

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ



HANEFİ USULÜNDE AKIL İLE TAHSİS
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN **Murat GELEGEN**

MALATYA - 2019

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

HANEFİ USULÜNDE AKIL İLE TAHSİS

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Murat GELEGEN

Danışman

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN

MALATYA - 2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HANEFİ USULÜNDE AKIL İLE TAHSİS

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN

HAZIRLAYAN
Murat GELEGEN

Jürimiz 24.05.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu Yüksek Lisans oybirliği ile başarılı bulunarak Temel İslam Bilimleri Anabilim İslam Hukuku Bilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

1. Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Üniv.)
2. Doç. Dr. Ali DUMAN (İnönü Üniv.)
3. Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN (Bitlis Eren Üniv.)

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof.Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN'in danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım HANEFİ USULÜNDE AKIL İLE TAHSİS başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Murat GELEGEN



ÖNSÖZ

Mükellefin fiillerini düzenleyen nasslar, hayatın her alanında yaşanan sürekli değişim ile orantılandığında sınırlı kalır. Bu durum, sınırlı nasslar ile sınırsız olayları çözümlmeyi zorunlu hale getirir. Bu meselelerin yani gelişmelerin şer’i hükümlerini çözümünde başvurulan yola içtihad adı verilir. İctihat ise ancak gerekli şart ve kurallara uyulduğunda geçerli olabilir. Çünkü içtihadın temelini nassın yorumlanması oluşturmaktadır. Âmm lafzın tahsisi de sahih yorumun önemli araştırma alanlarından birisi olması bakımından içtihadın önemli meselelerinden bir tanesidir.

Âmm hükmün, kapsamındaki bir kısım fertlere münhâsır kılınması şeklinde tanımlanan “daraltıcı yorum” niteliğindeki tahsis, fıkıh usulünün hemen bütün konularıyla alakalı olmakla beraber, esasen lâfzî ve gayri lâfzî delillere başvurarak âmm lafzın kapsamını belirleme çabasıdır.

Tahsis işlemi, tahsis yapmayı gerekli kılan bir delilin olmasını gerektirmektedir. Muhassıs olarak adlandırılan bu delillerin bir kısmında, usulcüler arasında görüş birliği bulunurken bir kısmında ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. Tezimizin konusunu oluşturan akıl ile tahsis, usul ilminde üzerinde tartışma bulunan tahsis delilleri arasındadır.

Özellikle Hanefî usulcülerini tahsisi, delillerin tearuzu kapsamında görmüşlerdir. Bunun için tahsis işlemi ile asıl hedeflerinden bir tanesi tearuzu ortadan kaldırmak olmuştur. Bu noktada akıl ile tahsis, nassın kapsamının akıl ile daraltılmasıdır. Akıl ile nassın daraltılması da doğal olarak beraberinde usulcüler arasında tartışmayı ve farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Oldukça geniş bir şekilde işlenen akıl ile tahsis meselesi, modern dönem usul çalışmalarında maalesef yeterli ilgiyi görememiştir. Hazırladığımız bu tezde “akıl ile tahsis” veya “aklî muhassıs delil ile tahsis” meselesini tartışmaya çalıştık.

Bu vesile ile akademik hayatımın ilk çalışmasını olan bu zorlu araştırmayı hazırlama sürecinde, konu seçiminden yazma yöntemine kadar tezin tamamlanmasındaki her aşamada, ilgi, yardım ve desteğini esirgemeyen, birikimlerinden istidadım ölçüsünde faydalandığım ve kendisini gereğinden fazla yorduğumu düşündüğüm danışman hocam Doç.Dr. Mehmet BİRSİN’e bu zorlu süreçte

yanımda olduğu için Őukranlarımı sunarım. Ayrıca Anabilim Dalındaki kıymetli hocalarım Doç.Dr. Ali DUMAN, Dr. Öğr. Üyesi Yüksel MACİT, Dr. Öğretim Üyesi Mehmet ÖZTÜRK'e ve Araştırma Görevlisi Ömer TOZAL'a teşekkürlerimi arz ederim.

Murat GELEGEN

Malatya 2018



ÖZET

Şer'i ahkâm lafızlar ile beyan edilmiştir. Lafızların ise konuluşları bakımından anlama delâletleri farklıdır. Usul ilminin en önemli meselelerinden biri lafzın anlamını sahih bir şekilde tespit etmektir. Çünkü şari'nin iradesinin anlaşılması, çoğu kez lafızların doğru bir şekilde tespit edilmesiyle mümkündür. Buna karşılık lafızların anlama delâletleri ise tek değildir. Konuluş ve kullanılışları, açıklılıkları ve delâletleri bakımından lafızlar farklılık gösterirler.

Lafzın konuluşu esas alınarak yapılan tasnifin en önemli parçalarında biri âmm lafızdır. Âmm lafzın anlama delaleti çerçevesinin de fıkıh usulünde ele alınan en önemli konularından biri, âmm lafzın tahsisidir. Âmm lafzın tahsisinde Hanefi usulcüler ile mütekellim usulcüler arasında tartışma konusu olan muhassıslardan birisi ise akıldır. Tezimizde akıl ile tahsis konusunu savunan Hanefi usulcülerin görüşleri ile buna karşı çıkan usulcülerin görüşleri incelenmiştir. Tartışmanın temel dayanağı ve sonuçları gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Usûl, Tahsis, Âmm, Hâss, Akıl

ABSTRACT

Decretals were declared with words. The meaning of the words are different in terms of insinuations. One of the most important issues of methodology science is that detecting of the meaning of a word correctly. Because, being understood legislator's (Allah) willpower, mostly it can be possible via determining words correctly. On the other hand, the meanings of the words are not unique. The words differ in terms of their basic meaning and using, their clarity and implication.

In our thesis, as a method of assignment via mind which constricting of the meaning of general which is a type of wording in terms of the basic meaning were handled.

Hanafi scholars' opinions which are about the assignment of general words via mind were presented and basic discussion area were tried to show. Opinions and results about accepting assignment by means of mind were tried to observe from Hanafi's sources

Key words: method, customization, general, special, mind

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI.....	ii
ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAPSAMI BAKIMINDAN LAFIZLAR VE TAHSİS

1.1. Kapsamı Bakımından Lafızlar.....	4
1.1.1. Hâss Lafız.....	4
1.1.1.1. Hâssın Tanımı.....	4
1.1.1.2. Hâssın Çeşitleri.....	5
1.1.1.3. Hâssın Hükümü	6
1.1.1.2. Âmm Lafız.....	10
1.1.1.2.1. Âmmın Tanımı.....	10
1.1.1.2.2. Umum İfade Eden Lafızlar.....	11
1.1.1.2.3. Âmmın Hükümü	12
1.1.3. Müşterek Lafız.....	14
1.1.3.1. Müşterek Lafzın Tanımı	14
1.1.3.2. Müşterek Lafzın Hükümü	16
1.2. Âmm Lafzın Tahsisi Ve Şartları	17
1.2.1. Tahsisin Tanımı ve Mahiyeti.....	17
1.2.2. Tahsisin İmkân ve Geçerliliği.....	19
1.2.3. Tahsisin Şartları	21
1.2.3.1. Tahsis Delilinin Âmm ile Aynı Kuvvette olması.....	21
1.2.3.2. Tahsis Delilinin Müstakil Olması.....	22
1.2.3.3. Tahsis Delilinin Mukârin Olması.....	23

1.2.4. Tahsisin Çeşitleri	24
1.2.4.1. Müstakil Olmayan Lâfzî Delil ile Tahsis	24
1.2.4.2. Müstakil Lâfzî Delil ile Tahsis.....	26
1.2.4.2.1. Sem'î (Şerî) Muhassıs Deliller	26
1.2.4.2.1.1. Gayr-ı lâfzî-hissi deliller	28

İKİNCİ BÖLÜM

AKIL İLE TAHSİS VE HANEFİ USULCÜLERİNİN AKIL İLE TAHSİSE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

2.1. Akıl ve Bilgi Kaynağı Oluşu	31
2.1.1. Aklın Tanımı ve Mahiyeti.....	31
2.1.2. Aklın Çeşitleri	34
2.1.3. Aklın Bilgi Kaynağı Oluşu.....	34
2.2. Hitabın Kapsamı ve Aklın Yeri.....	36
2.2.1. Muhassıs Akli Tahsis ile Kastedilen Maksat	39
2.3. Akıl ile Tahsis Üzerindeki Tartışmanın Tarafları ve Hanefilerin Bu Tartışmadaki Konumu	40
2.3.1. Akıl ile Tahsise Karşı Çıkan Usulcülerin Kimliği	41
2.3.2. Hanefi Usulcülerin Yaklaşımları ve Fukaha Metodu ve Memzuc Yöntem Sahibi Usulcülerin Konu Hakkındaki Tutumları	42
2.4. Hanefi Usulcülerinin Akıl ile Tahsis Konusunu Temellendirmeleri ...	44
2.4.1. Lafzın Umumi Anlamı Üzere Alınmasının İtikadi Esaslara Aykırılık Göstermesi Durumu	44
2.4.2. Lafzın Umum Anlamının Akla Ters Bir Durum Ortaya Çıkarması	45
2.4.3. Lafzın Umum Anlamının Tarihsel Gerçeklere Aykırı Düşmesi ...	46
2.4.4. Âmm Lafzın Kabulü Akıl ile Tahsisin İmkânını Gerekçendirir	48
2.4.5. Akıl ile Tahsis İşlemi, Teşri' değil Beyan Niteliğindedir	49
2.4.6. Akıl, Beyanı İşittikten Sonra Tahsis Eder.....	50
2.4.7. Akıl ile Tahsis, Akıl ile Neshi Gerekçendirmez	51
2.4.8. Akıldan Başka Tahsis Edici Bir Delilin Olmaması Tevakkufu Gerektirmez.....	53

2.4.9. Aklın Tahsisi, Naklin Te'vili Niteliğindedir	54
2.5. Akıl ile Tahsis Konusunda Ortaya Çıkan Görüş Ayrılığının Değerlendirilmesi	56
2.6. Aklın Tahsis İşlemindeki Görünümü	57
SONUÇ	59
KAYNAKÇA	62



KISALTMALAR

b.	: ibn / bin (ođlu)
tah.	: Tahkik
by.	: Basım yeri yok
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	: Hicri
Hız.	: Hazreti
m.	: Miladi
mad.	: Maddesi
s.a	: Sallallahü aleyhi ve sellem
ty.	: Tarih yok
vb.	: ve benzeri
çev.	: Çeviren

GİRİŞ

1. Konunun Önemi

Lafızlar ve lafızlardan oluşan nazımlar incelendiğinde bir beyanın umum ifade eden lafızlardan müstağni olmadığı görülür. Edebi ve normatif içeriğe sahip metinlerde bu durum daha fazla görünürlük kazanmaktadır. Diğer taraftan bu metinlerde geçen umum ifade eden lafızların kapsamının çeşitli araçlarla daraltıldığı da görülmektedir. Bu durum Şarî'nin vahyi olan Kur'an ve Cevâmiu'l-Kelim olan Hz. Peygamber'in sözleri için de geçerliliğini korumaktadır.

Tahsis, Şarî'nin umum ifade eder tarzda gelen hitabındaki hükmü fertlerinden bir kısmına özgülemek bakımından fıkıh usulünün ilgilenmek zorunda kaldığı bir dil meselesidir. Bunun sebebi kitap ve sünnetin söz / nazım oluşundandır.

Tahsis fiilinin sahibi Şarî'dir. Bu yönüyle nasslardaki tahsis şârî'ye rağmen yapılan bir işlem değildir. Tahsis, nassların arasında zahiren oluşan tearuzu gidermek için yürütülen bir faaliyettir. Tahsis üzerinde yapılan herhangi bir inceleme, tahsisin mahiyeti ve araçları üzerindeki metoda dair çalışma niteliğindedir. Böyle bir çalışma, umum lafzın kapsamını daraltan muhassısları ve tahsis ile umum lafzın kapsamından çıkan unsurları ve geriye kalan unsurların durumunu inceler. Bu yönüyle tahsis nassın beyanı kapsamındadır. Tahsis, Şarî'in iradesini ve hükmünün beyanı niteliğinde olması bakımından hassas bir konudur.

Tahsis ile Şârî'in hükümlerini belirli bir kısmına özgülemekten kasıt, nassın hükmünü, geçerli bir delil olmadan daraltmak değildir. Konumuzun ilgili bölümlerinde açıklanacağı üzere tahsis yaparken dikkat edilmesi gereken husus, usulcülerin çoğunluğuna göre, âmm bir hükümden aslında hâs bir hükmün kastedildiğinin kabul edilmesidir. Buna göre müçtehit umum ifade eden bir nass ile başka bir nass veya nass dışındaki kat'i bir delil arasında tearuz gördüğünde, lafzın kapsamının Şârî tarafından daraltılmış olduğunu, muhassıslar yolu ile anlar. Bu muhassısların bir kısmı lâfzî bir kısmı ise gayri lâfzîdir. Lâfzî olanların da bir kısmı mukarin bir kısmı ise gayri mukarindir. Bir kısmı eş zamanlı diğer bir kısmı ise farklı zamanlıdır. Bu durum ise

usulcüler arasında tahsis ve nesih meseleleri ile ilgili farklı görüşler ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Tezimizde gayri lâfzî bir muhassıs olan aklın tahsis ediciliği ele alınmaktadır. Akıl ile tahsis usulcüler arasında geniş tartışmalara konu olmuştur. Akılı bir muhassıs gören Hanefiler arasında da ayrıntıya girildiği zaman farklı görüşlerden bahsedilmiştir. Umum lafzın kat'i delâleti karşısında aklın tahsis edici bir delil olduğunu kabul etmek, Hanefi usulu bakımından aklın da, benzer kat'ilikte bilgi üretebildiği anlamına gelmektedir. Bu tesbiti temellendirmek dahi tezimizi önemli kılmaktadır.

Geçmişte olduğu gibi çağımızda da aklın şeri'î ahkâmlar içerisindeki işlevi tartışılmaktadır. Umum lafzın akıl ile tahsisi meselesi, müteala edilmesi gereken bir konudur. Bu itibarla çalışmamız, nassın kapamının belirlenmesinde aklın işlevini tartışması bakımından önem arz etmektedir.

2. Konunun Sınırlandırılması

Akıl ile tahsis birçok ekol ve ekol sahibi olmayan usulcü tarafından ele alınmış ve tartışılmıştır. Yüksek lisans düzeyinde yapılan bir çalışmada bütün bunlara girmek yerine, Hanefi mezhebinin akıl ile tahsis konusundaki yaklaşımını tespit edip sonuçları üzerinden tartışmayı daha uygun gördük. Bu sebeple tezimizi Hanefi usulünde akıl ile tahsis ile sınırlamayı tercih ettik.

3. Araştırma Metodu

Her çalışma için araştırma konusuna uygun bir yöntem kullanmak gerektiği açıktır. Bu bakımdan Hanefi usulünde akıl tahsis ilişkisini incelediğimiz bu çalışmamızın bir tespit çalışması olması bakımından, araştırmamızda tümevarım yöntemini esas aldık. Konu ile ilgili olarak Hanefi usulü eserlerine başvurulmuş ve toplanan bilgiler sistematik bir bütünlük içerisinde tasnif edilmiş ve değerlendirilmiştir.

4. Araştırmanın Sunuluşu

Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır.

Tezimizin birinci bölümünde, akıl ile tahsisin usul sisteminin içerisindeki yerinin görülmesi ve konunun anlaşılması için gerekli olan bilgileri ortaya çıkarmak gayesi ile kapsamı bakımından lafızlar, çeşitleri, hükümleri ile tahsis kavramı ve tahsis edici delil ile birlikte ilgili tartışmaları göstermeye çalıştık.

Tezimizin ikinci bölümünü ise akıl ile tahsise ayırdık. Akıl kavramı, aklın bilgi kaynağı oluşu ile ilgili tartışmaları genel olarak ortaya koymaya çalıştık. Daha sonra Hanefi usulünde akıl ile tahsis hakkında ortaya çıkan görüşleri, delillerini, akıl ile tahsisi kabul edenlerin bunun için ortaya koydukları örnekleri sunduk. Sonuç bölümü ile tezimizi sona erdirdik.



BİRİNCİ BÖLÜM

KAPSAMI BAKIMINDAN LAFIZLAR VE TAHSİS

1.1. Kapsamı Bakımından Lafızlar

Tahsis kavramının ve araştırma konumuz olan akıl ile tahsisin daha iyi anlaşılabilmesi için tahsis ile ilişkili olan bazı konu ve kavramların incelenmesi yararlı olacaktır. Bu bağlamda hâss, âmm ve müşterek lafızlar hakkında ayrıntıya girmeksizin temel bilgiler vereceğiz.

1.1.1. Hâss Lafız

1.1.1.1. Hâssın Tanımı

Arapça da (خصص) “h.s.s.” fiilinin etken ortacı (ism-i faili) olan bu lafız, sözlükte: “ayrışan, beliren, özel olan” gibi manalara gelir.¹

Terim olarak ise usulcüler tarafından hâss lafız hakkında birbirine yakın çeşitli tanımlar yapılmıştır. Hanefi usulcülerinden Pezdevî (ö. 482/1089) hâssı: “Tek başına ve iştirak olmadan, tek bir mana için konulmuş her lafız ve tek başına fertlerinden bir kısmı için konulmuş her isim” şeklinde tanımlamıştır.² Pezdevî, tanımında “وُضِعَ” lafzını kullanır. Bu tercihi ile tek bir manaya kaydını kullanarak vahdet ve kesreti bilinmeyen mücmel lafzı tanım dışı bırakmaktadır.

Serahsî (ö. 483/1090), Pezdevî’nin hâss lafız tanımında yer alan “tek bir mana için...” ifadesinin yerine: “belirli (malum) bir mana için...” ifadesini tercih etmiş ve hâss lafzı: “Belirli bir mana ve tek başına fertlerinden bir kısmı için konulmuş her

¹ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l Arab* (Kahire: Dâru'l Maârif, ty.), 1173.

² Fahu'l-İslam Ali b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl İlâ Ma'rifetu'l-usûl* (Dersaadet, 1890), c. I:12; İmam Alaaddîn Abdullazîz Ahmed Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), c. I: 49-50.

isimdir” şeklinde tanımlamıştır.³ Serahsî bu tanımında kullandığı “belirli (malum)” lafzı ile “mücmeli” hâssın dışına çıkarmıştır. Bu yaklaşımı ile Serahsî, Pezdevî’den ayrılmıştır. Bununla birlikte her iki usulcü de mücmeli anlamı açık olan ve harici bir karineye ihtiyaç duymadan hükmü sabit olan hâss lafızlar arasında ele almazlar. Bu durumda aralarındaki farklılık tanımda mücmeli dışarıda bırakacak bir kayıt koyup koymama farkından ibaretir. Pezdevî hâss lafzın mücmeli zaten dışarıda bıraktığı gerekçesiyle bunu gösterecek özel bir lafzı tanıma yerleştirmemiş olmalıdır. Serahsî ise “malum” lafzı ile mücmeli tanımın dışına açık bir şekilde çıkarmayı tercih etmiştir. Bu hususun belirginleştirilmesine ihtiyaç duyulması, mücmelin beyan olmadan anlamının bilinmemesi sebebiyledir. Buna karşılık hâssın anlamının bilinmesi için beyana ihtiyaç yoktur.⁴

Yukarıdaki tanımlardan anlaşıldığı gibi Hanefi usulcüler, hâssı birbirine yakın lafızlarla tanımlamışlardır. Bu tanımları göz önünde bulundurarak hâssı; “*Tek bir tayin (vad’) ile tek bir manayı ifade etmek için konulmuş olan ve tek bir ferde veya sınırlı fertlere işaret eden lafızdır*” şeklindeki tanım tercih edilebilir.⁵

1.1.1.2. Hâssın Çeşitleri

Belirli bir kavram (mana) ve varlık için konulan hâss lafızlar aşağıdaki kısımlardan oluşur;

- a) Cins hâssları
- b) Nev’/ tür hâssları
- c) Şahıs /ayn hâssları
- d) Sayı hâssları

³ Ebûbekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), c. I: 128.

⁴ Serahsî, *Usûl*, I:128.

⁵ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 55; Şükrü Ayrar, *Hanefî Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı, Doktora Tezi*, Malatya 2017, 128.

Cins Hâsısları; bir varlık türünü tek seferde, bir kullanım içerisinde ifade eden hâsıslardır. Mesela “insan” kelimesi tek seferde içerisindeki türlerle (kadın-erkek) beraber insan cinsini ifade eder. Bu sebeple hâss lafız kabul edilir. ⁶

Nev’ Hâsısları; Bir cins içerisindeki türü, bir küme niteliğinde, tek kullanımda ifade eden lafızlardır. Örneğin “adam” ve “kadın” lafızları bu nitelikte birleşen bütün insanları bir küme içerisinde bir ünite olarak ifade eder. Bu hâss türünde lafız o fertleri ayrı ayrı değil bir tür (nev’) olarak gösterir. ⁷

Şahıs / ayn hâsısları; Belirli bir varlık için konulan lafızlardır. Örneğin “Ahmet, Hasan” gibi isimler gibi. Bu isimler aynı anda başkaları tarafından da kullanılıyor olsalarda gerçekte belirli bir kişi için vaz’ olunmuşlardır.⁸

Sayı Hâsısları; Belirli bir sayı topluluğunu bir ünite veya bir küme şeklinde ifade ettikleri için sayılar hâss lafız kabul edilir. Esasında sayı hâsısları nev’i hâsısları sınıfında da ele alınabilirler de, sayı hâsısları olarak ayrıca bir kısım şeklinde de ele alınmaları mümkündür.⁹ Buna göre: “üç yüz, beş yüz” gibi içerisinde çok sayıda fert içeren lafızlar bir türü ifade ettiğinden dolayı hâss olarak görülürler. Çünkü görünürde çokluğu ifade etseler bile hükmen tek bir manayı ifade ederler.

1.1.1.3. Hâssın Hükümü

Hâssın manası herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak şekilde açıktır. Bu sebeple hâss, konulduğu manaya kesin bir şekilde delâlet eder ve aksini işaret eden bir karine bulunmadıkça başka bir manaya hamledilemez.¹⁰ Örneğin: “Allah, sehven ve kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Fakat bile bile

⁶ Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I:51.

⁷ Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I:51.

⁸ Serahsî, *Usûl*, I:128.

⁹ Serahsî, *Usûl*, I: 129-129.; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I:50.; Saadetin Ömer bin Mesud bin Abdullah el-Taftazânî, *Şerhu’t-Telvîh alâ’t-Tevdîh li-Metni’t-Tenkîh fî usûlü’l-Fıkh* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1957), c. I: 34; Abdullah ibn-i Ahmed Hâfizu’d-Dîn Nesefî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhi’l-Musannıf alâ’l-Menâr* (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.), c. I: 27; Mahmud ibn-i Muhammed Dihlevî, *İfâdati’l-Envâr fî İdâati Usûli’l-menâr* (Kahire: Mektebeti’r-Rüşd, 2002), 104-105; Zeynuddîn bin İbrâhîm bin Muhammed İbn-i Nuceym, *Fethu’l-Ğaffâr Bişerhi’l-Menâr (ma’rûf bi Mişkâti’l-Envâr fî Usûlu’l-Fıkh)* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 50.

¹⁰ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl İlâ Ma’rifetu’l-usûl*, 12; Serahsî, *Usûl*, I: 128; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I: 50; Taftazânî, *Şerhu’t-Telvîh alâ’t-Tevdîh li-Metni’t-Tenkîh fî usûlü’l-Fıkh*, I: 34.

yaptığımız yeminler yüzünden sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğinizin orta derecesinden on fakiri doyurmak yahut giydirmek yahut bir köle azâd etmektir. Bunlara gücü yetmiyen üç gün (arka arkaya) oruç tutar...”¹¹ ayetinde geçen “on” ve “üç” kelimeleri, kendilerine başka bir anlam hamledilmesini gerektiren bir delil olmaksızın açıktır. Dolayısı ile hâss olan bu lafzların delâleti de kat’i dir. Aynı şekilde bu sayılar, sayı olarak anlaşılan mananın dışında daha az veya daha çoka delalet etmezler. O halde yeminin kefareti, fakir doyurmak veya gidermek suretiyle yerine getirmek isteyen kişi on fakiri doyurmak veya giydirmek zorundadır. Oruç tutmak seçeneği ile kefareti ifa etmek isteyen kişinin de munhasıran üç gün oruç tutması gerekir.¹²

Görüldüğü üzere hâss lafız konulduğu manaya delâleti açısından açık ve kat’idir. Bu sebeple delâlet ettiği mana ile amel etmeyi de gerekli kılar. Ancak bu durum hâssin delâlet ettiği hükmün te’vil edilmeyeceği anlamına da gelmemektedir. Burada kastedilen husus, te’vil gerektiren bir delil olmaksızın hâss lafzın delâlet ettiği mana ile amelin terk edilemeyeceğidir.¹³

Bu genel tesbitten sonra, hâssin hükmünün kesinliği hususunda, Irak Hanefi usulcülere ile Semerkand Hanefi usulcülere arasında ortaya çıkan görüş ayrılığına temas etmek gerekmektedir.

Debûsî (430/1038), Pezdevî, Serahsî ve Sadruşşerîa (747/ 1346) gibi Irak ekolünü temsil eden usulcüler; hâssin delâletinin tatmin edici bilgi (ilmu’t-tume’nine) değil, kesin bilgi (ilmu’l-yakin)¹⁴ oluşturduğunu kabul etmişlerdir. Bu usulcülere göre güçlü bir karine olmadıkça hâss lafzın anlamının esas alınması gerekir. Hâss lafzın konulduğu mananın farklı bir manaya hamledilebilmesi için karinenin şart olduğunu karine

¹¹ Mâide, 5/89.

¹² Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 59.

¹³ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl İlâ Ma’rifetu’l-usûl*, 12; Serahsî, *Usûl*, I: 128.

¹⁴ **İlmu’t-tuma’nîne (tatmin edici bilgi):** kendi anlamından başka bir anlamı ifade etme ihtimali olan fakat bu ihtimal için de herhangi bir delile ihtiyaç duyulan bilgiye denir. Âmm olan nasslar ve zâhir olan lafizlar gibi...

İlmu’l-yakîn (kesin bilgi): başka bir anlamı ifade etme hususunda ihtimal dahi taşımayan kesinliğe denir. Muhkem lafizlar, mutevatir hadislerden elde edilen bilgiler gibi.

olmadan lafzın konulduğu manadan başkasına taşımının mümkün olmadığı görüşündedirler.¹⁵ Hâss lafız ile sabit hükmün kesinliğine (ilmu'l-yakin), lafzın konulduğu manadan başkasına ihtimalinin olması zarar vermez. Hâss lafız ile elde edilen bilgiyi kesin bilgi olmaktan çıkarıp, tatmin edici bilgi düzeyine getirmez. Herhangi bir delil gelene kadar bu bilgi yakîn derecesinde bir bilgidir. Çünkü bir delil gelmedikçe muhtemel delilinin yok hükmünde olduğunu ve dolayısı ile bu yolla hâsıl olan bilginin de yakîn seviyesinde bir bilgi olmaya devam edeceğini söylerler.

Irak Hanefi usulcülerinin hâssın hükmüne bu şekilde yaklaşımlarına karşın, Semerkand Hanefi usulcülerini, ihtimalin kesinliği ortadan kaldıracağını kabul ederler. Onlara göre te'vil ihtimali sebebiyle hâss lafız ile sabit hüküm (muceb) vacip olmaya devam etse de bu kesin (kat'i) bilgiyle sabit olmuş sayılmaz. Diğer bir ifade ile bu hüküm, mecaz şüphesinden dolayı kesinlik ifade etmemektedir.¹⁶

Yukarıdaki görüşler incelendiği zaman, mecaz şüphesinden dolayı hâs bir lafzın kesinliğini kaybedeceğini savunan görüşün kuvvetli olmadığı söylenebilir. Çünkü mecaz yoluyla da olsa konulduğu esas anlamından başka ikinci bir anlama işaret ihtimali taşımayan bir lafız neredeyse yoktur. Mecaz ihtimali esas alındığında hâs lafızların neredeyse tamamı reddedilmesi gerekir. Bu durum, belirli bir anlam için konulmuş herhangi bir lafzın olmadığı sonucunu doğurur ki bunu savunmak mümkün değildir. Bu sebeple herhangi bir delil bulununcaya kadar kelimenin hakiki anlamıyla amel etmeyi gerekli görmek doğru olacaktır. Çünkü harici ihtimallerin, hâssın konulmuş anlamını geçersiz kıldığını varsaymak, nassaların hâss lafızlarının anlamını daha zayıf delillerle tespit etmeye mecbur bırakacaktır.¹⁷

Ayrıca bu ihtilafın muhtemel sonucu diyebileceğimiz bir durumun, nassa ziyade hüküm koyma meselesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Buna göre hâss lafzın kesinliğini savunan birinci görüşe göre, zaman bakımından sonra gelen bir delil ile hâss

¹⁵ Alâaddîn Ebû Bekr Alüddîn Muhammed bin Ahmed bin Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl* (Kahire: Mektebet-i Dâru'l-Turâs, 1984), 301; Serahsî, *Usûl*, I: 132; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I: 123.

¹⁶ es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl*, 123; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I: 123; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 59.

¹⁷ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 59..

lafza herhangi bir ziyade anlam/hüküm yüklemek “nesih” olarak değerlendirilir. Nassın neshi, ziyade getirilen delilin ancak mevcut delilden daha kuvvetli olması halinde mümkün görülür. Bu görüş hâss lafzın hükmünü esas almış olur denilebilir. İkinci görüşe göre ise “ihtimal” göz önünde bulundurulur ve gelecek olan her ziyadenin mahiyeti “beyan” niteliğinde olduğu kabul edilir. Bu durumda ziyade hükmü getiren delilin hâsstan daha güçlü olması gerektiğine dair bir şart koşulmaz. Çünkü bu görüşe göre delilin aynı kuvvette olması yeterli olacaktır.¹⁸

Konu hakkında ihtilaf eden iki görüş bir örnek üzerinden şu şekilde daha iyi anlaşılabilir; Birinci görüşe göre Hz. Peygamber’in koyunların zekâtı hakkındaki; ”*Her kırk koyunda bir koyun gerekir.*”¹⁹ hadisinde “kırk” lafzı hâs bir lafızdır ve delaleti katidir. Bu sayı zekâtın nisabını oluşturur ve bu nisap miktarı ne aşağı iner ne de yukarı çıkar. Fakat zekât olarak verilecek olan “bir koyun” lafzı, zekâtın fakirlerin ihtiyaçlarını gidermek için konulduğu göz önüne alınarak te’vil edilebilir. Bu durumda zekât olarak koyunun kendisi verilebileceği gibi, kıymeti de zekât olarak verilebilir.

İkinci görüşe göre “kırk koyun” lafzının hakiki manası olan kırk koyunun yanı sıra, kırk koyunun değeri olan mali miktarın da nisap olabileceği gibi bir ihtimali taşıdığı kabul edilmiş olur. Bu durumda nisabın koyunda kırk koyun olduğu hükmü kesinlik taşımamış olur. Bu yaklaşım zekâta tabi malların her biri için müstakil bir nisap belirlenmediği sonucuna da götürebilir.

İşte bu noktada iki görüşün farkını kavrayabiliriz. Şöyle ki; birinci görüşe göre bu ihtimal: ikinci anlama gelen herhangi bir delil olmadığı sürece diğer manada kabul edilmez ve böylece de hâssın kat’iliğine zarar vermez; çünkü karine şartı vardır ve karine gelmediği sürece de muhtemel karine yok hükmündedir. Bu ihtimal var sayarsak ilk görüşe göre hâssın kat’iliğine başlangıçtan itibaren zarar verir.

¹⁸ Serahsî, *Usûl*, 128.

¹⁹ Tirmizî, *Zekât*, 4; İbn-i Mâce, *Zekât*, 13.

İkinci görüşe göre ise karine şarttır; fakat bu ihtimal için delile ihtiyaç yoktur. Bundan dolayı lafızların ikinci manası da muhtemeldir.²⁰

1.1.1.2. Âmm Lafız

1.1.1.2.1. Âmmın Tanımı

Âmm; “a.m.m” fiilinin etken ortacı (ismi faili)dir. Sözlükte; “içine almak, kapsamak” veya “tek seferde bütün fertleri kapsamaktan ibaret olan şey” gibi anlamlara gelmektedir.²¹ Başka bir ifade ile; lafzi veya manevi olarak çoğul isimleri kapsayan lafızlara denir. Lafzen umum ifade eden lafızlara: “Zeyd’ler (زيدون), Ömer’ler (عمرون)” gibi lafızları, manen âmm ifade eden lafızlara ise: “kim (من), kimin için (للمن), kime (الي) (من)” gibi lafızları örnek olarak verebiliriz.²²

Terim olarak âmm: “bir vaz’ ile tek defada sınırlandırma olmaksızın kapsayabileceği unsurların tamamını içeren lafız” şeklinde tanımlanır.²³ Bu genel tanıma karşın usulcüler arasında âmm lafzın tanımı hususunda bazı tartışmalar da bulunmaktadır. Bu tartışmaların sebebi âmmın geride hiçbir fert kalmaksızın veya bırakmaksızın hepsini içine alacak şekilde konulup konulmadığı ve lafızlarda olduğu gibi manalarda da umumiliğinin bulunup bulunmadığı üzerine yoğunlaşmıştır.²⁴

Hanefî usulcüsü Cassâs (ö.370/980) âmm lafzı: “cem’ olarak isimleri veya manaları içine alan şeydir.” der. Debbûsî: “İsimleri (fertleri) cem’i bir şekilde lafız veya mana olarak içine alan şey.” şeklinde tarif eder.²⁵ Sadruşşeria (ö.747/1346) ise âmm

²⁰ Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 60.

²¹ İbn-i Manzûr, *Lisânu’l Arab*, 35: 3113; İbn-i Nuceym, *Fethu’l-Ğaffâr*, 50; Dihlevî, *İfâdati’l-Envâr*, 159.

²² Nizâmuddîn Ebî Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâg eş-Şaşî, *Usûlu’s-Şaşî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 18; Ali ibn-i Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu’cemu’t-Ta’rifât* (Kahire: Daru’l-Fadîle, 2004), 132.

²³ Taftazânî, *Şerhu’t-Telvîh alâ’t-Tevdîh*, I: 32.

²⁴ Nesefî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhi’l-Musannıf alâ’l-Menâr*, I: 27; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, 3. Baskı (İstanbul: Fatih Matbaası Üç Dal Neşriyat, 1966), 150; Kemâluddîn Muhammed ibn-i Abdolvâhid ibn-i Abdulhamîd ibn-i Mes’ûd es-Sîvâsî İbnü’l Hümâm, *et-Tahrîr fî’l-Usûlu’l-Fıkıh* (Mısır: Matbaat-i Mustafa el Halebi ve Evladuhu, 1351), 62; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 67.

²⁵ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 63.

lafzı: “tek bir vaz’da sınırsız çokluk için konulan ve mümkün olan bütün fertleri içine alan lafızdır.”²⁶ diye tanımlamaktadır.

Âmm lafzın kapsamı hakkındaki diğer bir tartışma noktası, âmm lafzın istiğrak yoluyla mevcut fertlerin **tamamını kapsadığı** veya **cem’i kılet** (çoğun en azı ikiden fazla olan) olarak en az üç ferdi kapsadığı hususundadır. Hanefi usulcülerinin büyük çoğunluğu, burada âmm lafzın cem’i kılet (en az çokluk) yani fertlerin ikiden fazlasını kapsadığını kabul etmişlerdir. Yani bir lafzın, âmm bir lafız olabilmesi için kapsadığı fertlerin en az üç olması gerekir. Bundan az olursa çoğul olmadığı için âmm lafız ile amaçlanan gerçekleşmiş olmaz.²⁷

1.1.2.2. Umum İfade Eden Lafızlar

Arapçada ikiyüzden fazla umum lafzın bulunduğu kabul edilir. Biz daha çok yaygın olan âmm lafızlar örneklemekle yetineceğiz.

a. Her (كل) ve bütün (جميع)” lafızları: Bu lafızlar kendisinden sonra gelen kelimeleri de kapsayarak umum yaparlar. Örneğin: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) “Her nefis ölümü tadacaktır.”²⁸ ayetindeki “nefis” lafzı kendisinden önce gelen “her” lafzının muzafın ileyhi durumundadır ve bu lafızla beraber umum ifade eder.

b. İstiğrak için olan “...ال” takısı: ile belirli hale getirilmiş çoğul ifade eden lafızlar da umumdur. Örneğin: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ) “Mü’minler gerçekten kurtuluşa ermiştir.”²⁹ Ayetinde “المؤمنون” kelimesi cemi bir lafızdır. İstiğrak ve şümül ifade eden “ال” takısı ile gelerek bütün mü’minleri kapsamaktadır.

c. İsm-i Mevsuller: Bu isimler umum ifade ederler.

²⁶ Ubeydullah b. Mes’ûd Mahbûbî el-Buhârî Sadruşşerîa, *Şerhu Telvîh âlâ’t-Tevdîh li Metni’t-Tengîh fi Usûlu’l-Fıkh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ty.), c. I: 32.

²⁷ Serahsî, *Usûl*, I: 128.

²⁸ Âli İmrân, 3/185.

²⁹ Mu’minun, 23/1.

Örneğin: (أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) “ *bunun dışındakiler ile evlenmeniz helal kılındı ...*” ayetinde yer alan (مَا) ismi mevsulü umum ifade eder.³⁰

d. Nefiy kelimesinden sonra gelen nekre kelime: Örneğin: (لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ) “*Varise vasiyet yoktur.*”³¹ hadisinde ki “لَا وَصِيَّةَ” kelimesi nefiyden sonra gelen nekre bir lafız ile varise yapılacak her türlü vasiyyetin caiz olmadığını bildirir.

e. İzafet ile marife olmuş kelime: Örneğin (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) “*onların mallarından sadaka al.*” izafesi ile gelen bu ayet umum ifade eder.³²

f. Şart edatları: Örneğin: (وَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) “*sizden her kim hilali görürse oruç tutsun.*” ayeti umum ifade eder.³³

g. Soru edatları: Örneğin: (وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ) “*Allah’ı bıraktıpta tapmakta olduğunuz tanrılar nerede?*”³⁴ ayeti umum ifade eder.

Bu lafızların hepsi başka bir mana kastedildiğine dair bir delil bulunmadığı sürece, delaleti fertlerin tamamını içine aldığı için lugatteki hakiki vaz’ı (konuluşları) ile umum ifade ederler.³⁵

1.1.2.3. Âmmın Hükümü

Usul eserleri incelendiğinde Hanefî usulcülerinin, âmm lafız hakkında ittifak ettikleri iki husus görülmektedir. Bunlardan birincisi: Herhangi tahsis edici bir delil bulunmadığı sürece, âmm lafzın hükmüyle amel edilmesidir. İkincisi ise: âmm olan lafzın tahsise uğrama ihtimalinin daima mevcut olduğu görüşüdür.

Fakat bir üçüncü kısımdaki **tahsis edilmemiş âmmın**, tahsis edici bir delil ile tahsis edilmeden önceki hükmü konusunda Hanefî usulcülerinin arasında iki eğilim bulunduğunu görmekteyiz.

³⁰ Nîsâ, 4/24.

³¹ Buhârî, Vesaya, 6.

³² Tevbe, 9/103.

³³ Bakara, 2/185.

³⁴ Şuârâ, 26/92.

³⁵ Alâaddîn Muhammed bin Abdulhamîd el-Üsmendî, *el-Mizan fi'l-Usûlu'l-Fıkh* (Katar: Dâru'l Kutubi'l-Katariyye, 1984), 162; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 93.

İlk eğilimi temsil eden Kerhî (340/952), Cassâs gibi Hanefi usulcülerine göre; âmın delaleti bütün fertler hakkında kesindir. Yani henüz tahsis edilmemiş âmın delaleti katidir. Buradaki katilikten kasıt, hiçbir zaman âmın tahsis edilemeyeceği değil, fertlerinden birine tahsis edileceğine dair bir karine gelmediği müddetçe kati olması durumudur. Âmı tahsis edecek herhangi bir delilin gelme olasılığı ile o delil gelmiş gibi hareket edilmez. Bilakis o delil yok sayılır ve âmın bütün fertlerine delaleti kati kabul edilir. Âmı herhangi bir ferdine tahsis etme yönünde bir delil geldiği takdirde, bu doğrultuda hareket edilir. Çünkü mutlak bir lafız nasıl kesin olarak konulduğu anlamına delalet ediyorsa, içerisindeki bir cüzüne tahsis edilmesi için herhangi bir delil olmayan âm lafız da katidir ve kapsadığı fertlere delaleti kesindir. Bir delil olmadan âm lafız daraltmak, bu işin yegâne sahibi olan Şârî'in hükmünde karinesiz olarak tahsis yapmakla beraber, Şârî'in lafız yolu ile beyan ettiği maksadı zanni hale getirir.³⁶

Bu görüşü savunan usulcülere göre tahsis edici delil olmadan, âmın, kapsadığı fertlerinden birine özgülenmesi caiz değildir. Mesela: "Müşrikleri öldürün" (فَاقْتُلُوا (المُشْرِكِينَ) ³⁷ ayeti umum ifade etmektedir. Fakat buradaki umumiyet anlamı: "Eğer müşriklerden biri senden eman dilerse ..." (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ)³⁸ ayeti ile tahsis edilmiştir.³⁹

Çoğunlukla Semerkand Hanefi usulcülerinin oluşturduğu ikinci eğilime göre ise; tahsis edilmemiş âm lafzın delâleti katilik ifade etmez. Yani âmın bütün fertlerine delaleti, delil gelmeden önce de delil geldikten sonra da zannidir.⁴⁰

İkinci eğilimdeki usulcülerinin yaklaşımlarına baktığımız zaman, görüşlerinin temeli, âm lafzın sürekli tahsis ihtimalini taşıması sebebiyledir. Çünkü ilk kısımdaki Hanefi usulcülerine göre ihtimal katıyyete zarar vermezken, ikinci görüşteki usulcülere göre ihtimal katıyyi zanni yapar.

³⁶ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl İlâ Ma'rifetu'l-usûl*, 59; Serahsî, *Usûl*, I: 132; es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 279; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 115.

³⁷ Tevbe, 9/5.

³⁸ Tevbe, 9/6.

³⁹ Serahsî, *Usûl*, I: 135; Dihlevî, *İfâdati'l-Envâr fî İdâati Usûli'l-menâr*, 164.

⁴⁰ es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 290.

Bu görüşü savunan usulcülere göre, tahsis edilmeyen âmm neredeyse yoktur. Hatta bundan dolayıdır ki: “tahsise uğramayan hiçbir âmm yoktur.” denilmiştir. Dolayısıyla ikinci eğilimde ki usulcüler âmm lafzın hükmünün zanni olduğunu savunmuşlardır.⁴¹

Bu iki görüşün tahsis edilmemiş âmm lafzın hükmü konusundaki ihtilafları temel tartışmada belirginlik kazanmakta ve bizi iki sonuca götürmektedir.

Birincisi; Kur’ân’ın subûtu kati âmm bir hükmünün, subûtu zanni olan bir ahad haber ile tahsis edilmesi meselesidir.

İkincisi; Âmm ile hâs arasında tearuz (çelişki) meydana gelmesi halinde nasıl bir yol izleneceği konusudur.⁴²

Birinci görüşteki Hanefî usulcülerine göre Kur’an’ın kati olan âmm bir hükmü zanni olan bir delil ile tahsis edilemez. Fakat kati bir delil ile âmm tahsis edildikten sonra zanni olan bir delille defalarca artık tahsis edilebilir.

İkinci görüşü savunan usulcülere göre ise Kur’an’ın hükmü zahiren katidir fakat manası zannidir. Dolayısıyla iki zanni delil birbirlerini tahsis edebilir.⁴³

1.1.3. Müşterek Lafız

1.1.3.1. Müşterek Lafzın Tanımı

Müşterek; iki veya daha fazla anlam için ayrı ayrı vaz’ olunmuş lafızdır.⁴⁴ Müşterekin anlamı, kullanıma bağlı olarak oluştuğu için konuşan açısından anlam açıktır. Fakat dinleyen, anlamı tespit için harici karinelere ihtiyaç duyar ve farklı

⁴¹ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl Îlâ Ma’rifetu’l-usûl*, 59; es-Semerkindî, *Mîzanu’l-Usûl fî Netâicu’l-Ukûl*, 290; İbnü’l Hümâm, *et-Tahrîr fî’l-Usûlu’l-Fıkh*, 88.

⁴² Serahsî, *Usûl*, I: 137.

⁴³ Pezdevî, *Kenzu’l-vusûl Îlâ Ma’rifetu’l-usûl*, 60-61; Serahsî, *Usûl*, I: 133-135.

⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I: 126.

karineler ele alındığında lafza çeşitli anlamlar yüklenebilir.⁴⁵ Örneğin; “göz” (cins) lafzı farklı karinelerle, insanın gözü, pınarın gözü, casusun gözü gibi anlam ifade edebilir.⁴⁶

Bazı usulcülerin belirttiğine göre lafızlar iştirak mahallidir dolayısı ile müşterek bir lafızda aslında müşterek olan onun delâlet ettiği mânadır. Bu durum iki kişinin müştereken mâlik olduğu bir eve “ortak ev” denilmesine benzer. Bu örnekte görüldüğü üzere esasen ortak olan ev değil o evin sahipleridir.⁴⁷

Müşterek lafzın birden fazla anlama muhtemel olması onu hâstan ayırır. Bu anlamlar için ayrı ayrı vazedilmiş olması sebebiyle de müşterek lafız âmmdan ayrılır. Öte yandan bazı Hanefî usulcülerî, müşterekin anlamının, sözün sahibi tarafından bilinip işiten tarafından bilinmemesi sebebiyle mücmelin bir çeşidi sayıldığını, ancak her müşterek mücmel iken her mücmelin müşterek olmadığını belirtirler. Müşterek lafzı mücmel lafızdan ayıran temel özellik; müşterekin, lugavi incelemeler yoluyla anlamının tesbit edilmesine karşılık mücmel lafzın, lugavi bir araştırma ile değil de ancak Şâri’in açıklamasıyla anlamının tespit edilebilmesidir.⁴⁸

Müşterek lafızla ilgili diğer bir tartışma konusu müşterekin umumu meselesidir. Hanefî usulcülerî, müşterekin umumu olmadığı görüşündedirler.⁴⁹ Onlara göre müşterek lafız, arap dilindeki herhangi bir lafzın, iki manayı ifade etme hususunda kullanılan lafızdır. Fakat aynı anda bir lafzın birden fazla manayı kapsaması tam ve kâmil anlamda olamayacağından dolayı müşterekin umumunun olmayacağını ifade ederler. Bu görüşü savunan usulcülere göre müşterekte asıl olan bir anlamın kastedilmesidir. Bir başka ifade ile müşterek olan lafzın mütekellim tarafından kastedilen manasının bilinmesi, o lafzın anlaşılması aşamasındaki ortaya çıkacak olan zıtlıkların hem engellenmesini hem de zıt olan anlamların bir araya gelmesini önlemek içindir. Bunun; dinleyeni o konu hakkında cehalete sürüklememek adına önemli bir nokta olduğunu

⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, I: 126; es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 337; Ubeydullah ibn-i Ömer ibn-i Îsâ Debbûsî, *Takvîmu'l-edilleti fî'l-usûlü'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 94.

⁴⁶ Ahmed b. Ali er-Râzî Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994), c. I: 76. Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I: 60.

⁴⁷ Haydar Efendi, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, 163.

⁴⁸ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I: 64.

⁴⁹ Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I: 77; es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 342; Debbûsî, *Takvîmu'l-edilleti fî'l-usûlü'l-fikh*, 206.

savunurlar. Bu görüşe temizlik ve hayız (طهر و حیض) manalarını ifade eden “kuru” lafzını örnek verebiliriz. İlgili nasta içerdiği mana bakımından görüş farklılıklarının vuku bulduğu bir lafızdır. Usulcülerin bir kısmı bu lafzı (طهر) temizlik anlamında kabul etmiş bir kısmı ise hayız anlamında kullanmışlardır. Fakat bu lafız ile aynı anda iki anlamı da kullanmanın müşterek lafzı asıl anlamından çıkarmak anlamına geleceğinden dolayı, müşterekin umumunun olmadığını savunurlar.⁵⁰

1.1.3.2. Müşterek Lafzın Hükümü

Bazı usulcüler, lafızların belirli bir anlam için konulduğu ilkesinden yola çıkarak müşterekliği zayıf ihtimal olarak zikrederler. Buna bağlı olarak bir lafzın müşterekliği hususunda ihtimal belirlediğinde müşterek olmama ihtimalini tercih ederler. Bunun sebeplerinden birkaçını yukarıda ifade etmiştik.

Hanefi usulcülerini bir kelimenin müşterek olduğunun sabit olması halinde ise öncelikle iki durumun birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini kabul ederler. Şöyle ki;

-Eğer nasta yer alan lafız, sözlük anlamı ve şer’î anlamı arasında ortak ise aksi yönde karine bulunmadığı sürece şer’î anlamının kastedildiğine hükmedilir. Meselâ “salât” (صلاة) kelimesi sözlükte “dua” mânasına gelmekle birlikte şer’î olarak Türkçe’de namaz denilen ibadeti ifade eder. Belirtilen kurala göre Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “salât” lafızlarının aksi yönde karîne bulunmadıkça namaz olarak anlaşılması gerekir. Buna karşılık Ahzâb sûresinin 56. âyetinde fiil kalıbında geçen “salât” lafzı (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) “Şüphesiz ki Allah ve Melekleri Nebî’ye salât ederler...” Resûlullah’ı anma bağlamında kullanıldığından sözlük anlamıyla yorumlanır.⁵¹

-Eğer lafız, şer’î anlamı söz konusu olmadan iki veya daha fazla mana arasında müşterek ise sîga üzerinde inceleme yapmak ve konuya açıklık getirecek başka deliller araştırmak suretiyle ictihad edilir. Tercihi gerektiren delil veya karîne bulunmaz ise, usulcülerinin bir kısmına göre, müşterek lafız hakkında herhangi bir görüş beyan edilmeden beklenir (tevakkuf edilir) ve araştırılır. Buradaki bekleme ve araştırmadan

⁵⁰ Ebû’s-Sena Mahmûd ibn-i Zeyd Lâmişî, *Kitâb fi Usûlu’l-Fıkh* (Beyrut: Dâru’l-Garbu’l-İslâmî, 1995), 80.

⁵¹ Abdulvahhâb Hallâf, *İlmu Usûlu’l-fıkh* (Kahire: Daru’l-Hadîs, 2002), 166.

kastın, müşterek lafzı mücmel lafızdan ayırma çabası olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü mücmel ancak sözün sahibi tarafından gelen açıklamayla anlaşıldığı için araştırma ve bekleme yönlü bir çalışma müştereki mücmelden ayıran bir noktadır.⁵² İnceleme ve araştırma sonucunda mânalarından biri tercihe şayan bulunursa artık müşterekin diğer mânaları dikkate alınmaz. Böylece lafız müştereklikten çıkar ve “müevvel” olmuş olur. Bütün inceleme ve araştırmalara rağmen bununla kastedilen mâna anlaşılamazsa müşterek lafız mücmele dönüşür. Mücmel ise ancak sözün sahibinin (mücmil) açıklamasıyla anlaşılabilir.⁵³

Son olarak eğer bir lafzın biri hakikat, diğeri mecaz olmak üzere iki mânası bulunur da müşteriye veya mecaza hamledilmesi hususunda tereddüde düşülürse, bazı usulcüler mecaza yorumlanması daha uygun olduğu görüşünü aktarmışlardır.⁵⁴

1.2. Âmm Lafzın Tahsisi Ve Şartları

1.2.1. Tahsisin Tanımı ve Mahiyeti

Arapça da (خصص) “h.s.s” fiilinin tef’il kalıbında mastarı olan tahsis, sözlükte: “bir şeyi ayırt etmek, özelleştirmek, bir şeyi birine özel kılmak.” gibi anlamlara gelir.⁵⁵

Tahsis terim olarak ise Hanefî usulcülerinde arasında birden çok şekilde tarif edilmiştir. Bunlardan birkaçı şöyledir; Abdullaziz Buhârî (730/1330) tahsisi: “*tahsis, âmm lafzın müstakil ve bitişik bir delil ile kapsayabileceği fertlerinin bir kısmıyla sınırlandırılmasıdır.*” şeklinde tarif eder ve bu tarifin Hanefîlere göre yapılmış en doğru tarif olduğunu söyler.⁵⁶ Buradaki “müstakil, bitişik, lâfzî” kaydı, müstakil olmayan bir delil ile âmm lafzın kapsamının daraltılması ve neshin tanımının dışında bırakma maksadı taşımaktadır. Çünkü Hanefîlere göre tahsis delili, âmm lafızdan zaman bakımından sonra gelirse **nesih** meydana gelmiş olur. Müstakil olmayan delil ile âmm lafzın kapsamının daraltılmasını ise Hanefîler tahsis saymazlar. Buna “kasr” adını verirler. Bu

⁵² Serahsî, *Usûl*, I: 162; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I: 62; Debbûsî, *Takvîmu'l-edilleti fi'l-usûlü'l-fikh*, 104.

⁵³ Hallâf, *İlmu Usûlu'l-fikh*, 167.

⁵⁴ es-Semerkindî, *Mîzanu'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl*, 342; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn* (Lübnan: Mektebe Lübnan Nâşirun, 1996), c. I: 202.

⁵⁵ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l Arab*, 13: 1173; Muhammed b. Ya'gûb Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît* (Kahire: Dâru'l Hadîs, 2008), 471.

⁵⁶ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I: 448; Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâf*, I: 395.

iki durumun tahsisin dışında olduğunu göstermek için tanımlarında “müstakil ve mukarin” kaydını koymuşlardır.

İbnü'l-Hümâm(861/1457) yine Hanefilerin çoğunluğunun kabul ettiklerine atıfta bulunarak yaptığı tanımında tahsisi: “*âmm lafzın meşru kılındığı andan itibaren kapsamının bazı fertleriyle sınırlandırıldığı mütakil ve mukarin bir delil ile beyan edilmesi*” şeklinde açıklar.⁵⁷ Aynı şekilde İbn-i Melek (821/1418) de tahsis tanımında “mukarin, lâfzî ve müstakil” kaydına özellikle vurgu yapar. Buradaki lâfzî kaydı ile lâfzî olmayan akıl delili çelişkili gözükmemektedir. Görünürdeki bu çelişki hakkında Hanefî usul eserlerine baktığımızda; tahsiste asıl olanın tahsis unsurunun âmm olan hükmü değiştiren özellikte olması gerektiğini savundukları için lâfzî kaydını koyduklarını görürüz. Lâfzî olmayan (akli) delilin ise âmm olan bir hükmü değiştirmese de âmm olan hükmü onun içerisindeki bir cüze özel kılabilirdiğini kabul ettiklerini de görmekteyiz. Savundukları bu iki teze göre gayri lâfzî olan akli muhassıs ile tahsis, lâfzî tahsis gibi geçerli olmuş olmaktadır. O halde lâfzî kaydı ile gayri lâfzî olan akıl, tahsisin dışında kalmamış olur. Çünkü Hanefilere göre akıl ile tahsis olmuşsa bu lâfzî veya lâfzî olmayanların hepsini kapsar.⁵⁸

Görüldüğü gibi tanımlarına yer verdiğimiz Hanefî usulcülerini, tahsisi açıklarken **müstakil, mukarin ve lâfzî** vurgusu yapmaktadır. Bu şartlar Hanefî usulcülerinin yaptıkları tanımların ortak noktalarını oluşturmaktadır. Hanefiler bu şartları ileri sürerek tahsisi nesihatten ayırmaya çalışmışlardır.⁵⁹

Tahsisi nesihatten ayırma çabasını daha belirgin bir şekilde gösteren ve bütün tanımların ortak paydasına sahip olan bir tarifî: “*âmm olan bir lafızla daha ilk baştan itibaren, fertlerin hepsinin değil bir kısmının kastedilmesidir.*” şeklinde ifade edebiliriz.⁶⁰

⁵⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 101.

⁵⁸ es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 277-299; el-Üsmendî, *el-Mîzan fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 152; İzzeddîn Abdullatîf ibn-i Abdülazîz İbn-i Melek, *Şerhu'l-Menâr fî Usûlu'l-Fıkh* (İstanbul: Matbaat-i Osmaniye, 1315), 296; el-Üsmendî, *el-Mîzan fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 223.

⁵⁹ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 126.

⁶⁰ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 126.

1.2.2. Tahsisin İmkân ve Geçerliliği

Genel olarak İslam hukukçularının çoğunluğu, araştırmamız özelinde ise Hanefi usulcülerinin hemen hepsi, umum ifade eden lafızlarda tahsisin mümkün ve geçerli (sahih) olduğu hususunda görüş birliğine sahiptirler. Sözü söyleyenin umum ifade eden sözüyle, sözün kapsamına giren fertlerinden bir kısmını kastetmesi ve bunu bir işaretle göstermesi, aklen mümkündür. Tahsise konu olmuş âmm lafızlar, edebi metinlerde, Kitap ve sünnet incelendiğinde görüldüğü için tahsis vakidir. Konuşanın umum ifadelerini tahsis etmesi genel kabul görmüş ve benimsenmiş bir durum olması bakımından geçerlidir. Bu bakımdan usulcülerin akli ve nakli birçok delile dayandırdıkları bu geçerliliği sebebi ile: “ferdlerinden bir kısmı tahsise uğramayan hiçbir âmm yoktur.” şeklinde genel kaide oluşturmuşlardır.⁶¹ Bu kaide abartılı bir yapıya sahip gözükse de âmm lafızların büyük kısmının tahsise uğradığı bir vakidir.

Usulcüler âmm lafzın tahsisine birçok ayeti örnek vermişlerdir. Bunlardan birkaçını örnek olarak vermekte fayda vardır. Âd kavmine gönderilen azaptan söz edilen ayette: “مَا تَدْرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرَّمِيمِ” “üzerine uğradığı hiçbir şeyi bırakmıyor onu mutlaka kül ediyordu.” (Zariyat, 51/42) denilmektedir. Helak edici rüzgâr umum ifade eden “herşey” lafzı ile birlikte gelmiştir. Lafzın umumuna, üzerinden geçtiği dağlar, kayalar ve diğer cisimler de girmektedir. Fakat bunların helak olmadığı yalnızca âd kavminin helak edildiği bilinmektedir. O halde buradaki cezalandırmada kullanılan lafzın aslında umum bir lafız olduğu ve “herşeyi” helak eden bir ceza olarak değil de kastedilen helakın onun bir ferdi olan insana münhâsır olduğu anlaşılmaktadır.

Süleyman kıssasında Belkıs’a verilen nimetlerden söz eden ayette: “وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ” “...Ona herşeyden verildi...” (Neml 27/23) ifadesi yer almaktadır. Verilen nimetin genişliğini göstermek için umum olarak kullanılan “herşey” lafzı, tahsis edilmiş ve dünya üzerinde ne varsa anlamında değil dönemin şartlarında bir Melik için gerekli olan şeylerin Melikenin emrine verildiği şeklinde anlatılmıştır.⁶²

⁶¹ İbnü'l Hümmâm, *et-Tahrîr fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 99; Zekiyyuddîn Şa'ban, *Usul-ü Fıkh'i-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 333.

⁶² Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I: 449.

Günlük hayatta da, dilde âmm lafızlar tahsis ile kullanılır. Örneğin bir kısım insanlar kastedilerek söylenen “insanları gördüm” cümlesinde, haber olarak gelen âmm bir lafız tahsis edilmiştir. Çünkü bu kişinin bütün insanları görmesi mümkün değildir.

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere tahsisin kabulü hususunda usulcülerin arasında genel bir uzlaşma bulunmaktadır. Bununla birlikte usul kitaplarında “şaz” olarak nitelendirilen ve tahsise karşı çıktığı aktarılan bir gruptan da bahsedilmektedir. Üzerinde çok durulmayan bu grubun doğrudan tahsisin kendisine mi yoksa haberlerin tahsisine mi karşı çıktığı anlaşılmamaktadır. Bu grubun tahsisin hangi kısmına karşı çıktıkları tam olarak bilinmese de esas olarak Allah’ın kelamında tahsisin bulunmasına karşı çıktıkları ve itiraz ettikleri anlamak mümkündür. Onlara göre bunun yani tahsisin varlığına karşı çıkmalarının sebebi, Allah’ın bir maslahatı gizleyip sonrada ortaya çıkarmayacağı düşüncesidir. Zira böyle davranmak Allah bakımından imkânsızdır ve Allah’ın ahkâmı gizlemesi söz konusu olamaz. İlahi kelamda tahsise karşı çıkan bu grubun görüşlerini eleştirmek bağlamında Hanefi usulcülerini, tahsisin mümkün ve vaki olduğunu gösteren çeşitli deliller ortaya koymuşlar.

Buna göre; tahsise “imkân” yönünden bakılırsa; varlığı caiz olan bir şeyin, zati bakımından imkânsız olması mümkün değildir. “Dil bakımından” bakılırsa, dâimilerin de tahsisi caiz saydıkları ve karşı çıkmadıkları görülür.

Örneğin kişinin cesur birini kastederek “yolda bir aslan gördüm” demesi, onun bu insan hakkında kullandığı benzetme hususunda yalan söylediği anlamına gelmez. Hâlbuki tahsisi inkâr edenlere göre bu adamı yalancı olarak görmek gerekir. Birçok ayet ve hadislerde de hükümlerin tahsise uğradığını görmekteyiz. Yukarıdaki örneklere ek olarak Bakara 185. ayetinde: “...فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ “ “...Sizden o aya ulaşan olursa oruç tutsun” emri gelmektedir. Yani insanlar arasında herhangi bir ayırım yapılmadan **her kim** ramazan ayını idrak ederse o kimselerin tümüne orucunu tutmasını emretmektedir. Fakat bu ayetteki emir sınırlandırılmış ve bilindiği üzere çocuklar, akıl hâstaları gibi şerî özre mübtela olanlar tahsis ile bu emrin dışında bırakılmışlardır.

Aynı şekilde hadislerde de birçok yerde tahsisin vuku bulunduğu bilinmektedir. Örneğin Efendimiz (a.s)’in: “Dininden döneni öldürün.”⁶³ hadisi dininden dönen herkesi kapsamasına rağmen bu emir, kadınlar söz konusu olduğunda yine Efendimizin kadınların öldürülmeyeceğini emretmesi ile tahsis edilmiştir.⁶⁴

Sonuç olarak usulcülerin delillerini incelediğimizde çoğunluk usulcülerin, tahsisi caiz olarak kabul edip onunla amel ettiklerini görmekteyiz.⁶⁵

1.2.3. Tahsisin Şartları

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Hanefi usulcülerini tahsisi nesihten ayırmak için ilave bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartların bulunması halinde tahsisin gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Bu şartlar tahsis delilinin **âmm olan hükümle aynı kuvvette** olması, **müstakil** olması ve **mükarin** olmasından ibarettir.⁶⁶

1.2.3.1. Tahsis Delilinin Âmm ile Aynı Kuvvette Olması

Bu şartlardan ilkinde göre, tahsis delilinin âmm olan hüküm ile aynı kuvvette olması gerekir. Fakat bu şart konusunda Hanefi usulcülerinin iki ayrı görüşte olduklarını görmekteyiz. Bu ayrışmanın sebebi Hanefi usulcülerini arasındaki tahsis edilmemiş âmm lafzın delaleti hakkındaki farklı kanaatlerdir. Tahsis edilmemiş âmm delâletini kat’i görenler muhassısın da kat’i olmasını, zanni olduğunu kabul edenler ise muhassısın da zanni olabileceğini kabul etmişlerdir.⁶⁷

Âmm lafzın kati olduğunu kabul eden Hanefi usulcüler tahsis delilinin de aynı şekilde kat’i olması gerektiğini savunurlar. Onlara göre âmm lafız ile muhassıs delil sübut ve delalet yönünden aynı kuvvette oldukları zaman biri diğerine tercih edilebilir seviyeye gelmiş olur. Bu gruptaki Hanefiler bakarak, sübut ve delalet yönünden aynı kuvvete sahip olan iki delilin birbiriyle mukayese edilip, birinin diğerine engel

⁶³ Buhârî, Cihâd, 149; Ebû Dâvûd, Hudûd, 1.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, Cihâd, 111; İbn-i Mâce, Cihâd, 30.

⁶⁵ Kâdî Hüseyin bin Ali es-Saymerî, *Mesâilu’l-Hilâf fi’l-Usûlu’l-Fıkh* (Fransa Marsilya Üniversitesi: by., 1991), 45; Cassâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, I: 142; es-Semerkindî, *Mizanu’l-Usûl fi Netâicu’l-Ukûl*, 302; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I: 449; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 128.

⁶⁶ Âllâme İbn-i Emîri’l-Hac, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), c. I: 238.

⁶⁷ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 182.

olduğundan tearuzdan söz edilebilir. Ancak bu durumdaki delillerin bu şekilde karşı karşıya gelmesiyle oluşan **muârazanın** giderilmesi gerekir. Bu muarazayı giderme yollarından biri olan tahsis, Hanefî usulcülerine göre âmm lafzı hakiki anlamı olan genel manasından çıkararak fertlerinden birine münhasır hale getirmekte ve daraltmaktadır.⁶⁸ Bundan dolayı bu usulcülere göre âmm lafzın delaleti kati ise onu tahsis eden delilin de kati olması, zanni ise yine onu tahsis eden delilin de zanni olması gerekir. Bu yaklaşımı benimseyen usulcüler yaklaşımlarına uygun olarak kati delile sahip olan âmm hükmün, zanni bir delil olan haber-i vâhid ve kıyasla tahsis edilemeyeceğini savunmuşlardır.⁶⁹

İkinci yaklaşımı benimeyen Hanefî usulcülerini ise; âmmın delaletinin **zanni** olduğu şeklindeki görüşlerine uygun olarak tahsis delilinin ister kat’i isterse zanni olsun âmm lafzı tahsis edebileceğini savunurlar. Onlara göre önemli olan husus, âmm lafzın maksadını tesbit etmeyi mümkün kılan bir delilin bulunmasıdır. Bir delille âmm lafzın maksadı anlaşıldıktan sonra muhassıs delilin kat’i veya zanni oluşunun bir önemi yoktur.⁷⁰

1.2.3.2. Tahsis Delilinin Müstakil Olması

Hanefî usulcülerini, tahsisin gerçekleşebilmesi için ikinci şart olarak tahsis delilinin âmm lafza bitişik fakat müstakil yani kendi başına bir anlam ifade etmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Buna göre tahsisin delili, âmm lafzın hükmüne muttasıl yani kendi başına bir anlam ifade etmiyorsa tahsis gerçekleşmez. Aynı şekilde tahsis delilinin âmm olan lafızdan tamamen müstakil olması durumuna ise bu defa nesih olmuş olur. Çünkü tahsis bir anlamda beyandır. Beyanın aynı zamanda anlaşılmasız olması söz konusu olmayacağından tahsis delilinin âmm lafza muttasıl olup aynı zamanda müstakil yani kendi başına bir hüküm ifade etmesi gerekir.⁷¹ Hanefî usulcülerinin bazı eserlerinde tahsisde muârazanın (çelişkinin) bulunması gerektiği şartını göz önünde bulundurduklarını görmekteyiz. Yani buradan; eğer tahsis delili müstakil olmaksızın

⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, II: 12.

⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, I: 133; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I: 429.

⁷⁰ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I: 155; Serahsî, *Usûl*, I: 142; İbnü'l Hümâm, *et-Tahrîr fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 92.

⁷¹ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I: 454; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 183.

âmm olan hükme muttasıl (bitişik) olursa muâraza meydana gelmediği için tahsisin söz konusu olmayacağını savunulduğunu anlıyoruz.⁷²

Buna karşılık olarak Hanefi usulcülerinden Cassâs tahsis delilinin müstakil olması şartına en başta karşı çıkmış ve tahsis delilinin âmm lafza muttasıl olması gerektiğini savunmuştur. Cassâs'a göre tahsis delilinin sonra gelmesi ile tahsis değil nesih olmuş olur. Bu görüşünün sebebi olarak, âmm olan hükümle amel etmenin gecikmesinin bir takım sorunlar ortaya çıkaracağına vurgu yapmaktadır. Beyanın, amel edilmesi gereken hükümden sonra gelmesini, tahsis değil nesih olacağını belirtmiştir.⁷³

1.2.3.3. Tahsis Delilinin Mukârin Olması

Tahsis için koşulan son şart, usulcüler arasında en çok tartışılan konulardan biridir. Tartışmanın çıkış noktası tahsis delilinin âmm lafızla konulan hüküm ile zamansal ilişkisidir. Bu zamansal ilişkiye bağlı olarak meydana gelen işlemin tahsis veya nesih olarak adlandırıldığı görülmektedir. Hatta anlamsız bir zamansal ilişkinin bunması halinde ne tahsis ne de nesih meydana gelebilir. Örneğin, kişinin “cennette” kelimesini söyleyip bir ay sonra da herhangi bir yerde “ırmaklar var “ demesi, iki ifade arasında anlamsız bir zamansal ilişki olduğunu ortaya çıkarır. Çünkü ilk söylediği cümlenin üzerinde gereğinden fazla bir süre geçmiş ve artık o kelime unutulmuştur. Dolayısı ile ikinci söylediği cümlede bu anlamda tek kaldığı için herhangi bir anlam ifade etmez. Fakat kabul edilebilir bir süre geçmiş ise bu tahsise engel olmaz ve tahsis meydana gelir.

Tahsis için zaman sınırlamasının getirilmesi; âmm lafız ile tahsis delili arasında ilişkiyi anlamsız kılacak bir sürenin geçmesi halinde aralarındaki tahsis ilişkisinin anlaşılmaması ve durumun yanlış yorumlanmaya yol açabilmesidir. Bu sebeple tahsis için öngörülen sürenin belirli olması, tahsis delilinin âmm lafızdan ya hemen sonra veya aralarındaki ilişkiyi koparmayacak yakınlıkta ki ileri bir zamanda gelmesi

⁷² Zekiyuddîn Şa'ban, *Usul-ü Fıkh'i-İslâmî*, 335-338.

⁷³ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I, 381-382.

anlamındadır. İhtiyacın dışında fazlaca bir süre geçmişse artık bu tahsis değil Hanefi bütün usulcülere göre nesih olmuş olur.⁷⁴

1.2.4. Tahsisin Çeşitleri

Âmm lafzın tahsisi, lâfzî ve gayri lâfzî olmak üzere iki tür muhassıs ile gerçekleşir. Hanefi usulcülere, tahsis delilinin müstakil olması gerektiği düşüncesinde hemfikirdirler. Çünkü bu şekilde tahsisin delili, yukarıda da belirtildiği gibi delilin kuvveti, kendi başına bir anlam bulması gibi yönlerden âmm lafız ile aynı kuvvette olur ve tahsis gerçekleşir. Kendi başına bir anlamı bulunmayan edatları ise muhassıs kabul etmezler. Bununla birlikte muhassıslar usulde muttasıl ve munfasıl muhassıslar olarak iki kısımda incelenir. Biz de buna uygun olarak tahsis edici delili muttasıl ve munfasıl olmalarına göre iki başlıkta inceleyeceğiz.

1.2.4.1. Müstakil Olmayan Lâfzî Delil ile Tahsis

Hanefi usulcülere bu tür lafızlara tahsis değil kasr denildiği belirtilmiştir. Çünkü lafzın müstakil olmayıp muttasıl olmasının, lafzın aynı zamanda tek başına bir anlam ifade etmemesi demek olduğunu savunurlar. Hanefi usulcülere bu sebeple de bu tür lafızlara tahsis demeyip kasr demişlerdir. Bu duruma örnek olarak; (جَائِي قَوْمٌ إِلَّا زَيْدًا) cümlesi verilebilir. Hanefi usulcülere göre (إِلَّا) dan sonra gelen lafız tek başına bir anlam ifade etmemekte, anlamlı bir yargı oluşması için (إِلَّا) edatından önceki kelama ihtiyaç duymaktadır. (إِلَّا) edatından sonra gelen lafız kendi başına bir anlam oluşturmadığından dolayı da tahsis adını almaz derler.⁷⁵

Bu bağlamda Hanefi usulcüler, lafzın müstakil olmayıp muttasıl olduğu zaman; eğer (إِلَّا) edatı ile birlikte kullanılırsa istisna (أَنَّ) ile beraber kullanılırsa şart, (إِلَّا) ile kullanıldığında gaye veya sıfat isimlerini almaktadır demişlerdir.⁷⁶

a. Sıfat: Bir sığata bağlı olarak gerçekleşen tahsise: (أكرم الرجال الطوال) ”uzun olan adamlara yardım edeceğim.” diyen kişinin sızü örnek gösterilebilir. Bu kişi “uzun” lafzı ile tüm adamların aksine yardım edeceği adamların sıfatlarından haber vermektedir.

⁷⁴ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 197.

⁷⁵ Sadruşşerîa, *Şerhu Telvîh âlâ't-Tevdîh*, I: 42-43.

⁷⁶ Sadruşşerîa, *Şerhu Telvîh âlâ't-Tevdîh*, I: 42-43; es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 309.

b. Şart: Şart edatları ile yapılan tahsis işlemidir. Bu tahsis türüne: (أكرم الرجال اذا دخلوا) (mescide giren adamlara yardım edeceğim.” cümlesi örnek verilebilir. Örnekte umum ifade eden “adamlar” lafzı “mescide giren” şartı ile kullanılarak yardım etme yükümlülüğü bu şartı taşıyanlarla sınırlandırılmıştır.

c. Gaye: Âmm lafzın kapsamının belirli bir nokta ve sınırla ile tahsis edilmesidir. Bu tahsis türüne: (ستساعد التركيا الي الاجئين حتي شهر رمضان) “Türkiye ramazan ayına kadar mültecilere yardım edecek.” cümlesi örnek verilebilir. Bu cümlede yardımın yapılacağı günler, senenin her günü gibi anlaşılmaması ve ramazandan sonra yardım yapılmayacağını belirtmesi gayesi ile “ramazan ayına kadar” lafzı ile sınırlandırılıp, ramazan ayı bitince yardım edilmeyeceğinin bildirilmesi gayesi taşınmaktadır.

d. İstisna: Bir istisna edatı kullanılarak umum ifadenin tahsis edilmesidir. Bu istisna türüne: (أكرم أهل قرية كذا الا زيدا) “köy ehli bu şekilde (çok) yardımı sadece Zeyd’e yapacak.” cümlesi örnek verilebilir. Buradaki “yardım edecek” lafzı, istisna edatı ile beraber gelmeseydi, köy ehlinin herkese yardım etmesi gerekcekti. Dolayısı ile istisna edatı ile birlikte gelen Zeyd, geri kalan köylülerden istisna edilmiştir.⁷⁷

Hanefî usulcöleri kasr ve tahsisi birbirinden ayırmalarını iki sebebe bağlamışlardır. İlk olarak tahsis lafzının kendi başına bir anlam ifade etmesi mümkün olduğu halde, kasr işleminin yapıldığı istisna gibi durumlarda, istisna edatından sonra gelen lafzın tek başına anlamlı bir yargı oluşturmadığından söz etmektedirler. Örnek olarak; (لَا تَقْتُلُوا أَهْلَ الدِّمَةِ) hadisi (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) ayetine mukarin olarak gelmiştir. Fakat sözü edilen hadisin ayetten bağımsız olarak kendi başına da anlamlı bir yargısı vardır. İstisna ve çeşitleri ile yapılan kasr işleminde ise bunlar kelamın kendisi ve bir kısmından oluşmaktadır. Çünkü hatip cümlesine başlamış fakat sonundaki ifade ile cümlesini bir anlama bina ederek tamamlamıştır. Yine örnek olarak; (أَكْرِمُ الرَّجَالَ الطَّوَالَ) cümlesindeki emir ile sadece özelliği belirtilen adamların yardım alacağı belirtilmek istenmiştir.⁷⁸

⁷⁷ El-Üsmendî, *el-Mizan fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 150; es-Semerkandî, *Mizanu'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl*, 319.

⁷⁸ Sadruşşerîa, *Şerhu Telvîh âlâ't-Tevdîh*, I: 43.

Bir diğerk sebep ise, tahsis işleminde, âmm lafzın kapsadıklarından geride kalanlar için lafzın kullanılmaya devam etmesi durumu söz konusu olduğu halde, muttasıl istisna delillerinde ise kelam lafza muttasıl olduğundan dolayı âmm lafzın hükmü ile artık amel edilmeyeceğini söylemişlerdir. Örnek olarak; (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) ayetinin umumundan zımmiler tahsis edilse bile, zımmilerden geri kalanlar için ayetin anlamı ile amel edilebildiğini ama kasrda bu durumun olmadığıın altını çizerler. Bu sebeplerden dolayı Hanefiler tahsisi kasrdan ayırt edebilmek için tahsis delilinin müstakil olma şartını zikretmişlerdir.⁷⁹

Buna mukabil Hanefi usulcülerinden Serahsî ise tahsis delinin mukarin olması şartını öne sürmüştür. Çünkü Serahsi'nin bahsettiğine göre tahsis delili istisnada olduğu gibi, hükmü açıklayan lafız konumundadır. Bu sebeple eğer tahsis delili mukarin olmaz ise orada tahsis değil nesihin ortaya çıkacağını belirtmiştir.⁸⁰

1.2.4.2. Müstakil Lâfzî Delil ile Tahsis

Bu lafızlar muttasıl lafızların aksine kendi başlarına bir mana ifade eden ve anlamlı olmak için başka lafızlara ihtiyaç duymayan tahsis edici muhassıs delillerdir. Bu özellikleri sebebiyle “müstakil veya munfasıl deliller” olarak adlandırılmışlardır.

Munfasıl muhassıs deliller genel olarak kendi içerisinde **akli (hissi) muhassıs deliller** ve **sem'î (şerî) muhassıs deliller** şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.⁸¹

1.2.4.2.1. Sem'î (Şerî) Muhassıs Deliller

Hanefi uleması sem'î muhassısların, munfasıl tahsis delilinin bir türü olduğu hususunda müttefiktirler.⁸² Bu itibarla ayetin bir başka ayet ile mütevatir hadisin bir başka mütevatir hadis ile ayetin mütevatir bir hadisle ve mütevatir hadisin ayet ile tahsisini mümkün görmüşlerdir.

⁷⁹ es-Semerkindî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 309.

⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 145.

⁸¹ es-Semerkindî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 319.

⁸² Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I: 142.

Sem'î deliller arasındaki tahsis hakkında vereceğimiz örneklerde ayrıntılardaki görüş ayrılıklarına girmeden sadece konunun anlaşılabilmesi için örnekleri zikredip katkı sağlamayı hedeflemekteyiz.

- **Bir ayetin başka bir ayet ile tahsisi:** bu şekilde gerçekleşen tahsise örnek olarak: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) “Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler...” ayeti ile: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) “...Gebe olanların bekleme süresi ise, yüklerini bırakmaları (doğum yapmaları)dır...” ayeti arasındaki ilişkiyi verebiliriz. Bu ayetlerden ikincisi hamile kadınların iddetlerini kocası ölen kadınların iddetlerinin umumundan tahsis etmiştir. Bu şekilde umum ifade eden ayetin hükmü hamile olmayanlara özgü kılınmıştır.⁸³

- **Bir ayetin, mütevatir hadis ile tahsisi:** bu tahsis türüne: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْإُنثَى) “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder...” ayeti ile: ”İki farklı dine mensup olanlar birbirine mirasçı olamaz.” ve: “Müslüman kâfire, kâfir de Müslümana mirasçı olamaz.” hadisleri arasındaki ilişki örnek verilebilir. Ayet umumi bir tarzda çocukların ebeveynlerine mirasçılıklarını düzenlemektedir. Bunun içerisine gayri müslim çocuklar da girmektedir. Hadis ise mirasçılığı din birliği şartına bağlamaktadır. Bu şekilde ayetin hükmü olan mirasçılık din birliği ile tahsis edilmiştir.⁸⁴

- **Bir âyetin Hz. Peygamberin fiili ile tahsisi:** “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun.”⁸⁵ âyetinin umumu Hz. Peygamberin evli olarak zina eden Mâiz bin Mâlik’i recm etmesi ile tahsis edilmiştir. Hz. Peygamberin bu fiili yani tatbikatı Hanefî usulcülerinden, umum ifade eden “celde” cezasının evli olmayanlara tahsis edilmesi şeklinde anlaşılmış, evli olanlara ise recm cezasının gerekli olduğu sonucuna varılmıştır.⁸⁶

⁸³ Bakara, 2/234; Talak, 65/4.

⁸⁴ Nisâ, 4/11; Ebû Dâvûd, Ferâiz, 10; Buhârî, Ferâiz, 5-10.

⁸⁵ Nûr, 24/1.

⁸⁶ Mâiz bin Mâlik hadisi için: Müslim, Hudûd,22.

- **Nassın icma ile tahsisi:** İcma ile tahsise şu örnek verilebilir; zina eden cariye kadının cezası zina eden hür kadının umum ifade eden hükmünden “evlendikten sonra fuhuş yapan (cariye) kadınlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır.” âyeti ile ayrılmıştır. Âyet ile tahsis işlemi gerçekleştirilmiştir. Zina eden erkek köle hakkında ise böyle bir düzenleme nasta bulunmamaktadır. Ancak daha sonra sahabe, zina eden köleye de hür kişiye tatbik edilen cezanın yarısının uygulanması hususunda icma etmiştir. Bu şekilde “yüz celde” hükmünün umumundan köleleri tahsis yoluyla çıkarmıştır. Zina eden kölenin cezası “elli celde” olarak tatbik edilmiştir.⁸⁷

1.2.4.2.1.1. Gayr-ı lâfzî-hissi deliller

Tahsis edici delil olarak usul ilminde tartışılan- **sem’î (şerî) muhassıs** delillerin içerisinde gayr-ı lâfzî-hissi deliller olarak ikinci bir konu bulunmaktadır.

Hissi deliller de kendi içerisinde örfi ve akli deliller olarak ikiye ayrılmaktadır.

- **Örfi deliller:** Örf sözlükte, iyilik, cömertlik, nesrin hayır olarak bildiği kendisine güvenilen şeydir.⁸⁸ Terim olarak; ameli veya kavli (sözlü) olarak insanların sürekli tekrarladıkları ortak anlayış ve davranışlardır.⁸⁹

Şer’î olarak örfi deliller, belirli şartlar doğrultusunda usulcülerin görüşlerine göre kabul edilen delillerdendir.⁹⁰ Buna halk arasında kullanılan “veled” kelimesi duyulduğunda akla kız değil de erkek çocuğun gelmesinin örfi bir alışkanlıktan dolayı olması örnek verilebilir. Veya çoğu zaman icap ve kabul lafızlarını kullanmadan yapılan alış-verişler de örfi amellere birer örnektir.

Örfün çeşitlerini saymadan önce bir hususu belirtmemiz gerekir. Örfün sahih ve fasit olması veya kabul edilip edilmemesindeki ölçü şer’î kaynaklar, emir ve nehiy

⁸⁷ Nisâ, 4/25; es-Semerkandî, *Mizanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 320-322; el-Üsmendî, *el-Mizan fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 150.

⁸⁸ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l Arab*, 4: 2899; Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1078; Muhammed bin Ebûbekir bin Abdulkadir Râzî, *Muhtâru's-Sıhah* (Beyrut: Mektebet-i Lübnan, 1986), 176.

⁸⁹ Fethî Düreynî, *Menâhıcu'l-Usûliyyeti fî'l-İçtîhâdi Bi'r-Re'yi fî't-Teşri' el-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü Risâle, 2013), 441; Zekiyyuddîn Şa'ban, *Usul-ü Fıkh'i-İslâmî*, 191.

⁹⁰ Seyyit Muhammed Emin Efendi (İbn-i Abidîn) Abidîn, *Mecmûat'u Resâilu İbn-i Abidîn* (Neşru'l-arif, t.y), c. II: 114; Düreynî, *Menâhıcu'l-Usûliyye*, 442.

içeren nasslardır. Yani herhangi bir beldede alışıla gelmiş bir örfün kabul edilebilmesi için onun şer'an dayanağı olan bir nassın olması veya onu nehyeden herhangi bir nassın bulunmaması gerekmektedir.⁹¹ Dolayısı ile en başta sahih ve fasit örf olmak üzere ikiye ayrılan örfün bizm için önemli olan kısmı şeriatın da kabul ettiği sahih öftür.

Sahihs örf, ameli örf ve kavli (sözlü) örf olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu iki kısmı açıklamadan önce örfü kapsamı bakımından ele alacak olursak, ameli ve kavli örf, âmm veya hâss olması bakımından ise ikisini de kapsayabilir. Âmm olan örf bir belde veya bir milletin tümünün kendisine adet edindiğı ve sürekli yaptıkları fiil veya sözlerdir. Hâss olan örf ise bir milletin veya ülkenin içerisindeki şehirlerin veya daha küçük grupların kendilerine adet edindikleri fiil veya sözlerdir.⁹²

Örfün çeşitlerinden ilki olan ameli örf, herhangi bir yerdeki bir toplumun kendilerine fiili olan bir işi adet edinmiş olmalarıdır. Örnek olarak alış-verişte sözlü olarak icab-kabul gerekirken, herhangi bir beldede hiç söz olmadan ücreti ödeyip alacağı eşyayı alıp o alış-verişin tamamlanmış olması zikredilebilir.

Kavli (sözlü) olan örf ise âmm veya hâss olsun bir yerdeki topluluğun kendilerine sözlü olarak adet edindikleri sözlerdir. Örnek olarak Arapça bir kelime olan veled kelimesi, kız veya erkeğı ayırt etmeden iki cinsi de kapsamasına rağmen örfi olarak sadece erkek çocuklar için kullanılmaktadır. Aynı şekilde balıketi ile karada yaşayan hayvanların eti aynı olsalar bile sadece et dendiğinde karada yaşayan hayvanların etleri kastedilmesi, balık eti için ise özel vurgu yapılması örfi olarak gelen sözlü bir alışkanlıktır.

⁹¹ Ebûbekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl Serahsî, *Kitabu'l-Mebsût Li-Şemsi'd-Dîn Serhsî* (Beirut: Dâru'l-Maarif, 1989), c. XII: 142; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkhî'i-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1986), 828; Düreynî, *Menâhıcu'l-Usûliyye*, 442.

⁹² Düreynî, *Menâhıcu'l-Usûliyye*, 442; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkhî'i-İslâmî*, 828; Zekiyyuddîn Şa'ban, *Usul-ü Fıkh'i-İslâmî*, 191.

Sahih örfün içerisindeki kısımları ile beraber dinen muteber bir hüccet olması hususunda usulcülerin arasında genel bir ittifak vardır. Aleyhine herhangi bir delil veya onu nehyeden bir bir nass olmadığı sürece hüccet olarak kabul edilmiştir.⁹³

Usul kitaplarında usulcüler her ne kadar sıralama olarak önce akli delilleri sonra da şerî delilleri açıklayarak bahsetmişlerse de sıralamayı değiştirerek önce şerî sonra da akli delilleri saymadaki gayemiz daha önce de bahsettiğimiz gibi asıl konumuzun akıl konusu olmasındandır.

Gayr-ı lâfzî delillerden bir diğeri ise akıldır. Aklın tahsis ediciliği ayrı bir bölümde daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.



⁹³ Düreynî, *Menâhîcu'l-Usûliyye*, 441; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu'l-Fıkhi'i-İslâmî*, 830; Zekiyyuddîn Şa'ban, *Usul-ü Fıkhi'i-İslâmî*, 192.

İKİNCİ BÖLÜM

AKIL İLE TAHSİS VE HANEFİ USULCÜLERİNİN AKIL İLE TAHSİSE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

2.1. Akıl ve Bilgi Kaynağı Oluşu

Âmm lafzın akıl yoluyla tahsisine geçmeden önce, akıl ve aklın bilgi kaynağı oluşu hakkında bazı temel hususların üzerinde durmamız gerekmektedir.

2.1.1. Aklın Tanımı ve Mahiyeti

Akıl sözlükte; “*kısıtlamak, menetmek, bağlamak*” gibi anlamlara gelir.⁹⁴ Arapçada deve bağı anlamındaki “ikal” kelimesinden alınmıştır. Öldürme suçu sebebiyle diyete mahkûm olan kişiler, diyet develerini hak sahibinin çadırının önüne bağlamışlar. Develerin ürküp kaçmasını engelleyen bu bağa da ikal demişlerdir. İkal kelimesi daha sonra semantik genişlemeyle “akl” mastarı şeklinde, insanın arzularını kontrol eden ve başıbozukluğuna gem vuran şeyin adı olmuştur.⁹⁵

Aklın mahiyeti ve işleyişi hususunda ise farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Farklı ilmi disiplinlerde farklı tanımlara konu edilmiştir.⁹⁶ Bunu doğal karşılamak gerekir. Çünkü akıl, somut bir nesne olmayıp bütünüyle soyut işlevlerin toplamıdır. Çalışmamızda fikir vermesi bakımından, akıl hakkında yapılan bazı tanımlara yer vermekle yetineceğiz. Bu tanımlara göre akıl “kendisi ile bilginin hakikatini ayırt edilebileceği lafzi bir cevher” ve “şeyanın talep edilen şekilde hakikatini idrak eden şeydir” veya “zaruri ilimlerin tamamıdır.”⁹⁷

Bu tanımları gruplayacak olursak, ilk iki tanım akli bir cevher olarak, son tanım ise akli ilim olarak kabul etmektedir. Akli ilim olarak kabul eden görüşe göre akıl,

⁹⁴ Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1122; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l Arab*, XXXII: 3046-3047.

⁹⁵ Mehmet Birsin, *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı* (İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 2012), 189.

⁹⁶ Ebî'l-Hasan Ali bin Muhammed ibni Habîb el-Basrî Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 6.

⁹⁷ Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, 6.

duyular ve mantık ilkeleri şeklinde zaruri olarak bilinenleri bilmekten ibarettir. Bu tanım akli, işlevlerinden hareketle tanımlamaya çalışmaktadır.

Örnek olarak sesleri duyarak öğrenmek veya bir şeyleri görerek bilgi sahibi olmak, duyular yolu ile elde edilen bilgidir. İki zıttın bir araya gelmeyeceğinin bilinmesi, bir sayısının ikiden az olması gerekliliğinin idrak edilmesi, zaruri (apriori) olarak elde edilen bilgidir. Kişideki duyuların ve zaruri yolla idrak edilen bilginin birleşmesi, aklın varlığının göstergesi olarak kabul edilmiştir.⁹⁸

Aklın üzerinde yapılan tanımların bir kısmı ise mahiyetini ortaya koymaya dönüktür. Bu çaba aklın cevher ve araz oluşu gündeme taşımıştır. Bu bağlamda aklın cevher olduğunu savunanlar olduğu gibi, araz olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Aklın cevher olduğu görüşü onu müstakil bir varlığa sahip kılmak istemiştir. Ancak bu görüş iki temel eleştiriye uğramıştır. İlk eleştiri, cevherlerin birbirlerinin benzerleri olduğu esasına dayanır. Buna göre akıl nefis gibi bir cevher kabul edilirse, her ikisinin aynı şey olması gerekir. Birine sahip olan, diğerine ihtiyaç duymaması gerekir. Hâlbuki durum böyle değildir. Çünkü nefsi olduğu halde akli olmayanlar bulunmaktadır. İkinci olarak cevher başkasına dayanmadan, müstakil bir varlığa sahip kabul edilir. Aklın cevher olarak kabul edilmesi halinde başka bir şeye dayanmadan müstakil olarak var olması gerekir. İnsan beynine dayanmayan bir akıl olmadığına, cevher olması kabul edilemez.⁹⁹

Aklın mahiyeti ile ilgili ikinci tez, aklın araz olduğunu kabul etmektedir. Bu görüşü savunanlar: “Onların kalpleri vardır ama kavramazlar.” ayetine dikkat çekerler. Ayetteki kalpten maksadın ruh olabileceğini öne süren bu görüş sahipleri, bu olasılık kabul edildiğinde ruh ile kalp arasında kuvvetli bir ilişki olduğunun ortaya çıkacağını belirtirler. Ruh ile kalbin arasında kuvvetli bir ilişkinin bulunması ihtimalinin, “aklın” işlevsel olarak ruhun bir nevi fiili ve gücü durumunda olduğunu ortaya koyacağını ve bundan dolayı akla araz denilebileceğini söylemişlerdir.¹⁰⁰

⁹⁸ Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve 'd-Dîn*, 6.

⁹⁹ Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve 'd-Dîn*, 6.

¹⁰⁰ Â'raf, 7/179; Yusuf Şevki Yavuz, “Aklın Kelam Yönünden Tanımı”, *Kelam* (DİA, 2002), c. 25: 243.

Mâturîdî ve Eş'ârî kelamcılarında bazıları ise, aklın cevher, araz veya cisim olmadığını, faydalı ve zararlı şeyleri ayırt edebilmesi için insana doğuştan Allah tarafından verilen bir güç olduğunu, varlığının ise dışarı yansıyan fiillerinin yardımıyla bilindiğini söylemişlerdir. Bu görüşe göre aklın insanda doğuştan var olan ruhi bir güç olduğunu bu gücün de kendisini kontrol eden bir üst akıl tarafında kontrol edilmediğini bilakis Allah'ın müdahalesi ile çalıştığını söylemişlerdir.¹⁰¹

Klasik dönemde, aklın insan varlığındaki yeri de tartışma konusu edilmiştir. Kelamcıların bir kısmı akıl ile kalp arasında kuvvetli bir bağ olduğunu savunarak aklın kalpte olduğu görüşünü öne sürmüşlerdir.¹⁰² Bu görüşü savunan âlimler: “Seni yalanlayanlar hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Eğer dolaşsalar, elbette düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olurdu.”¹⁰³ ayetine ve Peygamberimizin: “Akıl kalpteki bir nurdur. Onunla doğru ve yanlış birbirlerinden ayırt edilir.” hadisini delil olarak ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁴

Akli fonksiyonların beyin vasıtası ile gerçekleştiğini belirten diğer görüşe göre ise aklın yeri beyin (dimağ) dır. Aklın yeri beyin olmakla beraber bunun eserinin kalpte ortaya çıktığını söyleyen bu görüş sahipleri, aklın kalpte olduğu teorisinin Aristo'ya dayandığını ve bu görüşün yanlış olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁵ Bu görüşe göre akıl ile kalp aynıdır. Bu görüş sahipleri görüşlerinin delili olarak: “Onların kalpleri vardır ama kavramazlar.” (el-A'râf, 7/179) ayetine dikkat çekerler. Ayette anlama işi aslında aklın işlevi olduğu halde, kalbe izâfe edilmiştir.¹⁰⁶

Modern biyoloji ve psikoloji ilmi aklın, beynin işlevi olduğu görüşünü savunmaktadır. Günümüz verileri ışığında, aklın kalple alakası bulunmadığı, genel kabul görmüş müsellem bir kaziyyedir.

¹⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Aklın Kelam Yönünden Tanımı”, 25: 244; Ramazan Altıntaş, “Mâturîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”, *maarife*, 3 (2005): 243.

¹⁰² Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, 7; Yusuf Şevki Yavuz, “Aklın Kelam Yönünden Tanımı”, 25: 244.

¹⁰³ Hac, 22/46.

¹⁰⁴ Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, 6.

¹⁰⁵ Ebî'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn* (Kahire: Mektebeti'l-Ezheriyyeti li't-Turâs, 2003), 212; Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Âlim* (Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 440.

¹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Aklın Kelam Yönünden Tanımı”, 25: 244.

2.1.2. Aklın Çeşitleri

Klasik dönem ilim adamları, elde ediliş şekli bakımından akli iki kısma ayırmışlardır.

a. Garizî akıl: İnsanda doğuştan var olan akıldır. Aklın bu türü ile insan diğer canlılardan ayrılmaktadır. Allah'ın varlığının bilinip tasdik edilmesi Mâturîdî mezhebine göre bu akıl türüne dayandırılmaktadır.¹⁰⁷

b. Mükteseb akıl: Tecrübe sonucu elde edilen akıl türüdür. İnsanlar arasında zamanla oluşan ve ortaya çıkan farklı düşüncelerin temeli, aklın bu türüne dayanmaktadır. Garizî akıl, zaruri (apiriori) olanları bilmek olduğundan, başkasına ihtiyacı olmayan bir akıl türüdür. Bu sebeple mükteseb akla ihtiyaç duymaz. Mükteseb akıl ise garizî akla ihtiyaç duyar. Çünkü garizî akıl üzerinde oluşan ve ona dayanan bir akıldır. Mükteseb akıl, felsefeciler tarafından nazari akıl ve mükteseb akıl olmak üzere iki kısma ayrılır. **Nazari akıl** davranış ve fiillerle ilgisi olmayan, görerek ve idrak ederek elde edinilen bilginin kaynağıdır. Bir nevi aklın idrak kuvvetidir. **Ameli akıl** ise bir fiilin yapılıp yapılmamasını idrak eden akıldır.¹⁰⁸

2.1.3. Aklın Bilgi Kaynağı Oluşu

Aklın mahiyeti üzerinde, yukarıdaki tartışmalara benzer bir tartışma, aklın bilgi kaynağı oluşu ve kapsamı hususunda ortaya çıkmıştır.

Nesnel bir bilginin bulunmadığını kabul eden sofist filozoflar, doğal olarak aklın bir bilgi kaynağı olamayacağı sonucuna varmışlardır. Akıl ile varılan bilginin yanıltıcı olacağı iddiası, bu yaklaşımlarının kalkış noktası olmuştur.¹⁰⁹

Filozof, kelamcı ve usulcülerin çoğunluğu bilginin imkânını kabul etmişlerdir. Bilginin imkânını kabul edenler, kaynağının duyu, akıl ve haber olduğunda hemfikirdirler. Esasen zaruri aklın varlığını kabul etmek akıl ile bilginin kabulünü

¹⁰⁷ Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, 6; Ebî'l-Hasan Ali bin Muhammed ibni Habîb el-Basrî Mâverdî, *A'lâmu'n-Nubuvve* (Beyrut: Daru'l-Nefâis, 1994), 37; Ramazan Altıntaş, "Mâturîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 243.

¹⁰⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Âlim*, 440; Mâverdî, *A'lâmu'n-Nubuvve*, 37.

¹⁰⁹ Ahmet Türkmetin Ferhat Ağırman, "Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2012): 198.

gerektirir. Bu nokta sofistler dışında genel kabul görmüş bir husustur. Aklın bilgi kaynağı olduğunu kabul edenler, akıl ile ulaşılabilecek bilginin mahiyeti ve sınırları hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.¹¹⁰ Mu'tezile âlimleri, sem'iyât dışında aklın, bilgi kaynağı olduğu görüşünü savunmuştur. Mu'tezile, aklın nakli bilgileri hatasız olarak tartacak ve kıyaslayacak yetkinliğe sahip olmasını, Allah'ı bulabilmek için yeterli kuvvete sahip olup başka şeye ihtiyaç duymamasıyla açıklamışlardır. Mutlak olarak nakil ile vakıf olunabilecek hususlarda ise ancak nakil ile bilgi sahibi olunabileceğini kabul etmişlerdir.¹¹¹

Selefe tabi olan âlimler, naklin mevcut olduğu durumlarda aklın bilgi kaynağı olmadığını ve nakil ile sabit olanın akli verilerle değiştirilemeyeceğini savunurlar. Onlara göre sadece gözlem ve deney olanaklarına sahip olan akıl, gaybe ilişkin hususlarda eksik ve hatalı sonuçlara varır. Buna karşılık halef (müteahhir) âlimleri, bilgi kaynağı olma konusunda aklın rolünün daha fazla olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşü temsil eden ilim adamları, aklın sınırlarının daha geniş olduğunu belirterek, nazar yoluyla elde edilen bilginin de kesinlik taşıyabileceğini kabul etmişlerdir.¹¹²

Aklın bilgi kaynağı olabileceğini kabul eden Eş'ârî ve Mâturîdî kelamcılar, bu bilginin mahiyeti ve sınırları hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Tartışmanın üzerinde yoğunlaştığı bilgi, şer'i hükümler hakkındaki bilgidir. Eş'ârî âlimler, şer'i hükümlerin tamamının nakli bilgilere dayalı olduğunu savunmuşlardır. Bu ilim adamları, her ne kadar aklın vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etseler de, aklın şehvet, kibir, yalan gibi nefsanî duyguların tesiri altında kalabileceğini ve yanılma ihtimalinin güçlü olduğunu söyleyerek, akli olumsuzluklardan koruyacak olan şeyin, vahiy yoluyla gelen bilgiler olduğunu belirtmişlerdir.¹¹³

Mâturîdî âlimleri ise şer'i hüküm bakımından aklın naklin önüne geçemeyeceğini kabul etmekle beraber duyular âleminin sınırlarını öğrenmenin, âlemin yaratıcısını bulmanın ve nasların anlamını kavramanın, akıl olmadan mümkün olmayacağını

¹¹⁰ Ebî Mansûr Muhammed ibn-i Muhammed ibn-i Mahmûd Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (İstanbul: Mektebet-i İrşâd, ty.), 66.

¹¹¹ Hüseyin Atay, *Cehaletin Tahsili* (Ankara: Atay Yayıncılık, 2004), 245.

¹¹² Atay, *Cehaletin Tahsili*, 208; Yusuf Şevki Yavuz, "Aklın Kelam Yönünden Tanımı", 25: 245.

¹¹³ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV: 328; Yusuf Şevki Yavuz, "Aklın Kelam Yönünden Tanımı", 25: 245.

savunmuşlardır. Mâturîdî âlimlerine göre Şâri'in bildirmesi olmadan da akıl bazı hususları vacip kılabilir. Bu tutumları bakımından Mâturîdî âlimleri, bir yandan aklın hata yapabileceği gerçeğini göz önünde bulundurarak onun vahye muhtaç olduğunu kabul etmişler, diğer yandan akli vazgeçilmez bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir.¹¹⁴ Mâturîdî âlimlerinin bu tutumlarıyla orta bir yol izlemeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Aklın bilgi kaynağı olduğunun kabulü, zorunlu olarak Şari'in hitabı üzerinde ki yorumlayıcı faaliyetinin kabulünü gerektirmektedir. Elbette bu yorumlama faaliyeti bazı kurallara tabidir. Ancak her halükârda anlam tespitinde akla bir alan açılmış olmaktadır.

Şâri'in hitabının âmm lafızlarla da gelmesi, akıl ile âmm lafzın kapsamını belirleme meselesini gündeme taşımaktadır. Bu tartışmanın bir sonucu olarak fıkıh usulünde akıl ile tahsis konusu ele alınmıştır.

2.2. Hitabın Kapsamı ve Aklın Yeri

Hanefi usulcileri; bir şeyin hakikatının üç şey ile bilinebileceğini belirtmişlerdir. Buna göre bir şeyin hakikati akıl, şer'î bir nakil veya ikisinin üzerinde birleştiği delâlet ile bilinebileceğini söylemişlerdir.¹¹⁵ Bu yaklaşım biçimi Hanefi usulcülerin aklın kavrama, açıklama ve hüküm verme şeklinde üç işlevinin kabul ettiklerini göstermektedir.

Aklın bu işlevi, şer'i hitabın bulunduğu hususların yanı sıra, şer'î hitabın olmadığı hususları da kapsamaktadır. Şer'i hitabın olmadığı hususlar, hüsün ve kubuhun akıl ile bilinebileceği ve bu bilgiye dayalı olarak hüküm verilebilmesiyle ilgilidir. Kelamcılara ait bu tartışmanın, usul ilminde genişçe yer bulması, fıkıh usulünün epistemolojisini oluşturma çabalarının bir yansımasıdır. Ancak bu husus, tezimizin kapsamı dışındadır.

Aklın kavrama, açıklama ve hüküm koyma işlevlerinin bizi ilgilendiren kısmı Şâri'in hitabıyla ilişkilmesi durumudur. Hanefi usulünde, prensip olarak Şâri'in hitabının akıl olmadan kavranamayacağı kabul edilmiştir.¹¹⁶ Belki sorumluluğun, aklın üç işlevinin sonunda doğduğunu söylemek mümkündür.

¹¹⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 212; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV: 324-328.

¹¹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 66; el-Üsmendî, *el-Mîzan fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 667-668.

¹¹⁶ Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV: 328.

Sorumluluğun ilk aşaması, Şâri'in hitabını kavramaktır. Fıkıh bu sorumluluğu bülüğ şartına bağlayarak kabul etmiştir. Çünkü bülüğ kavrayabilmek için gerekli olan asgari olgunluk düzeyini ifade etmektedir. Temyiz kudreti olmayanların, sorumluluklarının olmayışı da aklın kavrama fonksiyonunun bulunmayışı sebebiyledir. Şâri'in hitabını kavrama, onun kapsamını belirlemeyi gerektirir. Özellikle âmm olan lafızların tahsisi, tam anlamıyla bir sınırlayarak açıklama faaliyetidir. Bu faaliyet aklın kavrama fonksiyonuna dâhildir.

Aklın kavrama işlevinden sonra açıklama işlevi gelir. Aslında açıklanmadan kavranma imkânı da yoktur. Bu yönüyle açıklama (tefsir, te'vil) birçok bilgi anacına başvurularak akıl tarafından gerçekleştirilir. Açıklama faaliyeti, aklın hitabı, nesnel bilgiye dönüştürmesinden ibarettir. Şer'i hitabın direk olarak lafzının veya maksadının ortaya çıkarılması açıklama (beyan) çabasının sonucudur.

Akıl aracılığı ile hitabı anlama ve kavrama yeteneğine sahip olan insan, düşünsel ve ameli ihtiyaçları karşılayacak şekilde şer'î hitabı açıklar ve bunu tefsir ve te'vil şeklindeki bir disiplin içerisinde gerçekleştirir. Bu itibarla özellikle te'vil, aklın aktif olarak yer aldığı bir faaliyet alanı olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁷

Aklın üçüncü işlevi ise hüküm (yargı) oluşturmastır. Hüküm, bir şeyi başka bir şeye isnad etmektir. Aslında hüküm verme süreci, bir şeyi başka bir şeye isnad ederken, açıklama faaliyetinin içerisinde hareket eder. Bir bakıma açıklama faaliyeti, doğru veya yanlış muhtemel bir sonuç ürettiğinde, hüküm vermiş olur. Konumuzu oluşturan akıl ile tahsis, bir açıklama faaliyeti olduğu kadar bir hüküm koyma faaliyetidir. Tahsis edilenin, âmm lafzın kapsamında yer almadığı hükmünü içermektedir.

Hanefî usulcülerinin âmm lafzın tahsisi konusunda akla yer vermeleri, Şâri'in hitabı başta olmak üzere herhangi bir konuşan kimsenin maksadından daha geniş kapsama sahip bir lafız ile hitap eder mi, konusunu gündeme getirmektedir. Buna bağlı olarak usulcüler, başta Şâri' olmak üzere, irad olunan herhangi bir âmm lafzın, kapsamına o lafzın lugavi anlamı da girer mi,¹¹⁸ sorusunu gündeme getirir. Bu soruya

¹¹⁷ Kamil Sarıtaş, "Ebû Hanîfe'nin Akıl Anlayışı", *Esogü Basımevi*, 2015, 9.

¹¹⁸ Muhammed Abdulalî bin Nizâmuddîn bin Kutbuddîn el-Ensârî Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Subût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), c. I: 300.

olumlu cevap vermeyen usulcüler, akıl ile tahsisi de reddetmişlerdir. Bu usulcülere göre âmm lafızlar lugavi yöndeki anlamlarını kapsamamaktadırlar. Çünkü akla âmm bir lafız ile emredip, daha sonra bu emri tahsis edip cüzlerinden bir kısma hasretmesini istemek, aklın âmm olan lafızlara da mudahale edebilecek duruma gelebilmesi gerekçesiyle kabul etmemektedirler. Bu durumun Şâri'in koyduğu hükümlerin anlaşılmasını, hükme uyması gereken beşerinin yorumuna bağlı kılacağını yani nesnel bir içeriğinin bulunmayacağı sonucuna götüreceğini söylemişlerdir. Şâfi'nin (204/820) de içerisinde bulunduğu bu usulcülerin görüşlerine göre âmm olan bir lafzın kapsamına, o lafzın lugavi yöndeki anlamları girmeyeceği için kasr (daraltma) işlemine dolayısı ile tahsise de gerek yoktur.¹¹⁹

Akıl ile tahsisi kabul eden usulcüler ise âmm lafzın kapsamına lafızların lugavi yöndeki anlamlarının da girdiğini belirterek, aklın tahsis etme çeşitlerinden biri olduğunu belirtmişlerdir. Ancak meselenin, yukarıda karşı çıkanların ifade ettikleri gibi olmadığını söylerler. Bu usulcüler aslında tartışmanın konuşan ile ilgili değil, ortaya çıkan lafzın kapsamı ile ilgili olduğunu kabul etmektedirler.

Buna göre tahsisin geçerliliğini savunan usulcülerin, hüküm olarak konulan âmm lafzın, lugavi yönden de kendi içerisindeki şeylerin hepsini kapsadığını kabul ettiklerini, bunu tahsis olarak adlandırdıklarını, buna mukabil lafzın lugavi yönden kendi içerisindeki şeylerin hepsini kapsamadığını iddia edenlerin ise tahsisi kabul etmediklerini görüyoruz.¹²⁰

Genel olarak akıl konusunda âlimlerin görüşleri doğrultusunda edindiğimiz bilgiler ışığında akıl, sem'i delillere ihtiyaç duymakla beraber kendisinde iyiyi kötüyü doğru olarak bulabilir.¹²¹ Ve eşyanın hakikati de ancak akıl veya nakil yoluyla bulunabilmektedir.¹²²

Bu tezden şu sonuca varabiliriz; emir ve nehiylerin İslam şeriatının özü olduğu bir gerçektir. İlim insanlarına göre de ilahi bir hukuktur. Bu emir ve yasaklar mükellefe bazen âmm, bazen hâs veya mutlak ve mukayyet gibi farklı şekillerde ulaşır. Mükellefe

¹¹⁹ Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, I: 300.

¹²⁰ Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, I: 300.

¹²¹ Ramazan Altıntaş, "Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 243.

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 66.

gelen bir emir eğer “âmm” bir lafız ile inmişse, bu emir içerisinde toplanan bütün unsurları kapsamaması gerekmektedir. Ancak bazı durumlarda emir “âmm” bir lafızla gelse bile bütün fertlerini kapsamayabilir. Bu tür emirler bir maniden dolayı bütün fertlerini değil de, bir cüze münhâsır olarak geldiğinin birden fazla örneği vardır. Bundan dolayı âmm lafız ile varid olup cüzü ifade eden emirler, tahsis edilerek anlamı daraltılır ve asıl maksat olan bir cüze has kılınabilir. Burada sözü edilen âmm bir lafız, kapsadığı bir cüzüne özel kılmanın yolu, bazen bütünün cüzüne işaret eden bir **nassla** olabileceği gibi bazen de akıl ile olabilir.

Akıl ile tahsisi bir vakıa olarak gören Hanefi usulcülerinin birçoğu, Şâri’in emirlerini anlama yeteneği bakımından akli, muhassıs çeşitlerinden biri olarak görmüşler ve akli bir delille âmm bir hükmün tahsise uğrayabileceğini savunmuşlardır. Çünkü aklın şer’î hükümlerde bilgi kaynağı olduğunu söyleyen bu usulcüler, Şâri’nin hükümlerinin “iyilik ve kötülük” üzerinde kurulu olduğunu, bunların da akıl ile idrak edilebileceğini, dolayısı ile bu özellikte yaratılmış olan aklın doğal olarak muhassıslardan biri olabileceğini belirtmişlerdir. Yine bu usulcüler akıl ile tahsisin olabileceği hususunda âlimlerin arasında görüş birliğinin (icma) olduğunu da savunmuşlardır.¹²³

Buna itiraz eden usulcülerin yukarıda belirttiğimiz üzere bu durumun insanların Şari’ tarafından anlaşılma tehlikesini taşıdığını savunmaktadırlar. Bu sebeple akıl ile gerçekleşen bir tahsis işlemine gerek bulunmadığını söylerler.¹²⁴

2.2.1. Muhassıs Akli Tahsis ile Kastedilen Maksat

Usulcüler akıl ile tahsisten maksadın, umum ifade eden bir lafzın kapsadığı anlamları, aklın kabul etmeyerek, içerisindeki bir kısma daraltması olduğunu belirtmişlerdir. Hatta âmm lafızdan hâs anlam murad edildiğinin anlaşılmasını, aklın

¹²³ Cassâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, I: 149; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, IV: 328; İbn-i Emîri’l-Hac, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, I: 244; Sarıtaş, “Ebû Hanîfe’nin Akıl Anlayışı”, 9.

¹²⁴ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 322; Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, IV: 324-325.

âmm olan bir lafzın tüm anlamları kapsamasını kabul etmeyişi ile anlaşılacağını ifade etmişlerdir.¹²⁵

Tahsisi istisna, şart ve gaye gibi muttasıl lâfzî kısımlardan ayırt edebilmek için mustakil olan ikinci bir konu başlığı oluşturan usulcüler, akıl ile tahsiste, aklın nazil olan bir hükmü ortadan kaldırma anlamında değil, hükmün içerisinde murad edilen anlamı bulabilmede bir vasıta olduğunun altını çizmişlerdir. Örnek olarak (وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ) “köye sor”¹²⁶ ayetinde akıl direk olarak köye sormayı kavrayamamaktadır. Çünkü cansız olan taşlara soru sorulamaz. Bundan dolayı akıl, emir içeren lafzın içerisinde (اهل) yani ehline sormayı anlamakta ve sorma emrini köy lafzının içerisinde ki köy halkına munhasır etmektedir. Bu şekilde nazil olan emri kaldırmamış, sadece anlamını içerdiği anlamlardan birisine daraltmıştır. Aynı şekilde (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) “namazı kılın”¹²⁷ ayetindeki emir ilk başta umum olarak herkesin namaz kılması gerektiğini çağrıştırmaktadır. Ancak akıl mükellef olmayanların bu hükmün sorumluluğunda olmadığını kavramakta ve nazil olan emri bu manada şekillendirmektedir.¹²⁸

2.3. Akıl ile Tahsis Üzerindeki Tartışmanın Tarafları ve Hanefilerin Bu Tartışmadaki Konumu

Usulcülerinin çoğunluğunun akıl ile tahsisi kabul ettiklerini daha önce ifade etmiştik. Yine bu usulcülerin aklın bir bilgi kaynağı olduğunu kabul ettiklerini ve buna bağlı olarak aklın, tahsis yapabilme kabiliyetine sahip olduğunu savunduklarını tespit etmiştik.¹²⁹ Usulcülerin görüşleri göz önüne alındığında, âmm hükmün Kitap, sünnet ve icmayla tahsisi nasıl mümkünse akıl ile tahsisi de aynı şekilde mümkündür denilebilir. Çünkü akıl da usulcülerin görüşlerine göre Kitap, sünnet ve icma gibi bir bilgi kaynağıdır.¹³⁰ Her ne kadar akıl ile tahsis konusu usulcüler arasında yüksek oranda

¹²⁵ Halîfe Hasan Bâ Bekr, *Tahsîsu'n-Nusûsi bi'l-edilleti'l-ictihâdiyyeti 'inde'l-usûliyyîn* (Riyad: Mektebetu't-Tövbe, 2015), 63.

¹²⁶ Yusuf, 12/82.

¹²⁷ Bakara, 2/43.

¹²⁸ Halîfe Hasan Bâ Bekr, *Tahsîsu'n-Nusûs*, 64.

¹²⁹ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I: 146; Lâmişî, *Kitâb fi Usûlu'l-Fıkh*, 131; Taftazânî, *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tevdîh*, I: 46; İbnü'l Hümmâm, *et-Tahrîr fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 103; Muhammed ibni Ferâmurz Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-Usûl Şerhi Mirkâti'l-Vusûl* (İstanbul: Şirketi Sahâfiyyetu'l-Osmâniyye, 1321), 188; İbn-i Emîri'l-Hac, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I: 298; Düreynî, *Menâhicu'l-Usûliyye*, 440.

¹³⁰ Saymerî, *Mesâilu'l-Hilâf fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 51.

ittifak edilen bir konu gibi gözükse de, usulcüler akıl ile tahsisi kabul etmeyen bir gruptan söz etmektedirler.

2.3.1. Akıl ile Tahsise Karşı Çıkan Usulcülerin Kimliği

Usulcüler akıl ile tahsise karşı çıkanlardan söz ettiklerinde isim olarak ilk zikretikleri kişi ortak bir uzlaşma ile Şâfiî'dir (204/820). Âmidî (631/1333) mütekellimlerden şaz bir grubun da akıl ile tahsisi kabul etmediklerini kaydetmektedir.¹³¹ Aynı şekilde İbn Teymiyye (728/1328) herhangi bir niteleme yapmadan bir kısım kelamcının (mütekellimin) bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.¹³²

Şâfiî, *Risale* isimli eserinde, "kitapta âmm olarak nazil olup kendisiyle âmm kast edilenler ve tahsis olanlar" babında bu görüşüne yer verdiği görülmektedir. İlgili bölümde Şâfiî'nin metni aşağıdaki gibidir;

قال الله تبارك وتعالى: " اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (الزمر، 62) "، وقال تبارك وتعالى: " اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ (إبراهيم، 32) " ، وقال: " وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا (هود، 6) "، فهذا عام، لا خاصَّ فيه.¹³³

Şâfiî'nin metninin "Bu, kendisinde tahsis olmayan âmm'dır" (فهذا عام، لا خاصَّ فيه) kısmı, akılla tahsisi reddettiği şeklinde yorumlanan kısımdır. Şâfiî, verdiği bu örneklerin herhangi bir şekilde tahsis edilmediğini söylemektedir. Buradan kastı muhtemelen lâfzî bir delil ile tahsis edilmediğidir. Bu durumda muhassıs delili, lâfzî olanlarla sınırlamış olmaktadır. Ancak bu Allah'ın zatı ve sıfatlarının yaratılmış olduğu şeklindeki bir anlamın sahih olduğu manasına gelmez. Maverdî'nin ifade ettiği gibi aslında Şâfiî, tahsis edildiği söylenen fertlerin, zaten umum lafzın kapsamında yer almadığının akıl ile kavrandığını, yoksa akıl ile lafzın kapsamından bazı fertlerin çıkarılmadığını savunmaktadır.¹³⁴ Bu sebeple yapılan işlemi tahsis olarak adlandırmamıştır. Buna karşılık bu örneklerdeki bazı fertlerin, umum lafzın kapsamından çıkarıldığını kabul

¹³¹ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1406), c. II: 384.

¹³² Takıyyuddin Ebû'l-abbâs İbn Teymiyye, *el-Müsvedde fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ty.), 118.

¹³³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmîyye, ty.), 53-54.

¹³⁴ Ebî'l-Hasan Ali bin Muhammed ibni Habîb el-Basrî Mâverdî, *et-Tahyîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1421), c. VI: 2638.

edenler, bunu tahsis kabul etmektedir. Bu tahsis işleminin, lâfzî bir muhassıs ile değil, akıl gibi gayri lâfzî bir muhassıs ile gerçekleştiğini söylemektedirler.

Şâfiî'nin akıl ile tahsisi kabul etmediği görüşü Şâfiî usulcüler tarafından da Şâfiî'ye atfedilmiştir.¹³⁵ Bu görüş Şâfiî'nin ashâbı olarak nitelen ilk dönem Şâfiî usulcülere de nisbet edilmiştir. İbn Süreyc (306/918) ve es-Sayrafi bu görüşü savunan Şâfiî usulcüler arasında yer almaktadır. Bu usulcüler, tahsisin delil ile olacağını, delil olmadan tahsisin yapılamayacağını ileri sürmektedirler.¹³⁶ Muhassıs delil hakkındaki bu tutumları, Şâfiî'de olduğu üzere akıllı bir muhassıs kabul etmediklerini göstermektedir.

Şâfiî usulcülerden Şirâzî (476/1083), akıl gerektirdiği halde, şer'î hitabın aksini gösteren bir hüküm koyması mümkün olan hususlarda akıl ile tahsisi kabul etmemekte, aksi bir hüküm koyması caiz olmayan hususlarda ise akıl ile tahsisi kabul etmektedir. Buna göre aklın gerekli gördüğü beraat-i zimmenin asıl oluşu hususunda farklı bir şer'î hüküm gelirse aklın gerekliliği dikkate alınmaz. Bu durumlarda akıl tahsis delili olmaz. "Allah her şeyin yaratıcısıdır" (ez-Zümer, 39/62) gibi aksine bir şer'î hükmün gelmeyeceği hususlarda ise akıl tahsis edebilir.¹³⁷

Şâfiî usulcülerden Bâkıllanî (403/1013), İlkiyâ et-Taberî (450/1058), Cüveynî (478/1085), Gazâlî (505/1111), Râzî (606/1210), Sübkî (773/1372), ve Maliki usulcülerden Karâfi (684/1285) gibi bir kısım usulcününde tartışmayı hakiki değil, lâfzî kabul ettikleri görülmektedir.¹³⁸

2.3.2. Hanefî Usulcülerin Yaklaşımları ve Fukaha Metodu ve Memzuc Yöntem Sahibi Usulcülerin Konu Hakkındaki Tutumları

Akıl ile tahsisin mümkün olduğu görüşü, Hanefî usulcülerinin çoğunluğunun ortak yaklaşımıdır. Hanefî usulcülerinden Cassâs, *el-Usûl* adlı eserinde akıl ile tahsisin

¹³⁵ Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi Usûlu'l-fikh*, et-tab'atu's-sâniye (Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), c. III: 355.

¹³⁶ ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III: 396.

¹³⁷ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-kelmi't-Tayyib- Dâru İbn Kesîr, 1418), 81.

¹³⁸ Ebû'l-Meâli Abdumelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), c. I: 149; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ty.), c. III: 73; Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi Usûlu'l-fikh*, III: 357; Mâverdî, *et-Tahyîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, VI: 261.

caiz olduğunu ve aykırı görüş beyan eden usulcülerin azınlıkta (şaz) kaldıklarını ifade ederek, Hanefî usulcülerinin aklın muhassıs oluşu hakkındaki fikir birliğinin kuvvetli olduğunu kaydetmektedir.¹³⁹

Hanefî mezhebinde farklı usul yazım yöntemi benimsemiş usulcülerin ekseriyetinin de akli delil ile tahsisin yapılacağı hususunda birleştiği ve aklın âmm olan bir hükmü tahsis edebilme yeterliliğine sahip bir muhassıs olduğunu savundukları görülmektedir.

Bu bağlamda Cassas dışında fukaha metodu üzerine usul kitabı yazan Pezdevî (483/1090) (Kenz), Serahsî (490/1097) (Usûl), Semerkandî (533) (Mizânü'l-Usûl) ve Abdullaziz Buhârî (730) (Keşfu'l-Esrâr) gibi alimler eserlerinde akıl ile tahsis konusunu ele almış ve aklın tahsis delillerinden biri olarak âmm lafzı tahsis edebileceğini Hanefî usulcülerinin kabul ettiklerini belirtmişlerdir.

Hanefî usulünde memzuc metodu üzerine ele alınmış eserler incelendiğinde, memzuc yöntem sahibi Hanefî usulcülerin akıl ile tahsis konusunu, fukaha metodu usulcüler kadar dikkate aldığı söylenemez. Ancak memzuc yöntemi benimseyen ve akıl ile tahsis konusuna eserlerinde yer veren usulcülerin, akıl ile tahsisi kabul ettiklerini görüyoruz. Örnek olarak Sadru'ş-Şerî'a (747/1346) (et-Tavdîh), İbnü'l-Hümmâm(861/1456) (et-Tahrîr), Molla Hüsrev (885/1480) gibi usulcülerin eserlerinde, aklın tahsis delillerinden biri olduğunu kabul ettikleri belirtilmiş ve konunun ittifak edilen bir konu olduğu vurgulanmıştır.

Sözünü ettiğimiz her iki yöntem usulcülerinin, akıl ile tahsisten bahsederken, bu konunun mezhep içerisinde ittifak edilen bir konu olduğunu ve ihtilafın bulunmadığından bahsettiklerini görmekteyiz. İki ekolün eserlerinde akıl ile tahsis konusundaki olumlu yaklaşımları ve sonuç olarak ortak bir karar ortaya koymaları, Hanefî usulcüler arasında akıl ile tahsisin mümkün olduğu hususunda ittifak edildiği tezimizi kuvvetlendirmekle beraber ihtilafın, muhaliflerinde söyledikleri gibi Şâfiî ve az sayıdaki mutekellimine ait olduğu düşüncesine götürmektedir.

¹³⁹ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I: 146; İbnü'l Hümmâm, *et-Tahrîr fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 103; Muhammed bin Feramurz bin Ali Molla Hüsrev, *Mir'âti'l-Usul* (Dersaadet: Matbaati Sahafiyyeti Osmaniyye, 1321), 188.

2.4. Hanefi Usulcülerinin Akıl ile Tahsis Konusunu Temellendirmeleri

Hanefi usulcülerini aklın tahsis delili oluşunu, lafzın umum ifade eden anlamının doğurabildiği çeşitli sorunları aşmak için zorunlu görmüşlerdir diyebiliriz. Hanefi usul kaynaklarında verilen örnekler, içerikleri bakımından tasnif edilip incelendiğinde, aşağıdaki temel gerekçeler altında toplanabileceği görülmektedir.

2.4.1. Lafzın Umumi Anlamı Üzere Alınmasının İtikadi Esaslara Aykırılık Göstermesi Durumu

Bu durumun örneği “اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ” (Allah her şeyi yaratan ve herşeye vekil olandır) ayetidir.¹⁴⁰

Ayette “şey” lafzının karşılığı olan “كل” lafzı âmmdır. Bu sebeple “şey” olarak adlandırılanların tamamı Allah tarafından yaratılmıştır. Umum lafzın kapsamına bütün unsurların gireceğini kabul eden usulcüler, ayette yer alan “herşey” lafzının içerisine lügat yönünden Allah Teâlâ’nın kendi zatı ve sıfatlarının da girdiğini belirtmişlerdir. Yani Allah Teâlâ, her şeyi yarattığını bildirdiği ayette, lafız bakımından kendi zatını ve sıfatlarını da yarattığı anlamının anlaşıldığını fakat ezeli olan bir yaratıcının kendisini veya sıfatlarını da yaratmasının imkânsız olduğunu söylerler. Çünkü bu şekildeki bir anlayışın, aynı anda iki zıt anlamın bir araya gelmesi gibi bir şey olduğunu belirtirler. Usulcüler ise bunu aklen muhal yani imkânsız bir şey olarak görmekteyler. Bu sebeple bahsi geçen iki imkânsız mefhumun, ayetin kapsamının dışında kalmasının gerekliliğinin ancak akıl yolu ile bilinebileceğini söylemişlerdir.¹⁴¹

Hanefi usulcülerini ayetin gerçek manada anlaşılması gereken yönünü belirttikten sonra “her şey” lafzının içerisine Allah’ın kendisini veya sıfatlarını yaratması gibi bir anlamın girmeyeceğini başka bir bilgi kaynağından değil akıl ile bulduklarını ifade etmektedirler. Dolayısı ile aklın, böyle bir anlayışı kabul etmeyeceğini, çünkü aksi bir anlayışın yaratanın özellikleri ile bağdaşmayacağını, kendisinde olan bir özellikte ortaya koyduğunun altını çizmişlerdir.

¹⁴⁰ Zümer Suresi, 39/62.

¹⁴¹ el-Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl* (Kahire: Mektebe Dâru't-Turâs, 1992), 224; İbn-i Emîri'l-Hac, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 298; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût fi Şerhi Müsellemi's-Subût*, I: 300.

2.4.2. Lafzın Umum Anlamının Akla Ters Bir Durum Ortaya Çıkarması

Akıl ile tahsisin bu şekline “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا” (Yoluna gücü yetenlerin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...) ayeti örnek olarak verilir.¹⁴²

Usulcüler zahiri ile ele alındığında ayetin, “الناس” lafzının istiğrak ifade eden “ال” takılı olduğu için umum ifade ettiğini kabul etmişlerdir. Bu durumda bütün insanların herhangi bir ayrıma tabi olmadan bu lafzın kapsamına dâhil olacağını kabul ederler. Bu sebeple güç yetirebilen herkes hac ile sorumlu hale gelir. Ancak akıl ile tahsisi kabul eden Hanefi usulcüler, akıl hastası (mecnun) ve küçüklerin, emrin kapsamı dışında olduğunu belirtmişlerdir. Bu tahsis işlemi, akıl yolu ile gerçekleştirilmektedir.¹⁴³

Yine yalnızca haccı düzenleyen bu ayet değil, bunun gibi ibadetlerde küçük ve akıl hastalarının sorumlu olmadığı görüşü akıl ile tahsis yoluyla ulaşılmış bir sonuç olarak kabul edilir. Nitekim bu delili ortaya koyan usulcüler, yukarıda geçen emir ve benzeri diğer emirlerin kapsamına küçük ve akıl hastalarının girip girmediklerinin sorusunun cevabında da aklın tahsis edici özelliğinin ortaya çıkacağını belirtmişlerdir. Bu sorunun cevabının sözü edilen iki zümreyi kapsadığı şeklinde olması durumunda, sabî ve mecnunlara sorumluluğun yüklenmiş olunacağını, böyle bir mükellefiyetin ise yanlış olduğu hususunda ihtilafın bulunmadığını çünkü bunun en başta akla ters bir durum olduğunu söylemişlerdir. Sorulması gerektiğini iddia ettikleri soruya sözü edilen iki zümreyi kapsamadığı şeklinde bir cevap alınması durumundaysa bunun âmm lafız ile gelen ayetlerin tahsis edilmesi anlamına geleceğini ve bu tahsisinde akli delatle ile yapıldığı gerçeğini ortaya koyduğunu kaydetmişlerdir.¹⁴⁴ Dolayısı bunun da akıl ile tahsis yapılabileceği gerçeğinin ortaya çıkardığını savunmaktadırlar.

¹⁴² Âli İmrân, 3/97.

¹⁴³ Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Subût*, I, 301; Muhammed bin Abdulhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fî'l-Usûl*, 223.

¹⁴⁴ Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 131; es-Semerkandî, *Mizanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 319; Alâeddîn Muhammed bin Abdulhamîd el-Üsmendî, *el-Mizan fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 150.

Akla aykırı bir sonuç sebebiyle âmm lafzın tahsisi için verilen diğer bir örnek: “ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ” “Ey İnsanlar Rabbinizden korkunuz...”¹⁴⁵ ayetidir. Burada umum ifade eden “الناس” lafzı yer almaktadır. Yani bu ayetin umumu, bütün insanların Allah’tan bilinçli bir şekilde korkmalarını gerekli kılmaktadır. Ancak lafzın zahiren gerekli kıldığı bu husus, temyiz kudreti olmayan veya olgunlaşmayan küçükler ve akıl hastalarını kapsamamaktadır. Sözü edilen iki grup, ayetten tahsis edilmiştir. Bu tahsis işlemindeki muhassıs ise yine akıldır. Çünkü bir hüküm ile mükellef olmak için hükmü kavrayabilme kudretine sahip olmak, mükellef olmanın şartıdır. Bu kudrete sahip olmayan çocuk ve akıl hastaları, hitabın umumunun dışına çıkmış olurlar.¹⁴⁶

Usulcülerin akla aykırı sonuç verdiği için tahsis edilen lafızla ilgili verdikleri diğer bir örnek: “اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ” “...dilediğinizi yapın...”¹⁴⁷ ayetidir. Ayet dikkatlice tefekkür edildiği zaman, Allah Teâlâ’nın yasaklara ve haramlara yaklaşılmasını istemeyeceğinin veya emretmeyeceğinin kavranması zor değildir. Dolayısı ile usulcüler de yukarıdaki emirden, mükellefin her dilediğini yapmasının mübah olduğunu değil, korkmaya ve dikkatli olmaya sevk ettiği anlamının çıkacağını söylemişlerdir. Çünkü her ne kadar ayet zahiren kişinin dilediği şeyi yapmasını emreder gibi gözükse de hakikatte yasaklanan şeyi işlemenin sonuçları ile tehdit etmektedir. Bu değerlendirmeyi yapan usulcüler, aklın bunun dışındaki anlamları kabul etmediğini belirterek tahsis edici işlevine dikkat çekerler.¹⁴⁸

2.4.3. Lafzın Umum Anlamının Tarihsel Gerçeklere Aykırı Düşmesi

Akl ile tahsise bazen âmm lafzın umum üzere anlaşılmasının, tarihsel gerçekliğe aykırı düşmesi sebep olur. Bu durumda akıl ile tahsisi geçerli kabul eden usulcüler, âmm lafzın kapsamını bu gerekçe ile daraltırlar. Öne sürdükleri bu tezlerine örnek olarak: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ) “ İnsanlar onlara insanlar size karşı ordu

¹⁴⁵ Nîsa, 4/1.

¹⁴⁶ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I: 148.

¹⁴⁷ Fussilet, 41/40.

¹⁴⁸ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I: 148.

topladılar dediler.”¹⁴⁹ ayetini göstermektedirler. Bu ayete göre zahiren, haber verilen insanlara karşı bütün insanların toplandığı anlaşılabilir. Hâlbuki bu böyle değildir. Çünkü ayet, tarihsel bağlamda ele alındığında, toplanmayı haber eden “insanların” sadece bir kişi olduğu, toplandığı haber edilen “insanların” ise Ebû Süfyan’ın topladığı kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Bütün insanların kastedilmesi ise mümkün değildir.¹⁵⁰

Bir diğer örnek: (تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاكِينَهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ) “O (rüzgâr), Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder. Nitekim (o kasırga gelince) onların evlerinden başka bir şey görülmez oldu. İşte biz suç işleyen toplumu böyle cezalandırırız.”¹⁵¹ ayetidir.

Uslucüler ayette rüzgârın her şeyi yıkıp mahvettiği lafzı ifade edildiği halde, gökyüzü, yeryüzü gibi alanların, helak olanların kapsamına girmediğinin altını çizer. Çünkü toplum helak olduğunda, helakin gerçekleştiği mekânı oluşturan diğer varlıklar bunun dışında kalmıştır.¹⁵²

Bir başka ayette: (وَقَالُوا إِنْ تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفُ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمْكِنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجَبَىٰ إِلَيْهِ) (تَمْرَاتٌ كُلُّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) "Biz seninle beraber doğru yola uyarsak, yurdumuzdan atılırız." dediler. Biz onları, kendi katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünlerinin toplanıp getirildiği, güvenli, dokunulmaz bir yere (Mekke-i Mükerreme'ye) yerleştirmedik mi? Fakat onların çoğu bilmezler”¹⁵³ buyrulmuştur.

Ayette her şeyin ve ürünlerinin toplanıp Mekke-i Mükerreme'ye getirildiğinden bahsetmektedir. Oysa ki “كُلُّ شَيْءٍ” tamlaması, kapsamına giren her şeyi kapsamaktadır. Ayette: “her şey” tamlaması ile lâfzî olarak yiyeceklerin bir kısmının kast edildiğini

¹⁴⁹ Âli İmran, 3/173.

¹⁵⁰ Ebî'l-Hasan Ali bin Muhammed ibni Habîb el-Basrî Mâverdî, *Nüket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), c. I: 438; Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, trc. Abdulkadir Şener (Ankara: Ferc Yayınevi, 2017), 146.

¹⁵¹ el-Ahkâf, 46/25.

¹⁵² el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 388.

¹⁵³ el- Kasas, 28/57.

akılla anlaşılabilir. Çünkü en doğudaki ve en batıdaki bütün ürünlerin Mekke'ye gelmediği tarihsel bilgiler ışığında aşikârdır.¹⁵⁴

2.4.4. Âmm Lafzın Kabulü Akıl ile Tahsisin İmkânını Gerektirir

Hanefi usulcülerin ifade ettiklerine göre tahsis müfred yani tekil içindir. Âmm lafız ise çoğulu kapsamaktadır. Bu durumda dil olarak lâfzî bir uygunluk olmaması durumunda, aklın umum lafızdaki iradesinin geçerli olmayacağını söylemişlerdir. Usulcülerin belirttiklerine göre bunun sebebi akıl ile tahsisten murad, âmm olan bir hükümden, asıl kastedilen kısmı çıkarmak ve hükmü daraltmaktır. Bu şekildeki bir şart ile aklın cüz'ü değil de çoğulu kapsamaması durumunda aklın fitratı gereği o işe yalan karışması şüphesi olacağından onun umum üzerindeki iradesinin kabul edilmeyip belirli bir kısım ile sınırlandırılmış olduğunu söylemektedirler.¹⁵⁵

Diğer taraftan, lafızların ad oldukları varlıkların tamamını içermeleri dil bakımından tartışma mahalli değildir. Herhangi harici bir sebepten dolayı lafzın içerebildiklerinin tamamını kapsayamaması delilin geçersizliğine hamledilmez. Çünkü bu delil sebebiyle oluşan arızı bir durumdur. Bu yaklaşımla lafzın içerdiği fertlerin tamamını kapsayamamasının, delilin geçersiz olmasının aksine delâlet ve anlaşılmaktan ibaret olduğunu söyleyerek bu iki unsurun gözardı edilemeyeceği bildirmişlerdir.¹⁵⁶

Bu noktada aklın muhassıs olmasını kabul etmeyenler, aklın umum lafzın tahsisini kabul etmek, öncelikle umum lafzın vaz'ında aklın tahsis ettiği cüz'ün varlığını kabul etmeyi gerektirir derler.¹⁵⁷ Yani konuşanın kastetmediği cüz'ü beyan ettiğini kabul etmektir. Akıl ile tahsisin varlığını kabul etmek bunu zaruri olarak gerektirir. Çünkü tahsis bunun cüz'üdür. Cüzde vaki olanın külde (umumda) vaki olmadığını söylemek aklen imkânsızdır. Netice olarak aklın umum lafızdaki iradesi sahîh olmayacağına göre tahsisteki iradesinin de sahîh olmayacağı görüşünü savunmuşlardır.

¹⁵⁴ Ali b. Abdulkâfi es-Sübki, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtu'l-ezheriyye, 1981), c. II: 179.

¹⁵⁵ İbnü'l Hümâm, *et-Tahrîr fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 102.

¹⁵⁶ Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Subût*, I: 301; İbn-i Emîri'l-Hac, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I: 298.

¹⁵⁷ İbnü'l Hümâm, *et-Tahrîr fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 102; İbn-i Emîri'l-Hac, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I: 298; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Subût*, I: 300-301.

Hanefî usulcüler bu eleştiriyi, akıl ile tahsisin imkânı ile konuşanın kastetmediği anlamın, âmm lafızda bulunması arasında zorunlu bir ilişkinin (mülâzeme) bulunmadığıyla cevap vermişlerdir.¹⁵⁸ Buna göre, konulan bir hükmün sahih olabilmesi, lafızdan kast edilen manaya delâleti ile anlaşılır. Lafzın delâletinin anlam tespitinde en temel belirleyici unsurdur. (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) “Allah her şeyi yaratandır.”¹⁵⁹ ayetinde, yukarıdaki eleştiri temel alındığında, Allah’ın kendi zatının da “her şey” kapsamına girmesi gerektiğini ifade ederler. Bu yaklaşımın sonucunda Hanefî usulcüler, akıllı bir kişinin (Allah’ın kendi zatını yaratması gibi...) akla açıkça ters olan bir durumu kabul etmesinin mümkün olmadığını, bu sebeple aklın rolünün bu durumu anlamada önemli bir etken olduğunu vurgulamışlardır.¹⁶⁰

Akıl ile tahsisi kabul etmeyen usulcülerin bu delili ve bu delile itiraz edenlerin cevapları incelendiğinde, ihtilaf edenler sonuca mülazemet üzerinden giderken, akıl ile tahsisi kabul eden usulcülerin ise lafzın delâleti yönünden gittikleri görülmektedir.

2.4.5. Akıl ile Tahsis İşlemi, Teşri’ değil Beyan Niteliğindedir

Aklın muhassıs olduğunu savunan usulcüler, aklın tahsis işleminde herhangi bir rolü olmadığı ve asıl tahsis edenin Şâri’in kendisi olduğu varsayıldığında, bu kuralın diğer tahsis delilleri için de geçerli olması gerektiğini belirtirler. Onlara göre kitap kitabı, sünnet sünneti vs tahsis eder. Burada kitap ve sünnet muhassıs olarak adlandırılır. Bunların birbirlerini tahsis ettiği yerlerde aslında tahsis eden bunlar değil Şâri’dir denmesi gerektiğini belirten bu usulcülere göre eğer bir emir varsa, tefsirin görevinin o emir kuvvetinde başka bir lafız getirmek veya getirmeye çalışmak değil, emri veren mütekelimin iradesinin ne olduğunu her türlü vasıtayı kullanmak yoluyla anlamaya çalışmaktır demişlerdir.¹⁶¹

¹⁵⁸ İbnü’l Hümâm, *et-Tahrîr fi’l-Usûlu’l-Fıkh*, 102; İbn-i Emîri’l-Hac, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, I: 298.

¹⁵⁹ Zümer, 39/62

¹⁶⁰ İbn-i Emîri’l-Hac, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, I: 298.

¹⁶¹ Cassâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, I: 147; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, 236.

2.4.6. Akıl, Beyanı İşittikten Sonra Tahsis Eder

Aklın âmm lafzı tahsis eden bir muhassıs olduğunu kabul eden usulcüler, tahsiste: “muhâssıs delilin nassa bitişik veya sonra gelmesinin gerekliliği” şeklindeki bir şartın, söz konusu olmadığını belirtmektedirler. Daha da önemlisi bu usulcülere göre, muhassıs akli delilin lafızdan sonra veya bitişik gelmesi şartı, aklın zati bakımından mı yoksa sıfatı bakımından mı sorusunun cevabına göre belirlilik kazanacaktır. Bu halde aklın muhassıs olduğunu kabul eden usulcüler, aklın sıfatının hitap ile beraber veya sonra bulunmasının esas olduğunu tercih etmişlerdir. Onlara göre, hitaptan önce akıl her ne kadar mevcut olsa da aklın muhâssıs olma vasfının hitaptan önce mevcut olmadığını, aklın bu vasfının ortaya çıkması veya oluşması için hitabın gelmiş olması gerektiğini söylemişlerdir. Bundan dolayı, aklın zatının nasstan önce mevcut olması, tahsis ediciliğine engel görmemişlerdir.¹⁶²

Bu anlamda akıl ile tahsisi kabul etmeyen usulcülerin ortaya koydukları bir eleştiriye göre, tahsisin aslında beyan olmasıdır. Bu usulcülere göre, tahsisin beyan oluşu, tahsis delilinin beyan edici/eden (mübeyyin) oluşu anlamına gelmektedir. Tahsis edici beyanın açıklanandan sonra (veya beraber) olması gerekir. Hâlbuki akıl ile tahsiste tahsis delili olan akıl beyan edilen lafızdan önce bulunmaktadır. Muhassıs akli delilin nasstan daha önce mevcut olmasının tahsise engel teşkil ettiğini belirten usulcüler bu noktada bir de kıyas yaparak; müstesna minhudan önce gelen istisnanın geçerliliğinin kabul edilmediği gibi delâleti önceden mevcut olan aklın da muhâssıs bir delil oluşunun kabul edilemez bir durum olduğunu savunmuşlardır.¹⁶³

Aklın âmm lafzı tahsis eden bir muhassıs olduğunu kabul eden usulcüler, aklın ilk özelliği olan zatının hükümden sonra veya bitişik gelmesi gerektiğini şart koşmanın yerinde olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü bu usulcüler, aklın zati olarak anlama özelliği ile muhassıs delil olma vasfının iki ayrı şey olduğunu savunmuşlardır. Bu usulcüler, aklın zati varlığını değil tahsis edici vasfını esas alırlarına, Allah Teâlâ'nın henüz kimse girmedeği halde çok önceden cennet ve cehenneme girecek olanlardan ve durumlarından

¹⁶² es-Saymerî, *Mesâilu'l-Hilâf fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 52-53; es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl*, 319.

¹⁶³ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I: 147; es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl*, 319.

bahsetmesini, örnek vermişlerdir. Bu sebeple aklın tahsis edici vasfının, açıklanan (tahsis edilen) âmm lafızdan sonra bulunduğunu belirttikten sonra muhassıs akli delilin, hitaptan sonra gelmesinin şart da olmadığını ifade etmişlerdir. Buna göre aklın önceden mevcut olması sebebiyle muhassıs olarak âmm bir hükmü tahsis edemeyeceği yönünde bir varsayımın isabetli olmadığı sonucuna varmışlardır.¹⁶⁴

Akıl ile tahsisin istisna ile kıyas edilmesini de yerinde bulmayan usulcüler, istisna ile muhassıs akli delilin farklı şeyler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim istisnanın mütakelliminin konuşmasının önüne geçirildiği zaman herhangi bir şey ifade etmediğini yani kişinin önce (أَلَّا زَيْدًا) “zeyd hariç” deyip bir müddet sonra da (فَمُ الْكُلِّ) “herkes kalksın” demesinin faydasız veya anlamsız bir cümle olur. Bu usulcülere göre tahsis bundan farklıdır. Çünkü mütakellim, bir emri ifade etse bile o emirden (çocuklar ve akıl hastalarının tahsisi gibi) tahsis yapılabilir ve anlamlı bir sonuç çıkmış olur.¹⁶⁵

2.4.7. Akıl ile Tahsis, Akıl ile Neshi Gerektirmez

Akıl ile tahsisin geçerliliğini savunan usulcüler, akıl ile tahsisin, akıl ile neshi gerekli kılmayacağını, böyle bir kıyasın yanlış olacağını vurgulamaktadırlar. Onlara göre akıl, yapı itibari ile hükmün müddetini bilmekten acizdir. Bu cümleyi şöyle açıklamaktadırlar:

Eşyanın hakikati (kavranması) akılda üç türdür. Bunlar; nimete şükür gibi içerikleri olan icab, peygamberlere iman gibi imanî içeriklere sahip itikat ve kaçınılması şeyler anlamına gelen yasaklardır. İlk iki grup olan icab ve itikat, akılda bir şekilde (tek bir anlam gibi) cereyan eder ve akılda bunların yerleri değişmez. Üçüncü grup olan yasakları ise akıl, kulların maslahatları doğrultusunda bilginlerden duyma yoluyla öğrenir. Duyma yoluyla öğrendiği için de iyi veya kötüyü bu şekilde çözüp ayırt edebilmektedir. Bu şekilde bir özelliğe sahip olan ve bu şekilde kavrayıp işleyen bir şeyin yani aklın, hükmün müddetini kavraması gibi bir özelliği yoktur.

¹⁶⁴ es-Semerkandî, *Mizanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 319-320; es-Saymerî, *Mesâilu'l-Hilâf fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 53.

¹⁶⁵ Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I: 147; es-Saymerî, *Mesâilu'l-Hilâf fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 53.

Yine iddia ettikleri, akıl ile tahsisin caiz olması, akıl ile neshin de caiz olması anlamına gelmesi gibi bir eleştirinin, aklın önceden mevcut olduğu halde hükmü neshetmesi anlamına gelmiş olması anlamındadır. Fakat bunu, yanlış bir değerlendirme olarak gören usulcüler, aklın kendisinde bulunan özelliklerden dolayı iyiyi ve kötüyü bulabileceğini, neshin müddeti belli olduğu halde akıl ile tahsisin mahlahatlar doğrultusunda cereyan edip müddetinin belli olmadığını belirtmektedirler. Dolayısıyla nesih ile aklın tahsis ediciliğinin kıyaslanmasının hatalı olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde bu eleştirinin, icma, ahad haber ve kıyas ile tahsisin caiz olduğu halde nesih ile caiz olmama hususuna ters bir durum olduğunu savunmaktadırlar. Bu usulcüler, Kitap ve sünnetin icma ile delâleti zanni olan lafızların ve haberi vahidlerin de kıyas ve haberi vahid deliller ile tahsis edildiğini, hatta haberi vahidin kendi mislini tahsis edebildiği gibi neshedebileceğini söylemişlerdir.¹⁶⁶

Bu noktada akıl ile tahsisi kabul etmeyen usulcüler, akıl ile tahsisi nesih ile kıyaslayarak akıl ile tahsisin sahih olması durumunda, akıl ile neshin de sahih olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Çünkü tahsisin, hükümdeki muradın beyanı olduğunu savunan bu usulcüler, neshin de hükmün geçerlilik süresinin beyanı sayılması halinde, akıl ile neshin de mümkün görülmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁶⁷ Akıl ile neshin geçerli olmayacağına göre akıl ile tahsisin de geçerli olmaması gerektiğini savunmuşlardır.

Aklı muhassıs kabul eden usulcüler ise bu eleştiriye şu şekilde cevap vermişlerdir; akli muhassıs delil ile nesih yapmanın caiz olmadığını belirten usulcüler neshin, hükmün geçerlilik süresinin beyanı olduğunu hatırlatarak aklın tahsis ediciliği için ise herhangi bir müddetin söz konusu olmadığını söylerler. Hükümler veya hitaplar olduğu sürece akli delilin olmaması gibi bir durum da söz konusu olamayacağını savunmuşlardır. Bu sebeple neshin tahsis gibi olmadığını belirterek tahsisin, hatibin

¹⁶⁶ Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I: 149-150; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Subût*, I: 301.

¹⁶⁷ Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I: 149; es-Semerkindî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*, 150-151; es-Saymerî, *Mesâilu'l-Hilâf fî'l-Usûlu'l-Fıkh*, 53; Lâmişî, *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*, 131.

muradını açıklayan bir beyan olduğunu, hatibin muradını anlamak için ise muhâssıs akıl delilinin diğer geçerli yollar gibi geçerli bir yol olduğunu savunmaktadırlar.¹⁶⁸

Bu tutumları ile tahsisin nesihten farklı olarak bazı fertleri hükmün kapsamının dışında bırakma işlemi olduğunu belirterek nesih ile tahsisin farklı olduğunu dolayısıyla nesih ile tahsisi kıyaslamamanın yanlış olduğunu savunduklarını görmekteyiz.

2.4.8. Akıldan Başka Tahsis Edici Bir Delilin Olmaması Tevakkufu Gerektirmez

Aklı muhassıs kabul eden usulcüler, aklın nasstan önce mevcut olmasının veya akıl ile nassın her ikisinin de kelim türünden olmayıp sadece nassın kelim türünden olmasının, tevakkuf etmeyi gerektirecek durumlardan biri olmadığını savunurlar.

Bu manada akli muhassıs kabul etmeyen usulcülerin savundukları bir yargıya göre, akla ihtiyaç olan durumlarda tevakkufun gereklidir. Bu iddiaya göre akıl, nass gelmeden önce zaten vardır. Tahsis ise ancak nassa mukarin veya sonradan meydana gelmiş bir muhâssıs delille gerçekleşir. Aynı şekilde akli delil ve sem'î delilin katı olması yani ikisinin kuvvet bakımından aynı olması durumu da, hükümdeki asıl maksadın belli olana kadar görüş beyan edilmeden beklenmesini gerektirir.¹⁶⁹

Bu usulcüler nassın kelim türünden olduğunu, aklın ise kelim türünden olmamasını, tevakkuf edilmesi gereken sebeplerden ikincisi kabul ederler. Onlara göre akli ve sem'î delillerin ikisi de kat'idir. Fakat akli delil nakli delil gibi kelim olmadığı için âmm lafzı tahsis edemez. Bu sebeple tevakkuf edip beklemek gerekir. Yine bu usulcüler iki delilin de sem'î olması durumunda, ikisinin de kelim cinsinden olmuş olacağını ve bunun tek bir kelim gibi sayılıp ancak o zaman tahsisin söz konusu olabileceğini fakat iki delilin aynı olmaması sebebi ile tahsise karşı çıkararak onun yerine tevakkuf edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁷⁰

Aklın tahsis delillerinden biri olduğunu savunan usulcüler ise, tartışmanın aslının, âmm lafızdan kastın hass olduğuna dair bir delile dayanma meselesi olduğunu söylerler.

¹⁶⁸ es-Saymerî, *Mesâilu'l-Hilâf fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 53; Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I: 149-150.

¹⁶⁹ es-Saymerî, *Mesâilu'l-Hilâf fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 52; es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl*, 319; el-Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, 223.

¹⁷⁰ es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl*, 319; Lâmişî, *Kitâb fi Usûlu'l-Fıkh*, 131.

Bu sebeple daha önce belirtildiği üzere delilin nasstan önce, sonra veya mukarin olması önemli değildir derler. Kaldı ki akıl delilinin tahsisini caiz görmeyen bazı usulcülerin dahi, önceden gelmiş olan hâssın bazen âmm olan hükmü tahsis ettiğini kabul etmişlerdir. Buradaki hâssın kat'i ve sabit delil olduğunu belirten usulcüler, önce gelen delilin aynı zamanda âmm olan hükme mukarin sayılacağını vurgulayarak tahsis edici hass lafzın önce gelmiş sayılmayacağını ve mukarin lafız gibi addedilerek tahsis edici delil sayıldığını savunmuşlardır.¹⁷¹

Bu usulcüler âmm lafızdan, zaman bakımından önce gelmiş hassın tahsis edici oluşunu kabul etmenin, her ikisinin kelimeler olmaması ve kat'i olmaları sebebiyle yanlış olduğu şeklindeki itirazı yerinde görmemişlerdir. Yapılan eleştirinin kendisinin aslında, âmm lafızdan kastın hâss olduğuna delalet ettiğini belirten usulcüler, bunun akla da muvafık olduğunu söylemişlerdir. Çünkü aklın kendisinin de âmmın tahsisine delil olduğunu savunmaktadırlar. İster mecaz isterse hakikat yoluyla olsun, akıl ile tahsisin her iki delille amel etmeyle olacağını belirtmişlerdir. Bu şekilde aynı zamanda delilin önce veya bitişik olması sebebiyle neshin meydana geldiğini söylemekten kaçınmayı sağlamış olunacağını da belirtirler. Bu sebeple anlam bakımından ikisi kelime olan delil ile biri akıl olan iki delil ile amel etmek arasında fark olmadığı söylerler.¹⁷²

2.4.9. Aklın Tahsisi, Naklin Te'vili Niteliğindedir

Aklın tahsisi savunan usulcüler, aklın delâlet vechinin başka bir şeye bağlı olmadığını söyleyerek, aklın kitabın umumu ile tearuz etmeyeceğini vurgulamaktadırlar. Bu şekilde aklın mutlak olarak bir delil olduğunu ifade etmektedirler. Kitap ve sünnetin umumunun, tahsise muhtemel olduğu halde aklın tahsise muhtemel olmadığını savunmuşlardır. Bundan dolayı aklın mutlak bir delil olarak görmektedirler.¹⁷³

Aklın deliline itiraz eden usulcülerin konu hakkındaki bir itirazlarına göre aklın, kitabın umumuna tearuz etmemesi şartıyla ancak delil olacaktır. Kitabın umumu, akıl deliline muarız olması durumunda akıl delilinin kabul edilmeyeceğini savunurlar.

¹⁷¹ es-Saymerî, *Mesâilu'l-Hilâf fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 52-53; es-Semerkindî, *Mizanu'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl*, 319.

¹⁷² es-Semerkindî, *Mizanu'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl*, 320.

¹⁷³ el-Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, 224.

İtirazlarını savunmaya çalışan usulcüler aklın, delili güç yetiremeyen ve sefih olanın irade edilmesini, teklifi nehyetme hususunda mutlak görürler.¹⁷⁴ Bu usulcüler kitap ve sünnetin umumuna aykırı olmayan akli delille, tahsisi kabul ettikleri görülmektedir. Bu bakımdan kitap ve sünnete aykırı olmama şartlarındaki maksadın, akıl ile tahsisi tümünden reddetme amacına dönük bir şart olmadığı ve aklın işlevini sınırlama çabası olduğu söylenebilir.

Bu eleştiriye cevaben usulcüler, aklın delâlet vechinin başka bir şeye bağlı olmadığını söyleyerek, aklın kitabın umumu ile tearuz etmeyeceğini vurgulamaktadırlar. Bu şekilde aklın mutlak olarak bir delil olduğunu ifade etmektedirler. Aynı zamanda akli delilin, nakli delilin bir kısmı olmasından yani akıl ile naklin birbirleriyle bağlantılı olmasından dolayı, aklın yok sayılarak kaldırıldığında, nakli delilin delâletinin de ortadan kaldırılmış olacağını belirtirler. Çünkü bu usulcülere göre eğer akli bir delâlet ile bir konuda tahsisin olması yönünde hüküm beyan edilirse, o zaman naklin hükmünün değil delâlet edilen hükmün yani tahsisin kabul edilmesi gerekir. Akıl ile naklin çatıştığı durumlarda naklin tevil edilmesi gerektiğini belirten bu usulcüler, naklin tevilinin ise tahsis yoluyla olacağını söyleyerek bu durumda akıl ile tahsisin caizliğinin ortaya çıkacağını söylemişlerdir.¹⁷⁵

Bu tartışmadaki önemli bir nokta da şudur: Akıl ile tahsise karşı çıkan usulcüler, akli muhassıs delillerden biri olarak kabul etmedikleri halde, akıl ile tahsis yerine hangi delili kullanmışlardır. Örneğin, akıl ile tahsise karşı çıkan usulcüler, Şâri'in bazı teklifi emirlerinden muaf olan küçük ve akıl hastalarının, muaf olduklarını kabul ettikleri halde, bu iki grubun tahsis yerine hangi delil kullanılarak teklifin dışında bırakmışlardır?

Hanefi usulcüler, bu usulcülerin akla alternatif olarak hangi delilleri kullandıklarından tam anlamıyla söz etmemişlerdir. Ancak bazı usul eserlerinde, akıl ile tahsise karşı çıkan usulcülerin, küçük çocukların ve akıl hastalarının, teklifin dışında kalma sebebinin, akıl ile değil icma ile yapılmış tahsis olarak gördüklerinden

¹⁷⁴ el-Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, 224.

¹⁷⁵ İbnü'l Hümâm, *et-Tahrîr fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 102; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût fi Şerhi Müsellemi's-Subût*, I: 302; İbn-i Emîri'l-Hac, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, I: 298; Muhammed bin Abdulhamîd el-Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, 224; Lâmişî, *Kitâb fi Usûlu'l-Fıkh*, 132; el-Üsmendî, *el-Mizan fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 151.

bahsetmişlerdir.¹⁷⁶ Yani burada Şâri'in emri akıl ile değil icma ile tahsis edildiği sonucuna varmışlardır.

Bu iddiaya cevaben Hanefî usulcüler, aklın lafızdan önce gelmesini veya mevcut olmasını sebep göstererek, akli tahsiste delil görmeyip kabul etmeyen usulcülerin, kendilerince yanlış kabul ettikleri henüz emir gelmemişken, icmayı yapmış olduklarını söylemişlerdir. Bundan dolayı önce gelen akli kabul etmeyip, önceden gelen icmayı varsayarak görüşlerini savunmalarının yanlış olduğunu hatırlatmışlardır.¹⁷⁷

Bu usulcüler, muhassıs akli delilin umum olan nassı tahsis etmede bir yol olduğunu ve âmm lafzı tahsis etme bakımından gerekli özelliklere sahip olduğunu belirterek eleştirilerini tamamlamışlardır.

2.5. Akıl ile Tahsis Konusunda Ortaya Çıkan Görüş Ayrılığının Değerlendirilmesi

Aklın, âlimler tarafından iki şekilde ele alındığından bahsetmiştik. Bunlar aklın zatı ve sıfatı idi. Aklın zatı anlama ve kavrama özelliği olarak tanımlanmıştır ve üzerinde herhangi bir ihtilaf gözükmemektedir. Aklın sıfatı ise beyan etme ve tahsis etme özelliği ile tanımlanmıştır.

Akıl ile tahsis konusunda eserleri incelediğimizde, usulcülerini muhassıs akli delil konusunda fikir ayrılığına götüren şeyin ne olduğu tam anlamıyla belirtilmemektedir. Bununla beraber zikredilen görüşler dikkate alındığında, bu konudaki ihtilafın temelinde bazı eserlere göre akıl ile naklin çatışması (tearuz) konusu, bazı eserlere göre tahsisin kasr olarak görülmesi veya aklın sıfatı hususundaki yaklaşımların yani yorum farklılıklarının temel ayrılık noktası olduğu dikkatimizi çekmektedir. Yine bazı eserlerde akıl ile tahsisi kabul etmeyenlerin aslında umum lafızların dil bakımından da içindeki bütün fertleri kapsadığını kabul etmedikleri için tahsis veya kasr işlemini kabul etmediklerini, bundan dolayı akıl ile tahsisi de kabul etmediklerini görüyoruz.¹⁷⁸

Akıl ile tahsisi kabul eden usulcülerin, ortaya koydukları bazı görüşlerde belirttiklerinden, çatışmanın (tearuzun) akıl ile tahsisin sıhhatine zarar vermemekle

¹⁷⁶ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I: 148.

¹⁷⁷ Cassâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I: 148.

¹⁷⁸ el-Üsmendî, *el-Mîzan fi'l-Usûlu'l-Fıkh*, 151; Leknevî, *Fevâtilu'r-Rahamût fi Şerhi Müsellemi's-Subût*, I: 300.

beraber bilakis akıl ile tahsise bir delil olduğu, tahsisin bir kasr işlemi olarak görülemeyeceği, aklın sıfatının da beyan ve tahsis edici özellikte olduğunu anlamak mümkündür. Bunların dışında birçok delil zikrederek akıl ile tahsisi savundukları da görülmektedir. Diğer taraftan eserlerden edinebildiğimiz kadarıyla akıl ile tahsisin faydalarına dair örnekler bizi, akıl ile tahsis olmadığı zaman kulların birçok maslahattan mahrum kalacaklarını, emirlerin bazılarında güç yetiremeyeceklerini, bazen de emirlere güç yetiremeyecek bazı kişilerin emirlerin altında ezilecekleri gerçeğine götürmektedir. Bu durum usulcülerin, akıl ile tahsisi savunma sebeplerinden birinin de bu sebep olabileceğini bize göstermektedir.

2.6. Aklın Tahsis İşlemindeki Görünümü

Akıl ile tahsisi kabul eden usulcüler, tahsis işleminde aklın işlevini yansıtan görünümleri üzerinde müstakil olarak durmamışlardır. Bu konuda, usul eserlerinde kısa cümleler halinde, satır aralarına serpilmiş düşünceleri topladığımızda, aklın tahsis işlemindeki görünümünü aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz;

Akıl âmm lafızların hükümlerinin kapsamını ve tahsisin imkânını tespit edebilmektedir. Örneğin; insanların maslahatları ile ilgili olan naslar yine insanların maslahatları doğrultusunda tahsis edilebilir. Fakat itikat ve akide gibi imani konularda tahsis yapılamayacağı yine akıl yolu ile bilinebilir. Ayrıca akıl delili ile âmm olan hükmün delaletinin kat'i veya zanni olduğu bilinebilir.¹⁷⁹ Aynı şekilde akıl ile emirlerin sınırları yani deliller arasında hangisine munhasır olduğu bilinebilir. Örnek olarak emrin beyan mı olduğu yoksa tefsir veya tevil gibi hangi delil ile açıklanacağı konusunda fikir ayrılığı olursa, bu fikir ayrılığından akıl yolu ile bir sonuca varılabilir.

Tahsis delilleri kendi içerisinde kat'ilik ifade eden ve zanni olanlar olarak ikiye ayrılır. Akli muhassıs deliller de kat'ilik ifade eden delillerdir.¹⁸⁰ Bunun gibi bir hükmün malum veya meçhul olduğu akıl ile bulunabilir.¹⁸¹

¹⁷⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âti'l-Usul*, 188.

¹⁸⁰ Sadruşşerîa, *Şerhu Telvîh âlâ't-Tevdîh li Metni't-Tengîh fî Usûlu'l-Fıkh*, I: 44.

¹⁸¹ Muhammed Emin Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr alâ Kitâbu't-Tahrîr* (Mekke: Dâru'l Bâz, ty.), c. I: 279.

Akıl ile tahsis, güç yetirilmeyecek durumda ki teklifin özgülenmesi durumunda mutlaklık ifade eder.¹⁸² Bu sebeple akıl âmm hüküm için hükmü değiştiren değil özgüleyen durumundadır.¹⁸³

Bundan dolayı akıl sayesinde, teklife güç yetiremeyecek olanlar, mükelleflikten çıkarılarak, onların güç yetiremeyecekleri hükümler altında ezilmelerine mani olunur.



¹⁸² el-Üsmendî, *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*, 224.

¹⁸³ Sadruşşerîa, *Şerhu Telvîh âlâ't-Tevdîh li Metni't-Tengîh fi Usûlu'l-Fıkh*, I: 44.

SONUÇ

Hanefi usulünde tahsisin iki tanımı ortaya çıkmıştır. İlk tanıma göre; ”*âmm lafzın müstakil ve bitişik bir delil ile kapsayabileceği fertlerinin bir kısmıyla sınırlandırılmasıdır.*” İkinci tanıma göre ise tahsis: “*âmm lafzın meşru kılındığı andan itibaren kapsamının bazı fertleriyle sınırlandırıldığı müstakil ve mukarin bir delil ile beyan edilmesi*” dir. Tanımlar “meşru kılındığı andan itibaren” kaydı ile diğerinden ayrılmaktadır. Bu ifade zikredilmemiş olsa da birincisinde var sayılmıştır. Zaten tahsisi nesihten ayıran özelliği de baştan itibaren umum lafzın kapsamında yer almadığının göstergesi sayılmıştır.

İnsan hayatında, teklifler dâhil birçok hususta aranan şartların ilkinin akıl olduğu bir gerçektir. Bundan dolayı gerek Şâri'nin gerekse kullar arasındaki düzenin işleminin temel şartı olan aklın yeri, göz ardı edilmeyecek kadar önemlidir. Böyle özelliklere sahip bir şeyin yani aklın sınırlarını kısıtlamak, hayatın birçok alanında insanları güç yetiremeyecekleri işler yapmaya zorlamak olacaktır. Aynı şekilde yaratılış bakımından bu kadar önemli ve mükemmel olan aklı, hayatımızın her alanında olduğu gibi teklifi hükümlerin herhangi bir noktasında, bir hükme ulaşmak için kullanmaktan daha tabii bir durum da yoktur. Bundan dolayı insan tartışmasız önemli bir ihtiyaç olan aklın, şer'î konulardaki yeri de son derece önemlidir. Şer'î konuların en önemli mevzularından biri olan tahsis konusunda, aklın tahsisin çeşitlerinden bir muhassıs olup olmadığı, genelde birçok usulcü konumuz özelinde de Hanefi usulcülerini arasında kendisine yer bulmuştur.

Hanefi usul eserlerinde ulaşabildiğimiz kadarıyla, aklın tahsis delillerinden birisi olduğuna karşı çıktıkları ifade edilen usulcülerin isimlerine ulaşamadık. Bu kaynaklarda, akıl ile tahsisi kabul etmeyen bir kısım usulcülerden söz edilir, görüşlerine yer verilir ancak isimleri zikredilmemiştir. Dolayısıyla bu usulcülerin isimlerini, hangi mezhepten veya hangi ekolden usulcüler olduklarını en azından araştırdığımız usul kitaplarında bulamadık. Usulcülerin bu isimleri zikretmemelerine sebep olan şeyin, ihtilaf edenlerin daha sonradan bu görüşlerinden rucu etmeleri mi veya talebelerinin bu görüşlerinden farklı görüş benimseyip zamanla bu görüşe katılan usulcünün kalmaması mı olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz. Bu cevapların hepsi muhtemel olmakla beraber

araştırmamız esnasında ulaştığımız en açık ifade “mütekellimin fukahasından bazıları” şeklindedir. Bu ifadeden, zikrettikleri bu görüşün, cumhurun yanında fazla itibar görmediği anlaşılmaktadır. Bazı eserlerde ise akıl ile tahsisi Muhammed b. İdris es-Şâfiî'nin kabul etmediğine yer verilmiştir. Hanefi usul kaynaklarında aklın tahsisini kabul etmeyen görüşün Şâfiî'ye nispet edilmesi, Hanefi usulcüler arasında akıl ile tahsis hususunda ittifak bulunduğuna işaret olarak yorumlanabilir. İmam Şâfiî'nin mütekellimin fukahasından olması, Hanefi kaynaklarında geçen “mütekelliminden bazıları” ibaresinden kastın, Hanefi usulcülerini dışındaki Şâfiî ile birlikte bu görüşü savunan az sayıda mütekellimin usulcüsü olabileceği düşüncesine götürmektedir. Ancak eserlerde açık bir şekilde isim zikredilmemiş ve konu eserlerde mutad olarak ele alınıp tartışılmış olması, sözü edilen usulcüler hakkında kesin bir kanıya varmamıza engel olup kesin ifade kullanmaktan alıkoymaktadır.

Akıl ile tahsisi kabul etmeyen usulcülerin delillerini incelediğimizde, görüşlerinin temelini, umum ifade eden lafzın dil bakımından bütün fertleri kapsayıp kapsamadığı meselesi olduğunu görmekteyiz. Nitekim lafzın dil bakımından fertlerin tamamını kapsadığını savunanlara göre tahsis vardır ve akli delil de tahsisin çeşitlerinden birisidir. Umum lafzın dil bakımından fertlerin tamamını kapsamadığını savunanlara göre ise daha ilk başta tahsis diye birşey yoktur görüşü hâkimdir.

Akıl ile tahsis hususunda ortaya çıkan görüş ayrılığının diğer sebebi bazı usulcülerin akıl ile tahsisi, beyan olarak görüp nesih ve istisna ile kıyaslarına karşın, diğerlerinin tahsis bir kasr işlemi olarak görmeleridir. Bu durum konunun bir adlandırma farkından kaynaklandığını da göstermektedir.

Hanefi usulcüler akıl ile tahsise karşı çıkan usulcülerin, akli muhassıs delillerden biri olarak kabul etmediklerini söylemişlerdir. Fakat akıl ile tahsise karşı çıkan usulcülerin, Şâri'in bazı teklifi emirlerinden muaf olan küçük ve akıl hastalarının, akıl yerine hangi delil kullanılarak teklifin dışında bırıldıklarından tam anlamıyla söz etmemişlerdir. Ancak bazı usul eserlerinde, akıl ile tahsise karşı çıkan usulcülerin, küçük çocukların ve akıl hastalarının, teklifin dışında kalma sebebinin, akıl değil icma ile tahsis olarak gördüklerinden bahsetmişlerdir. Yani burada Şâri'in emri tahsis edilmemiş, icma ile amel ettiklerinden haber verilmiştir.

Hanefi usulcülerinin çoğunluğuna göre akıl tahsisin vazgeçilmez delillerinden birisidir. Akıl ile birden çok tahsis yapıldığını bir vakıa olarak görmeleri bu yargının sonuçlarından biridir. Hanefi usulcülerinin neredeyse tamamı, âmm olan birçok hükmün tahsis ihtimali taşıdığını, muhassıs akli delilin de âmm olan hükmü tahsis eden muhassıs delil çeşitlerinden biri olduğunda ittifak ettiklerini görmekteyiz.

Hanefi usulcülerinin akıl ile tahsis konusu ele aldıktan sonra neredeyse tamamının, tahsisin âmm hükmün kapsamını daralttığını ve aklın âmm lafzın yorumunu daraltan muhassıslardan biri olduğunu kabul etmişlerdir. Akıl hastalarının ve küçüklerin teklifle sorumlu olmamaları, Allah'ın her şeyi yaratması lafzının kapsamına kendi varlığının girmemesi, akıl ile tahsisi sadece teorik bir tartışma değil, uygulamada da karşılığı olan bir mesele olduğunun göstergesidir.

Hanefi usulcülerinin akıl ile tahsisi konusundaki tutumlarının yanı sıra eserlerinde bahsi geçen akıl ile tahsisi kabul etmeyen az sayıdaki usulcünün adlarından söz etmemiş ve bu usulcülerini mütekellim fukahasından bazıları diye ifade ettiklerini söylemiştik. Aynı şekilde bazı Hanefi usulcülerini eserlerinde akıl ile tahsis konusundan söz ederlerken, akıl ile tahsise karşı çıkan bir usulcü duymadıklarından söz etmektedirler. Bu durum bizde, akıl ile tahsise karşı çıkıp kabul etmeyen usulcülerin, Hanefi usulcülerinin dışındaki usulcüler olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.

Bundan dolayı Hanefi usulcülerinin özelinde akıl ile tahsis konusu için; üzerinde neredeyse tamamının ittifak edildiği konulardan biri olduğu sonucuna vardığımızı söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Abidîn, Seyyit Muhammed Emin Efendi (İbn-i Abidîn). *Mecmûat' u Resâilu İbn-i Abidîn*. Neşru'l-arif, t.y.

Alâaddîn Muhammed bin Abdulhamîd el-Üsmendî. *el-Mîzan fî'l-Usûlu'l-Fikh*. Katar: Dâru'l Kutubi'l-Katariyye, 1984.

Ali b. Abdulkâfi es-Sübki. *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. I-III Cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtu'l-ezheriyye, 1981.

Âmidî, Ali b. Muhammed el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1406.

Atay, Hüseyin. *Cehaletin Tahsili*. Ankara: Atay Yayıncılık, 2004.

Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî. *el-Bahru'l-muhît fî Usûlu'l-fikh*. Et-Tab'atu's-Sâniye. Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Birsin, Mehmet. *İslam Hukukunda İnsan Hakları Kuramı*. İstanbul: İstanbul Matbaacılık, 2012.

Buhârî, İmam Alaaddîn Abdullazîz Ahmed. *Keşfu'l-Esrâr*. I-IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. I-IV Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994.

Cürcânî, Ali ibn-i Muhammed Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. Kahire: Daru'l-Fadîle, 2004.

Cüveynî, Ebû'l-Meâli Abdulmelik b. Abdillah. *el-Burhân fî Usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Debbûsî, Ubeydullah ibn-i Ömer ibn-i İsa. *Takvîmu'l-edilleti fî'l-usûlü'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Dihlevî, Mahmud ibn-i Muhammed. *İfâdati'l-Envâr fî İdâati Usûli'l-menâr*. Kahire: Mektebeti'r-Rüşd, 2002.

Düreyî, Fethî. *Menâhicu'l-Usûliyyeti fî'l-İçtihâdi Bi'r-Re'yi fî't-Teşri' el-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü Risâle, 2013.

Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî. *el-Luma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kelmi't-Tayyib- Dâru İbn Kesîr, 1418.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usûlü*. Trc. Abdulkadir Şener. Ankara: Ferc Yayınevi, 2017.

Emir Padişah, Muhammed Emin. *Teysîru't-Tahrîr alâ Kitâbu't-Tahrîr*. I-IV Cilt. Mekke: Dâru'l Bâz, ty.

Ferhat Ağırman, Ahmet Türkmetin. "Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 18 (2012).

Ferhat Koca. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Fîrûzabâdî, Muhammed b. Ya'gûb. *Kâmûsu'l-Muhît*. Kahire: Dâru'l Hadis, 2008.

Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmu Usûlu'l-fikh*. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2002.

Hasan Bâ Bekr, Halife. *Tahsîsu'n-Nusûsi bi'l-edilleti'l-ictihâdiyyeti 'inde'l-usûliyyîn*. Riyad: Mektebetu't-Tövbe, 2015.

Haydar Efendi, Büyük. *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*. 3. Baskı. İstanbul: Fatih Matbaası Üç Dal Neşriyat, 1966.

İbn-i Emîri'l-Hac, Âllâme. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. I-III Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn-i Manzûr. *Lisânu'l Arab*. I-XII Cilt. Kahire: Dâru'l Maârif, ty.

İbn-i Melek, İzzeddîn Abdullatîf ibn-i Abdülazîz. *Şerhu'l-Menâr fî Usûlu'l-Fıkıh*. İstanbul: Matbaat-i Osmaniyye, 1315.

İbn-i Nuceym, Zeynuddîn bin İbrâhîm bin Muhammed. *Fethu'l-Ğaffâr Bişerhi'l-Menâr (ma'rûf bi Mişkâti'l-Envâr fî Usûlu'l-Fıkıh)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l Hümâm, Kemâluddîn Muhammed ibn-i Abdulvâhid ibn-i Abdulhamîd ibn-i Mes'ûd es-Sîvâsî. *et-Tahrîr fî'l-Usûlu'l-Fıkh*. Mısır: Matbaat-i Mustafa el Halebi ve Evladuhu, 1351.

Kâdî Hüseyin bin Ali es-Saymerî. *Mesâilu'l-Hilâf fî'l-Usûlu'l-Fıkh*. Fransa Marsilya Üniversitesi: by., 1991.

Lâmişî, Ebû's-Sena Mahmûd ibn-i Zeyd. *Kitâb fî Usûlu'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1995.

Leknevî, Muhammed Abdulalî bin Nizâmuddîn bin Kutbuddîn el-Ensârî. *Fevâtihu'r-Rahamût fî Şerhi Müsellemi's-Subût*. I-II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Mâturîdî, Ebî Mansûr Muhammed ibn-i Muhammed ibn-i Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. İstanbul: Mektebet-i İrşâd, ty.

Mâverdî, Ebî'l-Hasan Ali bin Muhammed ibni Habîb el-Basrî. *A'lâmu'n-Nubuvve*. Beyrut: Daru'l-Nefâis, 1994.

Mâverdî, Ebî'l-Hasan Ali bin Muhammed ibni Habîb el-Basrî. *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Mâverdî, Ebî'l-Hasan Ali bin Muhammed ibni Habîb el-Basrî. *et-Tahyîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1421.

Mâverdî, Ebî'l-Hasan Ali bin Muhammed ibni Habîb el-Basrî. *Nuket ve'l-Uyûn*. I-VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Molla Hüsrev, Muhammed bin Feramurz bin Ali. *Mir'âti'l-Usul*. Dersaadet: Matbaati Sahafiyeti Osmaniyye, 1321.

Molla Hüsrev, Muhammed ibni Ferâmurz. *Mirâtu'l-Usûl Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*. İstanbul: Şirketi Sahâfiyyetu'l-Osmâniyye, 1321.

Muhammed Ali Tehânevî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn*. Lübnan: Mektebe Lübnan Nâşirun, 1996.

Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'. *er-Risâle*. Beyrut: el-Mektebetu'l-ilmiyye, ty.

Muhammed bin Abdulhamîd el-Üsmendî. *Bezlü'n-Nazar fi'l-Usûl*. Kahire: Mektebe Dâru't-Turâs, 1992.

Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfu'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Âlim*. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1981.

Neseî, Abdullah ibn-i Ahmed Hâfîzu'd-Dîn. *Keşfu'l-Esrâr Şerhi'l-Musannıf alâ'l-Menâr*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Nizâmuddîn Ebî Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâg eş-Şaşî. *Usûlu's-Şaşî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Pezdevî, Ebî'l-Yusr Muhammed. *Usûlu'd-Dîn*. Kahire: Mektebeti'l-Ezheriyyeti li't-Turâs, 2003.

Pezdevî, Fahru'l-İslam Alî b. Muhammed b. Hüseyin. *Kenzu'l-vusûl İlâ Ma'rifetu'l-usûl*. I-IV Cilt. Dersaadet, 1890.

Ramazan Altıntaş. "Mâturîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi". *maarife*. 3 (2005).

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ty.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Huseyn er-. *el-Mahsû fî ilmi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ty.

Râzî, Muhammed bin Ebûbekir bin Abdulkadir. *Muhtâru's-Sihah*. Beyrut: Mektebet-i Lübnan, 1986.

Saadettin Ömer bin Mesud bin Abdullah el-Taftazânî. *Şerhu't-Telvîh alâ't-Tevdîh li-Metni't-Tenkîh fî usûlü'l-Fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd Mahbûbî el-Buhârî. *Şerhu Telvîh âlâ't-Tevdîh li Metni't-Tengîh fî Usûlu'l-Fikh*. I-II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Sarıtaş, Kamil. "Ebû Hanîfe'nin Akıl Anlayışı". *Esogü Basımevi*. 2015. 109-128.

Semerkindî, Alâaddîn Ebû Bekr Alüddîn Muhammed bin Ahmed bin Ebî Ahmed es-. *Mîzanu'l-Usûl fî Netâicu'l-Ukûl*. Kahire: Mektebet-i Dâru'l-Turâs, 1984.

Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl. *Kitabu'l-Mebsût Li-Şemsi'd-Dîn Serahsî*. I-XXX Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maarif, 1989.

Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. I-II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Şükrü Ayran, Hanefi Fıkıh Usulcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışı, Doktora Tezi, Malatya 2017.

Takiyyuddin Ebû'l-abbâs İbn Teymiyye. *el-Müsvedde fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ty.

Vehbe Zuhaylî. *Usûlu'l-Fıkhî'i-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

Yusuf Şevki Yavuz. "Aklın Kelam Yönünden Tanımı". *Kelam*. 25: 196-203. DİA, 2002.

Zekiyyuddîn Şa'ban. *Usul-ü Fıkh'i-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.