

Son olarak Karâfî "olmaları bakımından" kaydını gerekli görmez. Zira ona göre mütevâtî lafızlar, farklı mâhiyetleri içermediği gibi onlara delâlet de etmez. Çünkü umuma delâlet eden, hususa delâlet etmez. Örneğin canlı lafzı doğrudan karinesiz bir şekilde insan mânasına delâlet etmez ve onu içermez.[32] İsfahânî de mütevâtı

[26] İsfahânî, *el-Kâşif'ani'l-Mahsûl*, II, 131.
[27] Kelâm ilminde ayn kavramı "Boşlukta kendi başına yer tutan mümkün varlık veya cevher" şeklinde tanımlanır. Yusuf Şevki Yavuz "Ayn" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4/256.
[28] Karâfî, *Nefâis*, II, 726.
[29] İsfahânî, *el-Kâşif'ani'l-Mahsûl*, II, 131.
[30] Karâfî, *Nefâis*, II, 726.
[31] Karâfî, *Nefâis*, II, 727.
[32] Karâfî, *Nefâis*, II, 727.

lafızların farklı mâhiyetleri içermediğini, mütevâtı lafızların farklı mâhiyetlere hamledilmesinin, farklı mâhiyetlerde bulunan ortak mânadan dolayı olduğunu söyler. Söz konusu farklı mâhiyetler de bulunan mâna hakikatte birdir. Mesela vücûd mânası masa, at nesnelerinde ortaktır. Bundan dolayı mantık ilminde cinslerin tabiatları fasıllardan tecerrüd ettiğinde hakiki nev'îler olmuş olur, dolayısıyla cins mahiyeti hakikatte muhtelif olan mânalara işaret edemez hale gelir. Örneğin insan mâhiyeti canlılık cinsinden ve nâtıklık (düşünen) faslından oluşur. Canlılık cinsini natıklıktan soyutladığımız zaman elimizde hakiki bir nev'î olarak canlılık kalır. Dolayısıyla bu lafız artık insan gibi mâhiyetlerdeki canlılık mânasına delâlet edemez hale gelir.[33]

1.2.2. İştirakin Kısımları

Râzî, dilde iştirakin varlığının mümkün olduğunu ispatladıktan sonra, iştirakin kısımlarını ele alır. Râzî, iştirakin vaz edildiği birden fazla mâna arasındaki bağlantının iki kısımda değerlendirilebileceğini ifade eder. Bunlardan birincisi ''iki kavramdan her birinin bir ferde yüklendikten sonra diğer ferde hiçbir şekilde yüklenmemesi''[34] şeklinde tanımlanan mütebâyin ve diğeri birbiriyle irtibatlı mânalar şeklinde ifade edilebilir. Mütebâyin anlamlara, hayız ve temizlik mânalarını kapsar mâhiyette olan "قرء" lafzını örnek verir.[35] İsfahânî, Râzî'nin verdiği bu örneği şu şekilde izah eder: Zira hayız mânası, aralarında bir zıtlığın bulunması sebebiyle temizlik mânasında kullanılmamakla birlikte, benzer şekilde temizlik mânası da hayız mânasında kullanılmamaktadır. Tebâyün de bundan ibarettir.[36]

Râzî, vaz edildiği mânalar arasında irtibat bulunan müşterek lafızları parça-bütün veya sıfat-mevsuf ilişkisine sahip iki farklı kategoride değerlendirir. Umum bir mânanın ve bu umum mânanın altında yer alan husûsî mânanın karşısına tek bir lafzın vaz edilmesi parça-bütün ilişkisine örnek verilebilir. Söz gelimi "mümkün" lafzı "imkansız olmayan" ve "zorunlu olmayan" mânalarına delâlet etmesi bakımından müşterek lafız statüsünde değerlendirilir. Söz konusu lafzın ihtiva ettiği bu mânalar arasında ise parça-bütün ilişkisi söz konusudur. Zira vâcip ve mümkün anlamlarını barındıran "imkansız olmayan" mânası, sadece mümkün olmayı gösteren "zorunlu olmayan" şeklindeki anlamı parça-bütün ilişkisi şeklinde kapsamaktadır.[37]

Râzî, sıfat-mevsuf yönünden bir ilişkisi bulunan müşterek lafızlara "siyah" lafzını örnek verir. Söz gelimi ten rengi siyah olan birisi hakkında "siyâhî" lafzının kullanımı, bir cihetle şahsın lakabına delâlet ederken diğer bir cihetle sıfatına delâlet ettiği için "siyâhî" lafzının sıfat-mevsuf yönünden müşterek bir yapıya sahip olduğunu iddia eder. Râzî, mânaları arasında bir irtibat bulunan müşterek lafzın parça-bütün şeklinde bir ilişkisi bulunmadığı takdirde, zorunlu olarak irtibatın sadece sıfat-mevsuf şeklinde gerçekleşmesini kaçınılmaz görür.[38]

---

[33] İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 132.
[34] Ömer Türker, "Tebâyün" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/211-212.
[35] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 85.
[36] İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 146.
[37] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 86.
[38] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 86.

Karâfî ise Râzî'nin aksine, mânaları arasında bir irtibat bulunan müştereğin sadece parça-bütün ve sıfat-mevsuf ilişkisiyle sınırlandırılamayacağını, bu ilişkilerin yanı sıra şart-meşrut ve illet-malul gibi ilişkilerin de mümkün olabileceğini söyler. Bu iddiasını desteklemek için, güneş tarafından ısıtılmış sıcak suya güneş isminin verilmesini örnek gösterir. Zira suda gerçekleşen sıcaklık sıfatı, güneşin bir sıfatı değildir.[39]

Râzî, iştirakin kısımları meselesini sonlandırırken dikkat edilmesi gereken bir hususdan bahseder. Şöyle ki müşterek lafzın aynı anda olumlu ve olumsuz mânaya delâlet edecek şekilde anlaşılmasının, dil kurallarına uygun düşmeyeceğinden dolayı caiz olmadığını söyler. Zira dilde bir lafız ne zaman ıtlak olunursa, anlamlı bir şeyin kastedilmesi gerekir. Aksi takdirde lafızdan kastedilen mâna açığa çıkmamış olur. Müşterek lafız aynı anda olumlu ve olumsuz mânaya delâlet ettiği durumda, lafzın mânaya olan delâleti kapalı kalacağından muhatap tereddüde düşecektir.[40]

1.2.3. İştirakin İmkanı

Fıkıh usulü kitaplarında, dilde iştirakin varlığı mümkün, vâcip ve imkansız şeklinde üç farklı yaklaşımla ele alınmaktadır. Râzî, iştirakin vâcip olduğunu iddia edenlerin delillerini serdederek meseleye giriş yapar. Bu delillerden ilki, lafızların sınırlı, mânaların ise sınırsız olduğu, sınırlı lafızların sınırsız mânaların karşısına konulduğu takdirde iştirakin vâcip olması gerektiğine dayanır. Râzî, lafızların sınırlı olduğunu iddia edenlerin gerekçesinin, lafızların sınırlı olan harflerden mürekkep olmasına dayandığını söyler. Zira sınırlı bir şeyden oluşan şeyin, kendisi de sınırlıdır. Mânaların sınırsız olduğu iddiası ise, sayıların sonsuz olmasına dayandırılmıştır. Buna göre sayılar mânaların bir türüdür. Sayıların sonsuz olduğu göz önünde bulundurulursa mânalar da sonsuz olacaktır.[41] İsfahânî, mânaların sonsuzluğuna dair ilaveten aklî bir gerekçe öne sürer. Bu gerekçe şu varsayıma dayanır: İki mukaddimenin bir araya gelerek netice verdiğini farz edelim. Ardından söz konusu netice, başka bir kıyasın mukaddimesi yapılarak yeni bir neticenin elde edilmesi de mümkündür. Böylece ulaşılan her yeni netice, başka bir kıyasın mukaddimesi yapılarak sonsuz mânalar elde edilmiş olur.[42]

İştirakin dilde vâcip olduğuna dair getirilen ikinci bir delil "vücûd" ve "şey" kavramları gibi umum ifade eden lafızların, dilde var olmaları ve insanlar tarafından kullanımlarının kaçınılmazlığı ile alakalıdır[43]. İsfahânî, "vücûd'' ve "şey" kavramlarının Eş'arî kelâmcılara göre müteradif olduğunu hatırlatarak bunun yanı sıra Eş'arîler'in "bir şeyin vücûdu mâhiyetinin bizzat kendisidir" görüşüne değinir. İsfahânî, bu görüşten hareketle, mâhiyeti itibariyle birbirinden farklı olan iki şeyin vücûd mânasında ortak olması gerektiğini öne sürer. Dolayısıyla "vücûd" lafzının müşterek olduğu iddia edilebilir.[44]

[39] Karâfî, *Nefâis*, II, 736.
[40] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 86.
[41] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 262.
[42] İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 134.
[43] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 262.
[44] İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 135.

Râzî, dilde iştirakin varlığını vacip görenlerin deliline yer verdikten sonra, dilde iştirakin imkansızlığını iddia eden görüşün delilini aktarır. Bu görüşün ilk delili, dilde iştirakin varlığının mümkün olması durumunda, lafızdan maksad olan mânanın tam bir şekilde anlaşılamayacağı üzerine kuruludur.[45] İsfahânî, lafızdan maksad olan mânanın tam bir şekilde anlaşılamadığı argümanını şu şekilde izah eder: Müşterek bir lafızla karşılaşan muhatap, söz konusu lafzı vaz edildiği mânalarından birine hamlederek anlar. Lafzın hangi mânasına hamledildiği ise belirsizdir. Zira müşterek lafız mânalarına cem (hepsine birden) yoluyla değil, bedel (tek tek) yoluyla vaz edilmiştir. Bunun sonucu olarak bu durum dilde bir kapalılığa ve belirsizliğe yol açar. Halbuki vaz dediğimiz model insanların maslahatını ikame etmek için geliştirilmiştir. Öyle ise iştirakin imkansız olmasının gerekliliği kaçınılmazdır.[46].

Râzî, dilde iştirakin varlığını vâcip ve imkansız görenlerin delillerini serdettiken sonra, ilgili delilleri eleştirerek[47] kendisinin de kabul ettiği görüşe göre iştirakin dilde mümkün ve vâki olduğunu ispatlamaya çalışır. Râzî, iştirakin dildeki imkanını iki delille temellendirir. Bu delillerden ilki şöyledir: Dilde kelimeler, konuşan kişinin amaçlarına uygun düşücek bir şekilde vaz edilir. Bazen konuşan kişinin amacına uygun düşen şey, lafızdan kastettiği mânayı muhatabına ayrıntılı bir şekilde (tafsil) iletmekle gerçekleşirken bazen de detaya girmeden muğlak (icmal) bir şekilde ileterek gerçekleşir. Konuşan kişinin detaya girmeden muğlak bir şekilde konuşmasının temel nedeni de vereceği detayın birçok probleme sebep olmasından kaynaklanır. Bu merhalede Râzî , müştereğin dilde mümkün olduğunu Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) bir kafirle aralarında geçen diyaloga temas ederek ispat etmeye çalışır. Şöyle ki Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir Medine'ye hicre ettikleri sırada yolda bir kafirle karşılaşırlar. Hz. Ebû Bekir, kendisine Hz. Peygamberin kim olduğunu soran kafire, "Bana yolda[48] rehberlik eden bir insandır" (رجل يهدينى إلى السبيل) şeklinde cevap vermiştir. Râzî, bu bağlamda, şayet Hz. Ebû Bekir kendisine sorulan soruya detaylı bir şekilde cevap verseydi, Hz. Peygamber'in ölümü gibi birçok tehlikeye maruz kalabileceğini dile getirir.[49].

Râzî'nin, dilde iştirakin imkanına dair öne sürdüğü ikinci delil, onu imkansız görenlerin iddialarını boşa çıkarmayı hedefler. Hatırlanacağı üzere iştirakin varlığını dilde imkansız görenler, "şayet dilde iştirak mümkün olsaydı, insanlar birbiriyle anlaşamazlardı" şeklinde bir argüman geliştirmişlerdi. Buna karşılık Râzi, iştirakin yalnızca tek bir vâz'ı tarafından vaz edilmesinin gerekli olmadığını ifade eder. Ona göre herhangi bir kabile bir lafzı belli bir mânaya vaz edebilir. Diğer bir kabile de aynı lafzı başka bir mâna için kullanabilir. Zamanla her bir kabile lafız için vaz ettiği bu mânayı yaygın bir şekilde kullanarak, söz konusu lafız kabile nezdinde

[45] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 263.
[46] İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 137
[47] Râzî'nin bu eleştirileri için bkz. *el-Mahsûl*, I, 263-264.
[48] İsfahânî, Hz. Ebû Bekir'in cevabında geçen rehberlik (الهداية) kelimesinin iki mânada anlaşılmasının muhtemel olduğunu söyler. Bu mânalardan ilki yol anlamında rehberlik etmektir. Anlaşılabilecek diğer muhtemel mâna ise marifetullah ile ahirete giden yolda rehberlik etmektir. Aynı şekilde cevapta zikredilen "yol" (سبيل) kelimesi de ilahi bilgi, ahirete ulaştıran yol ile gündelik hayatta ulaşmak istediğimiz mekana gitmek için kullanılan yol mânalarında anlaşılması muhtemeldir. *el-Kâşif*, II, 141-142.
[49] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 265.

şöhret seviyesine ulaşır. Şöhret seviyesine ulaşan bu lafzın mânası, başka bir kabile tarafından bilinmeyebilir. Böylelikle dilde iştirakin varlığı bu yolla gerçekleşmiş olur.[50]

Râzî iştirakin dilde var olmasının mümkün olduğunu gösterdikten sonra, bunun dilde vâki olduğunu ispat etmeye çalışır. Râzî bazı usulcülerin, müşterek olduğu zannedilen lafızların ya mütevâtı ya da mânaların birinde hakikat diğerinde mecaz olduğunu iddia ettiklerini belirterek buna karşı çıkar. Bu usulcülere göre örneğin "ayn" (عين) lafzı başta beş duyu organlarımızdan biri olan "göz" için kullanılırken, daha sonra gözle "saflık" mânasında ortak olmaları sebebiyle "dinar", ışık saçma ve saflıkta gözle ortak olan "güneşe'', yine bu mânaların bulunması sebebiyle "su'' hakkında kullanılmaya başlanmıştır. Râzî, yapılan bu tasviri mümkün görür ancak, ona göre ayn lafzının bu mânalardaki kullanımın müşterek olması zann-ı gâlibtir. Kendisi bu iddiasını şu örnekle desteklemeye çalışır: Temizlik ve hayız mânasına şamil olan "قرء" lafzının karinesiz bir şekilde kullanılması durumunda zihin, muhtemel mânalar arasında tereddüte düşer. Şayet lafız söylenildiği gibi mütevâtı veya mânaların birinde hakikat diğerinde mecaz olsaydı, zihinde böyle bir tereddüt oluşmazdı.[51]

Bu noktada Râzî, gelebilecek muhtemel bir itirazı dile getirir. Bu itiraza göre zihnin tereddüte düştüğü lafızların vaz esnasında mânalardan birine hakikat diğerine mecaz yoluyla delâlet ettiği varsayılabilir. Zamanla söz konusu hakikat-mecaz ikilisi ortadan kaybolmuş ve zihin, lafızlar söylendiğinde tereddüt eder hale gelmiş olabilir. Böyle bir surette müşterek vâki olmamış olur. Râzî bu itiraza dil meselelerinde, argümantasyonun keyfiyeti üzerinden cevap verir. Ona göre dil meselelerinde uzak ihtimalleri tamamen ortadan kaldıracak kat'î deliller getirmek mümkün değildir. Ayrıca itirazı getirenlerin zikrettikleri suret söz konusu lafızların hâlihazırda tüm mânalarda hakikat olarak kullanılmasına engel değildir.[52]

1.2.4. İştirakin Vukûu

Râzî, dilde iştirakin ortaya çıkışını, kuvvetli ve zayıf şeklinde iki ayrı faktöre dayandırır. Kuvvetli faktör, kabilelerin birden fazla mânaya delalet etmek için vaz ettikleri lafızların sonradan toplum nezdinde şöhret seviyesine ulaşmasıdır. Zayıf faktör ise konuşan kişinin mücmel lafızla maksadını anlatabilmesi için vâz'ı tarafından lafzın iştirake delâlet edecek şekilde vaz edilmesini ifade eder.

Râzî, bu iki faktöre değindikten sonra, bir lafzın müşterek olup olmadığının ancak dil alimlerinin açıklamaları sonucunda ya da akıl yürütmeyle bilinebileceğini ifade eder. Daha sonra iştirakin ortaya çıkma nedenine dair kendisinin de zayıf bulduğu iki görüşe işaret eder. Bunlardan bir görüşe göre muhatapta soru sorma ihtiyacının hâsıl olması, dilde iştirakin ortaya çıkma nedenlerinden biri olarak kabul edilir. Zira soru sorma ihtiyacı ancak bir lafzın delâlet ettiği mânanın muhatap nezdinde kapalı kaldığı durumda gerçekleşir. Mânasına delâleti açık olan bir lafzın anlaşılması için soru sormak ise gereksiz bir eylemdir.[53]

[50] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 85.
[51] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 85.
[52] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 85.
[53] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 86.

Karâfî de bu argümanı problemli bularak, muhatabın soru sorma ihtiyacının sadece mücmel lafızlarda değil, mânasına açık bir şekilde delalet eden (nass) lafızlarda da söz konusu olabileceğini dile getirir. Bu iddiasını desteklemek için sultan tarafından elçi vasıtasıyla kendisine 1000 dinar yollanan kişinin sevicinden ‘‘1000 dinar” sözcüğünü tekrarlayarak elçiye sormasıdır ki, burada sorulan soru lafzın delâlet etmiş olduğu mânanın kapalı kalmasından değil, aksine muhatabın aşırı sevincinden dolayı sorulmaktadır.[54]

1.2.5. Lafızda Müşterekliğin Aslî Olmayışı

Fıkıh usulü alimleri, iştirakin hükmünü incelerken, ilk olarak lafızlarda müşterek olmamanın asıl olduğunu söylemişler ve bu iddialarını temellendirmek için birden fazla delil getirmişlerdir. Fahreddin er-Râzî de aynı şekilde lafızlarda aslolanın müşterek olmadığını ifade eder.[55] Bundan dolayı bir lafzı müştereğe hamletme veya hamletmeme ihtimali mevcutsa zann-ı gâlibe dayanarak ikinci ihtimalin tercih edilmesi gerektiğini belirtir. Râzi, lafızlarda müşterek olmamanın asıl olduğuna dair birden fazla delil ortaya koyar. Delillerden bazıları aklî gerekçelere istinad ederken, bazıları naslardan yola çıkılarak takrir edilmiştir. Zikrettiği ilk aklî delil şöyledir: “Eğer bir lafzın müşterek olması ve müşterek olmaması aynı seviyede olsaydı, bu durumda konuşma sırasında lafızlardan hiçbir şey anlaşılmazdı. Eşit seviyede olan bu lafızların tercihi durumunda müreccihsiz tercih (tercih bilâ müreccih) söz konusu olur ki bu ise muhaldir. Ancak konuşma sırasında lafızları anladığımızdan dolayı, aslolan lafızların müşterek olmamasıdır.[56] Tilimsânî, Râzî’nin öne sürdüğü bu delili zayıf görür. Ona göre lafızlarda aslolanın iştirak olup olmadığını tartışma konusu yapmak yersizdir. Zira tartışmanın meydana geldiği esas nokta, müşterek olup olmadığı hususunda ihtilaf edilen lafızlardır. Zaten dili konuşanlar olarak biz çoğu lafzın mânasının muhkem, nass, zahir veya müşterek seviyelerinde olduğunu bilmekteyiz. Bu sebeple de kelamda müşterekliğin asıl olduğunu veya kelamda aslolanın müşterek olmadığını söylesek bile konuşma sırasındaki lafızların anlamları tehlikeye girmez. Şöyle ki mânaları belli olan bu lafızlar, konuşma sırasında lafzı hangi mânaya hamledeceğimiz hususunda karine olurlar. Aynı şekilde Râzî’nin iddiasının aksine müşterek olmadığını bildiğimiz lafızlar üzerinden mânaları tayin edebileceğimizden dolayı müreccihsiz tercih söz konusu olmaz.[57] Tilimsânî’nin eleştiri sadedinde getirdiği bu delilin istimal mertebesine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Râzî’nin ise bağlam ve terkibe girmeden vaz mertebesinden bahsettiğini görmekteyiz. Aslında Tilimsânî’nin meseleyi istimal mertebesine taşımasının bir açıdan makul olduğu düşünü-

---

[54] Karâfî, *Nefâis*, II, 739.

[55] Asl kelimesinin birkaç farklı anlama geldiği bilinmektedir. Yaygın olarak anlaşılan mâna ‘kendisine başkasının dayandığı, istinad ettiği şey’dir. Bu istinad iki farklı şekilde olabilir: Hissî ve aklî. Hissî olana örnek olarak binanın temele dayanması; aklî olana ise ma’lûlün illetle olan ilişkisi verilebilir. Asl’ın bu temel mânasından hareketle kelime, sonraki dönemlerde delil, râcih, bir şeyin ilk olarak nasılsa öyle kabul edilmesi (mustashab) ve kâide anlamlarında kullanılmıştır. bkz. Asım Cüneyd Köksal, Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi, İstanbul: İSAM yay., 2008, s. 62.

[56] Tilimsânî, *şerhu’l me’âlim fî uṣûli’l-fıḳh*, I, 171.

[57] Tilimsânî, *şerhu’l me’âlim fî usûli’l-fıkh*, I, 175.

lebilir. Çünkü Râzî metnin birçok yerinde bir lafzın vaz'ını incelerken istimal mertebesinden istimdad etmektedir. Dolayısıyla Tilimsânî haklı olarak Râzî'ye lafızların kendinde duran bir anlamın olmadığını, lafzın bağlam ve terkibe girmesi durumunda anlamının zuhûra geleceğini söylemeye çalışmaktadır.

Râzî, zikrettiği deliline karşı getirilebilecek muhtemel bir itirazı zikreder. Bu itiraza göre lafzın kullanımı sırasında müreccihsiz tercih (tercih bilâ müreccih) gerçekleşmez. Konuşan kişi, tercih ettiği mânayı beyan etmek suretiyle lafzın hangi mânada kullanıldığını belirtebilir. Râzî bu itiraza cevaben şöyle der:

> "Durum sizin dediğiniz gibi olsaydı konuşan kişinin konuşma sırasında 'benim bu lafızlardan muradım şudur' diye açık bir şekilde belirtmesi gerekirdi ki böyle bir durum da vâkıaya mutâbık değildir. Kaldı ki böyle bir şeyi kabul etsek bile konuşan kişinin beyan için getireceği açıklamalar da lafız, işaret ve yazı vasıtasıyla olurdu. Bu açıklamada kullanılacak olan lafızlar da da aynı durum söz konusu olurdu. Böylelikle beyan için getirilen bütün lafızlar mücmel olur. Sonra bunu da açıklamak için getirilen lafızlar da mücmel olur ve böylece devam edip teselsül ve devre sebep olur. Bu ise muhaldir''[58]

Râzî'nin ileri sürdüğü üçüncü delil ise icmâya dayanmaktadır. Râzî, dilde iştirakin asıl kabul edilmemesi durumunda, nasların yakin değil, zan bile ifade etmeyeceğini söyleyerek meselenin önemini vurgular. Ayrıca naslarda vârid olan lafızlarda faraza iştirakin asıl olması durumunda, bu lafızların hemen hemen çoğunun birden çok mânaya delâlet ettiğini kabul etmek gerekirdi. Anladığımızı düşündüğümüz mânalar ve diğer mânalar arasında bir müştereklik var olduğu kabul edilse, sonuçta anladığımız bu mânaların doğruluğu konusunda şüphe hasıl olurdu. Dolayısıyla Allah'ın muradı, naslardaki lafızların delâletlerinin ötesine geçebilir. Ancak böyle bir kabulün geçersizliği icmâ ile imkansızdır. Çünkü aksi takdirde naslardan şer'î hüküm çıkarıp Allah'ın muradını bilmek mümkün olmazdı.[59]

Râzi, bu delillere ilaveten *el-Mahsûl* adlı eserinde iştirakin asıl olmadığına dair şu delili zikreder: Dildeki çoğu lafızların müşterek değil aksine müfred olduğu istikrâ ile sabittir. Çoğunluğu müfred lafızların oluşturması dilde müştereğin asıl olmadığı iddiasını daha güçlü kılar. Bu delile getirilen bir itiraza göre dilde müfred lafızların çoğunluk olduğu bilgisi yanlıştır. Zira kelimeler üç kısımdan oluşur: Harf, fiil ve isim. Harfin kullanımına baktığımızda nahiv bize bunların müşterek olduğunu söyler. Örneğin ''bâ'' harf-i ceri bir yerde iltisak manasına gelirken diğer yerde zarf anlamında kullanılabilir. Fiiller ise üç kısımdır: Mâzi, müstakbel ve emir. Mâzi ve müstakbelin müşterek lafız olduğunda şüphe yoktur. Zira her ikisi de bazen haber bazen dua manasında kullanılır. Aynı şekilde muzâri fiil de şimdiki ve gelecek zamanda müşterektir. Emir sigasına gelince onun da vücûba ve nedbe müşterek olarak delâlet ettiği görüşü şöhret bulmuş bir görüştür. İsimlere bakıldığında müştereğin orada da yaygın olduğu söylenebilir. Bunlara harfler ve fiiller de ilave edildiği zaman müştereğin müşterek olmayandan daha çok olduğu görülür.[60]

Sonuç olarak Râzî'nin öne sürdüğü üç delili "dilde asıl olan beyandır" (البيان هو الأصل في اللغة)ilkesine dayandığını söyleyebiliriz.

---

[58] Tilimsânî, *şerhu'l me'âlim fî usûli'l-fıkh*, I, 176.
[59] Tilimsânî, *şerhu'l me'âlim fî usûli'l-fıkh*, I, 178.
[60] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 90.

1.2.6. Müşterek Lafızda İki Anlamın Birlikte Kastedilmesi

Yukarıda iştirakin "İki veya daha fazla farklı mânaya -birbirlerinden farklı olmaları bakımından- ilk vaz'la vaz edilen lafız" şeklinde tanımlandığı görülmüştü. Bu başlıkta ise iştirakin vaz edildiği birden fazla mânanın birlikte kast edilmesinin caiz olup olmadığı üzerinde durulacaktır. "Umûmu'l -müşterek" tabiriyle ifade edilen "müşterek lafız için vaz edilen anlamların hepsinin aynı anda kastedilmesi" sorunu, usul kitaplarında alimler tarafından etraflıca olarak ele alınmaktadır. Râzî, müşterek bir lafzın vaz edildiği mânaların tümünün aynı anda kastedilmesini Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Kerhî'yle (ö. 340/952) aynı görüşü paylaşarak caiz görmez. İlgili meseleye dair cevaz veren Şâfiî (ö. 204/820), Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303/916) Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr'ı eleştirir.[61].

Râzî müştereğin iki anlamının aynı anda akıl açısından kastedilmesini mümkün görürken, dil açısından mümkün görmemektedir. Bu minvalde, lafzın, kullanıldığı iki anlamda bunlardan sadece birisi anlaşılacak şekilde (bedel) vaz olunmasının, anlamın her ikisini birlikte kastederek (cem) vaz olunmasını gerektirmeyeceği iddiasını dile getirir. Zira bedel yolu ile cem yolu arasında bir zıtlığın olduğu zaruri olarak bilinmektedir. İki zıddın bir arada bulunması ise akıl açısından düşünülememektedir. Bundan dolayı cem yoluna terettüp eden hükümlerin bedel yoluna terettüp eden hükümlerle eşit olması gerekmez. Zira lafzın bütün kapsamı barındırdığı cüzlerine zıttır. Böyle olmayıp terettüp edecek bütün hükümlerde ortak olsaydı lafzın her bir cüzü kapsamı olmuş olurdu. Bu ise batıldır.[62] Bununla birlikte lafzın kullanıldığı iki anlamın bedel yoluyla (ikisinden birinin) bir isimle adlandırılmasının, cem yoluyla da (ikisinin birlikte) o isimle adlandırılmasının gerektirmeyeceğini ifade eder. Bu öncülden yola çıkarak vâzı, bir lafzı iki anlama ayrı ayrı bedel yoluyla vaz ederse bu durumda bu lafzı aynı zamanda anlamın mecmu'u için vaz etmesi de etmemesi de ihtimal dahilindedir. Lafzın sadece fertlerine vaz edildiği, mecmu'a vaz edilmediği durumda lafzın, mecmu için kullanılması caiz değildir. Lafzın fertlerine ve aynı zamanda bu fertlerin mecmu'una vaz edilmesi ihtimalinde ise, lafzın sadece iki anlamın mecmu'u için kullanılması veya lafzın anlamların hem mecmu hem de fertleri için kullanılması söz konusu olabilir. Lafzın sadece mecmu'u için kullanılması durumunda ise lafız mefhumlardan yalnızca birine delâlet eder. Çünkü şayet vâzı o lafzı üç şey için bedel yoluyla vaz ettiyse ve aynı zamanda bu üç şeyden

---

[61] Râzî müşterekin umumunu kabul eden usulcülerin yaklaşımlarını temellendirmeleri adına naslardan birçok örnek delil getirdiklerini söyler. Kendisi bu örnekleri tek tek tahlil edip eleştiriye tabi tutar. Bunlardan ilki el-Ahzâb suresinin 56. âyetinde vârid olan ''salât'' kelimesidir. Zira müşterek lafzın umumunu savun usulcülere göre âyetteki ''salât'' kelimesinin anlamı, Allah açısından rahmet, melekler yönünden istiğfar ve müminler cihetinden dua manası olmak üzere üç farklı mânaya delâlet etmektedir. Aynı şekilde Hac sûresinin 18. âyetinde geçen ''secde'' kelimesinin kullanımı da bunlardan biridir. Zira bu âyette secde (sücûd) kelimesinin anlamı hem boyun eğme hem de namazdaki secde mânasında kullanıldığını ileri sürerler. Bu minvalde dayanak kılınan başka diğer bir delil de Bakâra suresinin 228. âyetinde geçen temizlik ve hayız mânalarına birlikte delalet eden (قرء) lafzıdır. Râzî'nin zikrettiği diğer son delil ise Sibeveyh'in mütekellimden sadır olan 'الويل لك' lafzında geçen 'veyl' mânasının hem dua hem de haber mânasını kapsayacak şekilde vaz edilmesidir. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsû*l, I, 88.

[62] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 87.

biri diğer ikisinin mecmu'u ise o lafzın yalnızca mecmu'u için kullanılması fertlerinde kullanılmasından farklı bir şey olmuş olur. Daha sonra Râzî şöyle bir itirazın yöneltilebileceğinden bahseder: Lafzın aynı anda hem mecmu'u hem hem de fertlere delâlet etmesi imkansızdır. Zira lafzın mecmu'a delâlet etmesi ancak fertlerin tamamının bulunması halinde gerçekleşir. Oysa lafzın tek bir ferde delâlet etmesi için iki mânadan birinin kastedilmesi yeterledir. Bu durum ise çelişkiye yol açar. Dolayısıyla müştereğin mâhiyeti gereği cem yoluyla tüm mefhumlarının kastedilmesi mümkün değildir.[63]

1.3. Nakil

Nakil, "dilde belirli bir anlam için vazedilmiş lafızların herhangi bir delil olmaksızın aralarında bulunan ortak münasebet nedeniyle başka bir anlama vazedilmesidir."[64] Râzî, dilde aslolanın lafzın vaz edildiği ilk mânasında kullanılması (lügavî vaz) hususunu göz önünde bulundurarak naklin bu asla ters düştüğünü söyler. Daha sonra bu iddiasını üç gerekçeye dayandırır.

Bu gerekçelerden ilki, naklin gerçekleşmesinin birden fazla sebebe bağlı olmasıdır. Bu sebepler, vâzı'ın ilk kez lafzı vaz etmesini daha sonra bu vaz'ı nesh ederek yeni bir vaz'ı yapmasını içermesidir. Naklin ters düştüğü lügavî vaz ise, sadece vâzı'ın ilk kez lafzı vaz etmesine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla tek bir sebebe bağlı olan lügavî vaz, birden fazla sebebe bağlı olan nakle tercih edilir.

Râzî'nin öne sürmüş olduğu ikinci gerekçe istishâb kâidesine dayanır. Olanın olduğu şey üzere kalması şeklinde ifade edilebilecek istishâb kaidesine göre, dilde esas olan bir lafzın vaz edildiği ilk mânasında kullanılmaya devam etmesidir. Nakil ise böyle bir duruma ters düşer.

Râzî'nin serdettiği üçüncü gerekçeye göre dilde bir lafzın vaz edildiği ilk mânasında kullanılması ihtimali, lafzın vaz edildiği ilk mânada değil başka bir mânada kullanılması ihtimaliyle muaraza etseydi konuşma sırasında ancak birbirimize "bu kullandığınız lafzın vaz edildiği ilk mânasını mı kastettiniz" şeklinde soru sormamız kaçınılmaz olurdu. Böyle bir durum ise vâkıaya mutâbık değildir. Dolayısıyla lafızda esas olan vaz edildiği ilk mânasında kullanılmasıdır.[65]

1.4. İzmar

Râzi'ye göre izmarın tanımı "Cümleden, cümlenin geride kalan kısmına delâlet eden bir harfin (harf-i cer, zamir vb gibi) veya kelimenin düşmesi" şeklindedir.[66] Genellikle usul eserlerinde ve belâgat kitaplarında izmar meselesi, ayrıntılı bir şekilde ve müstakil bap başlığı altında ele alınmamaktadır. Fahreddîn er-Râzi de aynı şekilde izmara dair müstakil bir bap oluşturmamış ve ayrıntılarına girmemiştir. O, izmarın sadece tanımını yapmakla yetinerek konuyu dilde kesinliğe engel durumlar arasında tercih bağlamında zikreşmiştir. Bunun yerine dilde kesinlik meselesini en fazla ilgilendiren mecaz konusunu ayrıntılarıyla tartışmıştır.

---

[63] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 86.
[64] Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhîyye Kâmûsu*, (y.y.: Bilmen Yay., t.y.), I, 21.
[65] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 109.
[66] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 131.

1.5. Mecaz

1.5.1. Mecazın Tanımı

Râzî'nin dilde kesinliğe engel olarak gördüğü durumlardan biri de mecazdır. Râzî mecazın aşıp gitmek manasında kullanılan "جاز الشيء" fiilinden türediğini söyleyerek mecazın ıstılâhi tanımına değinir. Kendisi hakikatin tanımında olduğu gibi, mecazın tanımında da en isabetli tanımın Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait olduğunu söyleyerek, Ebu Abdullah el-Basrî , İbn Cinnî ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin tanımlarını eleştirir. Basrî, mecazı "Hitabın kendisiyle gerçekleştiği ilk uzlaşımın dışında farklı bir uzlaşımın murad edilmesi" şeklinde tanımlar. Râzî, Basrî'ye ilaveten bu tanıma "İlk mânayla irtibatı sebebiyle" kaydının eklenmesinin gerekli olduğunu ifade eder. Zira bir lafzın mecâzî mânadaki kullanımı ancak hakikat ile bir irtibatı (alâka) düşünüldüğü zaman gerçekleşir. İrtibatın bulunmadığı yerde ise mecazdan söz edilemez. Böylelikle Râzî'nin tanıma getirdiği ilaveyi de göz önünde bulundurarak mecazın "Aralarında bulunan irtibat sebebiyle hitabın kendisiyle gerçekleştiği ilk uzlaşımın dışında farklı bir uzlaşımın murad edilmesi" şeklinde tanımlanması gerekir.[67]

1.5.2. Mecazın Kısımları

1.5.2.1. Müfred-Mürekkep Mecaz

Râzî mecazın müfred lafızlarda, müfred lafızların terkibinde veya hem müfred lafız hem de terkiblerde olmak üzere üç kısma ayrıldığını söyler.

Müfred lafızlara cesur bir kimse için kullanılan aslan (لأسد) lafzı ile ahmak olan kişi için kullanılan eşek (الحمار) lafızları örneklik teşkil eder[68].

Terkipte (cümlede mecaz) kullanılan mecaz ifadelerin her biri aslî anlamlarında kullanılırken terkibin (cümlenin) kendisi aslî anlamın dışında kullanılır. Örneğin "أشاب الصغير كر الغداة و مر العشي" (gece ve gündüzün deveran etmesi küçük çocuğu yaşlandırdı) beyitinde geçen yaşlandırma (أشاب) fiili ile çocuk (الصغير) kelimesi aslî manasında hakikat olarak kullanılmışlardır. Fakat yaşlandırma fiili yaşlandıranın gerçek sahibi olan Allah'a isnad edilmesi gerekirken, gece ve gündüzün deveranına isnad edilmiştir. Bu beyitten yola çıkarak mürekkep mecazın, lafızların tek tek kendilerinde değil, lafızların birbirleriyle olan isnadında ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

[67] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 95.
[68] Müfred mecazın varlığını ispat ve kısımlarına dair daha ayrıntılı bilgi için bk. *Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl*, 112,113,114.

Râzî müfred ve terkip olarak mecaz ifade eden lafızlara "أحياني اكتحالي بطلعتك" (yüzünü görmem beni sevindirdi) cümlesini örnek olarak verir. Söz konusu cümlede canlılık mânasını içinde barındıran "إحياء" kelimesi sevindirmek, göze sürme çekmek manasına gelen "اكتحال" kelimesi ise görmek manasında kullanılarak müfredte mecaz, daha sonra "احياء" kelimesi ile "اكتحال" kelimesi birbirlerine isnad edilerek terkipte bir mecaz ortaya çıkmıştır. Ardından Râzî mecazın kısımlarına dair yapılan bu tasnifin usulcüler tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığını, söz konusu tasnifin ilk defa büyük dil alimi Abdülkâhir el-Cürcânî tarafından yapıldığını ileri sürer.[69]

1.5.2.2. Mürekkep Mecazın Aklî Olması

Râzî, mürekkep mecazda bulunan isnadın mecâzî oluşunun dil özelinde ve dile atıfta bulunularak değil, aklen bilinebileceğini öne sürer. Râzî, bu argümanını وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا (Ve yer ağırlıklarını dışarı çıkardığında)[70] âyetiyle açıklamaya çalışır. Ona göre âyetin ifadesinde geçen "وَاَخْرَجَتِ" (çıkardı) fiili, yeryüzüne isnad edilerek kullanılmıştır. Hâlbuki hakikatte söz konusu fiilin icrâsı yeryüzü tarafından değil bilakis Allah tarafından gerçekleşir. Râzî, âyette geçen çıkarma fiilinin Allah'a nispeti nefsü'l-emr'de (gerçeklikte) lügâvî lafızdan dolayı değil aklî bir hükümden kaynaklandığını dile getirir.[71]

1.5.2.3. Mecazın Kullanımı

1.5.2.4. Mecazın Kullanımının Araplara Bağlı Olması

Râzî, bir lafzın mecâzî mânaya delâlet edecek şekilde kullanılabilmesinin aklen değil bilakis Arapların söz konusu lafzı mecâzî mânada kullandıklarını işitmekle mümkün olabileceğini söyler. Söz gelimi Araplar bir insan için "aslan" lafzını, sadece aralarında bulunan ortak cesaret vasfından dolayı kullanırlar. Oysaki bir insanın aslana benzerliği cesaret vasfıyla olabileceği gibi, iki canlının da ağız kokusuna sahip olmaları sebebiyle de aralarında benzerlik kurulabilir. Râzî'ye göre bu örnekte aslanın cesareti ifade etmek için kullanılması, bu bilginin Araplardan alınmış olmasına bağlıdır.[72]

1.5.2.5. Mecazın Cins İsimlerde Kullanılması

Râzî, sadece cins isimlerin mecâzî mânaya delalet edecek şekilde kullanılabileceğini ileri sürer. Harf, müstakil olarak bir mânaya delâlet etmediği için, harfte mecaz kullanımından bahsetmek mümkün değildir. Fiil ise masdarın sübutunu ifade ettiğinden dolayı fiildeki mecâzî kullanım ancak mecaz kullanımı olan masdarların fiillerinde gerçekleşebilir. Zira fiil, masdar mânasını içinde barındırır. Dolayısıyla mecâzî mânada kullanılamayan masdarların fiilleri de kullanılamaz olur. İsme gelince isim, alem (özel isim) müştak ve cins

[69] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 112-113.
[70] Zilzâl, 99/2.
[71] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 117. Râzî'nin meseleye dair verdiği diğer örnekler için bkz. *el-Mahsûl*, 118.
[72] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 116.

şeklinde üç kategoride değerlendirilebilir. İsmin kısımlarından olan alemde mecâzî kullanım söz konusu değildir. Bunun nedeni ise mecâzî kullanımda asıl ile fer arasında bir alâkanın kurulmasının zorunlu olmasına dayanır. Söz konusu alâka ise özel isimlerde bulunmamaktadır. İsmin diğer bir türü olan müştak isimlerde ise mecâzî kullanım lafzın kendisinden türemiş olduğu masdarın kullanımıyla gerçekleştiği için mecâzî mâna anlaşılmaz.[73]

1.5.2.6. Mecazın Dilde Hakikatten Çok Kullanılması

Râzî, dilin büyük bir oranının mecâzî mânada değil hakikî mânada kullanıldığını iddia eder. O, bu konuda dilin büyük bir bölümünün mecazdan ibaret olduğunu düşünen İbn Cinnî'nin *el-Hasâis* adlı eserindeki bir ibareye değindikten sonra onun bu düşüncesini eleştirir. Râzî, İbni Cinnî'nin mecâzî mânada kullanılan fiillere örnek verdiği yerlerde, söz konusu fiillerin mecaz anlamında değil, aslî mânalarında kullanıldığını söyleyerek, bunun yanı sıra ilgili kullanımların lügâvî mânada değil aklî mecaz özelinde kullanıldığını ifade eder.[74]

1.5.3. Mecazın Vukûu

1.5.3.1. Mecazın Allah'ın ve Hz. Peygamber'in Hitabında Bulunması

Râzî, Mecazın Kur'an'da ve hadislerde varlığını inkar eden Muhammed b. Davud ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) aksine, mecazın söz konusu kaynaklarda vâkî olduğunu iddia eder. Kendisi bu iddiasını destekler mâhiyette "يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ جِدَارًا" (yıkılmak isteyen bir duvar)[75] âyetini örnek gösterir. Ona göre âyette irade fiili, cansız bir varlığa yani duvara isnad edilmiştir. İrade etmek ise ancak canlı bir varlık olan insanın özelliğidir. Dolayısıyla âyette zâhir mânanın kast edilmesi mümkün olmadığı için, zâhirin dışında başka bir mânanın kast edilmesi gerekir ki bu ise mecazdır.[76]

1.5.4. Tahsis

Râzî, tahsisi "Âm lafzın kapsadığı bazı fertlerin çıkarılması" şeklinde tanımlar. Tahsis meselesi genellikle usul kitaplarında âm lafzın mâhiyeti bağlamında ele alınmaktadır. Râzî de aynı şekilde âm lafzın mâhiyetine değindikten sonra, tahsisin tanımını vererek, tahsisin âm lafızla olan ilişkisine değinir.

Daha sonra Râzî, tahsis ile nesih arasındaki farka değinir. Bu meyanda öne sürülen ilk fark, tahsiste genel hüküm lafzî bir delil olan hitâb ile sabit olurken, nesihte ise önceki hükmün lafzî bir delil ile sabit olmuş olması gerekmez; fiil, zaruret ve karinelerle sabit olmuş bir hüküm de olabilir.

---

[73] Karâfî ve İsfahânî Râzî'nin bu görüşlerini tenkit ederek, mecazın diğer lafız çeşitlerinde de vâkî olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Karâfî, *Nefâis,* II, 893-901. İsfahânî, *el-Kâşif*, II, 283-296.
[74] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 120-121.
[75] Kehf, 18/77.
[76] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 118.

Râzî'nin öne sürdüğü ikinci fark, bir dinin başka bir dininin hükümlerini nesh etmesi caizken, tahsis etmesinin caiz olmayışıyla alakalıdır[77]. İsfahânî, neshin sadece fıkhî hükümlerde gerçekleşebileceğini ileri sürer. İman esasları (akaid) ile küllî kâidelerin (can, akıl, mal, nesil ve dinin korunması gibi) nesh edilme durumu söz konusu değildir. Bir dinin başka bir dinin hükümlerini tahsis edememe nedeni olarak beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya tehirinin caiz olmamasıyla temellendirmeye çalışır.[78] İleri sürülen üçüncü farka göre, nesihte nesh edilen hüküm ancak sâbit olduktan sonra nesh edilebilirken, tahiste tahsis edilen hüküm henüz sâbit olmadan tahsis edilebilir. Dördüncü farkta nâsihin (nesh eden) mensûhtan (nesh edilen) cümle içerisinde ayrı olması gerekirken, tahsiste tahsis eden lafız tahsis edilenden bitişik (muttasıl) veya ayrı (munfasıl) olabilme durumu gözetilir. Tahsisi nesihten ayıran son farka göre, tahsis bilgi değeri zan ifade eden haber-i vâhid ve kıyas gibi delillerle gerçekleşebilirken, nesih bunun aksine bilgi değeri yakin ifade eden mütevatir haberle tahakkuk etmektedir.[79]

[77] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 305.
[78] İsfahânî, *el-Kâşif'ani'l-Mahsûl*, IV, 394.
[79] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 306.

İKİNCİ BÖLÜM
FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE DİLDE KESİNLİĞE ENGEL DURUMLARIN TERCİHİ VE FIKHİ HÜKÜMLERE ETKİSİ

Bir önceki bölümde dilde kesinliğe engel durumların mâhiyeti ele alınarak, Râzî'nin bu durumları ele alış tarzı incelenmişti. Bu bölümde ise tezin odak noktasını teşkil eden Râzî'nin dilde kesinliğe engel durumlar arasında tercihi ve öne sürdüğü kriterlerin onun usûl düşüncesindeki yeri üzerinde durulacaktır. Dilde kesinliğe engel durumların tercihi meselesi, Râzî'nin *el-Mahsûl* ve *el-Meâlîm* adlı eserleri ve bu eserler üzerine yapılan şerhler (*el-Kâşif 'ani 'l-Mahsûl, Nefâisü'l-usûl fî şerhi 'l-Mahsûl* ve *Şerhû Me'âlim fî 'ilmi usûli 'l-fıkh*) dikkate alınmak suretiyle ortaya konulmaya gayret edilecektir. Bu şerhlerin yanı sıra, ilgili konuya dair Karâfî'nin *Risâletü fî Meseleti Teâruz el-İhtimalât* adlı risâlesi de incelenecektir. Böylelikle bu bölümde ilk olarak Râzî'nin mecaz ve müşterek gibi dilde kesinliğe engel durumların tercihinde rastlanan tearuz meselesine dair teorik yaklaşımı ele alınacak ardından bu yaklaşıma uygun olarak risâlede verilen fürû fıkıh örneklerine işaret edilecektir.

2. Dilde Kesinliğe Engel Durumlar Arasında Tercih

Lafızdan anlaşılan mâna konusu tarih boyunca fıkıh usûlünün temel meseleleri arasında yer almıştır. Usûlcüler lafızdan anlaşılan mâna meselesini irdelerken konuşan kişinin kastı ile muhatabın anladığının örtüşmesini önemsemişlerdir. Bu anlamda söz konusu örtüşmeye halel getirecek durumları ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Günümüz ifadesiyle anlamın belirsizliği olarak da nitelendirebileceğimiz dilde kesinliğe engel durumların tercihi meselesi, tartışmaların hararetlendiği bir alan olarak karşımıza çıkar. Usûlcüler bir lafızdan hakiki mânanın anlaşılmasının mümkün olmadığı yerlerde, lafzın şu beş durumdan birinde kullanılmış olabileceğini söylerler: 1. birden fazla mânaya vaz edilen müşterek, 2. vaz edildiği ilk anlamla aralarında bulunan ortak münasebet nedeniyle ikinci vaz'da kullanılmaya başlayan nakil, 3. karinenin varlığı sebebiyle mecâzî mâna, 4. gerçekleşmesi için belirli şartlara bağlı olan izmar, 5. umumi mânanın kapsamını daraltan tahsis. Zikredilen bu beş durumun hepsi hakiki mânaya ters düşer. Tartışma konusu ise zikredilen beş durumun ikisinin birden anlaşılma ihtimalinin bulunduğu ve bu nedenle tearuzun çıkması sırasında, karine bulunmadığı için herhangi birinin anlaşılamadığı durumdur. Usûlcüler böyle bir meselede bu beş durumun hangisinin öncelikle dikkate alınacağı hususunda vaz açısından bunlar arasındaki hiyerarşiyi göz önünde bulundurmuşlar ve konuşma sırasında lafzın bu beş durumdan hangisine hamledilmesi gerektiği üzerinde tartışmışlardır. Söz konusu problem geçmişte gerçekleşmiş bir delâletten değil, kullanım sırasında lafızdan kaynaklanan bir problemdir.

Yukarıda zikredilen beş durumun her biri, belli gerekçelerle lafzın anlaşılmasında belirsizliğe yol açar. Müşterek ve naklin anlamda belirsizliğe yol açmasının sebebi her ikisinde de birden fazla mânanın gündemde olmasıdır. Mecazi mânanın ve izmar durumunun bulunduğu hallerde ise, lafız vaz edildiği mânanın dışında kullanılmış olur ki, böyle bir kullanım da "kelamda aslolan hakiki mânadır" kaidesiyle örtüşmemektedir. Tahsis ihtimalinin bulunması durumunda ise lafzın vaz edildiği anlamın yalnızca bazı fertlerini kapsadığı anlaşılır. Bu durum ise kesinliğe halel getiren bir şeydir.[80]

[80] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsû*l, I,198.

Râzî, mütekellimin kastının anlaşılmasına engel olan bu beş durumu inceledikten sonra, bu durumlar arasındaki tearuz ihtimallerini, hiyerarşik konumlarını dikkate alarak inceler. Böylelikle sonuçta on tane tearuz ihtimali ortaya çıkar. Karâfî, Râzî'nin lafzın anlaşılmasına engel olan faktörleri beş durum ile sınırlandırmasına karşı çıkar ve diğer eserlerinde, bu beş durumun yanında lafzın anlaşılmasına engel olan Arap dilinin günümüze intikali, sarf, nahiv, takdim ve tehir, nesih ve aklî muârız şeklinde beş ihtimale daha yer verir.[81] Daha sonra Kârafî meseleyi mütalaa eden kişiye yardımcı olacak üç zâbıttan bahseder.[82] Bu zâbıtlardan ilki müştereğin diğer dördüne kıyasla karinesiz durumda mücmel olarak kalması gibi bir hususiyetinin olmasıdır. Nakil, izmar, mecaz ve tahsis dörtlüsü ise hiçbir sûrette mücmel kalmaz. Aksine karinenin bulunduğu durumda, karinenin işaret ettiği mâna anlaşılır. Karinenin bulunmadığı durumda ise vaz edildiği ilk mânaya hamledilir. Bir başka deyişle mecâzî mânaya değil hakikate, nakil nedeniyle vaz edildiği ikinci mânaya değil ilk vaz edildiği mânasına, izmar durumuna değil lafzın zâhiri mânasına veya hususi mânaya değil umumi mânaya gidilir. Nakli iştirakin dışındaki diğer üçünden ayrıştıran zâbıt ise, naklin gerçekleşmesi için birden fazla şarta bağlı olmasıdır. Bu şartlar, lafız için vaz edilen ilk mânanın nesh edilmesi, yeni mânanın toplum nezdinde şöhret bulması ve ikinci vaz'ın gerçekleşmesidir. Mecâzî mânada, izmar durumunda ve umum lafzın mânasını daraltan tahsiste ise karinenin bulunması yeterlidir. Bundan dolayı bu üçü nakle tercih edilir. Tahsisi mecâzî mânadan ve izmar durumundan ayıran zâbıt ise, onun vaz edildiği mânaların bazı fertlerinde kullanılmasıdır. Mecâzî mâna ve izmar durumunda ise vaz edildikleri ilk mânalarından tamamen koparak, hakikatin aşılması söz konusudur. Dolayısıyla tahsis bu ikisine tercih edilir.[83]

2.1. Fahreddin er-Râzî'nin Dilde Kesinliğe Engel Gördüğü Durumların Tercihine Dair Temel Görüşlerin Kriterleri

Fahreddîn er-Râzî lafzın mânaya delâletinin kesin bir şekilde anlaşılmasına engel gördüğü yaygın biçimde kullanılan beş durumdan bahseder. İştirak, nakil, mecaz, izmar ve tahsis. Konuşan kişiden sadır olan kelamın bunlardan hangisine delâlet ettiğini tespitte, eşleştirme yöntemiyle aralarındaki kuvvet farklılığını gözeterek lafızların mânaya delâletini inceler. Râzî'ye göre lafzın mânaya açık bir şekilde delâlet etmesini engelleyen başlıca durum iştiraktir. İkinci sıraya nakli yerleştiren Râzî, bir lafızdan aynı anda hem iştirak hem de nakil ihtimalinin anlaşılması durumunda hangisinin tercih edilmesi gerektiği üzerinde çeşitli kriterler ortaya koyar. Mânaya delâleti daha az engellediği için nakli iştirake üstün gören Râzî, istimal (lafzın kullanımı) durumunu göz önünde bulundurarak bu iki durum arasında bir tercihte bulunur. Naklin hem nakil öncesi hem de nakil sonrasında mânaya delâletinin hakikat olarak kabul edilmesi sebebiyle lafzın kullanımında bir üstünlüğe

[81] Karâfî, *Nefâîs*, II, 971.
Râzî'nin bu ihtimalleri hangi eserlerinde zikrettiğine dair detaylı bilgi ve açıklamalar için bk. Mehdi Cengiz, Dilde Kesinlik sorunu, s. 71-123.
[82] Zâbıt, fıkhın sadece bir bölümüne ait meseleleri kuşatan küllî kaziyye şeklinde tanımlanan bir fıkıh terimidir. Bkz, Necmettin Kızılkaya, Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler, İstanbul: Litera Yay, 2018, s.40.
[83] Karâfî, *Nefâis*, II, 972.

sahip olduğunu düşünen Râzî, bütün zaman dilimlerinde birden fazla mânaya delâlet ettiği için iştirakin mânaya olan delâletinin daha kapalı olduğunu kabul eder.

Râzî, lafzın mânaya delâletinin kapalı kalmasını gerektiren üçüncü durumun mecâzî mâna olduğunu söyleyerek, bunun da nakil gibi iştirakten üstün olduğunu ileri sürer. Bu konuda öne sürdüğü iki delilden ilki, mecâzî mânanın -iştirake nispetle- dilde daha yaygın olmasıdır. Üstünlük sebebi olarak gördüğü diğer bir delil de, mecâzî mânanın hem karineli hem de karinesiz kullanılması durumunda lafızdan kastedilen mânanın açığa çıkmasına dayanır. İştirakte ise karinenin yokluğu lafzı mücmel konumuna düşürür.

Râzî'nin mânanın anlaşılmasına engel olarak gördüğü dördüncü durum izmar durumudur ki, Râzî bunun iştirakten üstün olduğunu söyler. Bu tercihini, lafzın mânaya delâleti hususunda izmardan neşet eden kapalılığın yalnızca bazı durumlar için söz konusu olmasına dayandırır. İştirakten kaynaklanan kapalılık ise bütün durumlarda görülür.

Râzî'nin lafızdan mânanın kesin bir şekilde anlaşılmasına engel gördüğü son ihtimal tahsistir. Tahsisin iştirakten üstünlüğünü sadece yukarıdaki bağıntılardan hareketle temellendiren Râzî'ye göre, ileride de açıklanacağı gibi tahsis, mecazdan üstün olduğu için doğal olarak mecazın üstün olduğu iştirakten de üstün olmaktadır.

Râzî iştirakin tearuz etmesi mümkün olan bütün ihtimalleri zikrettikten sonra, lafzın anlaşılmasını engelleyen ikinci ihtimal olarak gördüğü nakli diğer üç ihtimalle karşılaştırır. Mecâzî mânanın nakilden üstün olduğunu savunan Râzî, bu iddiasını mecâzî mânanın geçerliliği için tek bir sebebe bağlı olmasına dayandırır. Naklin varlığı ise birden fazla sebebe bağlıdır.

el-Mahsûlde izmar durumunu mecâzî mânayla eşit gören Râzî, izmarın bu bağıntıdan hareketle zorunlu olarak nakilden üstün olması gerektiğini ileri sürer.

Nakli son olarak tahsis ile karşılaştıran Râzî, izmar durumunda ifade ettiği gerekçeden dolayı tahsisi nakle tercih eder. Zira tahsis, mecâzî mânaya dahi tercih edilme sebebidir.

Naklin tearuz edebileceği bütün ihtimalleri zikrettikten sonra, lafzın mânanın kesin bir şekilde anlaşılmasına engel gördüğü üçüncü durum olan izmar durumunu mecazla karşılaştırır. Râzî, *el-Mahsûl* adlı eserinde bu iki durumun da mânaya delâlet etmesi için karineye ihtiyaç duymaları hususunu göz önünde bulundurarak aralarında bir tercihte bulunmaz. Ancak *el-Meâlim* adlı eserinde mecâzî mânanın dildeki kullanım yaygınlığının izmar durumuna nispetle daha fazla olduğunu dikkate alarak mecâzî mânayı izmara tercih eder. İzmar durumunun tearuz edebileceği son ihtimal tahsistir. Râzî tahsisin mecâzî mânadan üstün olduğunu, dolayısıyla mecâzî mânanın da izmar durumundan üstün olduğunu ileri sürerek tahsisin izmardan üstün olması gerektiğini söyler. Râzî'nin zikrettiği son ihtimal tahsis ve mecaz arasındaki tearuz durumudur. Tahsiste, umum lafzın tahsis edildiğine dair karinenin bulunmaması, konuşan kişinin lafızdan kastettiği mânanın açığa çıkmasına mani olmaz. Mecâzî mânaya delâlet eden karinenin yokluğu ise, lafzın hakikate hamledilmesini gerekli kılacaktır ki, böyle bir durum ise konuşan kişinin lafızdan kastettiği mânanın anlaşılmasına engel olur. Diğer yandan, nazar ve düşünceye gerek kalmadan tahsis edilen lafız, muhatap nezdinde açıklığını korurken, mecâzî

mânadan kastedilenin ne olduğu ancak nazar ve düşünce yoluyla bilinir. Râzî, tahsiste bulunan bu özellikleri ön plana çıkararak, tahsisi mecâzî mânaya tercih eder. [84]

Şimdi sırasıyla bu durumların tearuzunu ve öne sürülen delilleri ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

2.1.1. Naklin İştirake Tercihi

Fahreddîn er-Râzî, bir lafzın hem iştirake hem de nakle delâlet etmesinin mümkün olduğu durumlarda, nakildeki kapalılığın iştiraka göre daha az ve beyana daha yakın olması sebebiyle naklin iştirake tercih edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre nakil bütün zaman dilimlerinde tek bir hakikate delâlet etmek üzere vaz edilmiştir[85] ve nakil işlemi gerçekleşmeden önce ve sonra farklı mânalara izafe edilmektedir. İştirakte ise bütün zaman dilimlerinde birden fazla mânaya delâlet ettiği için lafızdaki kapalılık daha fazladır".[86]

Râzî daha sonra iştirakin nakilden üstün olabileceğini savunan görüş sahiplerinin itirazına yer verir. Bu itiraz altı delile dayanmaktadır. Bunlardan ilkine göre iştirak nesih gerçekleşmeksizin vaz edilmiş olduğu mânaların hepsinde kullanılabilirken, nakildeki ilk mâna (menkulun anh) nesh edilmiş ikinci mâna (menkulun ileyh) ise hakikat olmuştur. Zira birden fazla mânanın her birine delâleti mümkün kılan iştirak, bunlardan bazısını iptal etmekten (nesih) üstündür. Dolayısıyla nesihten üstün olan iştirak, nesih işlemi görmüş nakilden evlâdır.[87]

Karâfî, bu itiraza neshin lügavî ve ıstılâhi ayrımını göz önünde bulundurarak cevap vermeye çalışır. O, iştirakin, "şer'î bir hükmün sonradan gelen şer'î delille ortadan kaldırılması" anlamındaki nesihten üstün olduğunu söyler. Oysaki vaz edilmiş bir lafzın nesh edilmesi, terim anlamında nesih değil, sözlük (lügat) anlamında nesihtir. Dolayısıyla iştirakin üstün olmuş olduğu nesih türü, lügavî nesihtir. Zira terim anlamdaki nesihte, kesin şer'î hükümlerden söz edildiği için sıkı bir ihtiyatla davranılır. Lügavî anlamdaki nesihte ise böyle bir durum söz konusu olmadığından, sıkı bir ihtiyatla davranılmaz.[88]

Bu delillerden ikincisine göre, muhakkik usûlcüler iştirakin varlığını inkar etmezken, naklin varlığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.[89] Karâfî, naklin şer'î lafızlarda vaki olması kabulüne sadece Bâkıllânî'nin karşı çıktığını söyler. Kaldı ki Bâkıllânî'nin karşı çıkmış olduğu nakil türü, bir ismin lügavî anlamına bakmaksızın, şeriatta farklı bir mânaya nakledilmesini ifade eden "şer'î hakikat"tir. Zira naklin diğer türlerinden olan şer'î nakil, örfi âm ve örfi hâs'ı kimse inkar etmemiştir.[90] İsfahânî de naklin söz konusu olup olmadığı hususunda ihtilafa düşülmesini, iştiraki nakle tercih etme sebebi olarak görmez. Çünkü usûlcülerin bu yorumlamasının doğru bir akıl yürütmeyle yapılmamış olması muhtemeledir. Bu nedenle naklin varlığı hususunda ihtilaf yetersiz kalır.[91]

---

[84] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,128,129,130.
[85] Naklin bütün zaman dilimlerinde hakikat olması, karineye ihtiyaç duymadığı anlamına gelmektedir. İştirakin mânaya olan delâleti ise ancak karine ile bilinir. Karineye ihtiyaç duymak ise anlamın açığa çıkmasına engeldir. Zira kelamda aslolan hakiki mânanın karinesiz bir şekilde anlaşılmasıdır.
[86] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,127.
[87] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,128.
[88] Karâfî, *Nefaîs*, II, 972.
[89] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,128.
[90] Karâfî, *Nefâis*, II, 973.
[91] el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 392.

Üçüncü delil ise müşterek lafzın ve naklin kullanımlarına dayanır. Şöyle ki müşterek lafzın kullanımı ya karineli ya da karinesiz olur. Karineli olduğu takdirde muhatap doğrudan olmasa da ifadedeki karineler vesilesiyle lafızla kastedilen anlamı keşfedebilir. Karinesiz bir şekilde kullanılması durumunda ise söz konusu müşterek lafız herhangi bir mânaya delâlet etmez ve mânalardan birini tercih konusunda tevakkuf edilir. Böylelikle iki durumda da hataya düşmekten sakınılmış olur. Aynı lafızdan naklin farz edilmesi durumunda ise muhatap, lafzın nakledilmiş olduğu varsayılan ikinci anlamı (menkulun ileyh) bilmeksizin lafzı ilk anlama (menkulun anh) hamledebilir. Böylelikle lafzı anlama hususunda hataya düşmüş olur.[92] Karâfî, lafzı nakil saymaktan kaynaklanabilecek hatanın, lafzın müşterek olarak kabul edilmesini sağladığı düşünülen karineleri tasavvur etmekle eşit olduğunu söyler. Çünkü lafzı anlamaya çalışan muhatabın, muayyen olduğunu farz ettiği karinelerde isabet edememesi aklen mümkündür. Dolayısıyla karinelerin müşterekin anlamında açıklayıcı kabul edilip edilmemesi hususunda hata etme olsalığı her iki durumda da söz konusudur. Böylelikle lafzı müşterek saymanın lafızda nakil bulunduğu kabulünden üstün olduğuna dair getirilen bu gerekçe yetersiz kalmaktadır.[93]
Dördüncü delilin dayanağı, nakil ve iştirakin vaz kriteri açısından üstünlüğünü tetkik etme üzerine kuruludur. İştirak tek bir vaz ile gerçekleşir. Bu durum konuşan kişinin, sözünü mücmel olarak ifade etme ihtiyacını karşılar. Nakil ise öncelikle vâzı'ın ilk kez lafzı vaz etmesine daha sonra bu vaz'ı nesh ederek yeni bir vaz'ı yapmasını içerir. Sonuç olarak tek bir vaz'a bağlı olan müşterek lafzın iki vaz ve bir neshi içeren nakilden üstün olduğu düşünülebilir.[94] Karâfî vaz esasına dayanan bu ayrımı isabetli bulur. Ancak karinesiz bir kullanımda iştirakten kaynaklanan kapalılığın daha büyük sorunlara yol açacağını söyler. Bu sorunlardan birisi, konuşan kişinin kastının muhatap tarafından anlaşılmaması, diğeri ise muhatabın lafzı anlamada karşılaşacağı belirsizliktir. Bu nedenle Karâfî, naklin müşterek lafızdan üstün olduğunu söyler[95].
Beşinci delil de ise şöyle bir iddia dile getirilmektedir: Nakle uğramış bir lafzın hem önceki hem sonraki mânalarında kullanıldığına muttali olan birisi, onun nakle uğramış olduğunu bilmeyerek söz konusu lafzı iki mânada müşterek zannedebilir. Bu durumda o kişinin lafzın menkul olduğunu bilmemesi ve nakilden kaynaklanabilecek belirsizlikler sebebiyle anlama sorunları ortaya çıkabilir. Buna bağlı olarak naklin yol açtığı sorunlar iştirakin ortaya çıkardığı problemlerden daha fazla olabilir.[96] Karâfî, böyle bir ihtimalin zayıf olduğunu söyler. Çünkü nakil görmüş bir lafzın, genellikle muhatabın yaşadığı zaman ve mekanda yaygın bilinirlik kazanacağı tümevarım yoluyla sabittir. Zira herhangi bir toplumda nakil görmüş lafzın ilk mânası, o toplumda yaşayan insanlar tarafından kullanılamaz hale gelir. Bu nedenle kişinin nakil görmüş bir lafzı müşterek zannetmesi düşünülemez[97].

[92] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,128.
[93] Karâfî, *Nefâis*, II, 973.
[94] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,128.
[95] Karâfî, *Nefâis*, II, 973
[96] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,128.
[97] Karâfî, *Nefâis*, II, 973

Altıncı ve son delil vâzı'ın dili tarafların anlayabileceği bir biçimde vaz ettiği varsayımına dayanır. Buna göre dilde müşterek lafız kullanımının nakilden daha fazla olduğu kabul edilen bir gerçektir. Şâyet müşterek lafızdan kaynaklanan anlam sorunları nakildekinden daha fazla olsaydı, bu durumda vâzı'ın çokça probleme sebep olan bir şeyi, problemi daha az olana tercih ettiğini kabul etmek gerekirdi. Bu ise başta belirtilen vâzı'ın dili tarafların anlayacağı bir şekilde vaz etmesi ilkesine ters düşer.[98] Karâfî böyle bir kıyasın doğru olmadığını söyler. Çünkü müşterek lafız esas itibariyle, ilk vaz'dan sonra lafzın delâlet ettiği birden fazla mânanın zamanla eşit konuma ulaşması demektir. Nakle konu olan lafzın varlık sebebi ise ilk vaz değildir. Dolayısıyla vâzı'ın dilde neden nakli daha çok tercih etmediği sorusu veya itirazı anlamsızdır. Kaldı ki müşterek lafızların çoğu zaten nakil yoluyla sabit olmuştur. Şöyle ki nakil görmüş lafız ilk başta terk edilen mecaz (mecaz-ı mercûh) konumundadır. Daha sonra terk edilen mecazın kullanımı artarak ilk mânâ (menkulun anh) ile eşit seviyeye gelir.[99] Bu kullanımın git gide artmasıyla birlikte ikinci mâna tercih edilen mecaz (mecaz-ı râcih) haline gelir. Böylelikle nakil işlemi gerçekleşir.[100]

Râzî, tüm bu itirazların önünü, verdiği tek bir cevapla almaya çalışır. Buna göre şeriat bir lafzı lügavî mânâsından şer'î mânâsına naklettiği zaman, söz konusu şer'î mânânın toplumda şöhret bulması ve tevâtür seviyesine ulaşması kaçınılmazdır.[101]

Karâfî, Râzî'ye eleştiri olarak, naklin tevâtür seviyesine ulaşması şartının ancak naklin gerçekleşmesi durumunda geçerli olduğunu söyler. Ancak biz naklin henüz gerçekleşmediği bilakis gerçekleşmesi ihtimal dahilinde olma durumunu tartışmaktayız. Zira ihtimal dahilinde olan birşeyin tevâtür seviyesine ulaşması şart koşulamaz. Dolayısıyla naklin gerçekleşmesi için tevâtür seviyesine ulaşmasını şart koşmak yersizdir.[102]

İsfahânî de aynı şekilde Râzî'nin vermiş olduğu bu cevabı yetersiz görür. Kendisi de Karâfî gibi ihtimal dahilinde olan birşeyin tevâtür seviyesine ulaşmasının şart koşulamayacağını söyler. Bununla beraber Karâfî'den farklı olarak iki ayrı eleştiri serdeder. Bu eleştirilerden ilki, naklin gerçekleşmesinin birden fazla sebebe bağlı olmasıdır. Bu sebeplerden birisi, vâzı'ın vaz'ı, diğeri nakil görmüş lafzın ilk mânasının (menkulun anh) nesh edilmesi ve nihâyet üçüncüsü yeni bir vaz ihtiyacıdır. İkinci eleştiriye gelince, nakil tevâtür seviyesine ancak peyderpey bir şekilde ulaşır. Bu nedenle nakil tevâtür seviyesine ulaşmadan önce lafızdan kaynaklanacak olan kapalılıklar devam eder.[103]

---

[98] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,128.
[99] Nakil görmüş lafzın (menkulun ileyh) ilk mânâyla (menkulun anh) eşit seviyeye gelmesi müştereğin nakil yoluyla sabit olduğuna delâlet etmektedir.
[100] Karâfî, *Nefaîs,* II, 974.
[101] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,128.
[102] Karâfî, *Nefâis*, II, 974. Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl*, 25.
[103] el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsû*l, II, 391.

2.1.2. İzmarın İştirake Tercihi

Bir önceki başlıkta, bir lafızdan aynı anda müşterek ve naklin anlaşılması durumunda hangisinin tercih edilmesi gerektiği incelenmiş ve bu çerçevede ortaya çıkan tartışmalar analiz edilmiştir. Bu başlıkta ise nakilden farklı olarak iştirak, izmâr ile karşılaştırmaya konu olmuştur.

Râzî, bir ifadede iştirak ve izmar ihtimallerinin birlikte bulunması durumunda, izmarı iştirake tercih eder. Ona göre lafzın mânaya delâletinin kapalılığı izmarda sadece belli durumlarda söz konusu iken, iştirakte bu kapalılık bütün durumlar için söz konusudur.[104]

Metinde yer almayan bu durumlarla ilgili olarak Râzî şârihi İsfahânî, bazı ilave açıklamalar yaparak izmardaki kapalılığın bazı durumlar için söz konusu olmasını, çoğu sözün izmarsız bir şekilde tamamlanması olarak görürken, iştirakten kaynaklanan kapalılığın bütün durumlar için söz konusu olmasını ise kullanılan bütün lafızların iştirake ihtimalli olması ile ihtimalli olmamasına dayandırır.[105] Karâfî ise, Arapların iştiraki izmara nispetle dilde daha çok kullandıklarını ileri sürer. Bundan dolayı Araptan işitilen her lafzın müşterek olduğuna hükmedilse bile, müşterekin dildeki yaygınlığı nedeniyle bir problem teşkil etmez. Oysaki Araplar, lafzın izmarlı bir şekilde kullanılmasının ancak hârici bir delilin bulunması takdirinde geçerli olduğunu söylerler. Delil olmadan lafzın izmarlı bir şekilde kullanılması, Arapların üslubuna ters düşecektir. Böylelikle lafızdaki kapalılık bazı durumlar için söz konusu olur. Bu nedenle delile dayanmadan "Zeyd ayağı kalktı" cümlesinden, "Zeydin oğlu ayağa kalktı'' mânasının anlaşılması uygun değildir.[106]

Daha sonra Râzî, iştirakin izmardan üstün olduğuna dair şöyle bir itirazın yöneltilebileceğinden bahseder: İzmar, izmara delâlet eden karine, izmarın gerçekleştiği yer ve izmar edilen şeyin kendisine ihtiyaç duyar. Bu sebeple lafızdan kastedilen mâna ancak bu üç karineyle anlaşılır. Müşterek lafız ise izmara nispetle lafızdan kastedilen mânanın anlaşılması için tek bir karineye ihtiyaç duyar. Zira lafızdan kastedilen mâna tek bir karineyle daha kolay anlaşılır. Bundan dolayı tek bir karineye ihtiyaç duyan iştirak, birden fazla karineye ihtiyaç duyan izmardan üstündür.[107]

Râzî bu argümana şu şekilde cevap verir: İzmarın birden fazla karineye ihtiyacı tek bir sûretle sınırlıdır. Müştereğin karinelere olan ihtiyacı ise bütün sûretlerdedir. Bundan dolayı müşterek ile izmar muaraza halinde olur. Bu sebeple izmarın tek bir sûrette birden fazla karineye olan ihtiyacı, müşterekin birçok sûrette birden fazla karineye ihtiyaç duymasına tercih edilir. Kaldı ki izmar sözü güzelleştiren bir sanattır, kullanılmasındaki amaç ise sözü özlü ve kısa bir şekilde karşı tarafa aktarmaktır.[108] Karâfî, Râzî'nin izmarın birden fazla karineye olan ihtiyacının tek bir sûretle sınırlı olmasından, kastettiği mânanın iki şekilde anlaşılabileceğini söyler. Bu mânalardan ilki, izmarın tek bir sûrette gerçekleşmesidir. Karâfî, izmarın tek bir sûrette gerçekleşmesinin mümkün

[104] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[105] İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 398.
[106] Karâfî, *Nefâis*, II, 981.
[107] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[108] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.

olmadığını söyler. Anlaşılan ikinci mâna ise, izmarın birden çok sûrette gerçekleşmesidir. İzmarın gerçekleştiği her bir sûret üç şeyin bulunmasına ihtiyaç duyar. Buna karşın müşterekin gerçekleştiği her bir sûret için tek bir karine yeterlidir. Dolayısıyla izmardaki bu üç şeyin müşterek lafızdaki tek karineye karşılık gelir.[109]

Karafi, Razi'nin izmar ve iştirak arasındaki tearuz durumuna dair yaptığı açıklamaları önemli bulmakla birlikte onun ifadelerinin tadil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira ona göre izmar durumunda bulunması gereken üç şeyin müşterekin bazı karinelerine karşılık geldiğini söylemek aralarında tearuza yol açmayacak, delilsiz bir söylem izlenimi uyandırmaktadır. Diğer taraftan Karâfî, Râzî'nin müşterekin izmar ile tearuz ettiği itirazının şöyle anlaşılması gerektiğini ifade eder: İzmarın sûretleri hârici bir delilin bulunmadığı durumları kapsamaz. Dolayısıyla izmarın gerçekleşmesi için aranan hususlar çok olmasına rağmen, gerçekleştiği sûretler azdır. Buna karşılık müşterekin dilde gerçekleştiği sûretler fazla iken karinelere olan ihtiyacı daha azdır.[110]

Bu durumu şu örnek üzerinden somutlaştırabiliriz: Dilde yüz sûrette izmarın olduğu varsayılırsa bu sûretler için lazım olan üç yüz sayısından çok daha fazla karinenin bulunmasıdır. Ancak iki yüz sûrette gerçekleşen müşterek için iki yüzden daha az karine bulmak yeterli olacaktır.

Râzî, e*l-Mahsûl'de* izmarın müştereke tercih edilmesine dair zikrettiği delilin bir benzerine *el-Meâlim* adlı eserinde de yer vermektedir. Bu delil, izmar dediğimiz hadisede genellikle muradın herkes tarafından açık bir şekilde bilinmesine dayanır. Bir toplumda ortak dili konuşan insanlar, izmar durumunda zikredilmemekle beraber sözün anlaşılması için takdir edilmesi gereken lafzın çoğunlukla ne olduğunu bilir. Şöyle ki muhatap izmar içeren bir ifadeyle karşılaştığı zaman, maksadın doğru anlaşılması için hangi lafzın takdir edilmesi gerektiğini ilave bir düşünceye gerek kalmadan bilebilir. Râzî bu duruma "وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ" (şehir halkına sor)[111] âyetini örnek verir. Bu âyetin doğru anlaşılması için "الْقَرْيَةَ" kelimesinin başında "اهل" (halk) kelimesinin takdir edilmesi gereklidir. Böyle bir takdir ise dili konuşanlar tarafından açık bir şekilde bilinir. Böylelikle lafızdan kastedilen mâna, iştirake nispetle daha açık olmaktadır.[112]

2.1.3. Mecazın İştirake Tercihi

Râzî bir lafzın hem iştirake hem de mecaza delâlet etmesinin mümkün olduğu durumlarda mecâzî mânanın iştirake tercih edilmesinin gerektiğini savunur. Bu tercihi iki delille temellendirmeye çalışır. Bu delillerden ilkine göre mecâzî mânanın kullanımı iştirake nispetle dilde daha yaygın olduğu için öncelikle tercih edilmelidir.[113]

İsfahâni, mecâzî mânanın dildeki kullanımının yaygın olup olmadığını bilmek için, tümevarım metodunu öne çıkarır. Ayrıca mantıkçılara göre bir şeyin yaygın olan mânasına göre mi yoksa nadir olan mânasına göre mi tasnif edileceği tam olarak bilinemiyorsa onun yaygın olan mânaya göre tanımlanması gerektiği şeklindeki

[109] Karâfî, *Nefâis*, II, 983.
[110] Karâfî, *Nefâis*, II, 983.
[111] Yûsuf, 12/82.
[112] Tilimsânî, *şerhu'l me'âlim fî usûli'l-fıkh*, I, 205.
[113] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,129.

kabullerine dayanarak ihtimal durumunda, kullanım yaygınlığına sahip olan mecâzî mânanın dikkate alınacağını kabul eder.[114]

Bunu şöyle bir örnek üzerinden somutlaştırabiliriz: Ayağına nal çakılabilme özelliğinin birçok atta bulunduğunu, bazılarında ise bulunmadığını varsayalım. Bir atta bu özelliğin bulunup bulunmadığında tereddüt edilirse yaygın durum olan nal çakılabilir atlar grubundan olduğuna hükmedilir.

Râzî'nin getirdiği ikinci bir delil ise şu şekidedir: Mecaza hamledilebilir olan lafız, karinenin bulunmaması durumunda hakikate hamledilir. Karinenin bulunması durumunda ise mecaza hamledilir. Böylelikle her iki durumda da lafız belli bir mânaya delâlet etmiş olur. Müşterek lafız ise mecazın aksine, karinesiz durumlarda belirli bir mânaya delâlet etmez ve lafız mücmel kalır.[115]

Râzî'nin mecâzî mânayı iştirake tercih etme sebebi olarak ileri sürdüğü bu iki delilin "söylenen sözün bir mânaya hamledilmesi, sözün mânasız bırakılmasından evlâdır'' kâidesine dayandığını söyleyebiliriz.

Daha sonra Râzî, iştirakin mecazla tearuz etmesi durumunda kendi görüşünün aksine iştirakin mecaza tercih edilmesini savunanların ileri sürdüğü yedi delili aktarır. Bu delillerden ilkine göre, müşterek bir lafza muhatap olan dinleyici, müşterekin karineli bir şekilde kullanılması takdirinde lafzın hangi mânaya delâlet ettiğini bilmiş olacaktır. Karinesiz bir kullanımda ise tevakkuf edecektir. Böylelikle dinleyici, konuşan kişinin muradının anlaşılmaması dışında muhtemel bir yanlış yoruma düşmekten uzak kalacaktır. Oysaki karineli bir şekilde mecaza hamledilen lafızdan doğacak muhtemel sorunlar, karineyle birlikte müştereke hamledilen lafızdan sayıca fazladır. Şöyle ki dinleyici mecaza hamledilen bu lafzın kendisini işitmekle beraber karineyi farketmeyebilir. Böylece lafız hakiki mânasına hamledilmesi durumunda iki farklı sorunla karşılaşılmış olur. Bunlardan ilki, konuşan kişinin maksadı doğru biçimde anlaşılmamış olur. İkinci diğer bir sorun ise lafızdan kastedilenden farklı bir mânayı anlama ihtimalinin ortaya çıkmasıdır.[116] Karâfî, mecazın genellikle karineyle birlikte kullanıldığını ifade eder. Çünkü konuşan kişi mecazdan kastettiği mânayı anlamaya yarayacak karineler sağlamakla yükümlüdür. Dolayısıyla mecaz için karinesiz kullanım ihtimali zayıftır.[117]

Müşterek lafzın mecaza tercih edilmesinin gerekliliğine dair getirilen ikinci delil ise vaz esasına dayanmaktadır. Müşterek tek bir vaz'a ihtiyaç duyarken, mecaz ise hakiki anlamın varlığına, mecaz olarak kullanılmaya elverişli bir hakiki anlama, hakiki anlamla olan irtibatına (alâka) ve hakiki anlama hamledilmesinin imkansız olmasına ihtiyaç duyar. Zira gerçekleşmesi tek bir sebebe bağlı olan şey, birçok sebebe bağlı olan şeyden üstündür. Bundan dolayı iştirak mecâzî mânaya tercih edilir.[118]

Karâfî, müşterek lafzın tek bir vaz'a ihtiyaç duyduğunu kabul etmez. Zira dilde müşterek lafızların vukû sebeplerini incelediği bölümde müşterek lafzın çoğunlukla, birden fazla kabile tarafından vaz edildiğini söyler.[119] İsfahânî ise gerçekleşmesi için müşterek lafzın daha az sebebe bağlı olmasını onun, mecaza tercih edilmesini

[114] el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 394-395.
[115] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,129.
[116] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,129.
[117] Karâfî, *Nefâis*, II, 978.
[118] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,129.
[119] Karâfî, *Nefâis*, II, 978-979.

sağlayan bir etken olarak görmez. Zira mecaz yalnız kendisiyle ifade edilmesi mümkün olan belli mânaları kuvvetlendirir ve onlara ek anlamlar katar. Mecazın bu özelliği ise müşterek bir lafızda bulunmadığı için ona göre mecazın müşterek lafza tercih edilmesi gerekir.[120]

Karşı delillerin üçüncüsüne göre, müşterek lafzın vaz edildiği iki mânasından birinin kast edilmesini imkansız kılan bir delilin varlığı, diğer mânanın kast edilmiş olduğunu açığa çıkaracaktır. Oysaki lafzın hakiki mânaya hamledilmesini imkansız kılan delilin bulunması durumunda, lafzın birden fazla mecaza hamledilme ihtimaline kapı aralanacaktır. Fakat böyle bir durumda mecazdan kastedilen mâna, müştereke nispetle daha kapalıdır.[121] Karâfî, müştereğin delâlet etmiş olduğu mânaların ikiden fazla olabileceğini söyler. Bu nedenle lafzın mânaya delâleti ona göre hâla kapalı kalacaktır. Müşterekin yaygın olan kullanımı da ikiden fazla mânaya delâlet etmesidir. Dahası mecaz olduğu düşünülen lafzın mecâzî mânalarla alakasının mümkün olmadığı anlaşılınca, hakikatle olan bağı kuvvetlenir. Böylelikle müşterekin iki mânaya özgü oluşu, mecazın tek mânaya özgü oluşuyla aynı olur. Dolayısıyla müşterek lafzın mecaza tercih edilmesi için getirilen bu delil yetersizdir.[122]

Dördüncü delil müşterek lafzın mânalarından birine olan delâletinin muayyen olmasıyla ilgilidir. Müşterekle anlatılmak istenen vaz edildiği iki muhtemel mânadan birisidir. Müşterek lafzın delâlet etmesi mümkün olan bu mânalar mecaz değil hakikattir. Hakikat ise mecaza tercih edilir. Buna bağlı olarak müşterek lafız da mecaza tercih edilmiş olur.[123] Karâfî, hakikatin mecaza tercih edilmesinin gerekliliğine dair zikredilen kaidenin bu bağlamda yanlış kullanıldığına işaret ederek, kaidenin tek bir hakikat ile bir mecazın karşı karşıya geldiği durum için geçerli olduğuna dikkat çeker. Birden çok hakikat bulunması durumunda ise bunu söylemek mümkün değildir.[124]

Beşinci karşı delil mecaz ve iştirakin nesihle olan ilişkisine dayanmaktadır. Bir lafzın mecaza hamledilmesi durumunda, hakiki mânada nesih söz konusu olur. Oysaki müştereke hamledilen lafızda herhangi bir nesih durumu söz konusu değildir. Dolayısıyla nesih ihtimali bulunmayan müşterek, nesih ihtimali bulunan mecaza tercih edilir.[125] Karâfî, buradaki neshin "lafızdan kastedilen mânanın anlaşılmaması" anlamında kullanıldığını söyler. Böyle bir nesih ise müşterek lafızda iki mânâ için de söz konusudur. Dolayısıyla müşterek lafzın mânaya olan delâleti anlaşılmamış olur.[126]

İştirakin mecazdan üstün olduğuna dair getirilen altıncı karşı delil şöyledir: Müştereke muhatap olan dinleyici, lafzın hangi mânaya delâlet ettiğine dair karine tespit etmeye çalışır. Çünkü karinesiz bir şekilde lafzın delâlet ettiği mânayı anlaması imkansızdır. Böylelikle hata yapma ihtimalinden korunmuş olur. Buna karşılık mecaza muhatap olan dinleyici söz konusu mecazın karinesiz bir şekilde hangi mânaya delâlet ettiğini bilir. Karine

[120] el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 396
[121] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,129.
[122] Karâfî, *Nefâis*, II, 979.
[123] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,129.
[124] Karâfî, *Nefâis*, II, 979.
[125] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,129.
[126] Karâfî, *Nefâis*, II, 979.

tespitine ihtiyaç duyulmaması ise, hata yapma ihtimalini arttırır.[127] Karâfî, karine tespitinde bulunmayı müştereki mecaza tercih sebebi olarak görmez. Çünkü karine tespitinde bulunmak, lafzın mânaya olan delâletinin daha kapalı olduğuna delâlet eder.[128]

Yedinci karşı delil ise, karinenin farklı derecelerde olabilmesiyle alakalıdır. Bilindiği üzere en ufak bir karine müşterekin mânalarından hangisine delâlet ettiği hususunda tercih sebebi olarak kabul edilebilirken, mecazın hakiki mânaya tercihi için güçlü karineye ihtiyaç duyulmaktadır. Zira hakiki mâna ancak güçlü bir karineyle terk edilebilir.[129] Karâfî, mecazın güçlü bir karineye olan ihtiyacının müşterek lafzın her bir mânasının ayrı ayrı karineye ihtiyaç duymasından daha üstün olduğunu düşünür. Dahası lafzın mânaya olan delâletinin anması için tek bir karinede delilin kuvvetini belirlemek, her bir mânanın anlaşılması için ayrı ayrı karinelerin delil

[127] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,129.
[128] Karâfî, *Nefâis*, II, 979.
[129] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.

kuvvetlerini belirlemekten daha kolay olacaktır.[130] Râzî öne sürülen bu delillerin tamamına karşı tekcevapverir. Râzî mecaz bahsinde mecaza baş vurmanın temel sâiklerini[131] ve mecazdan elde edilen faydaları mecaz bâbında sıraladığını hatırlatarak karşı delillerdeki itirazların bunlarla çeliştiğini söylemekle yetinir.[132]

Karâfî'ye göre Râzî'nin bu cevabı zayıftır. Kendisinin mecazın faydaları kabilinden zikrettiğini belirttiği şeyler, karşıt görüşü savunanların delilleri kadar güçlü değildir. Zira tek bir mecaz kullanımı göz önünde bulundurulduğunda zikredilen bütün faydaların o mecazda aynı anda toplanması mümkün değildir. Zaten tek bir faydanın bulunması mecaz için yeterlidir. Buna mukabil müşterek için zikredilen bütün üstünlük yönlerinin aynı anda ortaya çıkması imkan dahilindedir. Dolayısıyla müştereğin mecaza üstün olduğunu savunanların görüşü tercihe şayandır.[133]

---

[130] Karâfî, *Nefâis*, II, 979.

[131] Râzî'nin zikretmiş olduğu ilk sâik lafzın hakiki anlamda kullanılması takdirinde, lafızdan doğacak olan zorluklardır. Lafzın mecâzî anlamdaki kullanımı, lafzın kendisinden teşekkül ettiği öz sebebiyle gerçekleşebileceği gibi, lafza sonradan arız olan hallerle ilgili de olabilir. Lafzın özü, ses ve harflerin terkibinden oluşur. Konuşan kişinin lafızla kastettiği ettiği mânayı hakikat yoluyla ifade etmesi durumunda, bazen bu seslerin, harflerin ve sigaların telaffuzu, konuşan kişiye zor gelebilir. Böylelikle bu gibi durumlarda mecazın kullanımı, konuşan kişinin kastettiği anlamı ifade etmede kolaylık sağlar. Lafza daha sonradan arız olan hallere gelince, mecazın dile getirilmesi durumunda, şiirlerde kafiyeyi yakalayabilme, düzyazılarda (nesir) seciye müracaat etme gibi gerekçelerle mecaz tercih edilir.

Mecaza başvurmanın ikinci temel sâiki ise mânaya ilişkin hallerle ilgilidir. Bazen mecaz üslubu ifadeye tazim, tahkir, artı-anlam (البيان زيادة) ve sözün cazibesini arttırmak (الكلام تلطيف) gibi duygular kattığı için hakikate tercih edilir.

Kıymetli insanlardan oluşan bir meclise girildiğinde "yüce meclise selam olsun" şeklinde selam verilmesi tazime örnek olarak verilebilir.

Tahkir mânâsına ise "الغائط" lafzı örnek teşkil eder. Arapçada alçak arâzî mânâsına gelen الغائط lafzı, bazen insanın tuvalet ihtiyacının giderilmesi mânâsında kullanılarak tahkir ifade eder.

Artı anlama ise cesur bir insanı gören kişinin "aslanı gördüm" demesi örnek olarak düşünülebilir. Zira "aslanı gördüm" cümlesi "cesurlukta aslana benzeyen bir insanı gördüm" cümlesine nispetle anlatılmak istenen şeyi daha kısa bir yolla ifade ettiği için muhataba mânayı aktarmada daha etkili olacaktır.

Sözün cazibesini arttırmaya ise şu söylenebilir: Kişinin konusûlan konu hususunda üç durumu söz konusudur: Konunun tamamına vakıf olması, konu hakkında hiçbir bilgisinin bulunmaması ve konuyu bazı yönleriyle bilip diğer yönleriyle bilmemesi. Kişi konusûlan konu hususunda sözün tamamına vakıfsa, ilgili sözü duymaya dair bir arzusu bulunmaz. Zira o bilgi kendisinde zaten bulunmaktadır. Aynı şekilde konusûlan konu hakkında hiçbir bilgisi olmayan dinleyicide de söylenecek sözden bilgi sahibi olma arzusu oluşmaz. Zira dinleyici hakkında konusûlan kişiyi tanımadığı için o sözün herhangi bir değeri kalmayacaktır. Üçüncü durumda ise muhatapta konunun bildiği yönleri sebebiyle birtakım hazlar, bilmediği yönleri sebebiyle birtakım elemler oluşur. Böylelikle muhatap, konunun kalanını dinlemeye ve öğrenmeye istekli olur.

Muhataba dair bu değerlendirme göz önüne alındığında hakikat kişinin bir konuyu bütün yönleriyle anlamasını sağlar. Dolayısıyla kişide kuvvetli bir lezzet hasıl olmaz. Buna karşılık anlatılacak hakikate ilişen özellikler kullanılarak oluşturulan mecâzî anlatımda kişide yukarıda zikredilen istek ve konunun kalanını öğrenmeye dair merakı oluşturur. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,118,119.

[132] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.

[133] Karâfî, *Nefâis*, II, 980.

2.1.4. Tahsisin İştirake Tercihi

Mecazın müştereke tercih edilmesinin gerekliliğine dair öne sürülen deliller yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştı. İleride geleceği üzere bir lafızdan aynı anda tahsis ve mecazın anlaşılabilmesi durumunda tahsis mecaza tercih edilir. Dolayısıyla mecaza tercih edilen tahsisin, doğal olarak müştereke de tercih edilmesi gerekir. Bu sebeple Râzî bu başlıkta, herhangi bir delil gerekçe göstermeden tahsisin müştereğe olan rüchanını, mecazın müşterek lafza göre daha racih olmasıyla temellendirir. [134]

2.1.5 Mecazın Nakle Tercihi

Râzî, iştirakin tearuz edebileceği bütün ihtimalleri tek tek delilleriyle beraber zikrettikten sonra, lafzın anlaşılmasına engel olarak gördüğü ve ikinci sıraya yerleştirdiği nakli; izmar, mecaz ve tahsisle karşılaştırmaya başlar. Fahreddîn er-Râzî, bir lafzın hem nakle hem de mecaza delâlet etmesinin mümkün olduğu durumlarda mecazın nakle tercih edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre nakil durumunda lafzın vaz‘ edildiği ilk anlamın (menkulun anh) dışında anlaşılması için, dili kullananların ortak bir görüşe sahip olmaları çok güç hatta imkansızdır. Mecazda ise lafzın hakiki mânasına hamledilmesini imkansız kılan bir karinenin bulunması yeterlidir. Bu durum ise oldukça kolaydır. Bu nedenle mecaz nakle tercih edilir.[135]

Râzî bu delile karşı şöyle bir itirazdan bahseder: Naklin gerçekleşmesi durumunda, ikinci vaz’ı sebebiyle konuşan kişinin lafızdan kastı herkes tarafından anlaşılacaktır. Bu nedenle lafzın anlaşılmasında bir anlaşmazlık ortaya çıkmaz. Mecazda ise hakiki mânanın kullanılmasının imkansız olması durumunda, muhatabı mecaza götüren yollar bilinmeyebilir ya da tamamen kapalı olabilir. Böylelikle lafzın mânaya olan delâleti kapalı kalacağından anlaşılma gerçekleşmez.[136]

İsfahâni, naklin mecazdan üstün olduğu iddiasının, naklin gerçekleştiği ve bilinir bir seviyeye ulaştığı varsayımına dayandığını söyler. Dolayısıyla bu itiraza şu şekilde itiraz edilemeyeceğini ifade eder: Naklin mecazdan üstün olması ancak naklin gerçekleşmesi durumunda geçerli olur. Ne var ki biz henüz naklin gerçekleşmediği, bilakis nakil ve mecazın gerçekleşmesinin ihtimal dahilinde olduğu durumu tartışmaktayız.[137]

Daha sonra Râzî bu itiraza iki şekilde cevap verir. Bu cevaplardan ilki, hakikatin mecazın delâlet etmiş olduğu mânayı tayin etmede belirleyici bir role sahip olmasıyla ilgilidir. Şöyle ki mecaz ancak hakiki anlamla taşıdığı bir irtibat (alâka) nedeniyle gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle hakiki anlamla irtibatı bulunmayan bir mecazdan söz edilemez. Nakilde ise ilk mâna (menkulun anh) karineyle birlikte kullanılamaz hale geldiğinde, söz konusu lafız ikinci mânaya (menkulun ileyh) delâlet etmez. Bu açıdan mecazın delâlet ettiği mâna nakle göre daha

[134] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[135] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[136] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[137] İsfahânî, *el-Kâşif ‘ani’l-Mahsûl*, II, 401-402.

açıktır. Râzî'nin vermiş olduğu ikinci cevap ise mecazdan elde edilen faydaların,[138] nakilde bulunmamasıyla alakalıdır.[139]

2.1.6. İzmarın Nakle Tercihi

Bir önceki bahiste mecazla naklin tearuzu sırasında mecazın nakle tercih edilmesi gerektiği gerekçeleriyle birlikte gözler önüne serilmişti. *el-Mahsûl'*de izmarın mecazla eşit olduğunu, *el-Meâlim* adlı eserinde ise mecazın izmara tercih edilmesi gerektiğini iddia eden Râzî, izmarın mecazla olan bu bağıntısından hareketle izmarın nakille tearuzu sırasında izmarın nakle tercih edilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla bu tearuz vechine dair herhangi bir gerekçe öne sürmeden mecazla izmar arasındaki bağıntıya işaret etmekle yetinir. [140]

2.1.7. Tahsisin Nakle Tercihi

Râzî, iştirakle tahsisin tearuzu sırasında mecazın tahsisle olan bağıntısından hareketle herhangi bir gerekçe göstermeksizin tahsisin müştereğe tercih edilmesi gerektiğini iddia etmişti. Tahsisin nakille tearuzunda da aynı yöntemi takip eden Râzî, tahsisin nakle tercih edilmesi gerektiğini savunur[141].

2.1.8. Mecazın İzmara Tercihi

Fahreddîn er-Râzî *el-Mahsûl* adlı eserinde, bir lafzın hem mecâzî mânaya hem de izmar durumuna delâlet etmesinin mümkün olduğu zamanlarda ikisi arasında bir ayırım yapmayarak, birini diğerine üstün görmez. Buna gerekçe olarak da şu delili serdeder: Muhatap, mecâzî mânaya veya izmar durumuna delâlet eden bir sözle karşılaştığı zaman, her iki durumda da karineye mutlaka ihtiyaç duyar. Nasıl ki izmar durumunda izmar edilen lafzın muhatap nezdinde kapalı kalması mümkünse aynı şekilde hakiki mânanın dışında kullanılan mecâzî mânanın tayin edilmesi de kapalı kalabilir.[142]

Daha sonra Râzî "Hakikat, mecazın delâlet etmiş olduğu mânayı tayin ettiğinden dolayı izmardan üstündür" gibi bir itirazdan söz edilemeyeceğini söyler. Çünkü hakikatin mecâzî mânayı tayin etmedeki rolü, izmar durumu için de söz konusudur. Zira izmar durumunda izmar edilen lafız hazfedilerek, lafzın zâhirî mânası izmar edilen lafza işaret eder.[143]

Râzî, *el-Me'âlim fî usûli'l-fıkh* adlı eserinde *el-Mahsûl'*den farklı olarak mecazın izmardan üstün olduğunu söyler. Bu iddiasını ise mecazi mânanın ve izmar durumunun bizatihi mâhiyetleri üzerinden değil, etkileri ve uzantıları üzerinden temellendirmeye çalışır. Râzî'nin bu iddiası, mecazın kullanımının izmara nispetle dilde

[138] Mecazın faydaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 118-119.
[139] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[140] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[141] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[142] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[143] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,131.

daha yaygın olmasına dayanır. Zira kullanımdaki yaygınlık, lafzın hakiki mânaya daha yakın olduğu zannını güçlendirir.[144]

2.1.9. Tahsisin İzmara Tercihi

Râzî, bu tearuz vechinde de bağıntı yönteminden hareketle bir tercihte bulunur. Kendisi bir sonraki bahiste ele alınacağı üzere tearuz sırasında tahsisin mecaza tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla *el-Mahsûl* adlı eserinde mecazla izmarı eşit seviyede tutan Râzî, normal olarak tahsisin izmardan üstün olması gerektiğini söyler. [145]

2.1.10. Tahsisin Mecaza Tercihi

Râzî, bir lafzın aynı anda hem mecaza hem de tahsise delâlet etmesinin mümkün olduğu durumlarda, tahsisi mecaza tercih eder. Bu argümanını iki delille temellendirmeye çalışır. Bu delillerden ilki karinenin varlığına dayanmaktadır. Şöyle ki umum bir lafzın tahsis edildiğine dair bir karinenin bulunmaması durumunda, söz konusu lafız umuma hamledilerek konuşan kişinin kastettiği mâna açığa çıkacaktır. Râzî bu delilinde, mecaz ve tahsisin tearuzunun tercihine ilişkin açıklama yapmakla yetinir ve bu durumda mecazın neden tercih edilmediğiyle ilgili detaylı bilgi vermez.[146]

Râzî'nin getirmiş olduğu diğer ikinci bir delil ise düşünce ve nazara dayanır. Tahsis görmüş âm bir lafız, henüz tahsise uğramadan önce delâlet etmiş olduğu bütün fertleri kapsaması cihetiyle lafzın delâlet ettiği mâna muhatap nezdinde açıktır. Buna karşılık umum lafzın delâlet ettiği bazı fertlerin tahsise uğraması durumunda, lafzın geride kalan fertlere delâleti herhangi bir düşünce ve nazara gerek kalmadan muhatap nezdinde yine açıktır. Mecazda ise karineyle birlikte hakiki mânanın kastedilmediği açığa çıkınca, mecazdan kastedilen mâna üzerinde düşünce ve nazara ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla düşünce ve nazara ihtiyaç duymayan tahsis, düşünce ve nazara ihtiyaç duyan mecazdan üstündür.[147]

Râzî bu delillere ilaveten *el-Meâlim* adlı eserinde farklı bir delil daha zikreder. Bu delil tahsis ve mecazın hakikate yakınlığı ile alakalıdır. Tahsiste lafzın vaz edildiği mânaların tümü delâlet ettikleri şey üzerinden mülâhaza edilebiliyorken, mecazda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Zira mecaz, vaz edilmiş olduğu hakiki mânasından tamamen kopmuş, hakikatle hiçbir alakası kalmamıştır. Böyle bir durum ise mecazdaki değişimin tahsise nispetle daha fazla olduğuna delâlet eder. Kaldı ki hakikate yakın olmak, dilin tabiatına daha uygundur. Dolayısıyla hakikate daha yakın olan tahsis, mecaza tercih edilir.[148]

---

[144] Tilimsânî, *şerhu'l me'âlim fî usûli'l-fıkh*, I, 212.
[145] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,130.
[146] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,131.
[147] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I,131.
[148] Tilimsânî, *şerhu'l me'âlim fî usûli'l-fıkh*, I, 213.

2.2. Dilde Kesinliğe Engel Durumlar Arasındaki Tercihin Fıkhi Hükümlere Etkisi

İkinci bölümün başından buraya kadar yapmış olduğumuz analiz çerçevesinde, Fahreddîn Râzî'nin lafzın mânaya delâletinin kesin bir şekilde anlaşılmasına engel gördüğü beş durumun kapalılıktan açıklığa doğru sırasıyla iştirak, nakil, izmar, mecaz ve tahsisten ibaret olduğu görülmektedir. Tezin bu bölümünde ise Râzî'nin öne sürdüğü bu beş durumun tearuz hallerini, Karâfî'nin konuyla ilgili yazdığı *Risâle fî meseleti teʿâruzi'lihtimâlâti'l-ʿaşreti'l-muhille bi'l-fehm fi't-tehâtub el-mezkûra fî kitâbi'l-Mahsûl fî ʿilmi'l-usûl li'l-İmâm Fahreddîn er-Râzî* risâlesindeki fürû fıkıh uygulamalarını göstermeye gayret edeceğiz.

Karâfî, risâlenin mukaddimesinde, Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserine iltifatlarda bulunarak âlimlerin Râzî'nin dilde kesinliğe engel gördüğü durumların tearuzunun fürû fıkıhta örneklerini bulamadıklarını ve bu nedenle söz konusu meselenin daha iyi tasavvur edilebilmesi adına Râzî'nin teorisini fürû fıkha tatbik etmek için telif ettiğini zikretmektedir. Karâfî bu risâlesinde telif amacına değindikten sonra eserin beş bahis (mesele), iki bölüm ve bir sonuçtan oluştuğunu söyler. Karâfî bu risâlede Râzî'den farklı olarak konuyla ilgili bazı tanım ve açıklamalara yer vermektedir. [149]

Karâfî, risâlenin ilk bahsinde, iştikâkın[150] mâhiyetine ve işlevine değinerek iştikâkın yalnızca Arapça kökenli kelimelerde yapılabileceğini, Arapçaya yabancı dillerden giren kelimelerin ise iştikâk yapılmaya elverişli olmadığını dile getirmiştir.[151]

Risâlenin ikinci bahsinde vaz', istimal ve haml kavramlarının semantik analizleri yapılır. Karâfî dilcilerin vaz kelimesini iki farklı mânada kullandıklarını belirtir. Bu mânalardan ilki lafzın müsemmasına delil kılınmasıdır. Buna insan lafzının "düşünen canlı" (حيوان ناطق) mânasında kullanımı örnek olarak verilebilir. Vaz' kelimesinin kullanıldığı diğer mâna ise bir lafzın aynı dili konuşanlar tarafından belli bir mânada kullanımının şöhret seviyesine ulaşmasıdır. Bu kullanıma şer'î hakikat ve örfî hakikat statüsündeki lafızlar örneklik teşkil eder. Karâfî, istimali "lafzın hakikat veya mecaz mânasına delâlet edecek şekilde kullanılması" biçiminde tanımlar. Karâfî'ye göre hamlin tanımı ise "muhatabın, mütekellimin lafızdan ne kastettiğine dair olan kabulü" şeklindedir. Örneğin İmam Şâfiî'nin "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"[152] âyetinde geçen "kur" lafzından mütekellimin (şâri'nin) muradının temizlik (طهر) olduğunu kabul ederken, Ebû Hanîfe'ye göre söz konusu lafızdan hayız (حيض) halinin kastedildiği kabulü baskın gelir.[153]

---

[149] Karâfî, *risâle fî meseleti teʿâruzi'l'ihtimâlât*, 2-3.

[150] İştikâk, lafzın anlamla ilişkisi göz önünde bulundurularak bir kelimenin farklı bir kelimeye dönüştürülmesidir. Bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitabu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Dâru'fadîla), 26.

[151] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Risâle fî meseleti teʿâruzi'lihtimâlâti'l-ʿaşreti'l-muhille bi'l-fehm fi't-tehâtub: el-mezkûra fî kitâbi'l-Mahsûl fî ʿilmi'l-usûl li'l-İmâm Fahreddîn er-Râzî*, 3.

[152] Bakara 2/228.

[153] Karâfî, *risâle fî meseleti teʿâruzi'l'ihtimâlât*, 4-5.

Üçüncü bahsinde, dilde kesinliğe engel durumların tanımlarına ve türediği köklere yer verilmiştir. Tezimizin birinci bölümünde ‘‘kavramsal çerçeve’’ başlığı altında söz konusu durumları ayrıntılı bir şekilde ele aldığımızdan dolayı burada tekrar açıklama ihtiyacı duymadık.[154]

Dördüncü bahiste Karâfî, Râzî’nin dilde kesinliğe engel durumları beş ihtimalle sınırlı tutmasının doğruluğunu soruşturur. Karâfi bu kavramlara bazı ilavelerle meseleyi kendisinin önerdiği “takdim-tehir, aklî muârız, irâbın değişmesi, nesih” kavramlarla birlikte ele alınmasının daha doğru olacağını söylemektedir.[155]

Beşince bahiste Karâfî, izmar edilen lafzın mecazın sebebi veya mecazın mahalli olup olmadığı tartışmasına değinir.[156]

Karâfî risâlenin ilk bölümünde iştikâkın fasıllarını inceleyerek, iştikâkın dokuz fasıldan ibaret olduğunu dile getirir. Bunlar sırasıyla bir harfin iştikâka ziyade edilmesi, bir harfin iştikâktan çıkarılması, bir harfin iştikâka ziyade edilmesiyle birlikte iştikâktan bir harfin çıkarılması, bir harekenin iştikâka ziyade edilmesi, bir harekenin iştikâktan çıkarılması, bir harekenin iştikâka ziyade edilmesiyle birlikte bir harekenin iştikâktan çıkarılması, bir harf ile bir harekenin iştikâktan çıkarılması ve son olarak harf ve harekenin iştikâka ziyade edilmesi ile harf ve harekenin iştikâktan çıkarılmasıdır.[157]

Risâlenin ikinci bölümünde aşağıda etraflıca zikredeceğimiz üzere Karâfî, Râzî’nin öne sürdüğü beş durumun tearuzuyla ilgili fürû fıkıh örneklerini farklı mezhep görüşlerine de atıf yaparak ele almaktadır. Bu kısım Râzî’de yer almayan fürû örneklerini bir araya getirmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Risâlede her bir tearuzla ilgili seçilen üç örnek açıklanmıştır. Biz ise bu çalışmada her tearuzla ilgili yalnızca bir örnek üzerinden Karâfî’nin görüşlerini aktaracağız. Bunun yanı sıra Karâfî’nin mukayese ettiği mezheblerin temsil gücü yüksek fürû kitaplarına da atıfta bulunacağız.[158]

2.2.1 Bulûğa Ermiş Kadının Nikahında Veli Şartı

İslam hukukunda bulûğa ermiş kızların nikah akdi yaparken velilerinin izninin gerekli olup olmadığı konusu, fıkıh âlimlerinin üzerinde durdukları önemli tartışmalardan biridir.

Karâfî bu tartışmanın “ikinci boşamadan sonra koca eşini bir daha boşarsa, bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz”[159] âyetinde geçen “evlenmedikçe” (حتى تنكح) lafzının Hanefîler tarafından nakil, Şâfiîler tarafından ise müşterek lafız kategorisinde değerlendirilmesinden kaynaklandığını ileri sürer. Karâfî’ye göre Hanefîler, söz konusu kelimenin cinsel ilişki anlamından örf yoluyla akit anlamına nakledildiğini iddia etmektedirler. Karâfî bu noktada şöyle bir görüşün aktarıldığını belirtir: “Allah’ın kitabında geçen bütün nikah lafızları akit mânasına delâlet eder.” Dolayısıyla ilgili âyetteki ifade, cinsel

[154] Karâfî, *risâle fî meseleti teʿâruzi’l’ihtimâlât*, 5-8.
[155] Karâfî, *risâle fî meseleti teʿâruzi’l’ihtimâlât*, 9-11.
[156] Karâfî, *risâle fî meseleti teʿâruzi’l’ihtimâlât*, 11-12.
[157] Karâfî’nin her bir fasıl için verdiği örneklere ayrıntılı bir şekilde bkz. Karâfî, *risâle fî meseleti teʿâruzi’l’ihtimâlât*, 13-15.
[158] Karâfî, *risâle fî meseleti teʿâruzi’l’ihtimâlât,* 15-32.
[159] Bkz. el-Bakara, 2/230.

ilişki değil akit anlamında anlaşıldığı için bulûğa ermiş kızın velisinin izni olmadan tek başına nikah akdi yapabileceğine delâlet eder. Daha sonra Karâfî, Şâfiî âlimlerine göre nikah lafzının birbirinin içine geçip karışmak (تداخل) mânasını içerdiğini söyler. Karâfî kelimenin iç içe geçme anlamında kullanımı ile ilgili olarak İslâm öncesi Arapların kullanımından örnek verir. Kelimenin barındırdığı diğer bir mâna ise hedefe ulaştıran sebeplerdir. Karâfî, Şâfiî âlimlerinin nikah lafzının bu mânalarda kullanımını göz önünde bulundurarak lafzın müşterek bir yapıya sahip olduğunu iddia ettiklerini söyler. Buna göre müşterek lafzın delâlet etmiş olduğu mâna ancak karineyle bilinir. Dolayısıyla âyette geçen nikah lafzının akit mânasına delâlet ettiğini gösteren bir karine bulunmadığı için, bulûğa ermiş bir kızın velisinin izni olmadan tek başına nikah akdi gerçekleştirebileceği hükmü delilsiz bir söylemdir.[160]

Karâfî, fürû fıkıh alanında kaleme aldığı *ez-Zahîre* adlı eserinde ise evlendirme velâyeti meselesini, konuyu risâlede ele alış biçiminden farklı olarak fıkıh usûlünün kaidelerine atıf yapmaksızın daha çok icmâlî delil metodunu takip ederek işlemiştir. *ez-Zahîre*'de bulûğa ermiş bir kızın, velisinin izni olmadan gerçekleştirdiği nikahın sahih olduğunu dile getiren Karâfî, buna delil olarak da Bakara sûresinin 230. âyetinde geçen nikah lafzının kadının velisine değil bilakis kadının kendisine izafe edildiğini söyleyerek bulûğa ermiş bir kadının velisi olmaksızın nikahının geçerli olduğunu söyler. Ayrıca Karâfî, Hz. Peygamber'in "Başından evlilik geçmiş bir kadın (eyyim) kendi nefsi üzerinde velilerinden daha fazla hak sahibidir" [161] hadisini de delil olarak zikreder.[162]Karâfî'nin risalede takip ettiği istidlâl yöntemine karşılık konuyla ilgili fürû kitaplarında konunun farklı bir delillendirme ile ortaya konulduğu görülmektedir. Hanefî mezhebinde bulûğa ermiş bir kızın nikahın geçerli olması için, veli izninin şart olup olmadığı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. İmam Muhammed (ö. 189/805) dışındaki Hanefî âlimleri, bulûğa ermiş bir kızın velisinin izni olmadan tek başına gerçekleştirdiği nikahın hükmünün geçerli olduğunu söylerler. Hanefî mezhebinin delillerini en ayrıntılı şekilde ele alan *el-Mebsût* sahibi Serahsî, bu konuda ileri sürülen görüşlerin bazılarının âyet, hadis ve sahâbe uygulamasına, bazılarının ise aklî gerekçelere dayandığını söylemiştir. Kendisi ilgili âyetler olarak şunları zikreder:

"İçinizden ölenlerin geride bırakmış oldukları eşleri tek başlarına (evlenmemek şartıyla) dört ay on gün beklemeleri gerekir. Bekledikleri sürenin sonuna gelince kendileri adına, normal ölçülerde ne yaparlarsa yapsınlar size bir sorumluluk yoktur."[163]

"(Kocası tarafından üç defa boşanmış kadın) başka bir kocayla nikah akdi yapana kadar ilk kocasına helal olmaz."[164]

"Eşlerinizi boşadığınızda, onlar da beklemeleri gereken süreyi tamamladıktan sonra, aralarında meşrû ölçülerle rızalaşmaları takdirinde kendilerini boşayan kocalarıyla tekrar nikah akdi yapmalarına mani olmayın."[165]

---

[160] Karâfî, *risâle fî meseleti teʿâruzi'l'ihtimâlât*, 16,17.
[161] Ebû Dâvûd, Nikah, bab 20, Hadis no: 2098.
[162] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1994), IV, 216.
[163] el-Bakara, 2/234.
[164] el-Bakara, 2/230.
[165] el-Bakara, 2/232.

Serahsî, bu âyetlerde geçen nikah kelimesinin veliye değil bilakis kadının kendisine izafe edildiğini söyleyerek, âyetlerin kadının velisinin izni olmadan da yapacağı nikahın geçerli olduğuna delâlet ettiğini söyler.

Serahsî, bu meselede ileri sürülen diğer bir gerekçenin Hz. Peygamber'in "başından evlilik geçmiş kadın (eyyim) kendi nefsi üzerinde velilerinden daha fazla hak sahibidir" hadisine dayandığını ifade eder.

Serahsî'nin aktardığı Hz. Ali'ye (ö. 40/661) ait bir uygulamada, erkek yakınları varken annesinin evlendirdiği bir kızla ilgili olarak kızın erkek yakınları, durumu Hz. Ali'ye şikâyet etmişler, o da yapılan bu nikahı onaylamıştır.

Serahsî'nin konuyla ilgili öne sürdüğü aklî gerekçe ise bulûğ çağına ulaşmış bir kızın kendi malında tasarruf yetkisine sahip olmasıdır. Dolayısıyla kendi malı üzerinde bir yetkiye sahip olan kızın kendi şahsıyla ilgili bir hakkın kullanımı hususunda öncelikle tasarruf yetkisine sahip olması gerekir.

Serahsî'nin eserinde takip ettiği temellendirme yönteminin kendisinden önce kaleme alınan Hanefî fürû fıkıh kitaplarıyla paralellik arz etiğini görmekteyiz.[166]

Serahsî'nin velisiz nikah meselesini temellendirmedeki yöntemi, kendisinden sonra kaleme alınan fürû kitaplarında bazı değişiklikler olmakla birlikte, yine benzer bir temellendirme metoduyla karşımıza çıkmaktadır.[167]

İmam Şâfiî *el-Üm* adlı eserinde velinin izni olmadan yapılan nikah akdini geçersiz görür. Şâfiî'nin bu konudaki en önemli gerekçesi, Bakara sûresinin 232. âyetiyle Hz. Peygamber'in bir hadisidir. Söz konusu âyette ''وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ اَنْ يَنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ'' geçen "adl" kelimesi, velilerin kızlarını evlendirmekten alıkoyması mânasında kullanılır. İmam Şâfiî kelimenin bu mânasından hareketle, kızları evlendirmenin veliye bırakıldığı görüşündedir. Zira âyette boşanmış bir kadının tekrar eski kocasıyla evlenmesini engellememe emri, elinde ancak bunu engelleme imkanı olan kişiye verilir. Bu durum ise kızların yaptıkları nikahların sadece velilerinin izniyle geçerli olduğuna delâlet eder.

İmam Şâfiî'nin bu konuyla ilgili delil olarak öne sürdüğü hadis[168] şöyledir: "Velisinin izni olmadan nikahlanan kadının nikahı geçersizdir, nikahı geçersizdir, nikahı geçersizdir. Erkek onunla cinsel ilişkiye girmişse, yapmış

---

[166] Bkz. Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'İslamiyye, 2010), IV/254; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân el-Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), IX/4263-4270.

[167] Bkz. Kâsânî, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'us-Sânâ'i' Fî Tertîbi'-şerâ'i'*, (Dr. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdülmevcûd) Beyrût 1997; Ebû Muhammed Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313), 2/117; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s., I/332.

Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin, el-Binâye şerhu'l-Hidâye, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye 2000, X, 71-72.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sîvâsî, Fethu'l-Kadîr, Dâru'l-fikr t.y, III, 258-259.

Bâbertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmelüddin Ebû Abdullah, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, Dâru'lfikr t.y, III, 256-257-258.

Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebsâr, nşr: Mustafa el-bâbî el-halebi Beyrut: Dârü'l-Fikr, III/55.

[168] Ebu Dâvûd, Nikah, bab 20, Hadis no: 2083; Tirmîzî, Nikâh, bab 14, hadis no: 1102; İbn Mâce, Nikah, bab 15, hadis no: 1879; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. VI, s. 66.

olduğu bu ilişkiye karşılık kadının mehir talep etme hakkı vardır. Anlaşamazlarsa sultan velisi olmayanın velisidir."[169]

İmam Şâfiî'nin velisiz nikaha dair yaptığı temellendirme, kendisinden sonra gelen Şâfiî âlimler tarafından aynı gerekçelerle tekrarlanmıştır.[170]

2.2.2 Abdestte Başı Mesh Etmenin Ölçüsü

Sözlükte "bir şeyin üzerinde el gezdirmek, el ile silmek ve sıvazlamak" mânasına gelen mesh kelimesi, fıkıh kitaplarında abdest sırasında başı, boyunu ve kulakları mest veya sargının üzerine ıslak elle, teyemmümde ise yüzü ve kolları toprağa sürülmüş el ile sıvazlamak şeklinde yapılan hükmî temizlik anlamına gelmektedir.[171]

Abdestin farzlarından biri olan başı mesh etmek, başın ne kadarının mesh edileceği hususunda mezhebler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Karâfî, dilde kesinliğe engel görülen durumların fürû'ya yönelik yansımalarını kaleme aldığı risâlede ihtilaflardan birinin, Mâide sûresinin altıncı âyetinde "وامسحوا برءوسكم" (Başınızı meshedin) geçen bâ harfinin Şâfiîler ve Mâlikîler tarafından farklı yorumlanmasından neşet ettiğini ileri sürer. Buna göre Şâfiîler lafzı müşterek lafız statüsünde kabul ederken Mâlikîler söz konusu âyette izmar durumunun bulunduğu iddia etmektedir. Daha sonra Karâfî, Şâfiîlerin bâ harfinin bir şeyi başka bir şeye bağlamak mânasına gelen ilsak[172] ile birşeyin herhangi bir kısmına delâlet eden teb'îz mânasında müşterek olduğunu ileri sürdüklerini, söz konusu âyette harfin teb'îz mânasına delâlet edecek şekilde kullanıldığını iddia ettiklerini söyler. Mâlikîlerin ise âyette mesh edin (امسحو) emrinden sonra "ماء ايدكم" (ıslak ellerinizle) cümlesinin takdir edilmesinin gerektiğini ileri sürdüklerini dolayısıyla âyette izmarın varlığına işaret ettiklerini dile getirir.[173]

---

[169] Şâfiî, Muhammed b. İdris (204/819), el-Ümm, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1983, X, 13.

[170] Mâverdî, Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr,* thk: Ali Muhammed Muavvız- Adil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994, IX, 38-39-40; Ebû İshâk İbrahim b. Ali Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II, 426-427.

Ebû"l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l mezheb*, thk. Abdülazim ed-Dîb (b.y.: Dârü"l-minhâc, 1428), XII,12.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kitâbü'l-Vecîz fî fıkhi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. thk, Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997, II, 10.

Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcud. 13 Cilt. Beyrut: Dârü"l-kütübi"l-ilmiyye, 1997, VII, 532.

Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddin Muhammed b. Musa (ö. 808/1406), *en-Necmü'lvahhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Salâhuddin Muhammed Me'mûn el-Humüsî vdğr.), Dârü'lMinhâc, Beyrut 1425/2004, VII, 65.

Ramlî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (ö.1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-Fikir, Beyrut 1404/1984, VI, 254.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mekkî (ö. 974/1567) *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, el-Mektebetü't-Ticâriyeti'l-Kübra, Kahire 1357/1983 ts. VII, 236.

[171] Mehmet Erdoğan, "Mesh", TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 301/303.

[172] Örneğin مررت بعمرا "Amr'a uğradım" sözü, uğramayı Amr'ın bulunduğu mekana bağlamak mânâsına gelir.

[173] Karâfî, *Risâle fî meseleti teʿâruzi'lihtimâlâ*t, 18.

Karâfî, *ez-Zahîre'de* ilgili meseleyi farklı bir istidlâl yöntemi takip ederek temellendirmeye çalışır. Kendisi başın tamamının mesh edilmesinin farz olduğunu, abdest âyetinde başın meshinin umuma delâlet edecek şekilde nâzil olduğunu söyler. Aynı şekilde söz konusu âyetin sigasının istisna edatını kabul etmeye elverişli olduğunu dile getirir. Buna "başın yarısı hariç tamamını mesh et" cümlesini örnek olarak verir. Karâfî'nin öne sürdüğü üçüncü delil, âyette başın mesh edilmesi emrinin diğer uzuvlardan ayrı olarak zikredilmesiyle alakalıdır. Kendisi başın tamamını mesh etmek farz olmasaydı, şârî'nin sadece "yüzünüzü yıkayın" emriyle yetinmesi gerektiğini söyler. Zira kişi abdest sırasında yüzünü yıkadığında kaçınılmaz olarak su saça değer. Karâfî'nin diğer bir gerekçesi ise Hz. Peygamber'in sarığını çıkarmadan, altından elini sokup başını mesh etmiş olmasıdır. Karâfî, başın bir kısmını mesh etmek yeterli olsaydı, Hz. Peygamber'in sadece sarığını mesh etmekle yetineceğini söyler. [174]

Mesh konusunda mezheplerin fürû kitaplarında, Karâfî'nin risâledeki temellendirme yönteminden farklı bir istidlâl tarzı yer almaktadır. İmam Şâfii *el-Üm* adlı eserinde abdest sırasında başın meshinin tamamlanması için, elin başa değmesini yeterli görür. Kendisi Mâide sûresinin altıncı âyetinin "وامسحوا برءوسكم" (Başınızı meshedin) elin başa değmiş olmasının yeterli olduğuna delâlet ettiğini söyler. İmam Şâfiî âyetin bu şekilde anlaşılmasının gerekliliğini Hz. Peygamber'in sünnetine dayandırır. Zira Hz. Peygamber'den abdest sırasında başın tamamının mesh edilmesine dair bir rivâyetin aktarılmadığını ifade eder.[175]

Şirâzî *el-Mühezzeb'te* abdestin farzlarını sayarken delil zikretmeksizin başın bir kısmının mesh edilmesinin gerektiğini dile getirir.[176]

İmam Cüveynî de *Nihâyetü'l-matlab* adlı eserinde Hz. Peygamber'in abdest sırasında başın tamamını mesh etmediğini söyler. Buna ilaveten dilde "mesh" lafzının, birşeyin tamamını kapsamak için vaz' edilmediğine işaret eder. Bu nedenle âyette, başın bir kısmının mesh edilmesinin emredildiğini ifade eder. Başın belli bir miktarla mesh edilmesini sınırlamanın ise herhangi bir âyet ve hadise dayanmadan delilsiz bir iddia olduğunu söyleyerek Mâlikî mezhebini eleştirir.[177]

İmam Gazzâlî *el-Vecîz* adlı eserinde ise herhangi bir gerekçe zikretmeden meshte farz olan miktarın, kendisine mesh denebilecek en az miktar şeklinde olmasını söyleyerek yetinir.[178]

Râfiî *Fetḥu'l-ʿazîz fî Şerḥi'l-Vecîz/eş-Şerhu'l-kebîr* adlı eserinde meshin başın tamamını kapsayacak şekilde yapılmasının gerekli olmadığını söyler. Meshte vâcip olan miktarın, kendisine mesh denebilecek en az miktar şeklinde olduğunu ifade eder. Zira örfte, eliyle yetimin başını okşayan bir kimse için "yetimin başını mesh etti" cümlesi ıtlak olunur. Kendisi de imam Şâfiî ve Cüveynî gibi abdest sırasında başın tamamına mesh etmeye dair rivâyetin bulunmadığını aktarır.[179]

---

[174] Karâfî, *ez-Zahîre*, I, 259.
[175] Şâfiî, *el-Üm*, I, 41.
[176] Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 44.
[177] Cüveynî, *Nihâye*, I, 80.
[178] Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 123.
[179] Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 113.

Nevevî'nin *minhac* şerhlerine baktığımızda ise meselenin ele alınış şekli şerhler arasında farklılık arz etmektedir. Demîrî *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhac* adlı eserinde Hz. Peygamber'in başın bir kısmını mesh ettiğine dair rivâyeti aktarmakla yetinir.[180] Remlî de (ö. 1004/1596) *Nihâyetü'l-muḥtâc ilâ şerḥi'l-Minhâc* adlı eserinde Hz. Peygamber'den aktarılan rivâyete yer verir. Buna ek olarak "وامسحوا برءوسكم" (başınızı mesh edin) âyetinde geçen bâ harfinin teb'îze, yani başın bir kısmının mesh edilmesinin gerekliliğine delâlet ettiğini söyler.[181]

İbn Hacer el-Heytemî de *Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerḥi'l-Minhâc'da* başı mesh etmenin farz olduğuna delâlet eden âyetle Hz. Peygamber'den aktarılan rivâyete değinir. Buna ek olarak aklî bir gerekçe serdeder.[182]

Sahnûn el-Müdevvene'de, İmam Mâlik'in Şâfiî'nin abdest âyetinde yıkanması farz olan uzuvlara dair herhangi bir ölçü getirmediğini, uzuvların bir kerede tamamının yıkanması gerektiği görüşünde olduğunu aktarır.[183]

Kâdî Abdülvehhâb *et-Telkîn* adlı eserinde alın kısmından ense kısmına kadar başın tamamının mesh edilmesinin gerekli olduğunu söyler.[184] Kendisinin hilâfiyat alanında kaleme aldığı *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hılâf* adlı eserinde ise farklı bir istidlâl yöntemi takip edilmiştir. Başın tamamının mesh edilmesinin farziyetini, "وامسحو برءوسكم" (başınızı mesh edin) âyetinin umuma delâlet ettiğini söyleyerek temellendirmeye çalışır. İlgili âyetten sonra istisnanın gelebileceğini, istisnaya kâbil olan bir şeyin de umuma delâlet ettiğine dair bir alâmet olduğunu dile getirir.[185]

İbn Rüşd (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserinde, ilgili meseleye dair ihtilaf nedeninin dil kâidelerinden neşet ettiğini söyler. Kendisi "وامسحوا برءوسكم" (başınızı mesh edin) âyetinde geçen bâ harfinin Arap dilinde müşterek lafız kategorisinde değerlendirildiğini dile getirir. Söz konusu harfin bazen zâid (bir şeyi tekid etmek) bazen de teb'îze (bir şeyin bir kısmına) delâlet edecek şekilde kullanıldığını aktarır. Harfin zâid mânaya delâlet ettiğini söyleyenlerin, başın tamamının mesh edilmesi gerektiği sonucuna vardıklarını, teb'îze delâlet ettiğini söyleyenlerin ise başın bir kısmının mesh edilmesinin gerekli olduğunu iddia ettiklerini söyler.[186]

2.2.3 Müşterinin Görmediği Bir Malı Satın Alması

Karâfî, müşterinin görmediği bir malı yalnızca kendisine zikredilen vasıfları dikkate alarak satın almasının caiz olup olmadığını Mâlikî ve Şâfiî mezhebini mukayese ederek meseleyi ele alır. Karâfî'ye göre Mâlikîler "Allah alışverişi helal kıldı"[187] âyetinde geçen alışveriş lafzının umuma delâlet etmesi sebebiyle hem gerekli şartları taşıyan mutlak alışverişe hem de müşterinin niza ihtimali içerecek biçimde görmeden satın

[180] Demîrî, *en-Necmü'l-vahhâc*, I, 349.
[181] Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, I, 174.
[182] İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, I, 174.
[183] Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 124.
[184] Kâdî Ebû Muhammed, Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr el-Mâlikî el-Bağdâdî (ö. 422), *et-Telkîn fi'l-fıkhi'l-Mâlikî*, nşr. Muhammed Sâlis Saîd el-Ğânî, Riyad ty, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz. I, 19.
[185] Kâdî Abdülvehhâb, *İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hılâf*, I, 119.
[186] İbn Rüşd, Kadı Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed El-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Akide yy, Kahire, 2004, I,19.
[187] Bakara, 2/275.

aldığı malı kapsadığını dolayısıyla her iki alışverişin de caiz olduğunu kabul ederler. Bu örnekte görmeden satın almanın âyetteki alışveriş kapsamına alınmasının iştirak anlamıyla değil mecaz anlamıyla bu kapsamda olduğu Malikiler tarafından kabul edilmiştir. Karâfî Şâfiîlerin ise "alışveriş" lafzının naslarda bazen umuma bazen de hususa delâlet edecek şekilde vârid olduğunu öne sürdüklerini söyler. Dolayısıyla Karâfî, Şâfiîlerin "sözde asıl olan hakikattir" kâidesinden yola çıkarak, lafzın müşterek kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini, müşterek lafzın delâleti de ancak karinelerle bilinebileceği için karinenin bulunmadığı yerde müşterek lafzın mücmel kalması gerektiğini savunduklarını ifade eder. Karâfî bu değerlendirmeleri göz önünde bulundurarak âyetteki alışveriş lafzının mecâzî mânaya delâlet edecek şekilde anlaşılmasını gerektiğini iddia eden Mâlîkîlerin delilinin, lafzın müşterek kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia eden Şâfiîlerden daha kuvvetli olduğunu beyan eder.[188]

Karâfî'nin takip ettiği bu istidlâl yöntemine karşılık mukayese ettiği mezheplerin fürû kitaplarında meselenin farklı bir temellendirme ile ortaya konulduğu görülmektedir. Örneğin Mâlikîlerden Kâdî Abdülvehhâb, kişinin görmediği bir malı satın almasının caizliğini, malın satıcı ve müşteri nezdinde bilinir olması ile genellikle tesliminin mümkün olmasıyla temellendirmeye çalışır. Kâdî bu gerekçelerden dolayı bir malın görülmeden satın alınmasını görülerek alınması durumuna mukayese ederek sahih olduğuna hükmeder.[189]

Şâfiî mezhebinde ise böyle bir alışverişe cevaz verilmediği görülür. İmam Şâfiî, alışverişten sonra malın helak olabileceği ve yerine başka bir malın bedel olarak verilememe ihtimallerini göz önünde bulundurarak böyle bir alışverişin caiz olmadığını söyler.[190]

2.2.4 Zina ile Hurmet-i Musâhere'nin Gerçekleşmesi

"Zina" kelimesi Arapça'da ahlaksızlık, nikah akdinin zıttı ve erkek ile kadın arasında nikah bağı ve nikah şüphesi bulunmadan erkeğin yabancı bir kadınla cinsel ilişkiye girmesi anlamında kullanılır.[191] Türkçe'de de aynı anlamda kullanılan zina kelimesi, İslam hukukunda en ağır suçlardan kabul edilerek, hurmet-i musâhere gibi birçok cezanın terettüp etmesine sebep olmuştur.

Karâfî, risâlede zinanın hurmet-i musâhereye sebep olması hususundaki ihtilaf noktasının "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف"[192] âyetinde geçen "nikah" lafzıyla ilgili olduğunu belirtmiştir. "Nikah", Hanefîler tarafından cinsel ilişki mânâsında hakikat, akit mânasında ise nakil kabul edilmiş. Buna karşın Şâfiîler ise akit ve cinsel ilişki mânasında müşterek lafız kategorisinde değerlendirmiştir. Karâfî, Hanefîlerin "ولا تنكحوا ما نكح

[188] Karâfî, *Risâle fî meseleti teʿâruzi'lihtimâlâ*t, 16.
[189] Kâdî Abdülvehhâb, *İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hılâf*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan âli Selmân, Kâhire 1429/2008, Dâru İbn Affân, (I-VI) II, 521.
[190] Şâfiî, *el-Üm*, III, 75.
[191] İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1414. II, 486. Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (v. 1205/1791), T*âcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 1385/1965. XXXVIII, 225. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr,* V, 247.
[192] Nisâ, 4/22.

آباؤكم من النساء الا ما قد سلف" âyetinde, babanın cinsel ilişkiye girdiği bir kadınla oğlunun evlenmesinin menedildiğini esas alarak, zinanın hurmet-i musâhere'ye sebep olabileceği yönünde bir iddialarının bulunduğunu söyler. Daha sonra Karâfî, Şâfiî âlimlerine göre nikah lafzının birbirinin içine geçip karışmak (تداخل) mânasını içerisinde barındırdığını aktarır. Karâfî, kelimenin iç içe geçme anlamında kullanımı ile ilgili olarak İslâm öncesi Arapların kullanımından örnek verir. Kelimenin barındırdığı diğer bir mâna ise hedefe ulaştıran sebeplerdir. Karâfî, Şâfiî âlimlerinin nikah lafzının bu mânalarda kullanımını göz önünde bulundurarak müşterek bir yapıya sahip olduğunu iddia ettiklerini söyler. Buna göre müşterek lafzın delâlet etmiş olduğu mâna ancak karineyle bilinir. Dolayısıyla âyette geçen "nikah" lafzının cinsel ilişkiye delâlet ettiğini gösteren bir karine bulunmadığı için, lafzın cinsel ilişki mânasına hamledilmemesi gerekir. Zira söz konusu lafzın cinsel ilişki mânasına hamledilmesi durumunda mânası daralacaktır (tahsis).[193]

Karâfî yapılan bu istidlâllerden yola çıkarak, lafzın nakil statüsünde değerlendirilmesi gerektiğini iddia eden Hanefîlerin delilini daha kuvvetli bulur. Zira bir lafız müşterek ve nakle aynı anda delâlet ederse, nakil müştereke tercih edilir.

Karâfî'nin *ez-Zahîre* adlı eserine baktığımızda ise meseleyi farklı bir şekilde temellendirmeye çalıştığı görülür. Karâfî, zinanın şeriatta istenmeyen bir fiil olduğunu belirttikten sonra bu kabul doğrultusunda nimet vasfı taşıyan hurmet-i musâherenin zina ile gerçekleşmesi durumunda, zinanın şeriatta istenen bir fiil olduğu sorununa kapı aralanacağını dile getirir. Bu nedenle ona göre, zinanın hurmet-i musâherenin gerçekleşmesinde bir etkisi bulunmamaktadır.[194]

Konuyla ilgili mezheblerin fürû kitaplarına bakıldığında Karâfî'nin risâlesinden farklı bir temellendirme yapıldığı görülür. Hânefî mezhebinde kabul edilen genel görüş, zina ile hurmet-i musâherenin sabit olacağıdır. İmam Serahsî, Hanefîlerin bu görüşünü temellendirmek adına "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف"[195] âyetini öne sürer. Söz konusu âyet "babalarınız evlilik yaptığı kadınlarla evlenmeyin" şeklinde müslümanlara hitap etmektedir. Serahsî, âyetin Arapça metninde geçen "nikah'' kelimesinin cinsel ilişki anlamında hakikat olarak kullanıldığını ifade eder. Dolayısıyla babanın herhangi bir kadınla zina etmesi durumunda, kadının, babanın çocuk ve torunlarına da haram olması gerekir. Serahsî, âyette geçen nikah kelimesini meşru cinsel ilişkiyle kayıtlayan Şâfiîleri eleştirir. Kendisi, bu kaydın nassa sonradan ziyade edilen bir mâna olduğunu, böyle bir ziyadenin ise hüccet değeri taşımayan haber-i vâhidle yapılamayacağını dile getirir.

Daha sonra Serahsî, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ile Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687-88) aktarılan bir rivâyete yer verir. Kendileri meşru yolla yapılan nikah sebebiyle hurmet-i musâhere gerçekleşmesini, mahallinde (kadının üreme organı) yapılan zina fiiline kıyas ederek, ikincisinde de hurmet-i musâherenin gerçekleşmesi gerektiğini söyler.[196]

---

[193] Karâfî, *Risâle fî meseleti teʿâruzi'lihtimâlâti'l-ʿaşreti'l-muhille bi'l-fehm fi't-tehâtub*, 22.
[194] Karâfî, *ez-Zahîre*, IV, 261.
[195] Nisa 4/22.
[196] Serahsî'nin hurmet-i musâhereyi temellendirmek adına öne sürdüğü delillerin Cessâs ve Kudurî'de benzerlerine rastlamaktayız. Bkz. Cessâs, *Şerhü Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 324. Kudûrî, *et-Tecrîd*, IX, 449. Serahsî'nin bu temllendirmesi, Hanefî mezhebinde kendisinden sonra kaleme alınan bazı kitaplarda benzerine rastlamaktayız. Bkz, Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik,* II, 106. Şeyhîzâde, *Mecmu'l-Enhur*, I, 326.

İmam Kâsânî de mezkur âyette geçen nikah kelimesinin cinsel ilişki ile akit/evlilik sözleşmesi mânalarını mündemiç olduğunu ifade eder. Dolayısıyla söz konusu lafzın hem müşterek lafız kategorisinde hem de birinde hakikat diğerinde mecaz olarak kullanılmaya elverişli olduğunu dile getirir. Lafzın her iki kullanımında da, hurmet-i musâherenin sabit olmasına engel bir durum yoktur.[197]

Hidâye şerhlerine baktığımızda ise söz konusu mesele herhangi bir âyeti referans göstermeden aklî bir gerekçeyle temellendirilmektedir. Bu aklî gerekçenin tıbbi verilere dayandığını görmekteyiz. Şöyle ki cinsel ilişki, doğacak olan çocuğun vasıtasıyla aralarında biyolojik bir bağın oluşmasına sebep olur. Zira çocuk hem babasının spermi hem de annesinin yumurtası birleşimiyle meydana geldiği için, her ikisinin de bir parçası olarak sayılabilir. Bu nedenle çocuk, zina eden kadın ile erkeğe "şu cocuğun annesi ve babası filancı kişilerdir" şeklinde izafe edilmektedir. Bu ilişki sayesinde kurulan biyolojik bağ, erkek ve kadının usûl ile fürû'una kadar uzanmış olur. Böyle bir durum ise tıpkı meşrû bir nikah akdi içinde yapılan cinsel ilişki gibi haramlığa neden olur. Böyle bir sonucu gerektiren husus ise yapılan cinsel ilişkinin helal veya haram olup olmadığına bakmaksızın, bizatihi cinsel ilişkinin gerçekleşmesidir. Sonuç olarak tıpkı meşrû bir nikahla yapılan cinsel ilişki gibi zinayla yapılan cinsel ilişkide de hurmet-i musâhere sabit olmuş olur.[198]

İmam Şâfiî ise zina yoluyla hurmet-i musâherenin gerçekleşeceğini hiçbir şekilde kabul etmez. Zina sonrasında erkeğin usûl ve fürû'su, zina ettiği kadınla evlilik gerçekleştirebileceği gibi, erkekte zina etmiş olduğu kadının usûl ve fürû'su ile nikah akdi gerçekleştirebilir. Dahası İmam Şâfiî'ye göre kayınvalide ile yapılan cinsel ilişki, hurmet-i musâhereye sebep olmaz. Bunlara ilaveten Şâfiî, zina nedeniyle sıhriyet bağını oluşturmadığı gibi, nikah akdinin ahkamlarından olan miras, nesep, mehir ve nafaka gibi şeyleri de tahakkuk ettirmez. İmam Şâfiî'nin bu meseledeki en temel delillerden biri Hz. Peygamber'in "Haram olan bir şey, helal olanı haram kılmaz"[199] hadisine dayanır. İmam Şâfiî'nin serdettiği aklî gerekçe zinanın, nimete ulaşmaya vesile olan helal bir nikahla kıyas edilemeyeceğidir. Allah, helal yolla yapılan nikah ilişkisi nedeniyle taraflar arasında, sıhriyyet, ülfet, nafaka, tevarüs ve mehir gibi hükümleri vaz etmiştir. Bu gibi nimetler ise ancak helal yol vasıtasıyla yapılan ilişki ile elde edilebilirler. Zina ise helal ilişkinin aksine cezanın terettüp etmesini gerektiren haram bir fiildir. İmam Şâfiî serdettiği bu aklî gerekçeyi âyete dayandırır. Zira Allah, "İnsanı sudan yaratıp onlar arasında soy ve sıhriyet bağını kuran da O'dur."[200] şeklinde buyurmuştur. Dolayısıyla İmam Şâfiî bu âyetten hareketle soy ve sıhriyet bağının ancak helal bir ilişkiyle elde edileceğini iddia eder.[201]

---

[197] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâi'Fî Tertîbi'-şerâî*, II, 261.

[198] Bâbertî, *el-İnâye*, III, 220. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 219. Aynî, *el-Binâye*, V, 33.

[199] Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII, 198, (12766); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 491, No: 16351-16352; İbn Mâce, Sünen, Nikâh, 63; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 274, No:13963-13966
Birden fazla varyantı olan bu hadisi Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* adlı eserinde Hz. Âişe tarikiyle aktarır. Hz. Peygamber'e bir kadınla gayri meşrû ilişki yaşayan bir kişi, o kadının kızıyla evlenmesinin caiz olup olmadığını sordu. Hz. Peygamber bu olay üzerine "haram olan bir şey, helal olanı haram kılmaz. Sadece helal bir yolla yapılan nikah haram kılar" şeklinde cevap verdi. Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 215. Hadisin aynı tarikine Şirâzî, *el-Mühezzeb* adlı eserinde yer vermektedir bkz. II, 440.

[200] Furkân, 25, 54.

[201] Şâfiî, *el-Üm*, XI, 164, 165. Şâfiî'nin benzer temellendirmeleri için bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l matlab*, XI, 240-241. Râfiî, e*ş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 36. Demîrî, *en-Necmü'l-vahhâc*, VII, 161.

Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* adlı eserinde İmam Şâfiî'nin gerekçesine yer vermekle birlikte, buna ilaveten Nisâ sûresinin 22. âyetini delil olarak gösterir. Kendisi söz konusu âyette geçen "nikah" kelimesinin akit mânasında hakikat, cinsel ilişki anlamında ise mecaz olduğunu ileri sürer. Maverdî, kelimenin akit mânasında hakikat olarak kullanıldığının ispatı sadedinde başka âyetlere referans vermektedir.[202]

Şirâzî ise *el-Mühezzeb* adlı eserinde meseleyi farklı bir âyetle temellendirmeye çalışır. Kendisi Nisâ sûresinin 23 ve 24. âyetinde evlenmesi yasak olan kişiler zikredildikten sonra "geride kalanlar size helal kılındı" âyetini delil gösterir. Evlenmesi yasak olan kişiler arasında zina edilen kadın zikretilmediği için, zina edilen bir kadının hurmet-i musâhereye sebep olamayacağını iddia eder.[203]

Minhâc şârihi İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), zina ile hurmet-i musâherenin gerçekleşmemesinin nedenini bu konuda birçok âyet ve hadisin bulundurmasına dayandırır. Hatta kendisi bu konuyla da ilgili olarak yüz otuza yakın hadisi barındıran el-İfṣâḥ an eḥâdîṯi'n-nikâḥ adlı risâlesini kaleme aldığını söyleyerek, söz konusu meseleyi temellendirmeye çalıştığını dile getirir.[204]

2.2.5 Yarıda Kesilen Nâfile İbadetin Hükmü

Fıkıh âlimleri, bir kişinin tutmaya başladığı farz orucu dinen herhangi bir geçerli mazereti olsun veya olmasın bozması durumunda, zimmetinde borç olarak kalacağı ve ilk fırsatta kazâ etmesi gerektiğinde icmâ etmişlerdir. Özürlü veya özürsüz bozulan nâfile bir oruçta ise kazâ gerekip gerekmediği hususu, mezhepler arasında farklılık arz etmektedir.

Karâfî, dilde kesinliğe engel durumların fürû'ya yönelik yansımalarını ele aldığı risâlede, yarıda kesilen nâfile orucun hükmünü Şâfiî ve Mâlikî mezhebini mukayese ederek incelemeye tabi tutar.

Karâfî, Şâfiîlerin yarıda kesilmiş nâfile orucunun kazâsının gerekmediği yönündeki hükmünün Hz. Peygamber'in "oruçlu kişi kendisinin emiridir, dilerse orucuna devam eder dilerse etmez"[205] hadisinde geçen "oruç" lafzının lügat mânası olan mutlak imsaktan "günün belirli bir vaktinde oruça niyet ederek kendini tutmak" mânasına nakledildiğini söylemelerinden neşet ettiğini söyler. Karâfî, buna ek olarak Şâfiîlerin Hz. Peygamber'in hadiste yarıda kesilen nâfile orucun kazâsını kişinin hür iradesine tevdi ettiği düşüncesine dayandırdıklarını dile getirir.

Karâfî risâlede, Mâlikîlerin hadiste geçen oruç lafzının bu hadiste nakil mânasında değil, lügat mânasında kullanıldığını söylediklerini beyan eder. Buna ilaveten Mâlikîlerin söz konusu hadiste izmar durumunun varlığına işaret ettiklerini söyler. Şöyle ki Mâlikîler hadisin "Oruçlu kişi nâfile oruç durumunda kendi nefsinin emiridir, dilerse orucunu tutar dilerse tutmaz" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylerler. Sonuç olarak Karâfi,

---

[202] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, IX, 216. İlgili âyetler için bkz. Ahzâb, 49, Nûr, 32.
[203] Şirâzî, *el-Mühezzeb*, II, 440.
[204] İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, VII, 183. Remlî'de zina ile hurmet-i musâherenin gerçekleşmeyeceğine dair birçok âyet ve hadisin bulunduğunu söyleyerek meseleyi temellendirir. *Nihâyetü'l-muhtâc*, VI, 177.
[205] et-Tirmizî, Sünen-i Tirmizî, Savm, II,102. ed-Dârekutnî, Sünen, Savm, III, 131. Beyhâki, es-Sünenü'l-Kübrâ, Savm, IV, 458.

izmarın nakille tearuzunda izmarın nakle tercih edilmesi gerektiğini hatırlatarak, hadiste izmar durumunun varlığını iddia eden Mâlikîlerin delilinin, naklin varlığını iddia eden Şâfiîlerden üstün olduğunu vurgular.[206]

Karâfî, fürû fıkıh alanında kaleme aldığı *ez-Zahîre* adlı eserinde söz konusu meseleyi, farklı bir istidlâl yöntemi takip ederek temellendirmeye çalışır. Kendisi *ez-Zahîre'de*, yarıda kesilmiş nâfile orucun hükmünü, nâfile hac ve umreye kıyas eder. Zira bir kişi nâfile niyetiyle hac ve umre yapmaya başlasa, artık bu hac ve umreyi tamamlaması üzerine farz olur. Oruç için de aynı durum söz konusudur. Karâfî bu aklî gerekçeye ek olarak Muhammed sûresinde geçen "Amellerinizi iptal etmeyin"[207] âyetiyle istidlâlde bulunur. Kendisi, amellerin iptal edilmesinin yasaklanmasını, amellerin tamamlanması gerektiğine delâlet olarak değerlendirir.[208]

Karâfî'nin meseleyi temellendirmek için takip ettiği istidlâl yöntemi, mukayese ettiği fürû kitaplarında farklılık arz etmektedir. Şâfiî mezhebine ait kitapları incelediğimizde, meselenin hükmü, kazânın gerekmediği yönündedir. İmam Şâfiî, nâfile orucu tutmaya başlamış bir kişinin geçerli bir özrü olmaksızın orucun yarıda kesilmesini mekruh görmekle birlikte söz konusu orucun kazâsının gerekmeyeceği görüşündedir. Ona göre nâfile orucun kazâ edilmesi farz olsaydı, özürsüz bir şekilde orucun terk edilmesinin caiz olmaması gerekirdi. Zira tamamlanması gereken bir amelin özürsüz bir şekilde terk edilmesi caiz değildir. Nâfile oruç ise özürsüz bir şekilde yarıda bırakıldığı gibi tamamlanması gereken bir fiil de değildir.[209]

Mâverdî, yarıda kesilen nâfile bir ibadetin kazâsının farz olmadığını, Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali, Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mesûd gibi sahâbelerin önde gelenlerinin de bu görüşte olduğunu aktarır. Buna ilaveten Hz. Âişe'den aktarılan bir rivâyete göre Hz. Peygamber'e hediye getirildiği söylenmiş, kendisi de Hz. Âişe'ye hediyenin ne olduğunu sorunca Hz. Âişe "Hays yemeği" olduğunu beyan etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e Hays yemeği getirilerek yemeğe başlamıştır. Yemeği yedikten sonra Hz. Peygamber "Ben oruçlu bir şekilde sabahlamıştım"[210] buyurmuştur.[211] Mâverdî'nin yarıda kesilen nâfile bir orucun kazâsının farz olmadığına dair getirdiği diğer bir rivâyet Hz. Peygamber'in "Nâfile orucu tutan kişi kendi nefsinin emiridir, dilerse orucuna devam eder dilerse iftar eder" sözüdür.[212] Mâverdî, Hz. Peygamber'in meseleye dair ilgili rivâyetlerini herhangi bir açıklama yapmadan aktarmaktadır.

Cüveynî, yarıda kesilen nâfile bir ibadetin kazâsının gerekmediğini söylemekle yetinir.[213]

Râfiî, söz konusu meseleyi, Ümmü Hânî'den (ö. 50/670'ten sonra) gelen bir rivâyetle temellendirmeye çalışır. Hz. Peygamber Ümmü Hânî'nin yanına gelerek içecek bir şey talep etti. Ümmü Hânî, Hz. Peygamber'in içecekten içtiğini ve kendisine de o içeceği uzatarak içmesini rica ettiğini dile getirir. Daha sonra Ümmü Hânî,

---

[206] Karâfî, *Risâle fî meseleti teʿâruzi'lihtimâlât*, 24.
[207] Muhammed 33/47.
[208] Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 529.
[209] Şâfiî, *el-Ümm*, II, 113.
[210] Müslim, Savm, 1154. Nesâî, Savm, 2324.
[211] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, 469.
Şirâzî eserinde, söz konusu meseleyi Hz. Âişe'nin rivâyetini aktarmakla temellendirir. *el-Mühezzeb*, I, 346.
[212] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, 469.
Minhac şerhlerine baktığımızda, söz konusu mesele ilgili hadise dayanarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bkz. Demîrî, *en-Necmü'l-vahhâc*, III, 363. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, III, 210. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, III, 460.
[213] Cüveynî, *Nihâye*, IV, 71.

oruçlu olmasına rağmen içecekten içtiğini, bu durumu Hz. Peygamber'e arz ettiğinde Hz. Peygamber'in kendisine "Şâyet kazâ ettiğin oruç Ramazan orucuysa onun yerine farklı bir günde kazâ et, eğer tuttuğun oruç nâfile ise, istersen kazâ et istersen etme" şeklinde buyurduğunu ifade eder.[214]

Mâlîki mezhebinde ise yarıda kesilmiş nâfile bir ibadetin kazâsını yerine getirmek, Şâfiî mezhebinin aksine farzdır. Sahnûn, *el-Müdevvene* adlı eserinde söz konusu meseleyi soru-cevap formatında "Bir kimse nâfile oruç tutma niyetiyle sabahlasa, ardından kasten orucunu bozsa İmam Mâlîk'e göre orucun kazâsı gerekir mi? kendisi sormuş, ardından İmam Mâlik'in görüşünün kazânın gerekliliği yönünde olduğunu aktarmıştır.[215] Kâdî Abdülvvehhâb *et-Telkîn*'de nâfile oruca başlayan bir kişinin orucu tamamlaması gerektiğini, özürsüz bir şekilde yarıda kesilmesi durumunda orucun kazâsının vâcip olduğunu söyler. [216]

Kâdî, *el-İşrâf* adlı eserinde farklı bir istidlâl yöntemi takip ederek söz konusu meseleyi âyet ve hadise referansla temellendirmeye çalışır. Kendisi bu konuda Mâide sûresinin "Ey iman edenler sözleşmeleri yerine getirin"[217] âyeti ile Muhammed sûresinin "amellerinizi iptal etmeyin"[218] âyetini delil olarak gösterir. Kâdî, bu âyetlerden yola çıkarak oruçta kul ile Allah arasında bir sözleşme ve amel kabul edildiği için, yarıda kesilmesi durumunda kazânın gerektiğini iddia eder. Kendisinin delil olarak getirdiği hadis ise Hz. Âişe (ö. 58/678) ile Hz. Hafsâ'nın (ö. 45/665) uygulamasına dayanır. Şöyle ki Hz. Âişe ile Hz. Hafsâ nâfile orucu tuttukları bir esnada kendilerine yemek ikram edilmiş, Hz. Peygamber de onlara "oruçlarınızı tekrar kazâ etmeniz şartıyla yarıda kesebilirsiniz" şeklinde bir fetva vermiştir.[219]

İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât* adlı eserinde, İbnü'l- Kâsım'ın görüşünün, nâfile orucunu özürsüz bir şekilde yarıda kesen kişinin üzerine kazâsının vâcipliği yönünde olduğunu söylemekle yetinir.[220] Kendisi bu hükmün nasıl gerekçelendirdiğiyle alakalı herhangi ilave bir açıklamada bulunmaz.

2.2.6 Besmelenin Fâtiha'dan Sayılması

Hz. Peygamber hemen hemen yaptığı her işin öncesinde besmeleyi okumaktan geri durmazdı. Zira kendisi bu hususta "besmele ile başlanmayan her anlamlı söz veya iş, bereketsizdir" şeklinde buyurmuştur.[221] Namazda Fâtiha sûresinin okunmasının gerekliliği hususunda fakihler arasında icmâ bulunmakla birlikte, Fâtiha sûresinin başında geçen besmelenin Fâtiha'dan sayılıp sayılmayacağı meselesi fakihler arasında tartışmaya konu olmuştur.

---

[214] Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, VI, 464.
[215] İbn Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I, 274.
[216] Kâdî Abdülvehhâb, *et-Telkîn*, I, 74.
[217] Mâide, 5/1.
[218] Muhammed, 47/33.
[219] Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, I, 449.
[220] el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât*, II, 57.
[221] İbn Hanbel, *Müsned*, II/360.

Karâfî, risâlesinde meseledeki ihtilafın "Ben namazı kendim ve kulum arasında ikiye böldüm. Yarısı bana yarısı kuluma aittir. Kuluma istediği her şey verilmiştir. Kulum: 'Elhamdülillahi rabbi'l alemin (Hamd alemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur)' dediği zaman, yüce Allah "kulum bana hamd etti", hadisinde[222] geçen namaz lafzının delâlet ettiği mânadan kaynaklandığını söyler. Bu konuda Mâlikîlerin görüşlerini ele alan Karâfî, Mâlikîlerin, namaz lafzının, vaz edildiği ilk mânası olan "dua" anlamından "belirli şekillerden oluşan özel bir ibadet" anlamına nakledildiğini kabul ettiklerini ve özel ibadetin mâhiyetini oluşturan rükû ve secdenin herhangi bir bölünmeye tabi tutulmadığı anlayışında olduklarına işaret eder. Zira hadiste bölünmeye konu olan şey, namazda okunması vâcip olan Fâtiha sûresidir. Fâtiha'nın bölünmesinde ise Hz. Peygamber besmeleyi zikretmemiştir. Dolayısıyla besmelenin Fâtiha'dan olduğunu iddia etmek delilsiz bir söylemdir. Karâfî, Şâfiîlerin Mâlikîlerin aksine hadiste geçen namaz lafzının nakil statüsünde değil mecaza delâlet edecek şekilde anlaşılması gerektiğini iddia ettiklerini söyler. Ayrıca Şâfiîlerin, söz konusu lafzın vaz edildiği ilk mânasında yani duaya delâlet etmeye devam ettiği görüşünde olduklarını belirtir. Şâfiîlere göre hadiste geçen dua lafzı mecazen, Fâtiha sûresinin kul ile Allah arasında eşit bir şekilde bölündüğüne delâlet edecek şekilde zikredilmiştir. Dua lafzının bu bölünmeyi gerektirecek tarzda zikredilmesi ise Fâtiha ve kırâatin tamamının bölünmesini gerektirmez. Karâfî, yapılan bu istidlâlleri göz önünde bulundurarak, Şâfiîlerin serdettikleri delilin tercihe şayan olduğunu ifade eder. Zira bir lafız mecaz ve nakle delâlet edecek şekilde anlaşılmaya ihtimalli olduğu durumda, mecaz nakle tercih edilir.[223]

Karâfi *ez-Zahîre'de* besmelenin Fâtiha sûresinden olmadığına dair beş delil nakletmektedir. Bunlardan ilki Enes b. Mâlikten aktarılan rivâyettir. Enes b. Mâlik şöyle der:

"Ben Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın arkalarında namaz kıldım. Kendileri kırâate besmele çekmeden 'Elhamdulillâhî rabbil'âlemîn' şeklinde başlardı."[224]

Karâfî'nin öne sürdüğü ikinci delil İmam Mâlik (ö.179/795)'in bu konuda Ebû Hüreyre'den (ö. 53/678) aktardığı uzun bir rivâyettir. Ebû Hüreyre şöyle der: "Hz. Peygamber (s.a.v) 'Ümmü'l-Kur'ân'ı (fâtiha sûresini) okumadan kılınan namazın eksik olacağını söyledi ve bu sözünü üç kere tekrarladı.". Bu hadisi duyan Hişâm b. Zehre'nin azat ettiği kölesi İbn Zühre, Ebû Hüreyre'ye "İmama yakın mesafede kılacağımız zaman da mı?" Şeklinde soru sorunca ardından Ebû Hüreyre koluyla işaret ederek 'İçinden okumaya çalış ey Fârisî' diyerek sözüne şu şekilde devam etti: Ben Hz. Peygamber'den Allah'ın şöyle dediğini işittim: Ben namazı kendim ve kulum arasında ikiye ayırdım. Yarısı bana yarısı da kuluma aittir. Kuluma istediği her şey verilmiştir. Kulum: 'Elhamdulillâhî rabbil'âlemîn (hamd alemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur)' dediği zaman, yüce Allah "kulum bana hamd etti" der. Kulum 'Er-Rahmâni'r-Rahîm (Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla)' deyince, Allah: "Kulum bana senada bulundu" der. Daha sonra kulum 'Mâlik-i yevmi'd-dîn (ahiretin sahibi)' dediği zaman, Allah: 'Kulum beni tebcil etti (büyükledi).' der. Ardından kulum 'İyyâke na'budu ve iyyâke

[222] Karâfî, risâlede bu hadisin ilk kısmını aktarmakla yetinmektedir. Kendisi *ez-Zahîre'de* ise bu uzun hadisin tamamını aktarmaktadır.
[223] Karâfî, *Risâle fî meseleti te'âruzi'lihtimâlât*, 25-26.
[224] Müslim, Salât, 399.

neste'în (biz yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım isteriz)'deyince, Allah: 'Bu benim ve kulumun arasında bir taahhüddür, kuluma artık istediğini verdim' der. Son olarak kulum 'İhdine's-sırâta'l-muüstakîm sırâta'l-lezîne en'amte aleyhim Ğayr'il-meğdûbî aleyhim ve le'd-dâllîn. (Bizi doğru yola yönlendir, öyle bir yol ki kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoludur, gazaba uğrayanlar ile dalalete düşenlerin yolu değil)' dediği zaman da yüce Allah: 'Bu da kulumundur, kuluma istediği verilmiştir' buyurur.''[225]

Karâfî, hadiste namazın her ne kadar iki kısma ayrıldığından bahsedilse bile "salat" kelimesinin mecazen "kırâat"e delâlet ettiğini söyler. Bu durumda parça-bütün ilişkisi söz konusudur. Böylelikle "salât" kelimesiyle sözlük mânası olan "dua" anlaşıldığı takdirde parçanın zikredilip bütünün kast edildiği anlaşılır. Zira dua kırâatin bir cüzüdür. Salât kelimesinden ıstılâhi mânası olan namazın anlaşılması durumunda ise bütünün zikredilip parçanın anlaşılması durumu söz konusudur. Çünkü kırâat, namazın bir parçasıdır. Sonuç olarak her durumda mecazen kırâatin kastedildiği anlaşılmış olmaktadır. Buna ilaveten rivâyetin devamında Fâtiha sûresinden söz edilmekle beraber besmelenin zikredilmediği görülür. Karâfî bu durumu besmelenin Fâtiha sûresinin içerisinde bulunmadığına delâlet olarak gösterir.[226]

Karâfî'nin serdettiği üçüncü delil, hadiste geçen "ف" harflerinin, âyetlerin kimin adına taksim edildiğini net bir şekilde ayırmak için vaz edilmesine dayanır. Sûrede geçen "Allah din gününün mâlikidir" âyetine kadar devam eden kısmı Allah'a aittir. "Biz sadece sana kulluk eder ve sadece senden yardım talep ederiz" âyeti Allah'ın, kulu ile ortak olduğu, geride kalan âyetler ise kulun kendisine ait olanlardır. Böylelikle Allah adına ait âyet ve kul adına ait âyet sayısı üçer adet olmuş olur. Böylece hadisin başında zikredilen "Fâtiha sûresini kulum ile aramda iki kısıma ayırdım" ifadesinin mânası gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla her iki açıdan besmelenin Fâtiha sûresinin bir parçası olmadığı açığa çıkmış olacaktır. Birinci duruma göre besmelenin Fâtiha sûresinin bir âyeti sayılması takdirinde sûre toplam sekiz âyete çıkmış olacaktır. Ancak Kur'ân'da Fâtiha sûresine "Sebʿû'l-mesânî"[227] (tekrarlanan yedi âyet) ismi verilmiştir. Fâtiha sûresinin sekiz âyet olarak kabul edilmesi durumunda yukarıda zikri geçen âyete ters düşeceğinden besmelenin Fâtiha sûresinden sayılmaması gerekir. Buna ek olarak besmele Fâtiha sûresinden kabul edilirse Allah tarafından iki kısıma bölünmesi sadece "Allah, din gününün mâlikidir" âyetinin sona ermesi ile mümkün olur. Böylelikle ilk dört âyetin Allah'a, geride kalan dört âyetin de kuluna ait olması gerekmektedir. Fakat hadis, sûreyi bu şekilde bir ayırıma tabi tutmamıştır. Bu durum bize Fâtiha sûresinin yedi âyet olarak kabul edilmesi gerektiğini gösterir.[228]

Karâfî'nin dördüncü delili, besmelenin Fâtiha sûresinden sayılması takdirinde hem besmelede hem de sûrenin içindeki âyette yer alan "Er-Rahmâni'r-Rahîm (rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla)'' ifadesinin iki kez tekrarlanmış olacağı ile ilgilidir. Karâfî, bir sözün gereğinden fazla tekrar edilmesinin Kur'an'ın üslübuna uygun olmadığını düşünür. Dolayısıyla besmelenin Fâtiha sûresinden sayılması takdirinde, Rahmân ve Rahîm isimlerinde tekrarlanma durumu gerçekleşecektir.

---

[225] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, el-Muvatta (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), "Vukûtü's-salât", 11.
[226] Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 177.
[227] el-Hicr 15/87.
[228] Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 178.

Karâfî'nin ileri sürdüğü son delil "Amel-i ehl-i Medîne" uygulamasına dayanır. Bilindiği üzere Mâlikî âlimler, Medine halkının tatbikatlarına ve şer'î bir konuda ittifaklarına özel önem vermişler ve hüküm vermede delil kabul etmişlerdir. Karâfî medine halkının namazda besmelenin okunmaması gerektiğine dair icmâ ettiklerini söyler. Kendisi, Hz. Peygamber'den İmam Mâlik'in dönemine kadar yaşamış Medineli bütün müslümanların, yalan üzerine birleşmeleri neredeyse imkansız görülen çoğunluğun namazlarını besmelesiz bir şekilde kıldıklarına temas eder. Medine ehlinden aktarılan fiilî bir nakil, aktarılan kavlî bir nakille aynı delil değerine sahiptir. Bu tür bilgiye ters düşen haber-i vâhid zannî bilgi ihtimalini taşıdığı için kat'î hüküm bildiren Amel-i Ehl-i Medîne'yi nesh etmesi söz konusu değildir.[229]

Karâfî'nin risâlede meseleyi temellendirmek için takip ettiği istidilâl yöntemi, mukayese edilen mezheplerin fürû kitaplarında farklılık arz etmektedir. Mâlikî âlimlerden Kâdî Abdülvehhâb besmelenin Fâtiha'dan sayılmayacağı görüşündedir. Kendisi bir şeyin Kur'an-ı Kerim'den âyet olarak kabul edilebilmesi için doğruluğunda şüphe bulunmayan ve yakin ilim ifade eden mütevâtir haberle aktarılması veya bütün İslâm âlimlerinin o şeyin âyet olduğu hususunda icmâ etmeleri gerektiğini ileri sürer. Besmelenin Fâtiha'dan sayılması gerektiği meselesinde ise ne bir mütevâtir haber ne de icmâ bulunmaktadır. Dolayısıyla bilgi değeri kesinlik ifade etmeyen kıyas, haber-i vâhid ve zann-ı gâlible besmelenin Fâtiha'dan olduğunu iddia etmek yersizdir.[230]

Kâdî, et-Telkîn adlı eserinde ise namaz da Fâtiha sûresini okumanın vâcip olduğunu söyleyerek, besmelenin Fâtiha'dan sayılıp sayılmayacağı meselesine temas etmemektedir.[231]

Şâfiî mezhebine baktığımızda ise Mâlikîlerin aksine besmelenin Fâtiha'dan olduğu şiddetle müdafaa edilir. İmam Şâfiî, namazda besmele okunmayan her bir rekatın eksik kalacağını söyler. Şâfiî bu iddiasını güçlendirmek adına birden fazla rivâyeti serdeder. Bunlardan ilki, Abdullah b. Abbas'tan nakledilen rivâyettir. İbn Abbas, Hz. Peygamber'in namazda her kırâate besmele ile başladığını aktarır. İmam Şâfiî'nin delil olarak getirdiği diğer bir rivâyet ise Hz. Muâviye'nin (ö. 60/680) uygulamasıyla alakalıdır[232]. Enes b. Mâlik'ten aktarılan bir rivâyete göre Hz. Muâviye Medine'de farz namazlardan birini kıldırdığı sırada Fâtiha sûresinden önce besmeleyi sesli bir şekilde okumuştur. Ardından Hz. Muâviye Fâtihâ'dan zammı sûreye geçişte besmeleyi okumamış, selam verdikten sonra bu hareketinden dolayı "Muâviye namazından çaldı" şeklinde sahâbenin eleştirisine maruz kalmıştır. Daha sonra Hz. Muâviye, Fâtiha'dan zammı sûreye geçişte kıldırdığı bütün namazlar da besmeleyi okumaktan geri durmamıştır. Şâfiî'nin bu konuya dair zikrettiği son rivâyet Abdullah b. Ömer'in azatlı kölesi Nâfi'den, Abdullah b. Ömer'in Fâtiha'dan önce her namazın başında besmeleyi okuduğuna dair rivâyettir.[233]

---

[229] Karâfî, *ez-Zahîre*, II,179.
[230] Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâf,* I, 233.
[231] Kâdî Abdülvehhâb, *et-Telkîn*, I, 42.
[232] Hz. Muâvîye ile ilgili aktarılan bu rivâyeti İmam Şâfiî'den sonra gelen Şâfiî âlimleri de delil olarak göstermişlerdir. Bkz, Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, II, 109.
[233] Şâfiî, *el-Üm*, I, 129-130.

Mâverdî, kırâatin ister sesli ister sessiz yapıldığı namazlarda olsun besmelenin Fâtiha'yla birlikte okunması gerektiğini ileri sürer. Kendisi bu konuda Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Enes b. Malik, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer'den, Hz. Peygamber'in besmeleyi Fâtiha ile birlikte okuduğuna dair aktarılan rivâyetleri delil olarak gösterir. [234]

İmam Cüveynî, besmelenin Fâtiha'dan olduğunu Buhârî'de[235] (ö. 256/870) geçen bir hadisle temellendirmeye çalışır. Kendisi, Buhârî'nin, Hz. Peygamber'in Fâtiha sûresinin toplamda yedi âyetten ibaret olduğunu, besmeleyi de söz konusu yedi âyete ilhak ettiğini söylediğini dile getirir.[236]

Şîrâzî, bu konuda Ümmü Seleme'den gelen rivâyeti delil olarak zikreder. Ümmü Seleme (ö. 62/681), Hz. Peygamber'in kıldığı her namazda besmeleyi okuduğunu ve onu Fâtiha'dan bir âyet saydığını aktarır. Şirâzî bu rivâyete ek olarak aklî bir gerekçe öne sürerek besmelenin açık bir şekilde okunmasını, Fâtiha'nın diğer âyetleri ile aynı konumda tutulmasına dayandırır. Zira ona göre, besmelenin âyet olduğu kabul edilmeseydi, istiâze duası gibi gizli okunması icap ederdi.[237]

Râfiî, besmelenin Fâtiha'dan olduğunu Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivâyetle temellendirmeye çalışır. Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in "namazda Fâtiha'yı besmele çekerek okumaya başlayın, Fâtiha ümmü'l-kur'an (kur'an'ın anası) ve tekrarlanan yedi âyettir, besmele de bu âyetlerden birisidir"[238] şeklinde buyurduğunu ifade eder.[239]

Demîrî yukarıda zikredilen rivâyetlere yer vermekle beraber bunlara ek olarak Medine fukahâsı ile Kûfe kırâat âlimlerinin besmelenin Fâtiha'dan olduğuna dair icmâ ettiklerini söyler. Demîrî'nin bu konuda öne sürdüğü son gerekçe sahâbenin icmâsına dayanır. Kendisi sahâbenin Kur'an'dan olmayan bir şeyin yazılmasını yasakladığını, besmelenin ise sahâbenin icmâsıyla Kur'an'da Kur'an hattıyla yazıldığını dile getirir.[240]

2.2.7 Kadının Mahremsiz Yolculuğu

Erken dönem fıkıh kitaplarından bugüne kadar tartışılagelen müslüman bir kadının mahremsiz yolculuğu meselesi, mezhepler arasında birden farklı fıkhî hüküm doğuracak şekilde tartışmaya konu olmuştur.

Karâfî, Şâfiî ve Hanefîlerin bu konuda ihtilaf etme nedenini ''Allah'ın evini ziyaret etmeye gücü yetenin, Allah'ın kulları üzerinde bir hakkıdır (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا)[241] âyetinde "gücü yeten (استطاعة)" kelimesinin farklı anlaşılmasına dayandırır. Karâfî, Şâfiîlerin "gücü yeten" lafzını tahsis kategorisinde değer-

[234] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, II, 109.
[235] Buhârî, Tefsir, 146, 222.
[236] Cüveynî, *Nihâye*, II, 137.
[237] Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 138.
[238] Dârekutnî, es-Sünen, 312, 1.
[239] Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr* I, 494.
[240] Demîrî, *en-Necmü'l-vahhâc*, II. 113. İbn Hacer ve Remlî'de Demîrî'nin öne sürdüğü aynı gerekçelerle meseleyi temellendirir. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, I, 479. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, II, 36.
[241] Âl-i İmrân, 3/97.

lendirdiklerini ileri sürer. Kendisi Şâfiîlerin, Allah'ın evini ziyaret etmek için bütün imkanlara sahip olan müslüman bir kadına "gücü yeten" nazarıyla baktıklarını ve bu nedenle üzerine haccın farz olduğunu söyledikilerini dile getirir. Karâfî, Hanefîlerin ise "استطاعة" (güç yetirmek) lafzının sadece lügat anlamına delâlet edecek şekilde anlaşılması durumunda bunun tahsisi gerektimesinden dolayı karşı çıktıklarını söyler. Zira Allah'ın evini ziyaret etmeye gücü yeten Müslüman bir kadının yolculuğa çıkması durumunda namazını zâyi etme, yolculuk esnasında yanında taşıyacağı çocuğu ile geride bırakacağı anne ve babasının tehlikelere maruz kalıp helak olmaları durumu söz konusudur. Bu nedenle Müslüman kadın her ne kadar lügatte "gücü yeten" sıfatına sahip olsa bile karşılaşması muhtemel bu tehlikelere kapı aralamaması için üzerine hac yapması farz değildir. Karâfî, Hanefîlerin âyette geçen "استطاعة" lafzının tahsis olarak değil, lügat mânasından şer'î mânaya nakledilmiş umum bir lafız kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürdüklerini aktarır.

Ayrıca tahsisin lafzın mânaya olan delâleti hususunda nakle nazaran daha az mefsedeti barındırdığından dolayı tercih edildiğini hatırlatarak, söz konusu meselede Şâfiîlerin delilini Hanefîlere karşı daha kuvvetli bulur.[242]

Karâfî, *ez-Zahîre'de* Müslüman bir kadının mahremsiz hacca gidebileceği meselesinde İmam Mâlik'in görüşünü aktarır. Karâfî, İmam Mâlik'in, kadının güvenilir kimselerle hacca gidebileceğini, güvenilir kimselerin de kadın arkadaşları veya sadece emanet edilen erkekler ile kadın-erkek tarafından oluşan bir topluluk olduğunu söyler. Buna ek olarak Karâfî'nin kendisi, Müslüman bir kadının ahlakına güvendiği tek bir kadınla da hacca gitmek için yolculuk yapabileceğini ileri sürer.[243]

Mezheplerin fürû kitaplarına baktığımızda Karâfî'nin risâlesinden farklı bir istidlâl yöntemi takip edilmektedir. İmam Şâfiî Hz. Peygamber'in, haccın farziyetiyle alakalı "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلاً" âyetinde geçen yol (سبيل) kelimesinin anlamını azık ve binek mânasında yorumladığına işaret ederek, azık ve bineğe sahip olan Müslüman bir kadının bunlara ilaveten yolun işlek ve güvenilir olması, ayrıca güvenilir bir kadının bulunması durumunda, yanında mahremi bulunmasa bile, kadının üzerine haccın farz olduğunu söyler. Ancak Şâfiî, hacca gidecek kadının yanında güvenilir, hür ve müslüman kadınların olmaması ile yanlarında eşi olmayan yahut mahremi olmayan erkeklerle hacca gitmesine cevaz vermez.[244] Şâfiî bu deliline ek olarak Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer ile Urve b. Zübeyr'den (ö. 94/713) kadının mahremsiz olsa bile hacca gidebileceğine dair aktarılan rivâyet ile istidlâlde bulunur. Şâfiî'nin bu meseleye dair istidlâlde bulunduğu son delil Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) fetvasına dayanır. Atâ'ya hacca gitmek isteyen fakat yanında mahremi bulunmayan bir kadının inip-binmesine yardımcı olacak ve yolculuk sırasında kendisini koruyacak güvenilir kadınların bulunması takdirinde hacca gitmesinin caiz olup olmadığı sorulmuş o da hac yapabileceğine dair fetva vermiştir.[245]

---

[242] Karâfî, *Risâle fî meseleti teʿâruzi'lihtimâlât*, 27.
[243] Karâfî, *ez-Zahîre*, III, 180.
[244] Şirâzî'de söz konusu meseleye dair aynı şartları öne sürer. *el-Mühezzeb*, I, 363.
Râfiî meseleye dair yukarıda zikredilen şartları söylemekle yetinir. *eş-Şerhu'l-kebîr*, VII, 36.
[245] Şâfiî, *el-Ümm*, II, 127-128.

Mâverdî, kadının üzerine farz olan hac için mahremsiz yolculuk yapabileceğini Adiyy b. Hâtim (ö. 67/686) hadisi ile temellendirmeye çalışır.[246] Adiyy, "Ben Hz. Peygamber'in yanında bulunduğum zaman bir adam gelerek fakirliğinden şikâyet etti. Bu adamın ardından başka bir adam daha gelip yolunun kesilmesinden şikâyette bulundu. Ardından yolu kesilen adam bana hitaben 'Ey Adiyy, sen şu ana kadar hiç Hire şehrini görmedin mi?' Daha sonra ben 'Evet görmedim, ama duydum' dedim". Bu hâdise üzerine Hz. Peygamber: Ey Adiyy, eğer ömrün olursa ileride göreceksin ki, devesine binecek bir kadının Allah'ın dışında hiçbir varlıktan korkmadığı halde Hire şehrinden tek başına kalkıp Allah'ın evini tavaf edeceğini muhakkak göreceksin" şeklinde buyurdu.[247]

Mâverdî'nin bu mesele hakkında istidlâl ettiği diğer bir delil Hz. Ömer'in uygulamasına dayanır. Hz. Ömer ömrünün son haccında kadınların hac yapmalarına müsaade etmiş ve hacdan alıkonmamları için ikazda bulunmuştur. Mâverdî, Hz. Ömer'in kadınların hac sırasında yanlarında mahrem birini bulundurmalarını şart koşmamasını, haccın farz bir yolculuk olmasına dayandırır. Ona göre hac gibi farz olan diğer ibadetlerde mahrem birinin bulunması şart koşulmadığı gibi hac için de aynı durum söz konusudur.[248]

Cüveynî meseleyi daha da ileri bir boyuta taşıyarak hac için yol emniyetini şart koşmaz. Kendisi bir insanın yolculuk esnasında her zaman tehlikeli şeylerle karşılaşmaya maruz kalabileceğini, bu nedenle yolculuk sırasında kesin bir emniyetten söz edilemeyeceğini dile getirir.[249] Cüveynî, buna ek olarak hacca gitmek isteyen bir kadının kocası tarafından engellenemeyeceğini, engellenmesi durumunda farz olan bir ibadeti yerine getirmemiş olacağını söyler.[250]

Hanefî mezhebinde kadının hacca mahremsiz gidebileceği meselesi, neredeyse bütün Hanefîler tarafından caiz görülmemektedir. Kudûrî, hac sırasında kadının yanında mahrem bir kişinin bulunmasının vücup şartı ile eda şartı[251] kabilinden olduğu hususunda ihtilafın vâki olduğunu söyler. Kendisi Tahâvî ve Kerhî'nin mahrem bir kişinin bulunmasını haccın vücup şartlarından, Hanefî mezhebinden bazı âlimlerin ise haccın eda şartlarından kabul ettiklerini dile getirir. Daha sonra Kudûrî, kadının yanında mahremi olmadan hacca gitmesinin caiz olmadığını Abdullah bin Abbas'tan gelen rivâyetle temellendirmeye çalışır. Abdullah b. Abbas, Hz.

---

[246] Buhârî, *Menâkib*, 25.

[247] Şîrâzî aynı hadisi delil göstererek kadının mahremsiz bir şekilde hacca gidebileceğini temellendirir. *el-Mühezzeb*, I, 363.

[248] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IV, 364.

[249] Cüveynî, *Nihâye*, IV, 150.

[250] Cüveynî, *Nihâye*, IV, 441. Şirâzî, nâfile bir hacda erkeğin hanımını hac yapmaktan alıkoyabileceğini, nâfile olan bir hac ibadetinin vâcip kabilinden kabul edilen erkeğin haklarının önüne geçirilmesinin caiz olmadığını söyler. Farz olan bir hac da ise Şîrâzî iki farklı görüşten bahseder. Bu görüşlerden ilki erkeğin hanımını hac yapmaktan alıkoymasının câiz olduğuna dayanır. Zira vâcip olan erkeğin hakkı derhal (fevr) yerine getirilmesi gerekli iken, haccın daha sonraya (terâhî) ertelenmesi caizdir. Diğer bir görüşe göre ise erkek hanımını farz olan bir haccı edâ etmesine engel olamaz. Bu görüş sahipleri farz haccı, farz namaz ile farz oruca kıyas ederler. Şirâzî, *el-Mühezzeb,* I, 428.

[251] Hanefî mezhebinde vücub-eda ehliyeti ayrımı için bkz. Asım Cüneyd Köksal, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, 25, 105-122, Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele.

Peygamber'in "Allah ve ahiret gününe iman eden bir kadın mahremsiz yolculuk yapamaz" şeklinde buyurduğunu aktarır.[252]

Serahsî, mahremsiz bir şekilde hacca gitmek isteyen kadını engellenen (muhsir) konumunda görür. Kendisi de mahremsiz haccın caiz olmadığını Abdullah bin Abbas'tan gelen rivâyetle temellendirmeye çalışır. Serahsî, Kudûrî'nin istidlâlde bulunduğu rivâyeti daha uzun versiyonu ile aktarır. İbn Abbas, Hz. Peygamber'in bir hutbede şöyle buyurduğunu aktarır: Allah ve ahiret gününe iman eden bir kadın mahremsiz yolculuk yapamaz.[253] Bunun üzerine sahâbelerden biri ayağa kalkarak "Ey Allah'ın resulü, ben falanca gazveye iştirak etmek istiyorum, oysa hanımım hacca gitmek istiyor, bu durumda ne yapabilirim? Bunun üzerine Hz. Peygamber: Sen hanımınla haccını eda et, onu tek başına bırakma" şeklinde buyurmuştur. Mahremsiz yolculuğun caiz olması durumunda, Hz. Peygamber adamın gazveye katılmasını, hanımının da tek başına hacca gitmesine izin vereceğini söyleyerek hadisle istidlâlde bulunur.[254]

Mülteka'l-ebhur şârihi Şeyhîzâde (Dâmâd), aynı hadisi gerekçe göstererek, hadisin illetini kadının mahremsiz bir şekilde hacca gitmesi durumunda, aleyhine fitne çıkmasından korkulması şeklinde tespit eder.[255]

2.2.8 Savaş Ortamında Ruhbanların Öldürülmesi

Fıkıh âlimleri, müslümanların kafirlere karşı yaptığı bir savaşta, kimlerin öldürülmesinin meşrû sayılacağını yorumlarken meseleyi Kur'an ve sünnette belirtilen esaslar çerçevesinde tespit etmeye çalışmışlardır.

Karâfî, bu meseleye dair ihtilaf nedenlerinden birinin "müşrikleri öldürün" (فاقتلوا المشركين)[256] âyetinin delâlet ettiği mânâ üzerinde olduğunu söyler. Şâfiîlerin savaş sırasında ruhbanları öldürmenin caiz olduğunu söylediklerini ileri süren Karâfî, Şâfiîlerin bu konudaki dayanaklarının, yukarıda zikredilen âyette "müşrik" lafzının, âm lafız kategorisinde değerlendirilmesiyle alakalı olduğunu düşünür. Karâfî, Mâlikîlerin ise Şâfiîlerin aksine âyette geçen müşrik lafzını izmar statüsünde kabul ettiklerini vurgular. Mâlikîler, Şâfiîleri eleştiri sadedinde, müşrik lafzının sözlükte herhangi bir şeyi bir şeyde ortak kılmak için vazedildiğini iddia ederler. Bu ortaklık, Allah hakkında olabileceği gibi, ticaret ve ziraat alanında da olabilir. Dolayısıyla âyeti sadece Allah'a ortak koşan kişilerle sınırlamak, bütünün zikredilip parçanın kastedilmesi sonucunu doğuracağından lafız mecaz konumuna düşmüş olur. Lafzın mecaza delâlet edecek bir şekilde anlaşılmasını önlemek için "size savaş açan ruhbanları öldürün" şeklinde anlaşılması gerekir. Karâfî, yapılan bu istidlâllerden yola çıkarak Şâfiîlerin

---

[252] Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, 2170.

[253] Buhârî, Taksîru's-salât", 4, "Savm", 67. Müslim, "Hacc", 413. Ebû Dâvud, "Menâsik", 2. İbn Mâce, "Menâsik", 7.

[254] Serahsî, *Mebsût*, IV, 111. Hanefî mezhebine müntesip birçok âlim söz konusu meseleyi aynı hadisle temellendirmektedir. Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 496. Kâsânî'de aynı hadisle istidlâl ederek kadının mahremsiz bir şekilde haccı eda edemeyeceğini dile getirir. Buna ek olarak Kâsânî, erkeğin kadına olan bakışının kasap kütüğündeki et gibi olduğunu ve kendisine hemen musallat olma potansiyeline sahip olduğunu vurgular. Bedâi, II, 123. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 421. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, II, 334. İbni Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, II, 465.

[255] Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, I, 262.

[256] Tevbe, 9/5.

görüşünü daha kuvvetli bulur. Zira bir lafzın aynı anda izmar ve mecaza delâlet etmesinin mümkün olduğu durumlarda, mecâzî mânâ izmar durumuna tercih edilir.[257]

Karâfî, *ez-Zahîre* adlı eserinde savaş ortamında ruhbanların öldürülmesinin caiz olmadığını temellendirmek adına Muvatta'da Hz. Ebû Bekir'in uygulamasına dair aktarılan rivâyete yer verir. Hz. Ebû Bekir, komutan vazifesiyle Yezîd b. Ebû Süfyân'ı savaşa gönderirken, kendisine tavsiye ettiği on nasihatten biri de din adamlarına karşı tavrı ile ilgilidir. Yezîd b. Ebû Süfyân'a "Kendilerini mânâstırlarda Allah'a karşı ibadet görevlerini yerine getirme zannına sahip din adamlarıyla karşılaşacaksın. Sen onları sahip oldukları zanları üzerine serbest bırak"[258] şeklinde bir telkinde bulunmuştur.[259]

Karâfî buna ek olarak Mâlikîlerden sadece İbn Habîb es-Sülemî'nin (ö. 238/853) savaş sırasında ruhbanların öldürülmesine cevaz verdiğini ileri sürer. Sülemî bu iddiasını, ruhbanların savaşçılarla aynı ortamda bulunmasına ve müslümanlara karşı kendilerinden gelecek zararlardan emin olunmamasına dayandırır.[260]

Konuyla ilgili temellendirmeler mukayese edilen mezheplerin fürû kitaplarında Karâfî'nin risâlesinden farklılık arz eder. Şâfiî mezhebine baktığımızda, onların savaşın illetini "küfür" şeklinde tespit etmelerinden dolayı, ruhbanların da öldürülmesine cevaz verdikleri görülür.

Mâverdî, İmam Şâfiî'nin bu konu hakkında iki görüşünden bahseder. Kendisi Şâfiî'nin "Ehl-i kitabın hükümleri" adlı kitabında ruhbanların öldürülmesine cevaz vermediğini dile getirir. Mâverdî, Şâfiî'nin bu gerekçesini Hz. Ebû Bekir'in uygulamasına dayandırdığını söyler. Bunun yanında Mâverdî, Şâfiî'nin "siyer" kitabında ruhbanların öldürülmesine cevaz verdiğini aktararak Müzenî'nin de (ö. 264/878) ruhbanların öldürülmesi görüşünü daha isabetli bulduğunu ifade eder. Zira ruhban ile ruhban olmayının küfrü birdir. Küfür illetinde ortak olanların, kanlarının akıtılması hususunda da ortak olmaları gerekir.[261]

Cüveynî, ruhbanların öldürülmesine cevaz verenlerin gerekçelerinin, Hz. Peygamber'in şu hadisine dayandığını söyler:[262] "Kafirlerin büyüklerini öldürün, gençlerini ise hayatta bırakın".[263]

Râfiî ister genç ister yaşlı olsun rahiplerin öldürülmesinin caiz olduğunu söyler. Kendisi buna gerekçe olarak "müşrikleri öldürün" (فاقتلوا المشركين) âyetinde geçen "müşrik" lafzının âm lafız kategorisinde olduğunu ifade eder. Râfiî öne sürdüğü aklî gerekçe de kafir, hür, erkek ve mükellef vasıflarına sahip olan insanların öldürülmesinin caiz olması gibi aynı vasıflara sahip olan ruhbanların da öldürülmelerinin caiz olması gerektiğini savunur.[264]

---

[257] Karâfî, *Risâle fî meseleti teʿâruzi'lihtimâlât*, 29.
[258] Muvatta, Cihad, 976.
[259] Karâfî, *ez-Zahîre*, III, 398.
[260] Karâfî, *ez-Zahîre*, III, 399.
[261] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XIV, 192.
[262] Cüveynî, *Nihâye*, XVII, 464.
[263] Ebû Dâvûd, Cihad, 2670. Tirmizî, Siyer, 1583.
[264] Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, XI, 391. İlgili mesele, Minhâc ve şerhleri bağlamında da aynı gerekçe ile temellendirilmeye çalışılmıştır. bkz. Demîrî, *en-Necmü'l-vahhâc*, IX, 324. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 64. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, IX, 36.

Sahnûn, İbnü'l-Kâsım'a İmam Mâlik'in ruhbanların öldürülmesine cevaz verip vermediğini sormuş, İbnü'l-Kâsım kendisine İmam Mâlik'in ruhbanların öldürülmesinin caiz olmadığına dair fetva verdiğini söylemiştir.[265]

Kâdî Abdülvehhâb, savaşa ehil olmayan ruhbanların öldürülmesinin caiz olmadığını söyler. Buna delil olarak Hz. Peygamber'den "Mânâstır ehlini öldürmeyin"[266] şeklinde aktarılan rivâyete yer verir. Kâdî, bu deliline ilaveten Hz. Ebû Bekir'in uygulamasıyla istidlâlde bulunur. Ayrıca aklî gerekçe olarak da ruhbanların savaşmaya yetenekli olmadıklarını, kadın ve çocuklar gibi öldürülmeleri durumunda kendilerinden gelebilecek herhangi bir tehlike beklenmediğini dile getirir.[267]

Kayrevânî, risâlesinde ruhbanların ancak Müslümanlara savaş açmaları durumunda öldürülmelerinin caiz olduğunu söylemekle yetinir.[268] Kendisi *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât* adlı eserinde ise söz konusu meseleyi Hz. Ebû Bekir'in uygulamasıyla temellendirir.[269]

2.2.9 Tilâvet Secdesinin Hükmü

Namazın en önemli rükünlerinden biri kabul edilen secde, kulun rabbine en yakın bulunduğu andır. Allah'ın kitabında insaları secde etmeye teşvik eden, yapılması durumunda övgüye mazhar olunacağını, terk edilmesi halinde ise kınanacağını ifade eden birçok âyet mevcuttur. Fıkıh âlimleri, tilâvet secdesinin hükmü ile ilgili olarak birden farklı fikir ileri sürmüşlerdir.

Karâfî, risâlede Hanefîlere göre tilâvet secdesinin vâcip olduğunu ve bu görüşlerini "Kendilerine Kur'an okunduğunda secdeye kapanmazlar" âyetine dayandırdıklarını söyler. Buna göre Hanefîler Allah'ın, müşrikleri Kur'an tilâveti esnasında secde etmedikleri için kınadığını, ancak bu kınamanın sıradan âyetlerin okunması durumunda değil, özellikle secde âyetlerinin okunduğu durumda gerçekleşeceğini düşünmektedirler. Zira hiçbir İslâm âlimi, her âyetin okunuşunda tilâvet secdesi gerekir şeklinde bir iddiada bulunmamıştır. Buradan hareketle Karâfî, Hanefîlere göre âyette umuma delâlet eden "Kur'an" lafzının, secde âyetleriyle tahsis edilmesi gerektiğini öne sürer. Şâfiî ve Mâlikîlerin "lafızda esas olan umumun anlaşılmasıdır" ilkesini göz önünde bulundurduklarına dikkat çeken Karâfî, buradan hareketle onların tilâvet secdesinin vâcip olmadığı hükümüne vardıklarını zikreder. Karâfî, Şâfiî ve Mâlikîlerin yukarıda geçen âyetin "size Kur'an'dan secde âyetleri veya ceza (vaîd) âyetleri okunduğu zaman secde edin" şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürdüklerini ve böylece âyette izmar durumuna işaret ettiklerini belirtir. Secde lafzından ise vazedildiği ilk anlam olan huşû kast edilmektedir. Zira bir lafızda esas olan, nakil olmaksızın vaz' edildiği ilk mânada anlaşılmasıdır. Karâfî buna ek olarak Mâlikî ve Şâfiîlerin âyette secde lafzının izmara konu edilmesinin, ceza lafzının izmara konu edilmesinden üstün olmadığını iddia ederek âyetin mücmel konumunda kalması gerektiğini ifade ettiklerini söyler. Karâfî, yapılan bu istidlâllerden yola çıkarak, Hanefîlerin bu konudaki görüşünün, Şâfiî ve Mâlikîlerden daha

[265] Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 499.
[266] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 2728.
[267] Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, II, 934.
[268] Kayrevânî, *er-Risâle,* 84.
[269] Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, III, 60.

üstün olduğunu belirtmektedir. Zira meselenin teorik boyutunun ele alındığı kısımda açıklandığı üzere, bir lafzın tahsis ve izmar durumunu barındırmasının muhtemel olduğu durumlarda, tahsis izmar durumuna tercih edilecektir.[270]

Karâfî, *ez-Zahîre* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in tilâvet secdesinin vâcip olduğunu iddia ettiğini ve tilâvet secdesinin vâcip oluşuna "Kendilerine Kur'an okunduğunda secdeye kapanmazlar" âyetiyle istidlâlde bulunduğunu ifade eder. Bu çıkarımda, âyette Allah'ın secde etmeyenleri kınadığı, kınamanın da ancak bir şeyin vâcip olması durumunda söz konusu olacağı prensibinden hareket edilmiştir.

Karâfî, tilâvet secdesinin vâcip olmadığı görüşünü Muvatta'da bulunan Hz. Ömer'in uygulamasına ilişkin rivâyetle temellendirmeye çalışır. Bu rivâyete göre Hz. Ömer Cuma namazında minber üzerinde hutbe verirken secde âyetlerinden birini okumuş, daha sonra minberden inerek secde etmiştir. Orada bulunan cemaat de onunla birlikte secde yapmışlardır. Müteakip Cuma namazında da hutbe veren Hz. Ömer, yine secde âyeti okumuş, ardından cemaâtin secde etmeye hazırlandıklarını görünce "Ey müslümanlar, ağır olunuz. Allah, okuduğum bu secde âyetini üzerimize farz kılmadı. Ancak kendi isteğimizle secde yapmak istememiz hali müstesnadır" demiştir.[271] Karâfî, mescidde bulununan sahâbelerden kimsenin Hz. Ömer'in bu uygulamasını inkar etmediğini hatırlatarak, tilâvet secdesinin vâcip olmadığına dair icmâ bulunduğunu söyler.[272]

Hanefî mezhebi kitaplarına baktığımızda ise söz konusu mesele hakkında serdedilen deliller farklılık arz etmektedir. Mesela Serahsî, bir müslümanın secde âyetini okuması ve işitmesi durumunda secde etmekten kaçınmasının mekruh olduğunu söyler. Zira bir Müslümanın secde etmemesi, secdeden kaçtığı anlamına gelir. Bu ise Müslümanın ahlakına yakışmayan bir durumdur. Aynı şekilde kişinin secde etmekten kaçınması, secde âyetini terk ettiği izlenimine kapı aralar, fakat Kur'an'ın hiçbir âyeti terk edilmiş değildir. Serahsî zikrettiği bu gerekçelerine ek olarak tilâvet secdesinin vâcip oluşunu Hz. Peygamber'in secdenin önemini anlattığı bir hadisiyle temellendirmeye çalışır.[273] Ebû Hüreyre'den aktarılan rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Âdemoğlu secde âyetini okuduğu zaman ve ardından secde edince şeytan bu hareketinden dolayı ağlamaya başlar ve 'Vay benim hâlime! Âdemoğlu secde etmekle emrolundu ve tereddüt etmeden secdeye kapandı, ben ise secde ile emrolunmama rağmen secde etmekten geri durdum, bu nedenle bana cehennem azabından başka birşey yoktur' der''[274]

Serahsî bu hadise ilaveten âyet ile istidlâlde bulunur. Allah'ın, bazı kavimleri secde etmekten geri durdukları için "Onlara Kur'an'ı Kerim okunduğunda secde etmezler"[275] âyetiyle kınadığını, kınamanın ise vâcibin terk edildiği durumlarda gerçekleştiğini belirtir. Serahsî yukarıda zikredilen hadis ve âyetlerin yanında secde âyetlerinin Kur'an'da farklı kısımlara ayrıldığını zikreder. Örneğin Kalem sûresinin son âyetinde olduğu gibi bazı

[270] Karâfî, *Risâle fî meseleti teʿâruzi'l ihtimâlât*, 30.
[271] Mâlik, el-Muvatta, Kur'an, 16.
[272] Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 410.
[273] İbnü'l-Hümâm'da meseleyi aynı hadisle temellendirir. Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 13.
[274] Müslim, Îman, 133.
[275] İnşikâk, 84/21.

yerlerde secdenin zorunlu olduğu belirtilmekte, başka âyetlerde ise kafirlerin kibirlerinden dolayı secde etmekten geri duruşlarına muhalefet için secde edilmesi istenmekte, diğer bazı âyetlerde ise huşûya vesile olması sebebiyle itaat edenlere secdenin vâcip olması gereğinden söz edilmektedir.[276] Serâhsî'nin zikrettiği son delil, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mesûd, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'den tilavet secdesinin, okuyana ve dinleyene farz olacağı yönünde aktarılan görüştür.[277]

Kudûrî, tilâvet secdesinin vâcip oluşunu, "Secde et ve rabbine yakınlaş"[278] ve "Allah için secde edip ona kulluk ediniz"[279] âyetleri ile temellendirmektedir. Kendisi secde lafzının emir sigasında geldiğini, emir sigasının da herhangi bir karine dışında vücûba delâlet ettiğini söyler. Zikri geçen âyetlerde vücûb dışında başka bir hükme delâlet eden karine bulunmadığı için, âyetin vücûba delâlet edecek şekilde anlaşılması gerekir. Kudûrî bu âyetlere ilaveten "onlara âyetlerimiz okunduğunda secde etmezler"[280] âyetiyle de istidlâlde bulunur. Kendisi Allah'ın müşrikleri secde etmedikleri için kınadığını, kınamanın da yalnızca vâcip olan bir şeyin terk edilmesi durumunda gerçekleşeceğini söyler.[281]

Ebü'l-Berekât en-Nesefî, meseleyi temellendirmek için Hz. Peygamber'in "Secde etmek, okuyana ve dinleyene farzdır"[282] (السجدة على من سمعها وعلى من تلاها) şeklindeki buyruğunu aktarır. Nesefî, hadiste geçen "على" harfinin vücûba delâlet etmek için vaz' edildiğini, dolayısıyla kelimenin bu vaz'ından hareketle secdenin de vâcip olması gerektiğini öne sürer.[283]

Şâfiî mezhebinde ise tilâvet secdesinin hükmü, Hanefîlerin aksine vâcip değil sünnet kategorisinde değerlendirilir. İmam Şâfiî, tilâvet secdesinin vâcip olmadığını temellendirmek için "Muhakkak ki namaz, müminlerin üzerine vakitleri tayin edilerek yazılmış bir ibadettir" âyetiyle istidlâlde bulunur. Şâfiî, secde lafzının namaz (صلاة) mânasında da kullanıldığını göz önünde bulundurarak, âyette geçen "namaz" lafzının secdeye delâlet ettiğini söyler. Vakitleri tayin edilen şeyden kastın ise namazın miktarı olabileceği gibi, namaz vakti de olması mümkündür. Şâfiî bu deliline ek olarak Hz. Peygamber'in bir hadisinde şöyle buyurduğunu aktarır: "Allah beş vakit namazı farz kılmıştır. Bunun üzerine bir adam 'Ey Allah'ın Resulü, beş vakit namaz dışında başka bir farz namazı yok mu? diye sormuş, Hz. Peygamber 'Hayır, ama nâfile olarak kılarsan

---

[276] Ebü'l-Berekât en-Nesefî, meseleyi temellendirirken Serahsî'nin zikrettiği bu gerekçeyi serdeder. Fakat kendisi, secdenin itaat edenlere huşu vesilesi olduğunu zikretmek yerine, âyetlerde secde etmenin peygamberlerin fiillerinden olduğuna vurgu yapıldığını aktarır. Ardından, Allah'ın emrine uymanın, peygamberlerin izinden gitmenin ve kafirlerin uygulamalarına muhalefet etmenin vâcip olduğunu dile getirerek, tilâvet secdesinin vâcip olduğunu söyler. bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*, II, 128. İbnü'l-Hümam'da Nesefî'nin zikrettiği gerekçeyi olduğu gibi aktarır. bkz. *Fethu'l-Kadîr*, II, 13.

[277] Serâhsî, *el-Mebsût*, II, 3-4. Kâsânî, ilave bir delil getirmeksizin, Serahsî'nin zikrettiği delillerin aynısını aktararak, meseleyi temellendirir. bkz. *Bedâi*, I, 180.

[278] Alak, 96/16.

[279] Necm, 53/62.

[280] İnşikâk, 84/21.

[281] Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 645.

[282] Zeylaî, hadisin garîb olduğunu söyler. Kendisi söz konusu hadisin İbn Ebû Şeybe'nin el-Musannefin'de "Tilavet secdesi dinleyene farzdır" şeklinde rivâyet edildiğini aktarır. Bkz. Zeylaî, *Nasbu'r-râye fî tahrîci ehâdisi'l-hidâye*, II, 211.

[283] İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*, II, 128. Mülteka şârihi Şeyhîzâde Damad Efendi, sadece bu hadise dayanarak meseleyi temellendirir. Bkz. *Mecmau'l-Enhur*, I, 156.

müstesnâ' şeklinde cevap vermiştir."[284] Şâfiî, bu hadisten hareketle, tilâvet secdesinin beş vakit namazın haricinde olduğunu hatırlatarak, sünnet olması gerektiğini iddia eder. Bununla birlikte kişinin tilâvet secdesini terk etmemesinin daha faziletli olduğunu da vurgular.[285]

Mâverdî, tilâvet secdesinin vâcip olmadığını Zeyd b. Sâbit'ten gelen bir rivâyetle temellendirmeye çalışır. Zeyd b. Sâbit, Hz. Peygamber'in huzurunda Necm sûresinde geçen secde âyetini okuduğunu ve buna rağmen secde etmediğini söyler.[286] Mâverdî bu rivâyetten hareketle, tilâvet secdesi vâcip olsaydı, Hz. Peygamber'in secde edeceği ve Zeyd b. Sâbit'e de secde etmesini emredeceği sonucunu çıkarır. Mâverdî bu rivâyete ek olarak, sahâbeden birinin Hz. Peygamber'in huzurunda secde âyetlerinden birini okuduğunu ve secde ettiğini, daha sonra tekrar secde âyetini okuyan bu sahâbinin secde etmemesi üzerine Hz. Peygamber'in "Sen bizim imamımızdın, secde etseydin biz de seninle birlikte secde ederdik"[287] şeklindeki mukâbelesini aktaran rivâyetle istidlâl eder.[288] Mâverdî bu hadisten hareketle tilâvet secdesinin vâcip olmadığını öne sürer. Zira Hz. Peygamber secde etmeyen imama secde etmesini emretmeyerek secdenin terkine onay vermiştir. Bununla birlikte hadiste geçen "secde etseydin, biz de seninle birlikte secde ederdik" sözünün, kişinin imama muvafakat edip etmemesi hususunda muhayyer bırakılmasına delâlet edecek şekilde vârid olduğunu söyler.[289]

Şirâzî, meseleyi Hz. Ömer'in "Allah gönüllü bir şekilde yapmamız dışında bize tilâvet secdesini vâcip kılmadı" sözüne dayandırarak temellendirir.[290]

Râfiî meseleyi, Büveytî'nin İmam Şâfiî'den aktardığı bir rivâyetle ele alır. Büveytî, Şâfiî'nin secde âyetlerini dinleme kastı olup olmama şeklinde ikili bir ayırıma tabi tuttuğunu, dinleme kastı olması durumunda da Şâfiî'nin tilâvet secdesini müstehap gördüğünü dile getirir. Daha sonra Râfiî, Abdullah b. Abbas'ın rivâyetine işaret eder. Abdullah b. Abbas "Tilâvet secdesi, sadece Kur'an'ı dinleme niyetiyle oturan kişiye vâciptir" şeklinde buyurur. Râfiî buna ek olarak Hz. Osman'ın hikayeci bir adamla aralarında geçen diyaloğa yer verir. Rivâyet edildiğine göre Hz. Osman hikayeci bir adamın yanına uğradığında, hikayeci adam Hz. Osman'ın kendisiyle secde etmesi için secde âyetini okur. Hz. Osman ise secde âyetini işitmediğinden dolayı secde etmeyerek "Tilâvet secdesi, dinleyene vâciptir" şeklinde buyurmuştur.[291]

Demîrî, tilâvet secdesinin icmâ ile mendup olduğunu Abdullah b. Ömer'den aktarılan şu rivâyetle temellendirir: "Hz. Peygamber Kur'an okur ardından secde âyetine geldiğinde onu da okuyarak secde eder, biz de kendisiyle beraber secde ederdik. Hatta bazen başımızı secde etmek için koyacağımız yer bulamazdık".[292]

---

[284] Buhârî, İmân 34, Savm, 1, Şehadet, 26, Hiyel, 3. Müslim, İman, 8,9.
[285] Şâfiî, *el-Üm*, I, 160.
[286] bkz. Buhârî, Sücud, 6; Müslim, Mesâcid, 106.
[287] İbn Ebî Şeybe, Musannef, I, 4363.
[288] Cüveynî, Mâverdî'nin delil olarak zikrettiği bu hadisi daha uzun varyantıyla aktararak söz konusu meseleyi aynı hadisle temellendirir. Bkz. *Nihâye*, II, 229.
[289] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, II, 201. Mâverdî, yukarıda zikredilen bu rivâyetlere ek olarak İmam Şâfiî'nin Hz. Ömer'in uygulamasıyla istidlâlde bulunduğu rivâyeti de delil olarak zikreder.
[290] Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 105.
[291] Beyhakî, es-Sünen, II, 324. Râfiî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 105.
[292] Buhârî, 41/2. Müslîm 405/1. Demîrî, II, 269. Demîrî ve diğer minhâc şerhlerine baktığımızda tilâvet secdesinin vâcip olmadığı, yukarıda zikredilen Hz. Ömer'in uygulamasıyla temellendirilir. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, II, 92. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, II, 204.

2.2.10 Umrenin Hükmü

Karâfî, umrenin farziyeti meselesini Şâfiî ve Mâlikî mezheplerini mukayese ederek ele alır. Kendisi Şâfiîlerin bir müslümanın hayatında bir kere umre yapmasının farz olduğunu söylediklerini ifade eder. Karâfî, Şâfiîlerin bu mesele hakkında öne sürdükleri gerekçelerinden birinin "Hac ve umreyi, Allah için tam yapın" (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) [293] âyetine dayandığını dile getirir. Karâfî, Şâfiîlerin emrin vücûba delâlet ettiğini göz önünde bulundurduklarından dolayı, umrenin vâcip olduğu hükmüne vardıklarını belirtir. Karâfî, Şâfiîlerin buna ek olarak hac ve umrenin aynı bağlamda zikredildiğini ve bu nedenle hükümlerinin de eşit olması gerektiğini kabul ettiklerini aktarır. Karâfî, Şâfiîlerin bu konuda ileri sürdükleri gerekçe ile ulaştıkları hükmü serdettikten sonra, Mâlikîlerin görüşünü aktarır. Kendisi Mâlikîlerin söz konusu âyette tahsisin varlığına işaret ettiklerini ve dolayısıyla âyetteki emrin "başlanılmış olan umrenin yarım bırakılmaması" şeklinde yorumlanması gerektiğini ileri sürdüklerini ifade eder. Zira henüz başlanılmamış bir şeyin başta tamamlanmasını talep etmek mecazdır, tahsis ise mecazdan üstündür. Karâfî yapılan bu yorumlardan yola çıkarak tahsisin varlığını iddia eden Mâlikîlerin görüşünün, mecazın varlığını iddia eden Şâfiîlerden daha üstün olduğunu söyler. Çünkü bir lafzın tahsis ile mecaza delâlet etmesinin mümkün olduğu durumlarda, tahsis mecaza tercih edilir.[294]

Karâfî, ez-Zahîre'de umrenin vâcip olmadığını Hz. Peygamber'in hadisiyle temellendirir. Kendisi Hz. Peygamber'in "İslam, beş esas üzerine kurulmuştur"[295] hadisinde geçen beş şeyden birinin hac olduğunu, umrenin ise zikredilmediğine işaret eder. Bu rivâyetle beraber Hz. Peygamber'in "Hac cihaddır, umre ise nâfiledir"[296] hadisini de delil olarak getirir. Karâfî ayrıca meseleyi aklî gerekçe ile de temellendirmeye çalışarak umre için belirlenmiş bir zamanın bulunmamasını, umrenin vâcip olmamasına bağlar. Ardından zamanı tayin edilmemiş umreyi, muayyen vakti olmayan nâfile tavafa kıyas eder.[297]

İmam Şâfiî, söz konusu meseleyi ele alırken, umrenin nâfile olduğu hususunda öne sürülen iddialara cevaplar vermiş, ardından umrenin farziyetini ispatlamaya çalışmıştır. Kendisi "Haccı ve umreyi Allah adına tamamlayın" âyetinde Allah'ın umreyi hac ile birlikte zikrettiğine işaret ederek, umrenin vâcip olduğu hükmüne varır. Şâfiî, bu âyete ek olarak Hz. Peygamber'in tatbikatına dikkat çekerek Hz. Peygamber'in hac görevini yerine getirmeden önce umreye gittiğini hatırlatır. Buna ilaveten Tâbiîn âlimlerinden Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) "Yeryüzünde Allah'ın yarattığı hiçbir canlı yoktur ki hac ve umre onun üzerine farz olmasın" sözüne temas eder.[298]

Mâverdî, "Hac ve umreyi Allah adına tamamlayın" âyetinde geçen tamamlayın lafzının "tastamam eksiksiz bir şekilde yerine getirin" şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyerek "Vaktiyle Allah İbrâhim'i bazı sözlerle

[293] Bakara 2/196.
[294] Karâfî, *Risâle fî meseleti teʿâruzi'l ihtimâlât*, 33.
[295] Buhârî, Îmân 1, 2; Müslim, Îmân 19-22; Tirmizî, Îmân 3; Nesâî, Îmân 13.
[296] İbn Mâce, Menâsik, 44.
[297] Karâfî, *ez-Zahîre*, III, 373.
[298] Şâfiî, *el-Üm*, II, 145.

sınadığında İbrâhîm o sözleri eksiksiz bir şekilde tamamladı"[299] âyetini delil getirir. Mâverdî, âyette geçen "tamamladı" lafzının "eksiksiz bir şekilde tamamladı" anlamına geldiğini ayrıca bir işin tamamlanmasından bahsedilmesinin mümkün olması için, o işin başlanmış olması gerektiğini söyler. Dolayısıyla hac ve umre yapmaya başlamak, hac ve umrenin tamamlanması için vâcip bir mukaddime konumunda kabul edilir. Maverdî bu âyete ek olarak Hz. Peygamber'in iki hadisine temas eder. Rivâyet edildiğine göre Hz. Âişe Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın resulü, kadınlar üzerine cihad farz mıdır? şeklinde soru sormuş, ardından Hz. Peygamber "Evet Âişe, kadınlara içinde savaş barındırmayan cihat yani umre ile hac farzdır" şeklinde cevap vermiştir.[300] Mâverdî'nin delil olarak getirdiği diğer bir hadis Zeyd b. Sabit'ten gelen rivâyettir. Zeyd b. Sabit kendisine Hz. Peygamber'in "Hac ve umre farzdır, önce hangisinden başlarsan başla sana bir zararı olmaz"[301] şeklinde buyurduğunu aktarır. Mâverdî bu rivâyetlerin yanında meseleyi aklî gerekçe ile de temellendirerek tavafın umrenin rükünlerinden sayılmasını, umrenin farziyetine delil olarak görür. Zira umrenin cinsi kabilinden kabul edilen hacda da aynı durum söz konusudur. Bununla birlikte umre ibadet statüsünde kabul edildiği için, bozulması durumunda bozan kişiye kefaret vâcip olur.[302]

Cüveynî, Şâfiî'nin umrenin hükmü meselesinde Kavl-i Kadîm görüşünün sünnet, Kavl-i Cedîd görüşünün ise vâcip şeklinde olduğunu aktarır.[303]

Demîrî, meseleyi sahâbeden Ebû Rezin el-Ukaylî'nin rivâyetiyle temellendirir. Ebû Rezin el-Ukaylî Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın resulü, babam yaşlı bir adamdır ne hac ne umre ne de yolculuk yapmaya takati yoktur, bu nedenle ne yapması gerekir? Tarzında bir soru sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber "Babanın adına hac ve umre görevini sen yerine getir"[304] şeklinde cevap vermiştir.[305]

Mâlikî mezhebinde umrenin hükmü, Şâfiî mezhebinin aksine farklılık arz etmektedir. Kâdî Abdülvehhâb, umrenin sünnet olduğunu, Hz. Peygamber'in hadisiyle temellendirmeye çalışır. Hz. Peygamber "Hac farz bir ibadettir, umre ise nâfiledir"[306] şeklinde buyurmuştur. Kâdî söz konusu hadiste Hz. Peygamber'in hac ve umrenin hükümlerini ayırdığını hatırlatarak, umrenin vâcip olmadığını söyler. Kâdî buna ek olarak şu rivâyete işaret eder: Hz. Peygamber'e sahâbeden birinin "Ey Allah'ın resulü, hac farz mıdır? şeklinde soru sormuş, Hz. Peygamber "Evet, farzdır" buyurmuştur. Ardından aynı sahâbi tekrar peki ey Allah'ın Resulü "Umre farz mıdır?" diye sorunca Hz. Peygamber "Hayır farz değildir, ancak umre yapman senin adına daha hayırlıdır"[307] şeklinde cevap vermiştir. Kâdî bu hadisten hareketle, Hz. Peygamber'in hac ile ilgili hadislerinde falan kişi haccı yaparsa kendisi adına daha hayırlı olur şeklinde cevaplar vermediğini, zira bir şeyin vâcip

---

[299] Bakara, 2/124.
[300] İbn Mâce, Menâsik, 8. Dârekutnî, es-Sünen, II, 284.
[301] Dârekutnî, es-Sünen, III, 346. Hâkim, el-Müstedrek, I, 643.
[302] Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IV, 35.
[303] Cüveynî, *Nihâye*, IV, 167.
[304] Ebû Dâvûd, Menâsik, 26. II, 402. İbn Mâce, Menâsik, 10, II, 970.
[305] Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, III, 395. Demîrî bu hadise ek olarak meseleyi yukarıda zikredilen Bakara sûresinin 196. âyeti ile Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'e cihad hakkında sorduğu soruyla temellendirir. Diğer minhâc şerhlerine baktığımızda da, söz konusu mesele Demîrî'nin zikrettiği gerekçelerle temellendirilmektedir. Bkz. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, III, 235. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, IV, 4.
[306] İbn Mâce, Menâsik, 8, II, 968. Tirmîzî, Hac, 88.
[307] Tirmîzî, Hac, 88. III, 270; Ahmed, III, 316. Taberî, II, 2/212.

olmasızamanda terkinin yasaklanmasını da gerektirdiğinden dolayı, umrenin nâfile sayılması gerektiğini iddia eder. Buna ilaveten Kâdî Hz. Peygamber'in "Umre, kıyamet gününe kadar hacca dahil oldu"[308] hadisini delil olarak zikrederek, hadisin hac farziyetini yerine getiren bir kişinin zimmetinden hacla birlikte umrenin de düşmesine delâlet ettiğini söyler. Kâdî, meseleyi aklî olarak temellendirirken belirli bir vaktinin bulunmamasının, umrenin farziyetini düşüreceğine dikkat çeker.[309]

Kayrevânî, İmam Mâlik'în umrenin hükmünü, vitir namazıyla mukayese ettiğini söyleyerek "vâcip sünnet" olduğunu dile getirir. İmam Mâlik'in bir yıl içerisinde birden fazla umre yapılmasını mekruh gördüğünü aktaran Kayrevânî,[310] er-Risâle adlı eserinde ise umrenin senede bir defa yapılmasının sünnet-i müekkede olduğunu söylemektedir.[311]

[308] Müslim, Hacc, 203, 1241; Tirmizî, Hacc 89, 932.
[309] Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, I, 468-469.
[310] Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, II, 362.
[311] Kayrevânî, *er-Risâle*, 78.

SONUÇ

Fıkıh usûlü ve kelâm ilminin naklî ve aklî delille istidlâlin imkânı gibi temel meseleleriyle yakın bir ilişkisi bulunmasından ötürü ve modern dil tartışmalarında da izdüşümlerine rastladığımız dilde kesinliğe engel durumların tercihi meselesini ele aldığımız bu tezde, Râzî'nin bu durumlara yönelik görüşleri ve kriterleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu görüşler ve kriterlerden hareketle, Karâfî'nin fürû fıkıhta meseleye dair verdiği örnekler incelenerek, mezheplerin ana kaynaklarıyla takip edilen istidlâl yönteminin paralel olup olmadığı açığa çıkarılmaya gayret edilmiştir.

Dilde kesinliğe engel durumlar, Râzî ile birlikte kavramsal ve içerik bakımından yeni bir hüviyete bürünmüştür. Râzî bu noktada kendisine kadar gelen usûl birikiminde yer alan dilde kesinliğe engel durumları önceki usûlcülerden farklı olarak aralarındaki öncelik ilişkisi açısından ele almaktadır. Râzî'nin buradaki en temel amacı, muhatabın metnin anlamına dair karşılaşabileceği muhtemel problemleri bertaraf etme arayışıdır. Râzî, bu amacını gerçekleştirmeye çalışırken dildeki bütün kullanımları kuşatacak sistemli bir yöntem ve model geliştirmiş, iştirak, nakil, ızmar, mecaz ve tahsis gibi sırasıyla beş lafız durumunun aralarındaki hiyerarşiyi tespit etmeye çalışmıştır. Râzî, durumların hiyerarşisini şu beş ilkeden hareketle tespit etmektedir: İstimal (lafzın kullanımı), karine, mânada açıklık ve kapalılığın derecesi, varlık sebepleri, kullanımın yaygınlığı.

Râzî'nin bir kelâmcı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, dilde kesinliğe engel durumların tercihi meselesinin bu denli üzerinde durması ayrı bir anlam taşımaktadır. Râzî, sahip olduğu düşünce sisteminde naklî ve aklî istidlâle büyük bir önem vermiş ve bu istidlâl çeşitlerinin sıhhat şartları gündemini bir hayli meşgul etmiştir. Dilde kesinliğe engel durumların tercihi meselesinin bağlantılı olduğu naklî istidlâlde âyet ve rivâyetlerin naklî ve epistemik değeri tartışılmaktadır. Râzî, naklî bir delille katî bir istidlâl yapabilmek için on şart ileri sürer. Bunlardan bir kısmı, lafızların delâletiyle alakalı olup, bir kısmı da nesih ve aklî muarızın olmaması gibi lafzın delâleti dışındadır. Dolayısıyla nakille istidlâlin imkanı ve sıhhati gibi bir mesele, dilde kesinliğe engel durumların tercihi bahsinin bağlamını oluşturmaktadır. Böylece dilde kesinliğe engel durumların tercihi meselesinin, nakille istidlâl çerçevesinde formüle edilip tartışıldığı gözlemlenmektedir.

Râzî, dilde kesinliğe engel durumları incelerken, durumların tearuzunun bulunduğu yerlerde yol gösterici bir konuma yerleştirdiği belli asıllar tespit etmiştir. Râzî'nin dilinde "asıl" kavramının gönderiminin hayati bir önem taşıdığı görülmektedir. Çünkü dilde kesinliğe engel her bir olgu, asla aykırı bir durum olarak kabul edilir. Râzî, bu beş durumun birbirleriyle tearuzu halinde ise hangisinin tercih edileceğini tayin edecek belli ilkeler koymuştur. Öte yandan durumların tercihi meselesi boyunca Râzî, bazen vaz modelinin kendisinden türetilen aklî delilleri öne sürmüş, bazen de dildeki kullanımları (istimal) delil olarak getirmiştir. Bu durum, İslâmî ilimler geleneğinde vaz modelinin yol açtığı vaz-istimal gerilimine işaret eden bir husus olarak önümüzde durmaktadır.

Râzî'nin meseleleri ele alış biçimine dair işaret edilebilecek bir başka husus da onun diyalektik üslubudur. Kendisi, karşıt görüş sahiplerinden gelebilecek muhtemel itirazları dile getirmiş ve buna cevaplar üretmeye çalışmıştır.

Konunun Râzî'nin *el-Mahsûl* ve *el-Meâlim* isimli eserleri üzerine yazılan şerhlerde ele alınış biçimine gelince şârihlerden Karâfî, İsfahânî ve İbnü't-Tilimsânî, çoğunlukla tercih konusunda Râzî'ye muvafakat etmiş olmakla birlikte, yer yer ondan farklı görüşler de ortaya koymuşlardır. Buna ek olarak Karâfî ve İsfahânî, Râzî'nin zikrettiği karşıt görüşlerden gelebilecek muhtemel itirazlara ilave cevaplar üretmeye çalışmışlardır. Ayrıca Râzî ve sonrasındaki literatürde görülen, İslâmî ilimlerin mantığın kavramlarıyla yeniden ifadelendirilmesi tavrı, Karâfî ve İsfahânî'nin şerhlerinde de göze çarpmaktadır. Örneğin iki şârih de dilde kesinliğe engel iki durumun tearuzu halinde, yaygın kullanıma göre bir tercihin yapılması gerektiğini dile getirirken, "Bir şeyin yaygın olan mânasına göre mi yoksa nadir olan mânasına göre mi tasnif edileceği tam olarak bilinemiyorsa yaygın olan mânaya göre tasnif edilmeli"[312] şeklindeki mantık kâidesine atıf yaparak lafızlar arasında bir tercihte bulunurlar.

Mütekellim usûlcüleri arasında dilde kesinliğe engel durumların bağlamında zuhur eden bu tartışmanın incelediğimiz fürû kaynaklarda herhangi bir tezahürü görülememiştir. Anlaşılan o ki, dilde kesinliğe engel durumların tercihi teorik bir ihtilaftan ibarettir. Nitekim Karâfî, her ne kadar *Risâle fî meseleti teʿâruzi'lihtimâlâti'l-ʿaşreti'l-muhille bi'l-fehm fi't-tehâtub el-mezkûra fî kitâbi'l-Mahsûl fî ʿilmi'l-usûl li'l-İmâm Fahreddîn er-Râzî* risâlesinde usûl kâidelerinden hareketle fıkhî hükümlerin sonucuna vardığı izlenimini yansıtsa da esasen kendisinin de risâlenin girişinde belirttiği üzere aktarılan fürû örnekleri yalnızca meselenin teorik boyutunun daha iyi tasavvur edilebilmesi içindir. Bu bağlamda şu hususa temas etmek gerekir ki, Karâfî, dilde kesinliğe engel durumların tercihini fürû fıkhın meselelerine tatbik etmeye çalışırken, mezheplerin ana kaynaklarında Karâfî'nin perspektifinden farklı bir istidlâl yöntemi takip edildiği tespit edilmiştir.

[312]Karâfî, *Nefaîs*, II, 933. İsfahânî, *el-Kâşîf,* II, 394.

KAYNAKÇA

el-Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfeddin. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*-Abdurezzak el-'Afîfî ta'lîkîyle beraber-. 4 Cilt. b.y., el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.

Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhîyye Kâmûsu*, y.y.: Bilmen Yay., t.y.

Cengiz, Mehdi, "*Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerḥu Muḫtaṣari't-Ṭaḥâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed - Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc, 1. Basım, 1431/2010.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. "İştikâk". *et-Ta'rifât*. 18. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim ed-Dîb. 20 Cilt. b.y.: Dârü"l-minhâc, 1428.

Çakmak, Selma, "*Sadrüşşerîa'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi*" (doktora tezi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

Çelik, İmam Rabbani, "Şâri'in Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017): 7-43.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *Sünen-i Dârekutnî*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2004.

Demîrî, Muhammed b. Musa b. Ali, *en-Necmu'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc* I-X, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2004.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye , 2007).

Gazzâlî, Huccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vecîz fî fıkhi mezhebi’l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut/Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1425/2004.

Görgün, Tahsin, “Mâhiyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA*), (Ankara: TDV Yay., 2003), XXVII, 336-338.

Heytemî, Şeyhülislâm Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mekkî eş-Şâfiî, *Tuhfetu’l-Muhtâc bi-Şerhi’l-Minhâc* I-X (Hâşiyetu’ş-Şirvânî ve Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte), el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, Kahire 1983.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī. *Reddü’l-muḥtâr ʿale’d-Dürri’l-muḫtâr*. thk. Ebû Bilal Cemal b. Abdu’l-Âl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Alemiyye li’n-Neşr ve’t-Tevzi, 1. Basım, 1433/2012.

İbn Ebi Zeyd el-Kayravânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman en-Nefezî el-Kayrevânî, e*n-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevveneti Min Gayrihâ Mine’l-Ümmehât*, (1.baskı, Bayrut, 1999, I-XV).

İbnü’l-Hâcib, Cemâleddin Ebî Amr Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *Muhtasarü’l Münteha’l-usûlî*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2004.

İbnü’l-Hümâm. *Fetḥu’l-ḳadîr*. thk. Abdürrezzak Galib el-Mehdi. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 1438/2017.

İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Baḥrü’r-râ’iḳ*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.

İbn Rüşd, Muhammed b.Ahmed el-Hafid, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesıd*, Dâru’l-marife, 6. Baskı, h. 1402-m.1982.

el-Îcî, el-Kâdî ‘Adudu’l-mille ve’d-dîn Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu Muhtasaru’l-müntehâ*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2004.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta*. Mektebetu’l-İlmiyye, ts.

İsfahânî, Şemseddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-Kâşif ‘ani’l-Mahsûl fî ‘ilmi’l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998).

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahîm b. el-Hasan, *Nihâyetü’s-sûl fî şerhi Minhâci’l-vusûl*, (Beyrut: ‘Alemu’l-kutub, t.y.).

Kâdî Abdülvehhâb el-Bağdâdî, Ebu Muhammed Abdulvehhab b. Ali b. Nesr es-Sa'lebî el-Bağdâdî, *el-İşrâf alâ Nuketi Mesâilu'l-Hilâf*, (Dâru İbn Affân ve İbnu'l-Kayyim,1.baskı, Kahire 2008).

Kâdî Abdülvehhâb el-Bağdâdî, Ebu Muhammed Abdulvehhab b. Ali b. Nesr es-Sa'lebî el-Bağdâdî, *et-Telkîn,* (Vezâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni'l İslamiyye, 2.baskı, Rabat, 2007).

Karâfî, Ebü’l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *ez-Zahîre,* (1.baskı, Beyrut, 1994, I-XIV).

Karâfî, Ebü’l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim*, Nefâisu’l-Usûl fî Şerhi’l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, (Mekke: Mektebetü nizâr Mustafa el-Bâz, 1997).

Karâfî, Ebü’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *Şerhu Tenkîhu’l-fusûl fî ihtisâri’l-Mahsûl fi’l-usûl*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 2004).

Karâfî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Risâle fî mes’eleti teʿâruzi’l-ihtimâlâti’lʿaşerati’l-muhille bi’l-fehm fi’t-tehâtub: el-mezkûra fî kitâbi’l-Mahsûl fî ʿilmi’l-usûl li’l-İmâm Fahreddîn er-Râzî*. Thk. Ebû Kudâme Eşref b. Mahmûd b. ʿAkle Benî Kinâne. ʿAmmân: ed-Dârü’l-Eseriyye, 1433/2012.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed. *Bedâ’i’u’ṣ-ṣanâ’i’fî tertîbi’ş-şerâ’i’*.thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvız - Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 2010.

Kızılkaya, Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Koca, Ferhat, “el-Mahsûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), (Ankara: TDV Yay., 2003), XXVII, 391-392.

Köksal, Cüneyd, Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Vücub-Eda Ehliyeti Ayırımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele, (*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 25, 105-122).

Köksal, Cüneyd, “*Usûlü’l-Fıkhın Mahiyeti ve Gayesi*” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

Kudûrî, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dâru’s-Selam, 2. Basım, 1427/2006.

Mâverdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi’l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvız-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1999.

Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Azîz şerhu’l-Vecîz*, nşr. Adil Ahmet Abdülmevcud – Ali Muhammed Muavvez, I-XIV, Beyrut 1417/1997.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fıkh*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2012.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Meâlim fî ilmi usûli’l-fıkh*, thk. Ali Muhammed Avd, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Kahire: Dâru’l-Ma’rife, 1994/1414.

Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza b. Şehabbeddin er-Ensârî, *Nihayetü'l- Muhtac ila şerhi'l- minhac*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2012.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs b. Osman b. Şâfi b. Abdülmuttalib b. Abdümenaf. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1990.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasaru't-Tahavi*. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1986.

Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed İbnü't-Tilimsânî, *şerhü'l-Meâlim fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed Adil Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Alimu'l-Kutub, 1999.

Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre es-Sülemî, *Câmi'ü't-Tirmîzî*, (Riyad: Dârü's-selâm, 1999).

Türker, Ömer, "Tebâyün" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) XL, 211-212.

Yahyâ, Kiyân Ahmed Hâzim. *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuhâ inde'l-usûliyyin.* Beyrût: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2013.