

**T.C.
DİCLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**BÂKILLÂNÎ’NİN ET-TAKRÎB VE’L-İRŞÂD ADLI ESERİNDE
TAHSÎS KURAMI**

Abdulbasit SALTEKİN

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Metin YİĞİT

**DİYARBAKIR
2010**

ÖZET

Tezimiz, usul tarihi açısından Şâfiî'den sonra mütekellim usulünü derinleştirip sistemleştiren ve kendinden sonraki usulcüler üzerinde ciddi etkisi bulunan Bâkillânî'nin “*et-Takrîb ve'l-Îrşâd es-Sağîr*” adlı eseri çerçevesinde tahsîs kavramını işlemektedir. Bu çerçevede Bâkillânî'nin tahsîs kuramını belirleyen âmm, hâss ve muhassis kavramlarının tahlilini yapmaktadır. Bu tez, kavramlara yüklenen anlamlar ile ilgili farklı ekoller arasındaki tartışmaları Bâkillânî'nin bakış açısı ile tahlil edip sunmaktadır.

Tezimiz, Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş'te çalışmamızın kapsam ve yöntemini ele aldık. Çalışmamızın konusu olan Bâkillânî ve “*et-Takrîb*” adlı eseri hakkında kısa bilgi verdik.

Birinci bölümde, âmm kavramı incelenmiştir. Bu bölüm kapsamında Bâkillânî'nin usulünde âmm kavramının lafzın anlam aralığına giren iki ve daha fazla varlığı kapsayan kelime olarak tanımladığı ortaya konulmuştur. Âmm lafzın bu varlıklardan hangisini kapsayıp hangisini kapsamadığının ise ancak karine ile ortaya çıkabileceği anlaşılmıştır.

İkinci bölümde tahsîs konusu tartışılmıştır. Netice itibariyle Bâkillânî'nin tahsîsi, mütekellimin lafızdan irade ettiği varlıklar ile dışarıda bıraktığı varlıkların hangileri olduğunun beyanı olarak gördüğü ortaya konmuştur.

Üçüncü bölümde ise tahsîs edici deliller incelenmiştir. Bu bölümde Bâkillânî'nin tahsîs edici delilleri iki kısma ayırdığı ortaya konmuştur. Birincisi, cümle yapısından anlaşılan istisnâ, şart gibi muttasıl delillerdir. İkincisi ise cümleden bağımsız müstakil deliller olan akıl, sünnet, icma, kıyas gibi munfasıl delillerdir.

Anahtar kavramlar: Bâkillânî, Âmm, Hâss, Tahsîs, Muhassis, Teâruz

ABSTRACT

Abdulbasit Saltekin, “Allocation Concept in *et-Taqrîb ve’l-Îrshâd* By âqillânî”,
Institute of Social Science of Dicle University, Master Thesis,

Supervisor: Metin Yiğit, Assistant Professor

Our thesis examines concept of the allocation (takhsees) in the axis of “*et-Taqrîb ve’l-Îrshâd es-Sakhîr*” by Baqillani. In the history of methodology of Islamic law, Baqillani, after Shafii, is a thinker that deepens and systematizes the method of theologian (mutekellim). Therefore, he has got serious effect on the methodologian of Islamic law. Our thesis analyzes concepts of amm (general), hass (specific) and muhassis (allocating). These words determine allocation theory of Baqillani. This work analyzes debates, in terms of Baqillani, between different school about meaning attributed to concepts.

Our thesis is composed of an introduction and three chapters. In the introduction we discussed the extent and method of our study. We gave short information about Baqillani and his writing *et-Taqrîb* that it is subject of our study.

In the First Chapter, the concept of general (amm) is examined. This chapter introduced that Baqillani defined the concept of general as a word include two or more things within range of clause meaning, Which includes general close among these things and which doesn’t include, just come on the scene by presumption.

In The Second Chapter allocation subject is debated. This chapter introduced that according to Baqillani allocation is a declaration of intent. Talkers declare the things include the clause and the things don’t by allocation.

In the Third Chapter the allocating (mukhassis) evidence are investigated. This chapter introduced that Bâkillânî separate the allocating evidence into two parts. First of them connected (muttasil) evidence such as istisna (exception) and shart (condition). They are understood from constructor of sentences. The Second of them are separated (munfasil) evidence. They are independent from sentences such as reason, sunna, icma and qiyas

Key words: Baqillani, Âmm (general), Hâss (specific), Tahsîs (allocation)
Muhassis (allocating), Teâruz (antinomy).

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan :

Üye :

Üye :

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçene öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

İlk dönem mütekellim üsûlü eserleri hakkındaki çalışmalarda bir boşluğun ve bakir bir alanın olduğu görmezden gelinemez. Bu tezimiz, bu dönem ile ilgili yapılacak araştırmalara yönelik mütevazı bir katkı sayılabilir.

Kelamcılığı ile tanınan Bâkillânî'nin fıkıhta da otorite olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Usûl ile ilgili kısmi olarak elimize ulaşan “*et-Takrîb ve'l-İrşâd*” adlı eseri mütekellim usulü açısından zirve bir dönem olarak değerlendirebileceğimiz V. asrın atmosferini bize sunmaktadır. Eser, bize ulaşmamış olan “*el-Kebîr*” kitabının muhtasarı olmasına rağmen kendi dönemindeki usûl tartışmalarının ayrıntılı bir haritasını çıkarır.

Üç cilt olarak basılan eserin üçüncü cildinin büyük bir kısmı (üçyüz sayfadan fazlası) tahsîs konusuna ayrılmıştır. Tezimizde Bâkilânî'nin usûlü ile ilgili genel kanaati hakkında bize bilgi verecek ve onun tahsîs anlayışını ortaya koyacak verileri sunmaya çalıştık.

Bu çalışmada Bâkillânî'yi anlama konusunda doğrusu önümüzde birkaç engel vardı. Bu engelleri “*et-Takrîb*” kitabının dilinin çok karmaşık oluşu, konuyu örnek vermeden teorik işlemesi ve tartışılan konu ile ilgili olarak dönemin alt yapısını iyi bilmememiz şeklinde sıralayabiliriz. Ancak, bu engellere rağmen daha sonraki dönemlerde yazılmış olan eserler ve Bâkillânî'nin kitap boyunca tutarlı duruşu meseleleri kavramamızda bize yardımcı olmuştur.

Tezin konusunun belirlenip şekillenmesi ve düzenlenmesinde kıymetli vaktini ayırıp, desteğini eksik etmeyen danışman hocam Yrd. Doç.Dr. Metin YİĞİT'e, ders dönemi ve sonrasında üzerimde emeği olan hocalarım Prof. Dr. Abdulkerim ÜNALAN'a ve Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ'ye, tezi gözden geçirip, katkı sağlayan tüm dostlarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Abdulbasit SALTEKİN

Batman, 2010

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	IX

GİRİŞ

I. TEZ HAKKINDA	1
A. TEZİN KONUSU VE AMACI	1
B. TEZİN SINIRLANDIRILMASI VE KAYNAKLARI	2
C. METOT VE PLAN	3
II. BÂKİLLÂNÎ VE “ET-TAKRÎB VE’L-İRŞÂD’S-SAĞÎR” ADLI ESERİ	4
A. BAKİLLÂNÎ	4
1. Hayatı	4
2. İlmi Şahsiyeti	6
3. Hocaları Ve Öğrencileri	7
4. Mezhebi	8
5. Eserleri	9
B. ET-TAKRÎB VE’L-İRŞÂD ES-SAĞÎR	11
1. Kitabın İsmi	12
2. Kitabın Nushası ve Bâkillânî’ye Aidiyeti	13
3. Bâkillânî’nin Yararlandığı Kaynaklar	13
4. Bâkillânî’den Yararlanan Kayankar	14
5. Kitabın Şerhleri ve Muhtasarlari	14
BİRİNCİ BÖLÜM	16
BÂKİLLÂNÎ’YE GÖRE ÂMM ve HÂSS LAFİZ	16
I. ÂMM	18
II. HÂSS	19
III. İLK KONULDUĞU ANLAM AÇISINDAN UMÛM-HUSÛS LAFİZLAR İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER	20
A. VAKF EKOLÜ	21
B. UMÛM EKOLÜ	21
C. HUSÛS EKOLÜ	21
IV. LAFİZLARIN DELÂLET ETTİĞİ MANADA VE FİİLLERDE UMÛMUN VARLIĞI TARTIŞMASI	22
V. UMÛM İÇİN KONULDUĞU İDDİÂ EDİLEN LAFİZLAR	25
VI. UMÛM İFADE ETMEK İÇİN KONULAN LAFİZIN DELÂLET ETTİĞİ FERTLER İLE İLGİLİ TARTIŞMA	27
A. BİRİNCİ DELİL:	27
B. İKİNCİ DELİL:	28
C. ÜÇÜNCÜ DELİL:	29

D. DÖRDÜNCÜ DELİL:	30
E. BEŞİNCİ DELİL:	31
F. ALTINCI DELİL:	32
G. YEDİNCİ DELİL:	33
VII. VAKF EKOLÜNÜN UMÛMUN DELALETİ İLE İLGİL OLARAK İLERİ SÜRDÜKLERİ DELİLLER	33
A. BİRİNCİ DELİL:	34
B. İKİNCİ DELİL:	34
C. ÜÇÜNCÜ DELİL:	35
DEĞERLENDİRME	36
İKİNCİ BÖLÜM	37
BÂKİLLÂNÎ'YE GÖRE TAHSİS	37
I. TAHSİSİN TANIMI	39
II. TAHSİSİN HÜKMÜ	40
III. MECAZ VE HAKİKAT OLMASI AÇISINDAN TAHSİS	41
A. TAHSİS EDİLEN LAFZIN MECAZ VEYA HAKİKAT İFADE ETTİĞİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR	41
B. MUTTASİL DELİLLE TAHSİS EDİLEN LAFZIN HAKİKAT İFADE ETİĞİNİN DELİLİ	42
C. MUFASIL DELİLLE TAHSİS EDİLEN LAFZIN MECAZ OLUŞUNUN DELİLİ	43
D. MUFASIL DELİLLE TAHSİS EDİLMİŞ LAFZIN HÜCCET OLUŞU	44
IV. TAHSİSLE KARIŞMA İHTİMALİ OLAN KAVRAMLAR	46
A. NESH	46
1. Tanımı	46
2. Bezerlik ve Farklılık Yönleri	47
B. MÜCMEL İFADENİN BEYÂNİ	48
V. TAHSİSİN GERÇEKLEŞMEDİĞİ DURUMLAR	49
A. FEHVA'L-HİTÂB (MEFHUM-U MUVAFAKA)	49
B. BİR VARLIĞI KAPSAYAN MÜFRET KELİME	51
VI. TAHSİSİ ŞARTA BAĞLI OLAN DURUMLAR	51
A. HZ. PEYGAMBER (SAV)'İN FİLLERİ	51
1. Hakkında Beyan Edici Karine Bulunmayan Fiiller	51
2. Hakkında Beyan Edici Karine Bulunan Fiiller	52
B. HZ. PEYGAMBER (SAV)'İN YARGILARI	53
1. Yargının Genel Oluşu İle İlgili Bir Beyanın Bulunmaması Durumu	53
2. Yargının Genel Oluşu İle İlgili Bir Beyanın Bulunması Durumu	54
C. HZ. PEYGAMBER (SAV)'İN SORULAN SORULARA VERDİĞİ CEVAPLAR	54
1. Cevabın Hâss Olduğu Durumlar	55
2. Cevabın Âmm Olduğu Durumlar	56
3. Cevabın Tahsis Edici Bir Delille Geldiği Durumlar	57
4. Cevabın Beyana İhtiyaç Duyduğu Durumlar	57
D. SÖZÜN KAYNAĞI İTİBARİ İLE TAHSİSİN DURUMU	58
1. Zorunlu Bilgi Oluşturan Yolla Gelen İfadeler	59
2. Zorunlu Bilgi Oluşturmayan Yolla Gelen İfadeler	60
VII. TAHSİS EDİLEN LAFZIN GERİYE KALAN FERTLERİ KAPSAMASI İLE İLGİLİ DURUMLAR	61
A. TAHSİSTEN SONRA GERİDE KALAN FERTLERİN BELİRSİZLİĞİ	61
B. TAHSİS SONUCUNDA GERİDE KALAN FERTLERİN SAYISI	61
DEĞERLENDİRME	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	64
BAKİLLANİ'YE GÖRE TAHSİS EDİCİ DELİLLER VE TEÂRUZ	64
I. TAHSİS EDİCİ DELİLLER	66
A. MUTTASIL DELİLLER	66
1. İstisnâ	67
a. Tanımı	67
b. İstisnânın Şartları	67
c. İstisna Çeşitleri	69
c1. Muttasil İstisna (Cinsin istisnâsı)	69
c2. Munkatı' İstisnâ (Gayr-ı Cinsin İstisnası)	70
d. Birbirine Bağlı Cümlelerden Sonra Gelen İstisna	71
2. Şart	72
a. Tanımı	72
b. Şartın Geliş Şekilleri	73
B. MUNFASIL DELİLLER	74
1. Kesin Bilgi Doğuran Deliller	74
a. Akıl	74
b. Kitap Ve Mütevatir Sünnet	75
c. İcma	76
2. Kesin Bilgi Oluşturmayan Deliller	77
a. Ahâd Haber	77
b. Kıyas	80
c. Sahabe Sözü	81
c1. Ravinin Rivayeti İle Umûm İfadelerin Tahsîsi	83
c2. Sahabenin Peygambere Dayanmadan Söylemesi Mümkün Olmayan Durumlar	85
d. Hz. Peygamber (SAV)'in Fiilleri	86
e. Fehva'l-Hitab (Mefhum-u Muvafaka)	87
f. Delilu'l-Hitab (Mefhum-u Muhalefe)	87
g. Örf ve Adetler	88
II. TEÂRUZ	88
A. TEÂRUZUN GERÇEKLEŞME DURUMLARI	88
1. Teâruzun Gerçekleştiği Durumlar	88
2. Teâruzun Gerçekleşmediği Durumlar	89
B. TEÂRUZ ÇEŞİTLERİ	90
1. Aynı Hüküm Konusunda Bir Hükümün Âmm Diğerrinin Hâss Gelme Durumu	90
2. Lafızda Neshi Gerekirici Bir Anlamın Bulunması	91
3. Aynı Hüküm Konusunda İki Âmm İfadenin Gelmesi	91
C. TEÂRUZU GİDERME YOLLARI	92
DEĞERLENDİRME	94
SONUÇ	95
BİBLİYOGRAFYA	100

KISALTMALAR

b.	: İbn
bnt.	: Bint
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
mad.	: Madde
neşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme Eden
ty.	: Tarihsiz
ö.	: Ölüm
vb	: Ve Benzeri
yay.	: Yayıncılık
yy.	: Yayınevi Yok

GİRİŞ

I. TEZ HAKKINDA

A. TEZİN KONUSU VE AMACI

İslam toplumlarını oluşturan bireylerin, ameli konularda nasıl davranmaları gerektiği ile ilgili sorunlar, tarih boyunca önemli problemlerinden birini teşkil etmiştir. Müslümanlar, özel yaşantılarından, sosyal hayata ve makro düzeyde İslam toplumunun çeşitli toplumlarla olan ilişkilerine varıncaya kadar karmaşık bir yapı oluşturan sorunlarını çözmeye çalışmışlardır.

Bu süreçte, İslam toplumlarının ameli problemlerinin çözümünü üretmek için oluşturdıkları ilim “fıkıh” olmuştur. Fıkıh ilmi, paradigma düzeyinde kendini ilahi muradın ameli düzeydeki “*izhârını*” sağlayan bir ilim olarak tanımlar. Metafizik düzeyde bir irade keşfi olarak sunabileceğimiz fıkıh ilmi, insanların eylemleri konusunda murâd-ı ilahiye tespit ederken bir metot üzerinden hareket etmesi gerekir. Aksi takdirde sonu belli olmayan görece bir alan oluşur ki böyle bir durum her ilmin sonu demektir.

Fıkıhın kaynaklarını ve hüküm elde etme yöntemlerini belirleyen, aynı zamanda Fıkıh Usûlü’nün ilk kurucusu kabul edilen Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/819) söz konusu bu görece alanı fark edip “*er-Risâle*” kitabında bununla ilgili olarak şöyle bir kayıt getirmiştir: “*Hiç kimse ilim ciheti olmaksızın hiç bir şey için helal veya haram diyemez. İlim ciheti ise Kitap, sünnet, icma veya kıyastır.*”¹. Şâfiî, ilahi iradenin ameli düzeyde belirlenmesi ile ilgili ilk metodolojik yöntemi böylece tedvin etmiş oldu.

Şâfiî sonrasında Fıkıh Usûlü ile ilgili çalışmaların, hacmi genişleyerek büyüdü ve fakihler takip ettikleri müctehid imamlarının metodunu tedvine koyuldular. Usûl tarihinde belli başlı iki metodun varlığından söz edilir. Bunların birincisi, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Mutezile usûlcülerinin oluşturduğu, furû konularına fazla değinmeden teorik

¹ Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, ty., s. 39.

düzeyde usulün konularını ayrıntılı bir şekilde işleyen “*mütekellim usûlü*” dür. İkincisi ise Hanefî müctehidlerinin görüşlerinden tahriç yolu² ile çıkarılan “*Fukaha usûlü*” dür.

Fıkıh Usûlünün konu edindiği asli kaynaklar sözlü ve yazılı olduğundan bunların anlaşılma şekillerinin belirlenmesi ile ilgili olarak metodolojik kayıtlar konmuştur. Lafzın manaya delaleti ile ilgili konular neredeyse usûl kitaplarının üçte birini oluşturur. Bu konuların en önemlilerinden biri de “*ilk konulduğu anda lafzın anlama delaleti*”nin tartışıldığı konu başlığıdır.

Nasslarda geçen âmm lafzın kapsamının belirlenmesi teklifin ve mükellefiyetin belirlenmesinde önemli bir yer tutar. Tahsîs bu anlamı ile Şârî’in hangi konulardan, kimleri, hangi zamanlarda mükellef tuttuğunun sınırlarının belirlenmesini ifade eder.

Tezimizin amacı, Mütekellim usûlünün önde gelen isimlerinden biri olan Bâkillânî’nin tahsîs konusundaki kanaatlerini “*et-Takrîb ve l-Îrşâd*” kitabı bağlamında betimlemeye çalışmaktır. Böylece Bâkillânî’nin tahsîs kuramını oluşturan kavramları belirledikten sonra tahsis ile ilgili ortaya koyduğu metodu analiz etmeyi hedeflemektir.

B. TEZİN SINIRLANDIRILMASI VE KAYNAKLARI

Tezin kapsamını sınırlandırmak, onu daha önce tahsîs ile ilgili yapılan çalışmaların bir tekrarı olmaktan kurtaracaktır. Örneğin, Ferhat Koca’nın, “*İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs (Daraltıcı Yorum)*” adındaki doktora çalışması tahsîs ile ilgili literatürü önümüze seren ansiklopedik nitelikte -çok emek verilmiş- bir çalışmadır.

Koca’nın çalışmasında dikkatimizi çeken konulardan biri usul ile ilgili eser ortaya koymuş birçok müellifin atıf yaptığı Bâkillânî’nin görüşlerinin Cüveynî (ö. 478/1085), Gâzâlî (ö. 505/1111) gibi ikincil kaynaklardan aktarmış olmasıdır. Eserin tahkikinin tezin hazırlandığı dönemde yapılmamış olması Koca için önemli bir mazeret sayılabilir.

² Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz yay., İstanbul, 2009, s. 20-22.

Tezin daha önce yapılmış çalışmaların bir tekrarı olmaması için karşılaştırmalı bir üslupla işlemeyi uygun bulmadık. Koca bu karşılaştırmalı yöntemi kullanarak yazdığı eserle bu boşluğu doldurmuştur.

Kendinden sonraki Cüveynî, Gazzâlî gibi pek çok önemli usulcüyü etkilemiş Bâkillânî'nin “*et-Takrîb ve'l-Îrşâd*” kitabındaki kanaatlerini betimleme yöntemi ile sunmayı, metnin başka bilgilerle boğulup amacından sapmaması için daha sağlıklı bulduk. Gerekli gördüğümüz yerlerde karşılaştırma ile ilgili olarak - önemine binaen - dipnotlarda ya kısa bilgiler veya konunun tartışıldığı kaynaklar verilerek oralara müracaat edilmesini salık verdik. Bâkillânî'nin kanaatlerinin anlaşılmasını sağlayıcı diğer kaynaklarda gördüğümüz yardımcı bilgileri de yeri geldikçe metin içinde kullanmayı da uygun bulduk.

Özel şahıslar ile ilgili yapılan çalışmalarda şahsın hayatı ve yaşadığı dönemin siyasi ve kültürel ortamının bir başlık altında incelenmesi nerdeyse teamül halini almıştır. Bize göre de bu gerekli ve faydalı bir durum olmakla beraber biz, çalışmamızda Bâkillânî'nin hayatı ile ilgili özel bir bölüm açmayı uygun bulmadık. Giriş bölümü altında ikinci bir başlık açarak özlü bir şekilde bilgi vermeyi daha uygun bulduk. Bunun sebebi Bâkillânî'nin hayatı ile ilgili yapılan çalışmaları yeterli görmemizdir. Bâkillânî ile ilgili yapılmış tez çalışmalarından müstakil eserlere ve ansiklopedi maddelerine varıncaya kadar yeterince bilgi verilmiştir. Ayrıntılar için konuyla yakinen ilgilenenelerin çok rahat ulaşabileceği kaynaklar olduğundan ayrıca geniş bir yer tutacak olan böyle bir bölüm açmayı uygun bulmadık.

Konuyu işlerken asıl kaynağımız “*et-Takrîb ve'l-Îrşâd*” kitabı olmakla beraber mütekellim usulü ile yazılmış temel eserler de bizim için referans kaynağı olmuştur. Konu ile ilgili doktora ve yüksek lisans çalışmaları da bizim için müracaat kaynaklarındandır.

C. METOT VE PLAN

Çalışmamızda uygulayacağımız metot, Bâkillânî'nin “*et-Takrîb ve'l-Îrşâd*” kitabı bağlamında tahsîs kavramının çerçevesinin betimlenmesidir. Bâkillânî'nin

eserindeki tertip sırasına riayet etmeye çalıştık. Gerekli gördüğümüz yerlerde faydasına binaen konuyu kendimize göre tasniflerle ele aldık.

Çalışmamız Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş’te çalışmamızın kapsam ve yöntemini ele aldık. Çalışmamızın konusu olan Bâkillânî ve “et-Takrîb” adlı eseri hakkında kısa bilgi verdik.

Birinci bölüm de Bâkillânî’ye göre âmm ve hâss kavramlarının tanımlanması, umûmun gerçekleşip gerçekleşmediği yerlerin belirlenmesine çalıştık. Konu ile ilgili ortaya çıkan ekollerin tespiti, Bâkillânî’nin bu ekollerden hangisini benimsediğinin tespitini yaptık ve konuyu temellendirirken sunduğu delilleri inceledik.

İkinci bölümde ise tahsîs kavramının anlamının belirlenmesi, tahsîsin hükmünün ortaya konulması, tahsîs ile karışma ihtimali olan kavramların farklarının tespiti, tahsîsin gerçekleşmediği veya kısmen gerçekleştiği yerleri belirlemeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise tahsîs edici deliller, çeşitleri ve bunlar ile ilgili tartışmaları sunduk. Ayrıca lafızların teâruz durumları ile ilgili Bâkillânî’nin kanaatlerini ele aldık.

II. BÂKİLLÂNÎ VE “ET-TAKRÎB VE’L-İRŞÂD’S-SAĞÎR” ADLI ESERİ

A. BAKİLLÂNÎ

1. Hayatı

Tam adı, *Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed³ b. Cafer b. Kâsım⁴ el-Basrî el-Bağdâdî⁵ el-Bâkillânî*’dir. Babası veya dedesi bakla ticareti ile uğraştığından

³ Kâdî İyâd, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi (ö. 544/1149), *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, Mektebetu'l-Hayat, Beyrut, 1967, s. 242; İbn Asâkir, Alî b. el-Hüseyn b. Hibetu'l-lah ed-Dimeşkî (ö. 571/1175), *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî fî mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eşârî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1404, s. 217; Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, 14 c., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty, V, s. 379; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 14 c., Dâru'l-Meârif, Beyrut, ty., XI, s. 402.

⁴ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ehli'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas, 4 c., Daru Sâdir, Beyrut, 1971, IV, s. 269.

⁵ Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî, 58 c., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1987, XXVIII, s. 88.

kaynakların çoğunda lakabı *İbnu'l-Bâkillânî* olarak verilir.⁶ Büyük ihtimalle telaffuz kolaylığı açısından lakabı *Bâkillânî* diye kısaltılmıştır. Kadılık yaptığından Ebû Bekr künyesi ile beraber *Kâdî Ebû Bekr* olarak ismi yayılmıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 330⁷-338⁸/941-950 yılları arasında Irak civarında doğmuştur. Bâkillânî'nin, gençliğini Basra'da geçirmiş olması ve isminde el-Basrî nispetinin bulunmuş olmasından dolayı Basra'da doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir.⁹

Bâkillânî'nin Basra'da yaşadığı dönem hakkında elimizde fazla bilgi mevcut değildir. Yalnız bu dönemde ilimde şöhret kazandığı söylenebilir. Çünkü Kadî İyâd, Büveyhî hükümdarı Adududdevle'nin saraya hakim olan Mutezile düşüncesine karşı Ehl-i Sünnetin görüşlerini savunacak Basra'dan birini isteyince Bâkillânî'nin saraya gittiğini bize aktarır.¹⁰

Bâkillânî, Büveyhî hükümdarlarından Adududdevle'nin döneminde, Mutezilenin hâkim olduğu sarayda, Eşarîliği savunarak sarayda önemli bir konuma gelir. Adududdevle, oğlunu eğitmesi ve Ehl-i Sünnet inancını öğretmesi için onu Bâkillânî'ye gönderir.¹¹ Daha sonraki dönemlerde Bâkillânî'nin iki resmî görev aldığı görülmektedir. Bunlardan biri, Irak, Cezire, Kirman¹², Bağdat ve çevre bölgelerde¹³ baş kadılık yapmış olması, diğeri ise Bizans'a elçi olarak gönderilmesidir. Kesin gidiş sebebi bilinmemekle beraber Adududdevle, Bizanslıların kendilerine İslâm'ı anlatacak birilerini istemelerinden dolayı, esir değişimi ve daha başka konuları görüşecek olan bir heyetin başkanı olarak Bâkillânî'yi elçi olarak gönderir. Bizans sarayında hem kralla hem de

⁶ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 242; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s. 217; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, s. 379; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, s. 402.

⁷ Gölcük, Şerafettin, "Bâkillânî" mad., DİA., IV, 1995, s. 530.

⁸ Zirikî, Hayrettin (ö. 1976), *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Müşrikîn*, 8 c., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990, VI, s. 176.

⁹ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 242; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s. 217; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, s.379; İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI., s. 402.

¹⁰ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 243.

¹¹ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 243.; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s. 218.

¹² İbn Cemaâ, Muhammed b. İbrahim b. Sâdullâh, *İdâhu'd-Delîl fî Katî Hiceci Ehl't-Ta'til*, thk. Vehbî Süleymân Âvicî el-Elbânî, Daru's-Selâm, yy., 1990, s. 74.

¹³ en-Nebbâhî, Ebu'l-Hasan b. Abdullâh b. el-Hasan el-Mâlikî el-Endülüsi, *Târîhu'l-Kudâti'l-Endülüsi*, Dâru'l Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1983, s. 37.

papazlarla çeşitli dinî konularda tartışmalar yaparak takdir kazanır. Kral tarafından kendisine hediyeler verilerek esirlerle birlikte hükümdara gönderilir.¹⁴

Elçilik görevinden sonra Bağdat'a yerleşir. Ölünceye kadar burada kalır. Bâkılânî, 23 Zilkade 403/1013'te Cumartesi günü Bağdat'ta vefat etmiş ve namazını oğlu Hasan kıldırmıştır. Önce evine defnedilen Bâkılânî, daha sonra oradan çıkarılıp Bâb-u Harb'e nakledilerek Ahmet b. Hanbel'in mezarının yanına gömülmüştür. Mezar taşında onu öven ve onun için rahmet dileyen şiirlerin yazılı olduğu kaynaklarda zikredilir.¹⁵

2. İlmi Şahsiyeti

İslami ilimlerin zirveye ulaştığı, ekolleşmelerin tamamlandığı hicri IV. asrın münbit ortamında yetişen Bâkılânî ilmi, hıfzı, fesahati, beyan kabiliyeti kuvvetli biridir. Özellikle Kâdî İyâd onun bu vasıfları ile ilgili ayrıntılı bilgi vermektedir. Ona verilen çeşitli lakaplar vardır. Bunlardan bir kaçını verecek olursak: Şeyhu's-Sunne (Ehl-i Sünnetin üstadı), Seyfu Ehl-i Süne (Ehl-i Sünnetin kılıcı), Şeyhu Vaktihi (vaktinin üstadı), Lisanu'l-Ümme (ümmetin dili), Alimu Asrihi (çağının alimi), Müceddidu Asrihi (400. yılın müceddidi), Hisnu'l Müslimîn (Müslümanların kalesi), İmâmu Mütakellimî Ehlil'l-Hak (Ehl-i Hak kelimcilerinin imamı) vb.¹⁶

Tarih kitapları onun Bağdat'ta büyük bir ilim meclisi kurduğundan bahseder. Yahudî, Hıristiyan, Rafizî, Mutezilî birçok kimse ile münazaralara girdiği ve bu münazaralardaki hazır cevaplılığını bize aktarır. İnsanlar çözemedikleri müşkül problemlerini ona sunar ve çözüm ararlardı.¹⁷

Ebû Bekr el-Hârizmî, Bâkılânî'nin başkaları gibi çeşitli kitaplardan nakiller yapmadığı, ilminin zihninde ve göğsünde taşıdığını kaydeder. Kendisinin nakletmeyi

¹⁴ Kâdî İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, s. 244; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî*, s. 218-219; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, s. 380; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, s. 403.

¹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, IV, s. 269; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, s. 382; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, s. 403; Kâdî İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, s. 242; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî*, s. 218-219.

¹⁶ Kâdî İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, s.242; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî*, s. 217; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, s. 379; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, s. 402.

¹⁷ Kâdî İyâd, *Tertibu'l-Medârik*, s. 244.

sevmediğini bildirir. Yine aynı şekilde Ali b. Muhammed el-Harbî ilminin genişliğinden dolayı ilmini muhtasar bir şekilde toplayamadığından bahseder.¹⁸

Her gün düzenli olarak ikamet durumunda veya seferde ara vermeksizin 20 rekât namaz kıldığı arkasından 35 sayfa yazı yazdığı, yazdıklarını sabah namazından sonra öğrencilerine sunduğu ve bunlar ile ilgili gerekli değişiklikleri yaptığı aktarılır. Mevrikî, hayatını yazdıkları ile karşılaştırdığında gün başına 20 sayfa yazı düştüğünü söyler. Çok muttaki ve vera' sahibi idi.¹⁹

İbn Hazm (ö. 456/1064) onun hakkında fıkhi ve kıyası bilmeyen biri şeklinde bir nitelemeye bulunur.²⁰ Büyük bir ihtimalle Davut ez-Zahiri (ö. 270/884)'ye yönelttiği eleştirilerden dolayı bunu söylemiştir.

3. Hocaları Ve Öğrencileri

Kaynakların bildirdiğine göre Bâkılânî birçok hocadan ders almıştır. Kelâm ilmini; Eşarî'nin öğrencilerinden İbn Mucâhid Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Tâî (ö. 360/970) ve Ebu'l-Hasen el-Bahilî el-Basrî (ö. 370/980)'den ders almıştır. Fıkıh Usulünü; İbn Mucâhid eş-Şîrâzî Ebû Abdillâh Muhammed b. Haffî (ö. 370/980)'den, Fıkıh ilmini ise Kayravanlı Ebû Muhammed Abdullah b. Ebu Zeyd (ö. 386/996)'den tahsil etmiştir. Hadis ilmini; Ebû Bekr b. Mâlik el-Kâtî (ö. 368/978), Ebû Muhammed b. Mâsî (ö. 369/979) ve Ebû Muhammed el-Huseyin b. Ali en-Nisaburî (ö. 375/985)'den okumuştur. Diğer hocaları ise Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Ebherî (ö. 375/985), Ebû Ahmed Hasan b. Abdillâh el-Askerî (ö. 382/992), İbn Sem'un Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed (ö. 387/997) ve İbn Behte Muhammed b. Ömer (ö. 374/984)'dir.²¹

Daha önce Bağdatta büyük bir ilim meclisi kurduğundan bahsetmiş ve Bâkılânî'nin gece yazdıklarını sabah namazından sonra öğrencilerine aktardığını söylemiştik. Birçok öğrenci yetiştirmiş olan Bâkılânî'nin öğrencilerinin bir kısmını

¹⁸ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 244.

¹⁹ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 244.

²⁰ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 8 c., Daru'l-Hadis, Kahire, 1404, VII, s. 368.

²¹ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 242; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s. 217; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, s. 403.

Kâdî İyâd aktarır: Kâdî Ebu Muhammed Abdülvahhab b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî (ö. 422/1031), Ebu Zer Abd b. Ahmed el-Herevî (ö. 434/1043), Ebu'l-Hasen Ali b. İsa b. Süleyman el-Fârisî (ö. 430/1039), Ebu Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn es-Sülemî (ö. 412/1021), Kâdî Ebu Ca'fer Muhammed b. Ahmed es-Simnânî (ö. 444/1052), Ali b. Muhammed b. el-Hasen el-Harirî (ö. 437/1045), Kâdî Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Isbahânî (ö. 446/1054), Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebi Nasr (ö. 420/1029), Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Ahmed b. Osman es-Sayrafî (ö. 435/1043), Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Fâris b. Sehl b. Ebi'l-Fevâris (ö. 412/1021), Ebu Ali el-Hasen b. Şâzân el-Bezzâz (ö. 426/1035), Samsâmü'd-Devle Ebu Kalicar b. Merzubân (ö. 388/998).²²

4. Mezhebi

Kelam ekollerinden Eşarîliğin, ikinci adamı olarak kabul edilir. Hayatı hakkında bilgi veren bütün eserler Eşarîliği konusunda müttefiktirler. Yazdığı eserler, kendi zamanındaki diğer ekollerle yaptığı tartışmalar onun Eşarî olduğu konusunda hiçbir şüphe bırakmaz. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevzî, Bâkillânî'nin bazı konularda Eşarîye muhalefet ettiğini söyler.²³

Bâkillânî, Fıkıhta ise Mâlikî mezhebine mensuptur.²⁴ Eşarî oluşundan dolayı İbn Kesîr onun Şafîî olduğunu söyler.²⁵ Ebû Zer el-Herevî'nin aktardığına göre fetvalarının sonuna “*Muhammed b. Tayyib el-Hanbelî*” yazdığından Bâkillânî'nin Hanbelî olduğunu söyleyenler de mevcuttur.²⁶

²² Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 244; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s. 218.

²³ Ebu Zunez, “*Mukaddime*”, Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013), et-*Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zunez, 3 c., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998, I, s. 39.

²⁴ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s.242; İbn Asâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî*, s. 217

²⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, s. 402.

²⁶ İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm (ö. 728/1327) *Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl*, Beyrut, 1985, I, s. 260- 261

5. Eserleri

Birçok eser yazmasına rağmen eserlerinden çok azı elimize ulaşmıştır. Bütün kaynaklar onun eser yazma konusunda velut olduğunu söyler. Kâdî İyâd eserlerinden 47 tanesinin ismini kitabında verir.²⁷ Eserlerini sırasıyla verecek olursak:

1. *et-Temhîd fî 'r-Red ale 'l-Mülhide ve 'l-Muattile ve 'l-Havâric ve 'l-Mu'tezile*
2. *Hidâyetü 'l-Mürşidîn ve 'l-Mukni' fî Usul'd-Dîn*
3. *et-Takrîb ve 'l-İrşad: el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağîr*
4. *el-İntisâr li Nakli 'l-Kurân ve 'r-Red alâ men Nehalehu 'l-Fesâd bi Ziyâde ev Noksân*
5. *İ'câzu 'l-Kurân*
6. *Kitâbu Risâleti 'l-Hurra veya el-İnsâf*
7. *Fi 'l-Mu'cizât veya el-Beyân ani 'l-Fark beyne 'l-Mu'cize ve 'l-Kerâme*
8. *Dekâiku 'l-Kelâm*
9. *Nakdu 'l-Funûn li 'l-Câhîz*
10. *Tasarrufu 'l-İbâd ve 'l-Fark beyne 'l-Hak ve 'l-İktisâb*
11. *el-Ahkâm ve 'l-İlle*
12. *Kitâbu Menâkibi 'l-Eimme*
13. *Kitâbu 'l-İbâne an İbtâlî Mezhebi Ehli 'l-Kufri ve 'd-Dalâle*
14. *Keyfiyyetü 'l-İstişhâd fî 'r-Red alâ Ehli 'l-Cehd ve 'l-İnâd*
15. *Kitâbu İkfâri 'l-Küffâri 'l-Muteevvilîn ve Hükmî 'd-Dâr*

²⁷ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 257-259; Eser isimlerinin tertibinde yararlanılan kaynak: Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bâkillânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmulâh Meselesi Örneği*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 30-35.

16. *et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*
17. *Şerhu'l-Lumâ li'l-Eşarî*
18. *el-Îmâmetu'l-Kebîra*
19. *el-Îmâmetu's-Sağîra*
20. *Şerhu Edebi'l-Cedel*
21. *el-Usûlü'l-Kebîr fi'l-Fıkh*
22. *Fadlu'l-Cihâd*
23. *Mesâilu'l-Usûl*
24. *Emâli İcmâi Ehli'l-Medîne*
25. *el-Usûl's-Sağîr*
26. *el-Mesâîl ve'l-Mücelesâtü'l-Mensûra*
27. *el-Kitab ale'l-Mütenâsîhîn*
28. *Kitâbu'r-Rudûd alâ Ebî Tâhir Muhammed b. Abdillâh b. Kâsım*
29. *el-Kitâb ale'l-Mu'tezile fi Meştebihe aleyhim min Te'vilî'l-Kurân*
30. *Kitâbu'l-Mukaddimât fi Usûli'd-Diyânât*
31. *Fi enne'l-Ma'dûm leyse bi-Şey'*
32. *Nusretu'l-Abbâs ve Îmâmetu Benîh*
33. *el-Mesâilu'l-Kostantiniyye*
34. *Cevâbu Ehl-i Filistîn*
35. *el-Bağdadiyyât*
36. *en-Neysâburiyyât*

37. *el-Cürcâniyyât*

38. *el-İsbehâniyyât*

39. *Mesâilu Seele anhe İbn 'u-Abdilmü'min*

40. *el-Mukni' fî Usûli'l-Fıkh*

41. *el-Kerâmât*

42. *Kitâbu'd-Dimâi'l-letî Cerat Beyne's-Sahâbe Radiyallahu Anhum*

43. *Kitâbu'l-Beyân an Ferâizi'd-Dîn ve Şerîati'i-İslâm ve Vasfu mâ Yelzemu men Cerat aleyhi'l-Aklâm min Ma'rifeti'l-Ahkâm*

44. *Kitâbu't-Tabsira*

45. *Kitâbu Risâleti'l-Emîr*

46. *Kitâbu Keşfi'l-Esrâr fî'r-Reddi ale'l-Bâtıniyye*

47. *Kitâbu Eimmeti Benî Abbâs*

Bunların dışında 15 eser daha Bâkillânî'ye nispet edilir.²⁸ Eserlerinin büyük bir kısmı maalesef şuan elimizde mevcut değildir.

B. ET-TAKRÎB VE'L-İRŞÂD ES-SAĞÎR

Et-Takrîb Ve'l-İrşâd Es-Sağîr adlı eser, kendisinden sonra birçok usulcüyü etkilemiştir. Hatta mütekellim usulü ile yazılmış kapsamlı ilk eser kabul edilebilir. Zerkeşî'nin de dediği gibi bu alanda kendinden önce konuları ayrıntısı ile işleyen başka kimse yoktur.²⁹

Kelamcı olması hasebi ile Bâkillânî eserini diyalektik bir üslupla yazmıştır. Konuları çok ayrıntılı bir şekilde inceleyerek karşı görüş sahiplerinin bütün iddialarını ayrıntısı ile zikrettikten sonra bunlara ikna edici cevaplar sunmuştur.

²⁸ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 36-37.

²⁹ Ebu Zuneys, "Mukaddime", I, s. 101.

Kitap ile ilgili elimizde en derli toplu bilgiler kitabın muhakkiki Dr. Abdülhamî b. Alî Ebû Züneyz'in giriş kısmında verdiği bilgiler olduğundan kitap hakkındaki bilgileri oradan derleyip vermeyi uygun gördük. Kitabın muhakkiki, bir nevi yazarının temsilcisi sayıldığından kitabı en iyi inceleyen ve değerlendiren de odur.

1. Kitabın İsmi

Bâkillânî'nin hayatından bahseden bütün eserler kitabın ismini *et-Takrîb ve'l-İrşâd* olarak ona nispet eder. Kitabın yazma nüshalarında istinsah eden kişi kitabın bir yerinde “*et-Takrîb ve'l-İrşâd kitabın birici cüzünün yazımı tamamlandı, akabinde ikinci cüz gelecektir.*” yine kitabın baş kısmına “*et-Takrîb ve'l-İrşâd kitabının ilk cüzüdür.*” yine başka bir yerinde “*et-Takrîb ve'l-İrşâd fî İlm 'l-kelam ve'l usûl*” yazmış olmasından dolayı kitabın ismi ile ilgili bir tartışma bulunmamaktadır.³⁰

Aynı mezhebe mensup oluşu, ona yakın bir zamanda yaşamış olmasından dolayı “*Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*” adlı kitabında Kâdî İyâd (ö. 544/1144) kitabı bu isimle ona nispet eder. Kâdî İyâd kitabında Bâkillânî'ye fıkıh usulü ile ilgili sekiz kitap nispet eder. Dr. Züneyz'e bunlardan “*Kitâbu'l-Usûl: el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağîr*” kitabı ile “*et-Takrîb ve'l-İrşâd: el-Kebîr, el-Evsât ve es-Sağîr*” kitaplarının aynı kitaplar olduğunu, dolayısı ile fıkıh usulü ile ilgili toplamda beş kitabı bulunduğunu söyler. Diğer ikisi ise “*el-Mukni' fî Usûli'l-Fıkıh*” ve “*Kitâbu Emâlî İcmâi Ehli'l-Medîne*”dir.³¹

Elimizdeki eser “*el-Kebîr ve el-Evsât*” değil “*es-Sağîr*”dir. Bundan dolayı kitabın tam adı: *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr* olmuş olur. Bunun başka bir delili de Ebu'l-Muzaffer el-İsferâînî'nin “*et-Tabsîra fî'd-Dîn*” kitabında “*el-Kebîr*” kitabının 10 bin yapraktan oluştuğunu söylemesi elimizdeki eserin nüshasının ise 1000 sayfadan oluşmasıdır. Bu da eserin “*es-Sağîr*” olduğunu gösterir. Yine bazı eserler kitabın ismini muhtasar olarak vererek sadece “*et-Takrîb*” diye söz ederler.³²

³⁰ Ebu Züneyz, “*Mukaddime*”, I, s. 87.

³¹ Ebu Züneyz, “*Mukaddime*”, I, s. 98.

³² Ebu Züneyz, “*Mukaddime*”, I, s. 88.

2. Kitabın Nushası ve Bâkillânî'ye Aidiyeti

Kitabın tek nüshası Haydarabad'ta Âsfiyya kütüphanesindedir. Bu nüsha iki cüzden oluşur. Nüsha Bâkillânî'nin vefatından 145 yıl sonra yazılmıştır. Mevcut olan ilk cüz 536 yapraktan oluşur. Sayfa başına satırları 15 ila 19 arasında değişmektedir. Nesih hattı ile yazılan nüshanın bazı yerlerinde noktalamalar, ek bilgiler mevcuttur.³³

Brokelman, nüshanın bir yerinde geçen sonraki döneme ait bir kayda dayanarak eseri Hâfız Muhammed b. el-Muzaffer b. Hibetullah b. Sirâye el-Makdisî'ye nispet eder. Muhammed Rıza da bu görüşü benimser. Fakat et-Takrîb ve'l-İrşâd bütün tarih ve usul kitaplarında Bâkillânî'ye nispet edilir. Daha sonra gelen usulcülerin Bâkillânî'ye nispet ettikleri görüşler ile eldeki nüshadaki bilgilerin örtüşmesi bunu delillendirmektedir. Büyük ihtimalle el-Makdisî kitabın istinsah edicisi olduğundan dolayı kitabı tasnif eden kişi, kitabı ona nispet eden bir not düşmüş olabilir.³⁴ Kâdî İyâd'ın kitabı Bâkillânî'ye nispet etmiş olması da eserin Bâkillânî'ye aidiyetini kuvvetlendirmektedir.

3. Bâkillânî'nin Yararlandığı Kaynaklar

Daha önce Bâkillânî'nin başkalarından nakiller yapmayı sevmediğini söylemiştik. Zaten kendinden önce usulü ayrıntısı ile işleyen müstakil eserler daha teşekkül etmemişti. Şâfî'nin er-Risâle'si usul konularını genel hatlarıyla işliyordu. Diğer yazılmış usul eserleri ise usulün bir konusunu işleyen eserlerdir. Bu yüzden Bâkillânî eserinde Şâfî'nin "*Ahkâmu'l-Kurân*" kitabı hariç başkalarına ait kitap isimlerinden bahsetmez. Kendine ait kitaplarından bazısının isimlerini verir.³⁵

Kitabın tamamı elde bulunmadığından kesin bir şey söylenemese de eldeki mevcut nüshada Mu'tezilî düşünürlerden, Irak Ekolünden ve çeşitli isimlerden bahseder. Bahsettiği isimlerden bazıları şunlardır: Ebu'l-Hasn el-Kerhî, es-Selcî, Cübbâî ve oğlu, İsâ b. Ebân ve Ebû Şemr el-Mürçî³⁶

³³ Ebu Zuneiz, "*Mukaddime*", I, s. 91.

³⁴ Ebu Zuneiz, "*Mukaddime*", I, s. 92.

³⁵ Ebu Zuneiz, "*Mukaddime*", I, s. 94.

³⁶ Ebu Zuneiz, "*Mukaddime*", I, s. 94.

4. Bâkillânî'den Yararlanan Kayankar

Bâkillânî, usul konusunda başlı başına müstakil eser yazarların ilklerinden olduğundan dolayı kendinden sonra gelen birçok usulcû ondan istifade etmiştir. Mütakellim usulü ile yazılan eserlerin ondan bahsetmeden geçmiş olmaları düşünülemez. Muhakkikin tespitlerini paylaşacak olursak Bâkillânî'den istifade eden kaynaklardan bazıları hakkında şu bilgileri verebiliriz:

1. Öğrencisi Cüveynî et-Takrîb kitabını özetlediği “*Telhîsu't-Takrîb*” adında bir eser yazmıştır. El-Burhân kitabında ise iki yerde kitabın ismini vererek toplam 150 yerde Bâkillânî'den bahsetmiştir.³⁷

2. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît'inde 500'den fazla yerde kitaptan bahseder. Bazı yerlerde “et-Takrib” kitabını Bâkillânî'ye nispet ederek, bazı yerlerde bu nispet olmadan sadece “*et-Takrîb*” olarak çok az yerde ise “*et-Takrîb ve'l-İrşâd*” şeklinde ismini vererek zikreder.³⁸

3. el-Makdisî, “*ed-Dürerü'l-Levâmi' fî Tahrîri Cemi'l-Cevâmi'*” kitabında iki yerde “*et-Takrîb ve'l-İrşâd*” ismini 11 yerde Bâkillânî'ye nispetle “*et-Takrîb*” ismiyle 75 yerde ise isim vermeden atıfta bulunur.³⁹

4. el-Bâcî, “*İhkâmu'l-Usûl*” kitabında kitabın ismini sadece bir yerde zikreder. 60 yerde ise Bâkillânî'nin görüşlerini kitap ismi vermeden aktarır.

5. Şirâzî “*Şerhu'l-Luma*” kitabında kitap ismi zikretmeksizin Bâkillânî'ye nispetle 24 görüşü aktarır.⁴⁰

et-Takrib'den alıntı yapan eserlerin sayısını arttırmak mümkündür.

5. Kitabın Şerhleri ve Muhtasarlari

Daha önce Bâkillânî'nin eserlerini geniş bir şekilde açıklayarak yazdığımızdan bahsetmiştik. Bundan dolayı kitabın şerhleri ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.

³⁷ Ebu Zuneiz, “*Mukaddime*”, I, s. 95.

³⁸ Ebu Zuneiz, “*Mukaddime*”, I, s. 96.

³⁹ Ebu Zuneiz, “*Mukaddime*”, I, s. 96.

⁴⁰ Ebu Zuneiz, “*Mukaddime*”, I, s. 96.

Eserlerini özetlemek istediğini fakat ilminin genişliğinden bunu yapamadığından tarih kitapları bahseder.⁴¹

İsferâînî, et-Takrîb ve'l-İrşâd el-Kebîr kitabının 10 bin sayfadan oluştuğunu söyler. Bâkillânî bunu özetlemek için el-Evsât ve es-Sağîr muhtasarlarını kendisi yazar. Ayrıca öğrencisi Cüveynî “*Telhîsu't-Takrîb*” adında bir muhtasar yazmıştır.⁴² Eserleri ile ilgili şerh veya ihtisar türünden çalışmalarının bulunmaması bizce ilginç bir durumdur.

⁴¹ Kâdî İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, s. 244.

⁴² Ebu Zuneys, “*Mukaddime*”, I., s. 99.

BİRİNCİ BÖLÜM
BÂKİLLÂNÎ'YE GÖRE ÂMM ve HÂSS LAFİZ

Bu bölümde asıl hedefimiz, et-Takrîb ve'l-İrşâd kitabı bağlamında Bâkillânî'nin ilk konulduğu anda lafzın delâleti konusundaki görüşlerini tespit etmeye çalışmaktır. Kendi döneminde yaşanan yoğun tartışmalarda Bâkillânî'nin görüşlerini nasıl temellendirdiğini bulmaya çalışacağız.

Bu çalışmanın merkezinde yer alan temel kavram “*tahsis*” kavramıdır. Bu sebeple bundan sonraki bölümde işlenecek olan tahsis kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için tahsise temel oluşturabilecek kavramların öncelikle işlenmesi gerekir. Başka bir ifadeyle tahsîs, en genel anlamda âmmın sınırlandırılması ve lafzın kapsamının belirlenmesi olduğuna göre, bu durumda tahsîs konusuna geçmeden önce âmm ve hâss kavramlarının Bâkillânî açısından ne ifade ettiği konusunun belirlenip, çözümlenmesi gerekir.

Cevabını bulmaya çalışacağımız konu başlıklarımız şunlar olacak;

- Âmm ve Hâss kavramlarının tanımının belirlenmesi
- Umûm için konulmuş lafız var mıdır? Varsa bunlar hangileridir? Bu lafızlar ile ilgili tartışmalar.
- Lafzın ilk konulduğu andaki âmmın delâleti ile ilgili olarak oluşmuş ekollerin tespit edilip ve bu ekollerin görüşlerinin ispatı için kullandıkları deliller.
- Bâkillânî'nin bu ekoller içerisinde durduğu yer ve diğer ekol sahiplerine verdiği cevaplar.

Yukarıdaki başlıklara sağlıklı bir cevap bulabildiğimiz takdirde Bâkillânî'nin sonraki bölümlerde işleyeceğimiz konular hakkındaki kanaatlerini daha net bir şekilde öğrenmiş olacağız. Yaşadığı dönemin entelektüel düzeydeki kalitesinin ortaya çıkarılabilmesi için müellifimizin zihin kıvrımlarında yer bulan kavramların ve bunları işlemesine imkân veren anlam haritasının da ortaya çıkarılması gerekmektedir.

I. ÂMM (العام):

Bâkillânî'ye göre âmm, “İki ve daha fazla şeyi kapsayan (iştimâl) söz(kavl)dür.” Bâkillânî'ye göre bu şekilde olmasının delili umûm kelimesinin sözlükte kapsamak (şümûl)⁴³ anlamında kullanılmış olmasıdır. Nitekim Araplar عمت الجماعة *‘emmett el-cemâ‘a* “İyiliği cemaâte yaydım” sözünü bu anlamda kullanırlar.⁴⁴

Bâkillânî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre “âmm” lafzı kapsam itibariyle aşağıdan yukarıya doğru üç farklı anlamda kullanılmaktadır:

1. İki şeyi kapsamına alan lafız,
2. Bir cinsin bütün fertlerini kapsamına alan lafız,
3. Kapsam itibariyle ilk ikisinin arasında yer alan lafız: Bu tür lafızlar bir açıdan âmm, bir açıdan hâsstırlar.⁴⁵

Bâkillânî, “Âmm lafız bütün fertleri kapsamına alacak şekilde vaz edilmiştir” diyen Umûm Ekolü ile “âmm lafız çoğulun en azını (ekallu'l-cem') kapsamına alacak şekilde vaz edilmiştir” diyen Husûs Ekolünden kanaatinin farklı olduğunu ortaya koyar. Bâkillânî, umûm lafızlar için “istiğrâk, istiâ'b” şartını koşmaz. En az iki varlığı kapsamına alan lafızlardan, sonsuz varlıkları kapsamına alan lafızlara kadar bütün lafızları âmm kapsamı içerisinde değerlendirir.

Sonraki dönemlerde Gazzâlî, İbn-i Kudâme gibi âlimler ise âmm lafzı “mutlak âmm” ve “izâfî âmm” şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Mutlak âmm, “varlık” kelimesi gibi kendisinin altına dâhil olduğu üst kavramı olmayan lafızlardır. Mutlak hâss ise yalnız bir ferdi bulunan lafızdır: Örneğin “Ali” lafzı gibi. Mutlak âmm ile mutlak hâssın

⁴³ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem (ö.711/1311), *Lisanu'l-Arab*, 6 c., Kitâbu'l-Meârif, Kahire, ty., IV, s. 3112

⁴⁴ Farklı tanımlar için bkz., Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhîti fî Usûli'l-Fıkıh*, neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, 6 c., Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, II, s. 5-6; Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö.631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, neşr. İbrahim el-Acûz, 4 c., Daru's-Sumey'i, Riyâd, 2003, II, s. 240-242; Cürçânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrur, 1985, s. 149,163.

⁴⁵ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 5

arasında kalan lafızlar ise izafî âmm olarak isimlendirilir.⁴⁶ İzâfî âmm ise tümel bir lafzın kapsamına girmekle beraber, kendisinin de birden fazla ferdi bulunan lafızdır. Örneğin, “*insan*” lafzı canlı varlıklar üst kavramının bir ferdi iken, aynı zamanda Ali, Ahmed vb. gibi birçok ferdi de içermektedir. İzafî âmm, kapsadığı varlıklara nispetle âmm, dışarıda bıraktığı fertlere nispetle hâss olur.

II. HÂSS (الخاص):

Bâkılânî “*hâss*” lafzı üç farklı şekilde tanımlar:⁴⁷

1. Dildeki konuluşu itibariyle ismin kapsamında yer alan bir veya birden fazla şeyi kapsayan sözcüktür.
2. İsmi kendisi için konulması ve kullanılması doğru olan bir veya birden fazla şeyi kapsayan sözcüktür.
3. İsmi kapsamında yer alan veya bunun dışındaki bir veya birden fazla şeyi kapsayan sözcüktür.

“*Zeyd’e vur!*” ifadesi yalnızca Zeyd’e özgü olup başkasını içermez.

“*İki Zeyd’e vur!*” ifadesi yalnızca iki Zeyd’e özgüdür, iki Amr’ı kapsamaz.

“*Müşrikleri zelil kıl!*” ifadesi yalnızca müşrikler hakkında kullanılıp müminleri kapsamadığından hâssir.⁴⁸

Aynı şekilde “*Adamı vur!*” cümlesinde adam lafzı âmm olmakla beraber hiaptan dolayı “*adam*” (er-Racul) kelimesini, bütün fertlerini kuşatacak şekilde anlamayız. Burada lafzın anlamı içerisine giren bütün adamlar değil de sadece kastedilen bir adamın vurulmasıdır. Bu da lafzı hâss kılmaktadır.

⁴⁶ Gazzâlî, Hüccetü’l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min İlmi’l-Usûl*, 4 c., Daru’l-Fıkr, Dımeşk, III, s. 213; En-Nemle, Dr. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *İthâfu Zevî’l-Basâir bi Şerhi Ravdati’n-Nâzir fî Usûli’l-Fıkh*, 8 c., Dâru’l-Âsime, Riyâd, 1996, VI, s. 26-32.

⁴⁷ Hâss ile ilgili tanımların anlaşılması için asıl metni buraya aktaracağız. *أنه قول واقع علي شيء أو أشياء مما يتناول الاسم في وضع اللغة أو مما يصح وضعه له و اجراؤه عليه أو بعض ما يكون الاسم متناولا له أو غيره*

⁴⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 6; Farklı tanımlar için bkz., Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhîr*, VI., s. 242; Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 100.

Bâkılânî, bir lafzın bir açıdan âmm, başka bir açıdan hâss olması durumunu şu şekilde açıklar:

Bir lafız, kendisi için elverişli olduğu en az iki şeyi içerdiğinden âmm olduğu gibi başka şeyleri dışarıda bırakması ile hâss olur. Örneğin "*adamlar*" kelimesi ikiden fazla ferdi içerdiğinden âmm, fakat kendisi ile kastedilmeyen kadınları, çocukları dışarıda bıraktığından hâss olur. Cinsin bütün fertlerini içeren lafız ile en az iki ferdi içeren lafız arasında kalan kelimeler bir yönü ile âmm başka bir yönden hâss olabilirler. Bütün lafızlar için bir yönü ile âmm başka bir yönü ile hâss oluş düşünülemez.⁴⁹ Ancak izafî olan âmmolar için bu iki yönlülük düşünülür.

III. İLK KONULDUĞU ANLAM AÇISINDAN UMÛM-HUSÛS LAFIZLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Dilde çeşitli varlıklara isimler konulurken sözcüklerin isme konu olan bu varlıkları kapsamına alması konusunda üç ihtimal söz konusudur:

1. İsmın, konulduğu varlığın bütün fertlerini kuşatacak şekilde konulmuş olması,
2. İsmın tek tek fertler için konulduğu halde sözcüğün daha sonra bütün cinsi ifade eden lafza dönüşmesi,
3. Hem bütün cinsi hem de fertleri ifade etmek üzere konulduğu halde daha sonra cümle içindeki kullanımının karineyle belirlenmesi.

Bu ihtimallerin hepsi usul tarihinde çeşitli gruplar tarafından savunulmuştur. Bâkılânî'nin belirttiğine göre bu gruplar, yukarıda belirtilen ihtimalleri savunmaları açısından üç ana başlıkta toplanmaktadır:

⁴⁹ Mutlak amın varolup olmadığı tartışması için bkz. en-Nemle, *İthafu Zevî'l-Basâir*, VI, s. 26-28; Âmidî, *el-İhkâm*, II, s. 242-243.

A. VAKF EKOLÜ

Bu ekole göre lafızlar konuluğu itibariyle aslen umûm ve husûsa uygun olup her ikisini de içerir. Lafzın bu ikisinden birine hamledilmesi konuşma esnasında bu sözcüğü söyleyen kimsenin kastı veya sözde yer alan karinelerle bilinebilir. Bâkılânî'nin şahsî görüşü de bu yöndedir.⁵⁰

B. UMÛM EKOLÜ

Bu ekole göre umûm lafızlar, bütün fertlerini kuşatacak şekilde konulmuşlardır. Bunların tahsîs edilmesi veya bir kısım fertlerinin dışarıda bırakılmasının mecaz olduğunu söylerler.

Bu görüş sahiplerine göre bu lafızlar konulduğu manaları itibari ile umûm olmakla birlikte mütekellimin kastı veya bir karine taşıması nedeniyle mecazen husûs için kullanılırlar. Bunlara göre "*Umûmen mahsûse*" (tahsîse uğramış âmm lafız) ifadesi mütekellimin kastı veya karine ile mecazen husûsileştirilmiş lafızlar için kullanılır. Konulduğu anlam bakımından umûm olan lafız mütekellimin kastı veya karine ile mecazen husûsileşir.⁵¹

C. HUSÛS EKOLÜ

Bu görüş sahipleri, umûm lafızların, "*ekallu'l-cem*" için konulmuş olduğunu söylemektedirler. Onlara göre çoğulun en azı için kullanılan âmm lafızlar, mütekellimin kastı veya taşıdığı karine ile mecazen bütün fertleri kuşatacak şekilde kapsamı genişlemektedir.

Umûm lafzın ne için konulmuş olduğuna dair görüşleri aktaran Bâkılânî, bir sözcüğün âmm veya hâss oluşunun ancak o sözcüğü söyleyen kimsenin irade ve kastıyla belirlenebileceği görüşünü savunur. Şu halde her iki anlama da muhtemel olan umûm lafızlar her iki kullanım için müşterektir.⁵²

⁵⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 7.

⁵¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 7.

⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 8; Ayrıntı için bkz., Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, s. 17-26.

Görülüyor ki âmm ve hâss kavramlarının tanımlanmasıyla, bu kavramların ilk konulduğu anda ki anlamı etrafında yapılan tartışmalar paralellik arz etmektedir. Bâkillânî'nin âmm için ifade ettiği üç kategori âmm lafzın vaz'ı konusundaki tartışmalarda da kendini göstermiştir. Bundan dolayı umûm ifade eden lafzın vaz'ının müşterek olduğunu kabul eden düşünürümüz, bir kelimenin bağlamının bilinmesiyle ancak içeriğinin bilinebileceğini ifade etmiştir.

IV. LAFIZLARIN DELÂLET ETTİĞİ MANADA VE FİİLLERDE UMÛMUN VARLIĞI TARTIŞMASI

Usul literatürünün umûmla ilgili bölümlerinde rastladığımız tartışma konularından birini de “*umûmluğun lâfza özgü olup olmadığı*” tartışması teşkil etmektedir. Bu bağlamda usulcüler arasında “*âmm olma*” özelliğinin yalnızca lafızlar için söz konusu edilebileceği görüşünün çoğunlukla benimsendiği görülmektedir. Bununla birlikte mânâlarda, fiillerde, hükümlerde umûmluğun söz konusu olabileceğine dair görüşlere de rastlanmaktadır.

Konunun ana eksenine baktığımızda, lafızlar için umûmluk hususunda herhangi bir ihtilaf yok iken, fiil ve manalarda ise umûmiliğin mümkünlüğü tartışma konusu olmuştur. Her ne kadar dil açısından biz bunlara umûm lafızlar takdir etsek dahi bu lafızların umûmuna delâleti mecazidir. Hakikatte bunları karşılayan bir gerçeklik yoktur. Söze dönüşmeyen fiiller, zihinde tasavvur edilen manalar, hükümler, sıfatlar için her bir ferdini kapsayan bir genelleme düşünülebilir mi? ⁵³ Umûm ifadenin lafzın bir arızı olduğu konusunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.

⁵³ Zerkeşî, bu konuda sekiz farklı görüşün olduğunu söylemektedir: 1- Umûmluk mana ve lafızlara mecazen nispet edilir. Bu cumhur ve Bakillânî'nin görüşüdür. 2- Umûmluk lafız, fiil ve mana içinde kullanılır. 3- Umûmluk fiil ve manaların ne hakikat nede mecaz bakımından arızı değildir. 4- Umûmluk lafız ve mana arasında müşterektir. 5- Umûmluk manada hakikat lafızda ise mecazen kullanılır. 6- Bir gurupta manayı zihni ve harici şeklinde ayırıp, umûmluğu zihni manalara ait olduğunu söyler. 7- Mutekellimin kastına bırakıp bir şey söylemeyenler. 8- Manayı küllî ve cüzî olarak ayırıp umuluğu küllî manalara verenler. Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VI, s.13; ayrıca bkz., en-Nemle, *İthafu Zevi'l-Basâir*, VI, s. 10-16.; Âmidî, *el-İhkâm*, II, s. 244-245.

Mana⁵⁴ (lafzın içerdiği anlam) ve fiillerde umûmun olup olmadığı konusunda Bâkılânî kanaatini açık bir şekilde dile getirerek, her ikisi için de umûm olmadığını söyler. Çünkü fiiller ve manalar kullanıldıkları özel durum için hâss olur.⁵⁵

Bâkılânî, bağışta bulunma, adalet gösterme, iyilik etme, engelleme, mahrum bırakma gibi fiillerin genelliğinden söz edilebilse bile meselâ bağışta bulunan her bir kişinin bu fiilinin yalnızca kendisine özgü olduğu, onun bağışta bulunmasıyla başkasının bağışta bulunması arasında bir ortaklığın bulunmadığını belirtir. Aynı durum diğer fiiller için de söz konusudur.⁵⁶

Aynı şekilde “Allah’ın bütün hırsızların ellerinin kesilmesine hükmetmesi” ve “bütün zina edenlere celde vurulmasına hükmetmesi” durumunda hükmün genelliğinden mecazen söz edilebilir.⁵⁷ Çünkü bu suçu işleyenlerden her biri hakkında verdiği hüküm diğeri için verdiği hükümden farklıdır. Burada hükümle kastedilen “kendisine hükmedilen had cezası”dır. Her bir suçlu için had cezasını gerektiren suç diğer kişinin suçundan farklıdır.⁵⁸ Aynı şekilde bu suçluların birine had cezası uygulandığında o suçu işleyen bütün şahısların cezası verilmiş olmaz. Suçlulardan birine had cezası uygulanmayarak isyan edilmiş olması, diğerlerine had cezası uygulanması konusunda isyan olarak kabul edilmez.⁵⁹ Çünkü her bir fert için verilen hüküm kendine hâstır, başkasına verilen hükümden bağımsızdır.

Bâkılânî “fiiller bir takım hükümlerde ve sıfatlarda ortak olduğunda bu fiillerin umûm olarak nitelenebileceği” fikrini reddeder. Buna karşılık olarak şunları söyler:

⁵⁴ Buradaki tartışmanın kaynağında özellikle dilciler arasında yaygın olarak kabul edilen lafız ve mana arasındaki farklılık yatmaktadır. Örneğin "İnsan" lafzı "düşünen varlık" manasını taşımaktadır. Lafız ve manayı cevher olarak düşünür, umûm ve husûsu araz olarak değerlendirirsek acaba umûmluk lafzın arazıdır yoksa mananın arazıdır. Bâkılânî burada kanaatini umûmluk arazını manaya değil lafza vermektedir. Konunun ayrıntısı için bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999. s. 53-145

⁵⁵ Örnek olarak Hz. Peygamber (SAV) kabede kılmış olduğu namaz umûmluk ifade etmez. Bunu destekleyen sözlü bir ifade bulunmadığı müddetçe bu özel bir fiildir.

⁵⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 9.

⁵⁷ Cüveynî Allah’ın hükümlerinde umûmluğun varlığını savunur. Bkz. Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nisâbü’rî (ö. 478/1085), *et-Telhîs fî Usûli’l-Fıkıh*, 3 c., Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, yy., ty, II, s. 560.

⁵⁸ Yani her bir şahıs kendi suçundan dolayı had cezasını hak etmiştir.

⁵⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 10.

Farklı fiiller ve sıfatların ortak olduğu bir takım özellikler mutlaka söz konusudur. Nitekim bütün fiiller ve sıfatlar “*var olma*” vb. bazı özelliklerde ortaktır. Bununla birlikte “*var olmak*” bütün hepsini bir araya getiren ve kapsayan bir sıfat olamaz. Her bir şeyin var olması kendisinin zâtı ile söz konusu olur. Her bir varlığın zâtı ise başkasının zâtından farklıdır. Ortada “*var olmak*” adı verilen ve diğer bütün varlıkları içine alan bir durum da söz konusu değildir. Bu sebeple söz konusu görüş geçersizdir.”⁶⁰ Dileciler, bir hükümde veya herhangi bir nitelikte ortak olan fiillerin “umûm” olarak nitelendirilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir.⁶¹

Fiiller, manalar, vasıflar, hükümler, ortak bazı özellikler taşıyalar da, zatlara nispetle bunların aynı şeyler oldukları anlamına gelmez. Her bir ferde nispetle ilim, kudret, hareketler ve suretler ortak özellikler taşıyor olsalar dahi hakikatleri itibari ile bunlar birbirlerinden farklıdır. Ahmed'in ilmi, Ali'nin ilminden farklıdır. Her ikisine de ilim denilse dahi her birinin ilmi kendine hastır, başkası değildir.

Gazâlî konu ile ilgili şu değerlendirmede bulunur:

“*Adam*” sözcüğünün biri dış dünyada, biri dilde biri de zihinde olmak üzere üç tür varlığından söz edebiliriz. “*Adamlık*” dediğimiz niteliğin dış dünyada somut bir karşılığı yoktur. Bu yüzden de kapsamı dâhiline girecek birden fazla varlıktan söz edilemez. “*Adam*” sözcüğünün dilde ise kapsamına birden fazla fert girebilir. Adam denildiğinde zihinde oluşan anlam ise küllîdir.

Bâkılânî, zihinde oluşan külli manada umûmluktan söz edilemeyeceğini belirtmişse de Gazâlî, bunlara umûmluk atfeder.⁶²

İnsan lafzı, kendini oluşturan birçok fertten oluşmakta ve her birini tanımlarken “*Ali insandır*”, “*Ahmed insandır*” denilebilmektedir. Fakat insan kelimesinden anlaşılan tümel mana için zihinde başka bir fert oluşmamaktadır. Farklı düşünülen şeyler ise onun

⁶⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 10.

⁶¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 11.

⁶² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, s. 214; en-Nemle, *İthafu Zevî'l-Basâir*, VI, s. 13-16.

ferdi değil onun dışında başka bir mahiyeti içerir. Mefhûmda kendinden başka ferdi olmayan manalar için umûm ifade kullanılamaz.⁶³

V. UMÛM İÇİN KONULDUĞU İDDİÂ EDİLEN LAFIZLAR

Bâkillânî, “*et-Takrîb*” eserinde kendi döneminde umûm ifade ettiği kabul edilen lafızları “*Umûm için konulduğu iddia edilen lafızlar*” başlığı altında işler. Bu konuyu belirtirken “*iddiâ edilen*” sözcüğünü tercih etmesi dikkat çekicidir. Muhakkikin de belirttiği gibi Bâkillânî’nin başlığında “*iddiâ edilen*” şeklinde bir ifade kullanması ona göre karineden soyutlanmış umûm için konulmuş olan bir lafzın olmamasından dolayıdır. Buradaki tartışma daha çok Umûm Ekolünden olan kişiler içindir. Diğer iki kanat sahibi için mücerret lafızlarda umûm için konulmuş lafız yoktur.⁶⁴

Umûm için konulmuş olan lafızları Bâkillânî altı grupta topladıysa da Karâfî (ö. 684/1258) el-*İkdü’l-Manzûm* adlı eserinde âmm lafzın en belirgin özelliğini “*nihâyeti olmamak*” şeklinde belirlediği ve lafızları ve türevlerini ayrı ayrı saydığı için âmm lafızların sayısını 250’ye kadar çıkartmıştır.⁶⁵

Umûm için konulan lafızlar şunlardır⁶⁶:

1. Marife veya nekre çoğul: “*Ricâl, nâs, müşrikûn*” gibi nekre çoğullar, “*er-ricâl, en-nâs, el-müşrikûn*” gibi marife çoğullar buna örnek verilebilir. ٱ almış kelimenin umûm ifade edebilmesi için cins ve istiğrâk anlamı taşıması gerekir. Zihinde belirli bir varlığın kastı için kullanılan eliflam-ı ahd (bir türün kapsamında yer alan belirli bir ferdin kastedilmesi)⁶⁷ için olmamalıdır.

⁶³ Abdülaziz Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslam el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Amr , 4 c., Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, s. 57.

⁶⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 16.

⁶⁵ Karâfî, Sihabüddin Ahmed b. İdris (ö. 684/1258), *el-‘İkdu’l-Manzûm fi’l-Husûs ve’l-Umûm*, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, el-Mektebetü’l-Mekkiyye, yy., 1999, I, s. 351.

⁶⁶ Ayrıntı için bkz. Güman, Osman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*, Doktora Tezi, İstanbul, 2006, s. 55-70.

⁶⁷ Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, s. 85.

Cubbâî (ö. 303/917) ve birçok Umûm Ekolü mensubuna göre çoğul kelime ister nekre olsun ister marife olsun anlam içeriğindeki bütün fertleri içerir. Bu kelimeler için istisnânın dil açısından güzel karşılanmasını bunun delili olarak ileri sürerler.⁶⁸

Başka bir gurup ise nekre çoğul kelime, çoğulluk anlamı taşımakla beraber anlamı içerisindeki bütün fertleri değil de belirlenmeyen ve sayısı takdir edilmeyen fertleri içerdiğini söylemektedir. Bu gruba göre çoğul kelime ne zaman marife yapılırsa o zaman umûm ifade eder.

Marife olan çoğul için ise -kimler olduğunu söylemeden- bir guruba göre tahsîs karinelerinden arınmış ise istiğrak ifade edeceğini söylemektedirler. Başka bir gurup ise marife çoğulun en azına (ekallü'l-cem) hamledileceğini söylemektedirler. Bu gurup daha fazla ferdi içermesi ancak delille mümkün olacağını söyler.⁶⁹

2. Tesniye kelimeler: Bâkılânî'ye göre çoğulun en azı ikidir. Dolayısı ile bu da çoğul içerisinde sayılır.⁷⁰

3. ما-من umûm lafızları: İstifham ve şart için kullanılan اي, zaman ve mekan için kullanılan اين-متي lafızları umûm ifade eder.

4. Kendinden önce olumsuzluk manası taşıyan nekre kelime

5. Cins için kullanılan ال almış müfret lafız: Ahd için olursa bu durumda umûm ifade etmeyeceğinden has olur. "*Şüpesiz insan hüsrandır*"⁷¹, "*erkek hırsız ve kadın hırsız*"⁷² ayetlerinde geçen "*el-insan*" ve "*es-sariku-es-sarikatu*" lafızları umûm ifade eder. Bir türün kapsamında yer alan belirli bir ferdin kastedilmesi (ahd) için olan tarif edatının bir ferdi içerebileceği gibi çoğulluk veya bütün fertleri kuşatabileceğini söylerler.

Muayyen bir varlığa işaret etmeyen, birden fazlası için uygun olmayan müfret nekre kelime bütün fertleri içerecek şekilde istiğrâk ifade etmez.

⁶⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 19.

⁶⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 19.

⁷⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 16.

⁷¹ el-Asr 103/2.

⁷² el-Maide 5/38.

6. سائر- جميع-كل gibi te'kid lafızları umûm ifade eder.⁷³

Husûs Ekolü taraftarlarına göre bu lafızlar çoğulun en azı için konulur. Kimileri çoğulun en azının iki, kimileride üç olduğunu söyler. Umûm Ekolünden olanlara göre ise bu lafızlar tüm fertleri kuşatacak (istiğrâk, istiâ'b) şekilde konulmuştur. Vakf Ekolüne göre ise bu lafızlar her ikisi için de kullanılmak üzere konulmuştur.⁷⁴

Bâkillânî, bütün fertleri kapsayan (istiğrâk ifade eden) hiçbir lafzın olmadığını açık bir şekilde söyler: *"Bu konuda genel söyleyeceğimiz söz, bütün fertleri kapsayacak (istiğrâkı) anlamı ifade etmek için konulmuş hiçbir te'kid, müekkîd, zaman, âyan, emir, haber, olumsuzluk lafızları yoktur".*⁷⁵

VI. UMÛM İFADE ETMEK İÇİN KONULAN LAFIZIN DELÂLET ETTİĞİ FERTLER İLE İLGİLİ TARTIŞMA

Bakillânî, bu konu ile ilgili olarak Umûm Ekolü sahiplerinin getirdiği bütün delilleri ayrıntılı bir şekilde ele alıp değerlendirmesini yapar. Getirilen delilleri olduğu gibi, ayrıntılı bir şekilde sunar ve bunlara cevap verir. Bâkillânî, bu konuda ki kanaatini çok uzun bir bölümde ayrıntısı ile tartışır.

Husûs Ekolü taraftarları, daha önce verilen bilgilerden de anlaşılacağı gibi umûm için konulmuş lafızların varlığını kabul etmezler. Dolayısı ile Bâkillânî burada onlar ile ilgili tartışmaya girmez.

Getirilen deliller ve Bâkillânî'nin bunlara verdiği cevapları şöyle sıralayabiliriz:

A. BİRİNCİ DELİL:

Umûm ifadelerin bütün fertleri kapsadığına dair ortaya konulan delillerin ilki şudur: Dilciler, kelimeleri vaz ederken bütün fertleri kapsayan (istiğrâk) manadan daha az önemli olan temenni, beklenti, miktarlar vb. ile ilgili lafızlar koymuşlardır. Bundan daha önemli olan bütün fertleri kapsayan manalar için lafız koymamış olmaları mümkün

⁷³ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 17-18.

⁷⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 18.

⁷⁵ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 20.

değildir. Dilocilerin böylesine önemli bir konuda sessiz kalmış olmaları onların daha önceki konulardaki hikmetli tavırlarına aykırıdır.⁷⁶ Bu delil, aklî istidlâl'e dayanan bir delildir.

Bâkılânî, bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri şeyin batıl olduğunu söyledikten sonra çeşitli deliller getirerek cevap verir:

Dil ile ilgili getirilen istidlâl (delil) teorik bir temellendirme, asıl olan delil ortaya konuncaya kadar manayı ispatlayacak bir delilin ortaya çıkmasını beklemektir (tevakkuf). Peygamberin (SAV) sünneti, istidlâl ve akıl yürütmeye değil nakle dayanır. Bu konu ile ilgili şayet delil varsa delil getirilmesi gerekir. Aynı şekilde aklî bir zorunluluk olarak zikredilen dilocilere ait kanaatin, hikmete uygun olarak bütün fertleri içeren lafızlar koymuş oldukları iddiâsı kuru, ispat edilemeyen bir delildir. Şayet dilocilerin umûm için lafız koymaları gerekli ise hikmete uygun olan onların bunlar ile ilgili lafız koymalarıdır. Dilin ilk kurucularının umûm için lafız koymamaları, bu görüş sahiplerinin söylediklerinin batıl olduğunu ortaya koyar.

Keza dilocilerin aklen kendileri için lafız koymaları gerekli olup da koymadıkları birçok mana vardır. Örneğin hal (durum zarfı) için, çeşitli kokular, tatlar vb. şeyler için özel lafızlar belirlememişlerdir. Eğer her mana için lafız belirlenmemiş ve umûm için bir lafzın konduğuna dair bir delil ortaya koyamamışlarsa bu onların sözlerinin batıl olduğunu gösterir.⁷⁷

B. İKİNCİ DELİL:

Dilde çok kullanılan ve istisnâ ifade eden lafızlar veya lafza dâhil olan bazı fertleri dışarıda bırakmanın dil açısından güzel görülmesi bütün fertleri kapsayan lafızların (istiğrâk) varlığının delillerinden biridir. Örneğin, "*Evime kim gelirse gelsin suçlu olmadığı müddetçe ona ikram edeceğim*" cümlesinde eve gelenler içerisine giren suçlunun dışarıda bırakılması kendisinden istisnâ edilen (müstesnâ minhu)'nin bütün fertleri kuşattığının delilidir. "*Öküz hariç bütün topluluk geldi*" cümlesinin hoş karşılanmaması istisnâ edilenin (müstesnânın) kendisinden istisnâ edilen (müstesnâ

⁷⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 21.

⁷⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 22-23.

minh)'in fertleri içerisinde zikredilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da umûm için lafız konulduğunun önemli bir delili olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁸

Bâkılânî, cevap olarak şöyle söyler: İstisnânın mevcudiyeti lafzın umûmunu ifade etmek için değil hitapta kastedilmeyen fertleri dışarıda bırakmak içindir. Lafızlar bir karine ile umûm ifade etseler dahi, istisnâ olmasaydı hatibin kastı olmayan lafız da buna dâhil olacaktı. Yoksa onların kastettiği gibi umûmluk ifade etsin diye konulmamıştır.

Burada başka bir problem de istisnâ edilen fertleri ifade eden lafız, bazen yukarıda sayılan umûm ifadelerin kapsamı dâhiline girmektedir. Mesela "Bir fert (nekre) veya fırka (cemi) hariç bütün müşrikleri öldürün." Cümlesinde kendisinden istisnâ edilen lafız (müstesnâ minhu) müşriklerdir. Bu kelimedede marife bir çoğuldur. Anlamı dâhilindeki bütün fertleri içerir. Aynı şekilde ferd nekre bir kelimedir. Bu da umûm için kullanılır⁷⁹, fırka kelimesi de cem-i münekkardır, kapsadığı anlamın hepsini içermesi gerekir. Durum böyle olunca zikredilen cümlede bütün müşriklerin hem öldürülmesi söylenmekte hem de umûm ifade eden lafızlarla bunların tümü istisnâ edilerek dışarıda bırakılmaktadır. Bu şekilde düşünmek tutarsızlık olacağından söyledikleri şey batıldır.

Aynı şekilde " *Bütün müşrikleri öldürün, anlaşmalı (muâhid) olanlar hariç* " cümlesi ile birinci kısımda umûm ifade edecek anlaşmalı olan müşrikler buna dâhil edilmiş olur. Fakat cümlenin ikinci kısmında mütekellim, önce kastettiği anlam içeriğinden "*anlaşmalı olan müşrikleri*" dışarıda bıraktığı için kendisiyle bir tür çelişkiye düşmüş olur.⁸⁰ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere umûm için herhangi bir lafzın söz konusu olmadığı ortaya çıkar.

C. ÜÇÜNCÜ DELİL:

Te'kid edatlarının varlığı umûm için lafızlar konulduğunun önemli delillerindendir. Te'kid lafızları, te'kid ettikleri sözcüklere uymak zorundadırlar. Nasıl

⁷⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 23-24.

⁷⁹ Bâkılânî her ne kadar nekre müfret kelimelerin umûm kalıplar arasında saymadığını söylemişse dahi buradaki cevap büyük ihtimalle müfret nekre kelimeynin umûm için konulduğu iddiâ edilen kişiler cevap olsun diye söylenmiştir.

⁸⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 24-25.

ki mütekellimin kastı ve iradesi olmaksızın bir varlığı te’kid eden lafızlar konmuşsa, aynı şekilde çoğul için kullanılan te’kid lafızları mütekellimin kasıt ve iradesi ile değil bizzat vaz’ı itibariyle umûm anlamı ifade etmek için konmuştur.⁸¹

Örneğin جمع lafzı te’kid ettiği lafızdaki bütün fertleri mütekellimin kastı olmadan, mutlak anlamıyla ifade eder. Mütekellimin kastı olmadan anlam aralığındaki bütün kelimeleri kapsayan bu tür lafızların varlığı, umûm için lafız konulduğunun delilidir.

Bâkılânî, bu iddiâyı şöyle cevaplamaktadır: Te’kid ifadeleri te’kid edilen lafızdaki fertleri pekiştirmek amacı ile kullanılır. Bizzat kendilerinin kapladığı fert yoktur. Çoğul te’kid edatlarının çoğulun en azından bütün cinsin fertlerini kuşatacak şekilde konulmuş olduğu ancak mütekellimin kastı ile anlaşılır. Te’kid lafızları bütün fertlerden bir kısım fertlere kadar anlam aralığında bulunan fertleri kapsamına alabilir.⁸² Te’kid edatlarının asıl amacı te’kid ettiği lafzın anlam aralığını pekiştirmektir. Te’kid ettiği lafız kendi fertlerinin bir kısmını kapsıyorsa, kapsadığı kısmı ancak pekiştirir. Örneğin “Müşrik” lafzından kasıt anlaşmalı olmayan müşriklerse müşrik kelimesini pekiştirmek için gelen te’kid edatı anlaşmalı olmayan müşrikler kısmını pekiştirmektedir.

D. DÖRDÜNCÜ DELİL:

Umûm Ekol sahipleri bu iddia ile ilgili olarak şunları söylerler: Umûm lafızların konulduğu anlam için üç durum söz konusudur:

1. Husûs Ekolü taraftarlarının söylediği “*umûm lafızlar çoğulun en azı için konulmuştur*” görüşü. Bu, diğer iki ekol sahibinin reddettiği görüştür. Zaten iki ekolde onların iddiâlarını delillerle çürütmüşlerdir.⁸³

2. Umûm lafzın ilk konulduğu anlamı itibari ile bütün fertleri kuşatacak şekilde konulduğunu söyleyen Umûm Ekolü taraftarları ki bunlar bu iddiânın sahipleridirler.

⁸¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 26.

⁸² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 28.

⁸³ Tartışma Umûm ve Vakf Ekolü taraftarları arasında gerçekleştiği için bunların iddiâlarına değinilmemiştir.

3. Lafzın ilk konulduğu anda müşterek anlam kastedilerek konduğu, bu ikisinden birine hamledilmesinin bir karine ile olduğunu söyleyen Vakf Ekolü taraftarları.

Bir lafız müşterek olduğunda iki anlam ihtimalinden hangisine delâlet ettiğini biz ancak lafzi bir delille veya lafzi olmayan bir emareyle anlarız. Şayet beyân edici lafız beyân ettiği lafız umûm bir mana ile açıklıyorsa bu bizim iddiâmızı doğrular. Değilse onun da iki anlama ihtimali olduğuna göre onu da beyân edecek bir lafza ihtiyacı var. Bu sonsuza kadar gider ki bu muhaldir. O halde bu lafızların bizzat kendisinin umûm anlam taşıması gerekir. Eğer lafız değil mana bu anlamı veriyorsa lafzın manasında var olan bir anlamı taşımaması doğru bir görüş değildir.⁸⁴

Cevap olarak Bâkılânî şöyle demektedir: Getirilen istidlâl denildiği gibi zorunlu bir istidlâl değildir. Çünkü bize umûm anlamını verecek karinelerin sınırı yoktur. Lafız olarak te'kid edatlarının peşi sıra birbirini desteklemesinden, mütekellimin durumu ve işareti, akılda zaruri bilgiyi doğuracak başka deliller, insanların örfleri gibi karineler lafzın anlam aralığını belirler.⁸⁵

E. BEŞİNCİ DELİL:

Şayet Allah lafızlardaki umûmu bize lafzın kendisi ile bildirmek isterse, buna ya kadirdir deriz veya buna gücü yoktur deriz ki bu dinden çıkmaktır.⁸⁶ Allah buna kadirse bunu kudreti gereği yapmıştır. Umûm lafızların delâletini delile ihtiyaç duymadan vermiştir. Verememiştir dersek bu Allah'ın kadîr oluşunu olumsuzlar.

Bu soru tamamen işin, asli mecrasından çıkarıp inanç ve itikat boyutuna taşındığını göstermektedir.

Bâkılânî cevap olarak şöyle demektedir: Bu iddiâ batıl bir iddiâdır. Allah bize beyazı siyah lafız ile kâfiri mümin lafız ile konulduğu anlamın dışındaki bir anlam ile

⁸⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 29; Bu soru Allah'ın varlığının ispatında kullanılan imkân deliline benzemektedir. Tartışmanın kelami bir ortamda yapıldığını göstermesi açısından önemlidir.

⁸⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 29-34.

⁸⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s.34.

söylemediği zaman bu Allah'ın kadir olmadığı anlamına gelmez.⁸⁷ Aynı şekilde Allah'ın umûmu irade etiğinde bir delile dayanarak ifade etmesi kudretine münafî değildir.

F. ALTINCI DELİL:

Ayetlerin ve Peygambere (SAV) dayandırılan hadislerin anlaşılması konusunda sahabiler ve dil âlimleri umûm ifade eden lafızlar için herhangi bir karine getirme ihtiyacı hissetmeden umumluk anlamına hamletmektedirler. Bununla ilgili olarak Bâkillânî kitabında altıncı delil ile ilgili olarak 30'a yakın farklı delil zikretmektedir. Biz sadece iki örneğini verecek olursak; Örneğin, "*İmanlarına zulmü karıştırmadılar*"⁸⁸ ayeti ile ilgili olarak "*Hangimiz imanımıza zulmü karıştırmadık*" diyen sahabiler herhangi bir karineye bağlı olmadan zulmü umûm anlamında anlamışlar. Daha sonradan ayette kastedilen zulmün nifak ve küfür olduğu açıklanmıştır.

Bir başka örnekte ise "*Müminlerden oturanlarla cihada çıkanlar bir olmaz...*"⁸⁹ ayetini Abdullah b. Mektûm işittiğinde "*benim oturma konusunda özrüm var*" diyerek anlamı umûmi olarak algılamış akabinde "*...zaruret sahipleri hariç...*"⁹⁰ denilerek mümin lafzının kapsamı daraltılmıştır.⁹¹

Bâkillânî bunun dışında genel için konulmuş birçok ayet getirerek iddiâ sahiplerinin anlatmak istedikleri kastı ayrıntılı bir şekilde dile getirmektedir. Bu, günümüz ilim anlayışı açısından örnek gösterilebilecek bir tavidir.

Bâkillânî, cevap olarak şöyle demektedir: İlk etapta daha önce lafzın anlamını iki ihtimalden birine hamledecek birçok delilin var olduğu söylenmişti. Dolayısı ile sahabilerin hepsinin istidlâlsiz bir konu üzerinde icma' ettiklerini söylemek mümkün değildir. Getirilen deliller ile ilgili olarak sahabinin tavrının belirlenmesinde ahad yolla gelen rivayetler bizde zaruri bilgi oluşturmayan bilgilerden oluşmaktadır.⁹² Yine aynı

⁸⁷ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 34-35.

⁸⁸ el-Ena'm 6 /68.

⁸⁹ en-Nisa 4/95.

⁹⁰ en-Nisa 4/95.

⁹¹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 35-40.

⁹² Bâkillânî'nin buradaki cevabı âhad haberlerin tek tek küllî kaideler oluşturmayaacağı ile ilgili Endülüs'lü alim Şâtıbî'nin görüşünü anımsatan bir tutum içinde olduğunu gösterir. Bkz. Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli 'ş-Şerîa*, neşr. Ebû Ubeyde Meşhûr İbn-u Hasan Âlî Süleymân, 6 c., Daru İbn-i Afvân, yy., ty., I, s. 27-35.

şekilde hiçbirinden *"ben lafzın mücerret manasına dayanarak bunu anlıyorum"* şeklinde bir rivayette gelmemiştir.⁹³ Bu verilen örnek delilin gerekçesini ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla sahabenin lafzın kendisiyle değil umûm karinelerin varlığına bağlı olarak mezkûr ayetleri anladığı görülmektedir.

G. YEDİNCİ DELİL:

Umûm Ekol taraftarlarından olan bazıları istifham ve şart için kullanılan isimlerin bütün fertleri kuşatacak şekilde umûm ifade ettiğini, diğer kelimelerin ise umûm ifade etmediğini söylemektedirler. Durum böyle olunca örneğin şart için konulan م lafzının kapsamına bütün fertler girer. *"Ali, Ahmet, Fatma... girerse onlara ikramda bulunacağım"* demek yerine *"Kim girerse ona ikramda bulunacağım"* diyerek م lafzı altına giren bütün fertleri kuşatacak bir anlamda kullanılmaktadır.

Buna cevap olarak şöyle denilir: Biz bu tür istifham ve şart edatlarının konuldukları yerlere bir varlıktan sonsuza kadar kelime yerleştirebiliriz. Yerleştirebildiğimize göre bu lafızlar en azdan bütün fertleri kapsadığı ihtimalinin olduğunu göstermektedir. Örneğin *"Ali gelirse ona ikram ederim"* diyebileceğimiz gibi buradaki fert sayısını arttırabiliriz.⁹⁴ Çoğulun kapsamı içine giren iki ve daha fazla ferdi içerecek şekilde kapsamı genişletilebilir. Dolayısı ile bu istifham ve şart edatları aslında ikiden başlayarak yukarı doğru bütün fertleri kapsamına alabilecek ve onları içerecek şekilde kullanılır. Böylece bu lafızların karinesiz oldukları zaman anlam aralığına giren bütün fertler için müşterek bir anlam taşıdığı manasına gelir.

VII. VAKF EKOLÜNÜN UMÛMUN DELALETİ İLE İLGİLİ OLARAK İLERİ SÜRDÜKLERİ DELİLLER

Bâkılânî umûm lafzın iki ve daha fazlası için müşterek ve muhtemel oluşunu üç delil ile ispatlamaya çalışır. Uzun bir şekilde muhtemel itirazlarla beyân ettiği üç delili şu şekilde özetleyebiliriz:

⁹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 41-42.

⁹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 44-45.

A. BİRİNCİ DELİL:

Umûm için lafız konulmuş olursa bu lafızların üç şekilde bilinebilme imkanı vardır. Başka bir ihtimal söz konusu değildir.

1. Umûm için konulmuş lafızların akıl yolu ile bilinmesi durumu ki bu dil alimleri tarafından ittifakla reddedilmiş bir delildir.

2. Arapların lehçelerini bilme yolu ile olur. Bu ise o zamanki Arapların içinde vasıtasız bir şekilde onlarla görüşmekle mümkündür. Yaşadıkları zamandan uzak oluş⁹⁵ bunu imkansız kılar.

3. Geriye üçüncü ve son bir ihtimal kalıyor ki onlardan bu konu ile ilgili gelen rivayetler. Rivayetler ise iki şekilde bize gelir: 1- Zorunlu bilgi doğuran tevatür yolu ile gelmesi ki bu ise bilgilerimizi yokladığımızda böyle bir bilginin olmadığını görürüz. 2- Zorunlu bilgi doğurmayan âhad haber yolu ile gelmesi, bir haberin âhad olması salt anlamda delil olmaz. Onun aynı zamanda –ilerde bahsedeceğini söylediği-⁹⁶ haberin sıhhat şartlarını taşıması gerekir.

Bu sayılan imkânlarla umûm lafzın bütün fertlerini kapsadığı ispat edilemediğine göre burada tevakkuf etmek gerekir.⁹⁷

B. İKİNCİ DELİL:

Dil âlimleri “*İnsanları gördüm*” sözüne karşı “*hepsini mi yoksa bir kısmını mı gördün?*” veya “*Evime kim gelirse ona ikramda bulunacağım*” sözüne karşı “*Suçlulara da mı?*” sorularını hoş karşılamaları bunların sadece bütün fertlerini kapsayacak şekilde konulmadığının delilidir. Şayet bu ifadeler istiğrâk ifade etseydi bu soruların hoş karşılanmaması gerekirdi. Bu, “*Siyah rengi gördüm*” diyen birine “*Hangi rengi gördün?*” denmesine benzer ki bu hoş karşılanmamıştır.⁹⁸

⁹⁵ Burada kastedilen dilin ilk vâzı’larıdır.

⁹⁶ Maalesef Bâkılânî’nin kitabındaki bu bölüm elimizde şu an mevcut değildir. Kayıp bölümler içindedir.

⁹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 55-57.

⁹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 57-58.

Bu tür soruların dilde sık kullanılması ve dil âlimlerinin bunu güzel görmeleri, sözün her iki anlama muhtemel olduğunun delilidir. Şayet bu anlama ihtimali olmasa idi bu tür soruların sorulması hoş karşılanmazdı.

C. ÜÇÜNCÜ DELİL:

Bir diğer delil ise dil âlimlerinin çoğul kalıpları bazen bütün fertler için kullanmaları, bazen de bazı fertleri çıkararak bu kalıpları bir kısmı için kullanmalarıdır. Bu müşterek lafızların özelliğine benzer. Örneğin, biz “ayn” kelimesini bazen göz, bazen su kaynağı, bazen de casus için kullanırız. “Ayn” lafzı farklı yerlerde farklı anlamlar kastedilmek sureti ile müşterek bir anlam kazanıyorsa aynı şekilde çoğul kalıplar da muhtemel anlam aralıkları içerisinde müşterek olur.⁹⁹

Şayet biri şöyle derse: “Umûm için hakikat, çoğulun en azı için mecâz olur.” Bu durumda tam tersinin söylenmesi de kişi açısından mümkündür.¹⁰⁰ Bunun ispatı olamayacağından tevakkuf etmek en doğru yoldur.

⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 60.

¹⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 60.

DEĞERLENDİRME

Kavramların ve dil tartışmalarının derinlik kazandığı bir ortamda kaleme alındığı anlaşılan kitapta, Bâkillânî kavramlar örgüsünü temellendirirken tutarlılığını kaybetmiyor. Bâkillânî, Vakf ekolünün bütünlüğünü istidlâllere verdiği cevaplarda da korumaktadır.

Bu bölümde umûm lafızlar etrafında yapılan tartışmalarda Bâkillânî'nin kanaatlerini şu şekilde özetlememiz mümkündür:

İki varlıktan sonsuz sayıdaki fertlere delâleti bulunan umûm lafızların bu aralıktaki hangi fertleri içerdiği, anlam itibari ile delâlet ettiği konusunda Bâkillânî, en azdan bütün fertleri kapsayacak şekilde müşterek bir anlam taşıdığı görüşündedir. İki anlam ihtimalinden hangisine hamledileceği ise mütekelliminin kastını ortaya koyan karinelerle ortaya çıkar.

Bâkillânî, umûm lafzın, anlam aralığı ile ilgili olarak oluşmuş üç ekolden kendini Vakf Ekolü içinde değerlendirir. Diğer iki ekol ise Umûm Ekolü ve Husûs Ekolüdür.

Dolayısı ile burada mutlak lafzın kendisini değil söz dizisi içinde kullanılan lafzın ancak anlamını bilebiliriz. Bu lafızların, söz dizimine girmeden gerçek anlamlarının ortaya çıkması mümkün değildir.

Her lafız, kelamın nazmı içerisinde diğer kelimelerin durumuna göre anlam kazanmaktadır. Durum böyle olunca kelamın nazım kurgusunun iyi bir şekilde kavranması mütekelliminin kastının anlaşılmasını sağlamaktadır. Bâkillânî'nin burada kelamın umûm ifadelerdeki anlamın belirlenmesine, kelamın nazmı ve mütekellimin kastını şart koşması -ideolojik düzeyde olmayan- anlam-bilim (semantik) tartışmalarını akla getirmektedir. Anlamın oluşmasında mütekellimin kastı ve dilin söylem düzeyinde taşıdığı misyona benzer bir tartışmanın o dönemde yaşandığını bize hissettirmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM
BÂKİLLÂNÎ'YE GÖRE TAHSÎS

Birinci bölümde Bâkillânî'nin âmm kavramını ele alış şeklini tartışmıştık. Bu bölümde ise lafzın anlam aralığına giren fertlerin çıkarılması konusunu işleyeceğiz ve de Bâkillânînin tahsîs ile ilgili problemlere yaklaşım tarzını sunmaya çalışacağız. Bu bölümde cevabını bulmaya çalışacağımız sorularımızı şu şekilde sıralayabiliriz: Bâkillânî'ye göre;

- Tahsîs nedir? Nasıl anlaşılması gerekir?
- Tahsîs yapmak caiz midir? Caiz ise caiz oluşunun delilleri nedir?
- Tahsîs sonucunda lafzın geri kalan fertlerine delaleti mecaz mı ifade eder yoksa hakikat mı? Bunlar ile ilgili görüşler ve deliller nelerdir?
- Tahsîs ile karıştırılan kavramlar nelerdir? Bu kavramlar ile tahsîsin benzerlik ve farklılık yönlerinin belirlenmesi.
- Tahsîsin gerçekleşmediği ve şarta bağlı olduğu durumlar nelerdir?
- Tahsîs sonrası lafzın delalet ettiği fertlerin sayısı ile ilgili tartışmaların değerlendirilmesi

Bu sorular etrafında Bâkillânî'nin tahsîs kavramı ile neyi kastettiğini anlamaya çalışacağız. Bu bize bir sonraki bölümdeki tahsîs edici delilleri anlamamız konusunda yardımcı olacaktır.

I. TAHSÎSİN TANIMI

Bakillânî, tahsîs tanımı ile ilgili konuya değinmeden önce tahsîsin cevazı konusunu işlemektedir. Tanımı vermemesinin sebebi birinci bölümde ifade edildiği gibi kendi durduğu yerden kanaatinin ortaya çıkmış olmasıdır. Bakillânî, kitabın ilerleyen bölümlerinde tahsîs ile ilgili bazı tanımlar verir.

Tahsîs, “*hassasa*” fiilinin “*tefîl*” kalıbında ki mastarıdır. Sözlükte “*belirlemek, kararlaştırmak, daraltmak, bir şeyi kendisi ile ortak olmayan diğer şeylerden ayırt etmek, cümlelerin bir bölümünü herhangi bir hükümle temyiz etmek, tek bir şey veya belirli bir sayı üzerine hasretmek*”¹⁰¹ anlamlarına gelir.

Tahsîs, terim olarak ise “*umûmi lafzın bazı fertlerine hasredilmesidir*”¹⁰² veya “*söylemin kapsadığı bir kısım şeyleri eş zamanlı olan bir delille dışarıda bırakmaktır.*”¹⁰³ şeklinde tanımlanmıştır.

Bakillânî açısından, tahsîsi tanımlamak için burada verilmiş tanımlara birkaç kayıt getirmek gerekir.

a- Bâkillânî’ye göre tahsîs edici karineler -ister muttasıl olsun ister munfasıl- müşterek anlamı (umûm ve husûs) bulunan bu tür lafızların karinelerle beyânından ibarettir. Dolayısı ile Umûm Ekolü düşünürlerinin kabul ettiği anlamda tahsîsi algılamamamız gerekir.

b- Yukarıda verilen anlamda tahsîsin, umûm ifade eden lafız ile ilgili hükmün sübûtu gerçekleşmeden önce olması gerekir. Başka bir ifade ile mütekellim lafzı söylediği anda, neyi kastettiği ile neyi kastetmediğinin belli olması gerekir. Velez ki bu durumun beyanı daha sonraki bir dönemde gerçekleşmiş olsun. Aksi takdirde bu tahsîs değil, nesh olur. Örneğin; Oruç ile ilgili olarak “*Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz*

¹⁰¹ Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yay., İstanbul, 1996, s. 99.

¹⁰² Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafî (ö. 771), *Cem‘u’l-Cevâmi‘*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 47; Farklı tanımlar için bkz., Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, VI, s. 242-243.

¹⁰³ Basrî, Ebu’l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu‘temed fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, 2 c., Dimeşk, 1964, I, s. 252.

*kılındığı gibi, oruç size de farz kılınmıştır.”*¹⁰⁴ ayeti ile her Müslüman üzerine orucun farz olduğu sabit olduktan sonra *"Sizden kim hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler kadar diğer günlerde oruç tutsun"*¹⁰⁵ ayeti ile istisnâ edilen hasta ve yolcular lafzın kapsamından çıkarılmıştır. Şayet *"iman edenler"* lafzı, hasta ve yolcuları ilk ayet nâzil olduğunda içermiyorsa ve Allah önceki kastını daha sonraki bir ayetle beyan ettiyse bu tahsîs olur. Şayet başta yolcu ve hastaları *"iman edenler"* lafzı içerisine dâhil ettikten sonra çıkardıysa bu nesh olur.

Bu verilen kayıtlardan sonra Bâkillânî'nin tahsîs tanımını verelim: *"Mütekellimin lafzın kapsamı içine giren şeylerden hangisini dileyip, hangisini dilemediğini açıklayan ve bu açıklama olmadığı takdirde mütekellimin kastının hiçbir zaman bilinmeyeceği beyanıdır"*¹⁰⁶ şeklinde tanımlar. Bundan sonraki bölümlerde Bâkillânî'ye nispetle tahsîs kelimesinin bu anlamda kullanılacağını hatırlatalım.

II. TAHSİSİN HÜKMÜ

Âmm lafzın bütün fertleri kapsadığı ile ilgili bir delilin ortaya çıkmasından sonra tahsîsinin hükmü ne olur? Tahsîs geçerli bir yöntem midir? Bu tür soruların cevaplanması gerekir.

Âmm ifadenin tahsîsi konusunda da Bâkillânî, Vakf Ekolüne uygun olarak Umûm Ekolü sahiplerince ileri sürülen tahsîs edici delilleri aslında vazî' bakımından umûm-husûsa ihtimali olan lafızların ikisinden birine hamledilmesini sağlayan deliller olarak sunmaktadır. Bu konu ile ilgili başlığı atarken de *"umûm ifade ettiği sabit olursa"* kaydını başlığa koymuş olmasından da bu anlaşılmaktadır. Tahsîs edici deliller müşterek ve muhtemel (amma, hassa) lafızların beyânından ibarettir. Yani mütekellimin âmm lafızla irade ettiği anlamı bize açıklar.

Umûmluk anlamı muttasıl bir delille veya munfasıl bir delille ortaya çıktıktan sonra, lafzın tahsîs edildiği söylenirse bu doğru bir yaklaşım olmaz. Çünkü mütekellim, iradesi ile onun kapsamını belirlemiştir. Aynı anda mütekellimin iki yargıyı beraber

¹⁰⁴ el-Bakara 2/183.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/184.

¹⁰⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 76.

ifade etmesi bir çelişkidir.¹⁰⁷ Örneğin, “*bütün insanlar geldi, Ali hariç*” cümlesinde mütekellim, ilk yargısında Ali’yi de içerecek şekilde bir kasıtlı insan lafzını kullanması ve daha sonra aynı cümle içinde insan lafzının kapsamından Ali’yi çıkarması bir çelişkidir. Aslında mütekellimin zihninde Ali, insan lafzının kapsamının dışında bırakılmıştır. Hüküm sabit olduktan sonra bu anlam aralığından bazı delillerle fertlerin çıkarılması tahsîs değil neshtir.

Tahsîsin caiz olduğu ile ilgili olarak aklî ve semî’ deliller vardır. Örneğin; “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*”¹⁰⁸ dendiğinde akıl bu “şey” kapsamına giren (Eşârlere göre)¹⁰⁹ Allah’ın zatını dışarıda bırakır. “*Allah kendi zatı hariç bütün her şeyin yaratıcısıdır*” anlamı akılda zorunlu olarak ortaya çıkar. “*Müşrikleri öldürün*”¹¹⁰ ayetindeki müşrik lafzından anlaşmalı olan zimmîler, semî’ delillerle lafzın anlam aralığının dışında bırakılır.

Yine Arap dilinde istisnâ ve onun gibi lafzın kapsamına giren lafızların dışarıda bırakılmasını sağlayan usulpların hoş karşılanması, tahsîsin caiz oluşunun delillerindendir.¹¹¹ “*Ali hariç evime kim gelirse ona ikram ederim*” cümlesi dil açısından kullanımı hoş karşılanan bir sözdür. Dil açısından bunun uygun olması, dilin mantığı içinde tahsîsin varlığının en önemli göstergesidir.

III. MECAZ VE HAKİKAT OLMASI AÇISINDAN TAHSİS

A. TAHSİS EDİLEN LAFZIN MECAZ VEYA HAKİKAT İFADE ETTİĞİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Âmm lafzın, bütün fertlerini kapsadığı kabul edildikten sonra tahsîs sonucunda bazı fertlerine delâletinin hakikat mi yoksa mecaz mı ifade ettiği konusunda Bâkillânî üç farklı yaklaşımı zikreder:

1. Umûm Ekolünün çoğunluğuna göre Cubbâî (ö. 303/917) ve oğlu (ö. 321/835), Mâlikin öğrencileri, Şafîî, Ebu Hanife (ö. 150/767) ve İsa b. Eban (ö.

¹⁰⁷ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 63.

¹⁰⁸ el-Ena’m 6/102.

¹⁰⁹ Tartışmanın ayrıntıları için bkz., Cuveynî, *eş-Şâmil fi Usûli’-d-Dîn*, thk. Alî Sâmi Neşşâr, Mektebetü İlmi Usûli’-d-Dîn, İskenderiye, 1969, s. 124-137.

¹¹⁰ et-Tevbe 9/5.

¹¹¹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 63.

220/836)'a göre tahsîs edilmiş ifadeleri, ister muttasıl ister munfasıl bir delile dayansın geri kalan fertleri için mecaz kabul ederler.¹¹²

2. Kerhî (ö. 340/950) ve müteahhirinden bir kısım âlim ise muttasıl delillerden istisnâ veya onun yerine kullanılan lafızlar yolu ile tahsîs edilen lafızın anlama delaletini hakikat kabul ederler. Başka bir ifade ile lafzın kapsamına giren fertlerin cümle yapısından kaynaklanan bir sebeple, dil kurallarına uygun olarak dışarıda bırakılması lafzın anlama delaleti açısından -bu isimlere göre- hakikat kabul edilir. Bunların dışındaki munfasıl deliller ile tahsîs edilmiş ifade ise mecaz kabul edilir.¹¹³

3. Farklı mezheplere sahip fakihlerin bir kısmı ise ister muttasıl, ister munfasıl delille tahsîs edilsin lafzın bunlarla beraber hükmü oluşturduğunu gerekçe göstererek tahsîsin hakikat ifade ettiğini söylerler. Bu görüşün geçerli olabilmesi için lafız tahsîs edildikten sonra en az ekallu'l-cem (üç) kadar ferdi kapsamı gerekir. Müfred ve tesnîye ifadeler buna dâhil değildir. Çünkü bunlar çoğul kabul edilmezler.¹¹⁴

Bâkillânî, kanaatini ikinci görüşten yana kullanmaktadır. Munfasıl delille tahsîs edilen lafzı mecaz, muttasıl delille tahsîs edilen lafzı ise hakikat kabul eder.¹¹⁵ Şunu da ekler, lafzın geri kalan fertlerine mecazen delâlet etmesi onunla amel edilmesine engel olmaz. Bu kanaati ile Bâkillânî birinci görüş sahiplerini de desteklediğini belirtmektedir.¹¹⁶ Tahsîs edilen lafız ister hakikat ifade etsin, ister mecaz, her iki durumda da hükmün konmasında hüccet değeri vardır.

B. MUTTASIL DELİLLE TAHSÎS EDİLEN LAFZIN HAKİKAT İFADE ETİĞİNİN DELİLİ

Muttasıl delillerle yapılan tahsîsin hakikat ifade edeceğini Bâkillânî şu şekilde temellendirmektedir:

¹¹² Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 66.

¹¹³ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 67

¹¹⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 67

¹¹⁵ Gazzâlî, muttasıl ve munfasıl delil ayrımı yapmadan “*el-Menhûl*” kitabında Bâkillânî’ye kendisi ile amel edilmesinin vacip olması ile beraber bütün tahsîs edilmiş lafızların mecâz ifade ettiği görüşü nispet eder. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta’likâti’l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru’l-Fikr, Dimeşk, 1980, s. 153.

¹¹⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s.67.

Lafız, söz dizimi içerisindeki kurgu tamamlanmayıncaya kadar gerçek anlamını kazanmaz. Çünkü cümle içindeki her bir lafız, anlam bakımından diğerini etkiler. Aynı şekilde istisnâ ve onun gibi bazı fertleri dışarıda bırakan ifade üslupları cümleyi oluşturarak anlamı belirlerler. Bu da muttasıl delillerin sözün tamamı ile beraber hakikat ifade etmesini gerektirmektedir. Mübtedaya bitişen haber, cümleyi anlamlı kılar. Cümleyi işiten kimse cümleye bitişmiş anlamla beraber lafızları anlamaktadır. Lafzın anlamı cümledeki bütün kelimelerin nazımının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin "*recul*" kelimesi sonuna gelecek elif ve nun harfleri ile beraber anlamı farklılaşarak iki adam anlamı kazanır.¹¹⁷

“Allah’ın sözünün Peygamber (SAV)’in sözü ile istisnâ edilmesi durumunda bu yine mecâz ifade eder mi?” sorusuna Bâkılânî şöyle cevap verir:

Allah’ın “*Müşrikleri öldürün*” emrine karşı Peygamber (SAV)’in “*Zeyd hariç*” istisnâsı mecaz ifade eder. Çünkü burada mütekellim farklılaşmaktadır. Birinci mütekellimin sözünde ki kasıt oluştuktan sonra eş zamanlı olmaksızın bir istisnânın getirilmesi bunu nesh kapsamına sokar. Birinci mütekellimin ilk etapta ki kastını karşılamadığından mecaz olarak değerlendirilir.¹¹⁸

C. MUNFASIL DELİLLE TAHSÎS EDİLEN LAFZIN MECAZ OLUŞUNUN DELİLİ

Bâkılânî, munfasıl delille tahsîs edilen lafzı mecaz kabul ettiğinden bunu temellendirecek delilleri de zikreder. Bu konu ile ilgili görüşlerini şöyle özetliyebiliriz:

Kıyas, akli zorunluluk gibi munfasıl delillerle tahsîs edilen lafzın, asıl kullanım alanı dışında bir anlama hamledilmesi onu mecâz kılar. Şayet lâfzî karineler dışında munfasıl olan karinelerden sözü soyutlayabilseydik¹¹⁹, söz hakiki anlamına hamledilecekti.¹²⁰ Örneğin “*Aslan geldi*” sözü dış karineler desteği ile “*cesur adamın*

¹¹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 70.

¹¹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 71.

¹¹⁹ Burada Özellikle Cüveynî’nin “*bir sözden umûm veya husûsun kastedildiğini gösteren hiçbir hâl ve söz karinesinin bulunmaması mümkün değildir*” şeklindeki ifadesi böyle bir durumun olamayacağını bize hatırlatmaktadır. Bkz., Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, 2 c., Daru'l-Vefâ, 1997, I, s. 321.

¹²⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 68.

geldiğini” ifade eder. Gelme eylemine yüklenen bilinç, gelen kişinin varlığı, sözün bağlamı bu anlamları verir. Fakat bu cümleyi tüm bu karinelerden arındırarak sadece lafzi içeriği ile anlarsak, hakiki anlamı olan “*yırtıcı hayvan olan aslanın gelmesini*” ifade eder. Bu nasıl ki mecaz için böyleyse aynı özelliği taşıyan munfasıl delille tahsîs edilmiş söz için de geçerlidir.¹²¹

Yukarıda verilen örnek ile ilgili olarak zihinde şöyle bir soru oluşabilir: “*Aslan*” sözü “*cesaretli insan*” için mecâzî olarak kullanılır. Fakat aslan sözcüğü hiçbir zaman sözlük anlamı itibari ile insanı kapsamına almaz. Tahsîs edilmiş lafız ise bazı fertlerini dışarıda bıraksa da anlam içeriğinde geri kalan fertler vardır. Bu da onu hakikat yapar.¹²² Aynı şekilde kapsadığı fertler için hakikat geri kalanlar için mecaz denilebilir.¹²³

Bâkılânî bu itirazı iki şekilde cevaplar:

1. Şayet sözü munfasıl karinelerden soyutlayabilseydik lafız, bütün fertlerini kuşatacak bir anlam içeriğine sahip olurdu ki bu da lafzın mutlak anlamından munfasıl karineler yolu ile kayması anlamına gelir. Bu ise mecâzın özelliğidir.¹²⁴

2. Şayet mutlak anlamda lafızıyla beraber bütün fertleri kapsayan sözün munfasıl delillerle tahsîsini hakikat kabul etsek, bu durumda sözün bir ferdi içermesini de hakikat kabul etmemiz gerekir. Oysaki bütün dil âlimleri çoğul ifadelerin bir varlığa delâlet etmesini mecaz kabul etmişlerdir. Nasıl ki bir fert için kullanımı mecaz kabul ediliyorsa cinsin fertlerinin bir kısmını kapsaması da aynı şekilde mecâz kabul edilir.¹²⁵

D. MUNFASIL DELİLLE TAHSÎS EDİLMİŞ LAFZIN HÜCCET OLUŞU

Mecâzen fertlerine delâleti sabit olan bir lafız ile istidlâl mümkün müdür? Bâkılânî, bununla ilgili olarak şunları söyler:

¹²¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 68.

¹²² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 68.

¹²³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 69.

¹²⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 68.

¹²⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 69.

Munfasıl bir delil ile tahsîs edilmiş lafız, geride bıraktığı fertleri kapsadığı ve mütekellimin bunu bu şekilde murat ettiği açıktır. Karine bize mütekellimin kastını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada lafzın delâleti ile ilgili bir tevakkuf içine girmeye gerek yok.¹²⁶

“*Mecâz ile tahsîs olduğu takdirde gerçek anlamı ile lafza delâlet etmediğinden, bu delil olarak gösterilemez.*” diyenlere karşı Bâkılânî, üç delil ile cevap verir¹²⁷:

1. Böyle bir tahsîs, lafzın anlam aralığına girmeyen mecaz ile aynı görülemez. Cesur adam için aslan dendiğinde aslan lafzı altına insan girmemektedir. Buradaki durum bundan farklıdır. Çünkü mecâz yolu ile tahsîs edilmiş lafız, geride kalan fertleri kapsadığından bunun bu şekilde delillendirilmesi doğru olmaz.¹²⁸

2. Mecazın bir kısmı ile istidlâl de yapılabilir. Örneğin “*yahut sizden biriniz ayakyolundan gelirse*”¹²⁹ ayetinde hacet giderme “*ayakyolundan gelme*” ile ifade edilmiş. Bu da abdesti bozan durumlar arasında delil olarak gösterilmiştir. Şayet mecazın bir kısmı delil olarak kullanılabiliyorsa tahsîs yolu ile mecâz daha açık bir şekilde delil olur.¹³⁰

3. Sahabinin icma’ı ile bu tür lafızları delil olarak kullanmaları yine tahsîs edilen lafızla istidlâlde bulunulacağının delilidir. Örneğin, “*Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder*”¹³¹ ayetinden Hz. Peygamber (SAV)’ın kızı Fâtıma’yı dışarıda bırakmışlardır. Aynı şekilde kafir olanlar ve mirasçısını öldüren katil de bundan istisnâ edilmiştir.¹³² Bu da bu yolla istidlâlin mümkün olduğunu göstermektedir.

¹²⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 73. Konunun farklı boyutları tartışmaya konu olmuştur. Tahsîs sonucunda geride kalan fertler belirli değilse buna “*mübhem tahsîs*” denmiştir. Şayet belirli ise buna da “*malum tahsîsi*” denmiştir. Çoğunluk malum tahsîsi hüccet kabul etse de, mübhem tahsîs hüccet kabul edilmemiştir. Bkz. Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 490/1097), *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efğânî, 2 c., Dâru’l-Kutbi’l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, s. 144; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (ö.606/1210), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli’l-Fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, 6 c., Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1992, III, s. 17.

¹²⁷ Ayrıca bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 118-122.

¹²⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 73.

¹²⁹ en-Nisâ 4/43.

¹³⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 74.

¹³¹ en-Nisâ 4/11.

¹³² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 74.

IV. TAHSÎSLE KARIŞMA İHTİMALİ OLAN KAVRAMLAR

A. NESH

1. Tanımı

Nesh, sözlükte “*izale etmek, bir kâğıttan başka bir kâğıda yazıyı nakletmek, bir şeyi iptal edip yerine başka bir şey bırakma, değiştirmek, kaldırmak, nakletmek*”¹³³ anlamlarına gelir.

Bâkillânî, neshi, “*Uygulama vakti ve gereğince amel edilmesi sabit olduktan sonra hükmün kaldırılmasıdır*”¹³⁴ şeklinde tanımlamaktadır.

Bâkillânî, buna ilave olarak isim zikretmeksizin başkalarına ait birkaç tanım daha eklemektedir:

“*Hitaptan sonraki bir zamanda hükmün müddetinin inkita’ının beyanıdır.*”

“*Sonraki bir nass olmasa idi varlığı devam edecek olan mensuh bir delil ile sabit olmuş şeri’ bir hükmün, gelecekte kaldırıldığına işaret eden durumdur.*”

“*Bir yönü ile şeri’ bir hüküm ile geçmişte sabit olan bir hükmün, kendisi olmasa idi hükmünün gelecekte de devam edeceğinin beyan edilmesidir.*”

Bâkillânî, verilen bu tanımların tahsîs ve neshi ayırma konusunda yeterli olmadığını söyler.¹³⁵ Daha önce verdiğimiz tahsîs tanımı göz önünde bulundurulduğunda bu tanımlara göre tahsîs ve neshin aynı anlamı ifade ettiği ortaya çıkar.

Bâkillânî’nin yukarıdaki tanımlara getirdiği eleştiri şu şekilde özetlenebilir:

1. Bâkillânî, şöyle der: Herkesin kabul ettiği gibi şahısların ve zamanların umûmluk ve hûsusluk bakımından belirlenmesi ilahi teklifin konusu değildir. Örneğin, “*Müşrikleri öldürün*” veya “*Daimi olarak namaz kılın*” emirlerinde teklifin konusu olan şey, “*müşrik*” lafzı anlam aralığına giren bütün müşriklerin öldürülmesi, namaz

¹³³ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, VI., s.4407.

¹³⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 76.

¹³⁵ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 76.

kılma eyleminin ise bütün zamanlar içinde yapılmasıdır. Tahsîs, müşriklerden kastedilen ile kastedilmeyen şeylerin beyan edilmesi veya namaz kılma vakitlerinin beyan edilmesidir. Çünkü daha hüküm ortaya çıkmadan önce kimin kastedildiği ilahi iradede belliydi. Lafzın anlam aralığının belirlenmesi teklifin konusu değildir.

Yukarıda ki tanımlarda ise hitap esnasında şahıs ve zamanlardan hangisinin hükmün kapsamına girdiği, hangisinin hükmün kapsamından çıktığı belliydi. Bunun ileri ki bir zamanda belirlenmesi bu tariflere göre nesh sayılmaktadır. Örneğin, müşrikler kelimesi içerisine giren kadınlar, çocuklar, yaşlıların anlam aralığından çıkarılmasının beyanının nesh sayılması durumunda, tahsîs ve nesh aynı anlamı taşıyacaktır.¹³⁶ Bu ise iki kavramın birbirinden ayrılmasını sağlayıcı bir durum değildir.

2. Yukarıda ki tanımları yapanların ileri sürdüğü bu iddiâda, nesh edilecek hükümden sonra “*bu hüküm nesh edilinceye kadar geçerlidir*” şeklinde bir ifadenin bulunması gerekir. Bâkılânî, bu kaydın konulmasını gereksiz görür. Çünkü bütün hüküm ifadelerinin aklen neshe ihtimali vardır.

3. Bâkılânî, kimilerinin iki kavramı birbirinden ayırmak için ileri sürdüğü şu iddiayı da eleştirir. Onlara göre tahsîs, âhad haber ve kıyasla yapılabilirken, nesh bu ikisi ile yapılamaz. Bâkılânî, bunlara cevap olarak şunları söyler: Âhad haber ve kıyas aklen ve naklen delil kabul edilir. Nitekim muta’ nikâhı¹³⁷ ile ehli eşek etinin yenmesinin helal oluşunun¹³⁸ ve kurban etlerinin stoklanması¹³⁹ ile kabir ziyaretlerinin yasaklanmasının¹⁴⁰ neshi hep âhad yolla gelen haberlerle gerçekleşmiştir.¹⁴¹

2. Bezerlik ve Farklılık Yönleri

Nesh ve tahsîs birbirine benzer. Bundan dolayı birçok usûl kitabı, bu konuyu ayrıntılı bir şekilde tartışmıştır. Özellikle tahsîs ve nesh arasındaki farkların ortaya konması ile ilgili olarak çeşitli ayırım noktaları oluşturulmuştur. Örneğin, bize usul ile

¹³⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s.77.

¹³⁷ Buhârî, Nikah, 5115.

¹³⁸ Buhârî, Sayd, 6961.

¹³⁹ Müslim, Cenâiz, 106.

¹⁴⁰ Müslim, Cenâiz, 106.

¹⁴¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 80-81.

ilgili ansiklopedik nitelikte bilgi sunan “*el-Bahru’l-muhîr*” in sahibi Zerkeşi bu farkları 18’e kadar çıkarmaktadır.¹⁴²

Bâkillânî de nesh ve tahsîsi birbirinden ayırır. Yukarıda verdiği nesh tanımının ancak iki kavramı birbirinden ayırabileceğini, diğer tanımların ise iki tanımı bir kıldığını söyler.¹⁴³

Yukarıda verilen bilgiler sonucunda tahsîsin, nesh ile karıştırılma sebebi ve Bâkillânî’nin bu konuya yaklaşımını iki maddede özetleyebiliriz:

1. Her ikisi de bir durumun beyânıdır. Tahsîste lafzın mütekellimin kastına uygun anlam aralığı belirlenirken, neshte ise hüküm ile ilgili mütekellimin kastının beyanı vardır.

Bâkillânî, bu benzerliğe karşı çıkar. Her ne kadar tahsîste mütekellimin kastının beyanı varsa da neshte ise daha önce kastı belli olan mütekellimin kastını değiştirmesi söz konusudur.

2. Tahsîste umûm lafzın anlam aralığından bir kısım fertler çıkarılırken, aynı şekilde neshte sabit olan hükmün kapsamına giren fertlerden tamamı veya bazıları çıkarılır.

Bâkillânî’ye göre ilk konulduğunda mütekellimin niyetinde var olan hükmün kapsamının sınırlandırılmasının beyanı tahsîstir. Hüküm konulduğu vakit mütekelliminin kastında lafzın kapsamında bulunan fertlerin tamamının veya bir kısmının çıkarılması ise neshtir.

B. MÜCMEL İFADENİN BEYÂNİ

Çoğul için kullanılan kelime kalıplarının -Bâkillânî’nin kullandığı anlamda- beyân edici bir delille bir kısım fertleri dışarıda bırakması mümkündür. Ancak Bâkillânî mücmel lafzın tahsîsini kabul etmez. Tahsîs, bir nevi beyan olduğundan mücmel ifadelerin beyanı ile karıştırılabilir. Örneğin, “*Her biri meyve verdiği zaman meyvesinden yiyin. Devşirilip toplandığı gün de hakkını (zekât ve sadakasını) verin,*

¹⁴² Zerkeşi, *el-Bahru’l-Muhîr*, VI., s. 243-245.

¹⁴³ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 77.

fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.”¹⁴⁴ ayetindeki “hakk (zekat)” lafzı mücmeldir.

Mücmel lafzın beyâna ihtiyacı var. Bu beyân, onun bir kısım fertlerinin dışarıda bırakılması anlamına gelmez. Yani lafzın beyânından sonra zekât verilecek mallardan toprak ürünlerini kapsayıp, hayvanlardan zekâtı dışarıda bırakmaz, belki beyân hangi mallardan ne kadar verileceğini açıklar. Bunun anlamı lafzın anlam aralığından fertlerin çıkarılması değil, daha çok anlam aralığındaki fertlerin açıklanmasıdır. Böyle bir durum tahsis olarak nitelendirilemez.¹⁴⁵

Mücmel olan sözün beyânı kelimenin anlam aralığına, sözlük anlamı itibari ile giren fertleri dışarıda bırakma anlamı yüklenirse, burada tahsîsten bahsedilebilir. Ancak bilindiği gibi mücmel ifadenin beyânı sözlükte kapsadığı fertleri dışarıda bırakmak değil, bilakis var olan kapalılığı gidermektir.¹⁴⁶ Bu anlamıyla tahsîsten ayrılır.

V. TAHSÎSİN GERÇEKLEŞMEDİĞİ DURUMLAR

A. FEHVA’L-HİTÂB (MEFHUM-U MUVAFAKA)

Söylemi oluşturan söz diziminden açık bir şekilde çıkarılan manaya *fehva’l-hitab* denir. Örneğin, “(Anne-babaya) öf bile demeyin”¹⁴⁷ ayetinde “öf bile demeyin” ifadesi “onları dövmeyin” anlamını açık bir şekilde verir. Aynı şekilde “kim zerre miktar hayır yaparsa (karşılığını) görür” ayetindeki “zerre miktar” ifadesi daha büyük olan hayırlara açık bir şekilde delâlet eder. Bâkılânî, hitaptan açık bir şekilde çıkarılan manada tahsîs olamayacağı konusunda şu delilleri sunar:

1. Tahsîsin sadece sözde (kavl) olduğu, ondan anlaşılan manada tahsîs olamayacağı çeşitli delillerle ispatlanmıştı. Hitaptan anlaşılan mana lafız değil de mana olduğuna göre, burada tahsîsten söz edilemez.¹⁴⁸ Çünkü manalarda umûmluğun söz konusu olamayacağı daha önce vurgulanmıştı. Umûmluğun olmadığı yerde de tahsîsin gerçekleşmesi mümkün değildir.

¹⁴⁴ el-Enâm 6/141.

¹⁴⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 84.

¹⁴⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 84.

¹⁴⁷ el-İsra 17/23.

¹⁴⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 85.

2. Bütün dil bilginleri fehva'l-hitâbta tahsîsin imkansız olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Çünkü fehva'l-hitâbın tahsîsi, anlamda bir teâruz (çelişki)un oluşmasına sebep olur. “*Anne-babana öf bile deme fakat onları dövebilirsin*” veya “*Zerre miktar zulmetme fakat Uhud dağı kadar zulmedebilirsin*” demek bir çelişkidir. Böyle bir durum anlam itibariyle uygun olmadığından tahsîsin caiz olması mümkün değildir.¹⁴⁹

Bâkılânî fehva'l-hitâba benzeyen iki konuyu da bu bölüm başlığı altında işler. Bu iki konuyu kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1. Hükmün illeti hitaptan anlaşıldığında, bu anlaşılan kısım lafzın anlam aralığından çıkarılıp tahsîs edilemez. Örneğin, “*Kötülerle dost olma, iyilerle dost ol*” cümlesinde dost olmamanın illeti kötülük, dostluğun illeti ise iyiliktir. Yukarıdaki cümlelerin sahibi, kötü olduğu bilinen Ali'nin dost edinilmesini söyler, iyi olduğu bilinen Ahmed'i dost edinmemesini söylerse burada bir çelişki ortaya çıkar.

Nasslardan bir örnek verecek olursak “*hırsızın elinin kesilmesi*”nin emredilmesinin illeti hırsızlıktır. Hırsızlık illeti “*es-sârik*” lafzından açık bir şekilde anlaşılmaktadır. “*Hırsızlık yaptığından dolayı hırsızın elini kesin*” manası anlaşılır. Bu manânın tahsîsi hükümde çelişkinin oluşmasına sebep olur.¹⁵⁰

2. Hitabın mefhum-u muhâlifinde de tahsîs caiz değildir. Örneğin, “*Zina yapan asi ile arkadaş olma*” ifadesinden “*Zina dışındaki başka suçtan asi olan kişi ile dostluk yapa bilirsin*” anlamı anlaşılır. Bu manada da tahsîs yapılması doğru değildir.

Bunun şerî örneği, “*Otlakta yayılan koyunlar için (kırktan yüz yirmiye kadarında) bir koyun zekât vermek gerekir*”¹⁵¹ hadîsinden bu durumdaki besi hayvanları için zekâtın olmadığı anlaşılır. Dolayısı ile besi hayvanlarının şu kısmından zekât verilir ama bu kısmından zekât verilmez şeklinde bir tahsîs caiz değildir.¹⁵²

¹⁴⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 86.

¹⁵⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 87.

¹⁵¹ Buhârî, *Zekâtu'l-Ğanem*, 1454.

¹⁵² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 87.

B. BİR VARLIĞI KAPSAYAN MÜFRET KELİME

Bâkillânî, bu konuyu mücmel ifadenin beyanı ile beraber bir başlık altında işlemektedir. Biz ise konuyu “*tahsîsin gerçekleşmediği durumlar*” başlığı altında işlemeyi daha uygun bulduk. Bâkillânî, kısaca değindiği bu konu hakkında şunları söyler:

Bâkillânî, müfret, -yani anlam aralığına bir tek varlık giren- lafzın tahsîsi ile ilgili olarak şöyle der: Tahsîs, lafzın anlam aralığındaki bir kısım fertleri çıkarmaktır. Müfret lafzın ise bu anlamda birden fazla ferdi yoktur.¹⁵³ Durum böyle olunca müfret lafzın tahsîsinden söz edilemez. Yalnız istisnâ yolu ile onun cüzlerinden bir kısmının çıkarılması mümkündür. Bu konuya istisnâ başlığı altında değinilecektir.

VI. TAHSÎSİ ŞARTA BAĞLI OLAN DURUMLAR

A. HZ. PEYGAMBER (SAV)’İN FİLLERİ

Daha önce umûmluğun fiil ve lafızlardan anlaşılan manalarda değil bizzat lafızlarda olduğunu ifade eden Bâkillânî’nin kanaatini aktarmıştık. Durum böyle olunca Bâkillânî’ye göre fiillerde tahsîsten söz edemeyiz. Fillerin umûm ifade ettiği ile ilgili bir karine varsa bu durumda tahsîsten bahsedilebilir.

Hiz. Peygamber (SAV)’in fiilleri bağlamında konuyu ele alan Bâkillânî’nin görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

1. Hakkında Beyan Edici Karine Bulunmayan Fiiller

Bâkillânî’ye göre Hiz. Peygamber (SAV)’den sadır olan fiiller sadece kendine has bir durumu ifade eder. Bunların durumu bir tek ferdi kapsayan mutlak hâss gibidir. Çünkü yapılan eylem kendi özel durumu ile ilgili olup başka fiillerle özdeş olmaz. Aynı nitelikteki fiil topluluğu da umûmluk ifade etmez. Bilakis her bir fiil ayrı ayrı değerlendirilir. Örneğin, sözle desteklenmemiş, karineden soyutlanmış Hiz. Peygamber (SAV)’in namazı kendine hasır, genelleştirilemez. Çünkü bu namaz ile ilgili birbirine zıt birden fazla yargı ihtimalini düşünebiliriz. Acaba, kılınan bu namaz, farz mıdır,

¹⁵³ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 83.

nafile midir, mübâh mıdır, mekrûh mudur, ruhsat durumunda mıdır, azimet durumunda mıdır, bilinçli mi yapılmıştır yoksa unutkanlık hali içinde mi gerçekleşmiştir? Bunu biz bilemeyiz. Fiil, bunlardan biri için eda edilmiş olmasına rağmen, yapılan bu eylemin yukarda sayılan birçok şeye tekabül etme ihtimali vardır. Hepsini aynı zamanda içermesi mümkün değildir. Hz. Peygamber (SAV), insan olarak sehven bir eylemde bulunursa, bu yapılan eylemin durumu sözlü bir hükümle desteklenmedikçe bilemeyiz.¹⁵⁴

Olayı somutlaştıracak olursak, bir fakih “*İster farz olsun, ister nafile fark etmez evde namaz kılmak caizdir*” ve bunu Hz. Peygamber (SAV)’in evde namaz kıldığı ile ilgili bir haber ile delillendirirse bu istidlal geçerli olmaz.¹⁵⁵ Çünkü Hz. Peygamber (SAV)’in kıldığı namazın, yukarda sayılan birçok şeye ihtimali var. Hangisi için olduğunu biz bilemeyiz. Bilemediğimizden dolayı da genelleştiremeyiz.

Bâkılânî’ye göre fiiller beyan edici bir karine bulunmadığı müddetçe umûm ifade etmez, umûm ifade etmediği içinde tahsîsinden söz edilemez.

2. Hakkında Beyan Edici Karine Bulunan Fiiller

Bâkılânî, birinci bölümde fiillerin umûm ifade etmeyeceğini söylemişse de umûmluğuna delâlet eden bir karinenin varlığı durumunda fiillerin geneli kapsayacak şekilde hükmünü genişletebiliriz.

Fiili rivayet eden râvinin, dil açısından umûmluğu ifade eden bir kalıpta fiili rivayet etmesi, fiil ile ilgili rivayetin umûm ifade ettiğini gösterir. Örneğin, râvi “*Rasûlullah (SAV) böyle yapardı*” şeklindeki ifadesi dil bilginlerine göre umûmluk ifade eder. Bir defaya mahsus yapılan fiiller için bu kalıplar kullanılmaz. Komşusuna bir defa iyilik eden için “*o komşusuna iyilik ederdi*” denmez. Yine aynı şekilde “*O (Hz. İsmâil) halkına namazı ve zekâtı emrederdi*”¹⁵⁶ ayetinden onun bir defa değil, sürekli olarak namazı ve zekâtı emrettiği anlaşılır.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 91.

¹⁵⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 93.

¹⁵⁶ Meryem 19/55.

¹⁵⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 93.

İkinci bir örnek ise kibleye sırtını veya önünü dönerek defî hacetin giderilmesinin yasaklanması ile ilgili gelen haberdur. Hz. Peygamber (SAV)’in bu eylemi yapmaması ile değil “*Büyük ve küçük hacet giderirken kibleye dönmezdi*”¹⁵⁸ genel içerikli hadisi ile istidlâl edilip temellendirilirse geneli kapsayıcı bir anlam ifade eder.¹⁵⁹

Bâkillânî, umûmluğu başka bir karineyle desteklenen fiilin genellik ifade edeceğini, aksi takdirde ise fiillerin umûmluk ifade etmeyeceğini söylemektedir.

B. HZ. PEYGAMBER (SAV)’İN YARGILARI

Mekke döneminden farklı olarak Müslümanlar, Medine’ye hicret ettikten sonra sosyal yapıdan kaynaklanan sorunlarla karşılaştılar. Hz. Peygamber (SAV), bu site devletin hükümet merkezi olarak Mescid-i Nebeviyi inşa etti. İnsanlar çeşitli konularda karşılaştıkları problemleri Hz. Peygambere (SAV) arz ediyordu. O da bunlar hakkında hükmünü veriyordu. Bu başlık altında tartışılacak olan konu, acaba Hz. Peygamber (SAV)’in bu kazâi faaliyetleri umûm ifade eder mi? Bu yargılar daha sonra gelen insanları da bağlar mı?

Hz. Peygamber (SAV)’in, sözü, emri, işareti ile bir kişi veya bir topluluk için yargıları, umûmluk ifade ederken, bazı durumlarda da husûsilik ifade eder. Bu konuyu Hz. Peygamber (SAV)’in fiillerinde olduğu gibi iki başlık altında değerlendirmemiz mümkündür:

1. Yargının Genel Oluşu İle İlgili Bir Beyanın Bulunmaması Durumu

Bâkillânî’ye göre Hz. Peygamber (SAV)’in yargılamalarının umûmluğuna veya husûsluğuna dair bir karine yoksa her iki anlama muhtemel olmakla beraber, bu yargı olaya özel olarak değerlendirilir, genelleştirilemez. Örneğin, râvî Hz. Peygamber (SAV)’in şahit ve yeminle hükmettiği, komşuya şufâ (öncelik hakkı) hakkını vermiş olduğu, Ramazan’da orucunu bozana kefareti vermesi gerektiği ile hükmetmiş olmasını rivayet etmişse bu tür kazâi hükümlerinin umûmluk ve husûsluğa ihtimali vardır. Olabilir ki bu tür hükümler için “*senin hakkında şu şekilde hükmettim*” şeklinde bir

¹⁵⁸ Buhârî, Vudû’, 144, Salât, 393; Müslim, Tahâret, 264.

¹⁵⁹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 94.

kaydı vardır. Her kazâi hüküm için bize bu kayıt ulaşmamış olsa dahi muhakkak ki sözlü bir kaydın bulunması gerekir.¹⁶⁰ Gelen rivayette hükmün genelliği veya olaya özel oluşu ile ilgili bir karine bulunmaması durumunda, kendisi hakkında verildiği olaya hasredilir.¹⁶¹ Hâss olduğu kabul edildiğine göre bu tür durumlar için tahsîsten söz edilemez.

2. Yargının Genel Oluşu İle İlgili Bir Beyanın Bulunması Durumu

Bâkillânî'ye göre Hz. Peygamber (SAV)'in yargılamalarının umûmlûğuna veya husûsluğuna dair elimizde sözlü bir karine bulunursa hüküm ona göre verilir. Yargılar sözlü veya fiili olur. Sözlü olması durumunda, bu sözlerin umûmluk veya husûsluğa ihtimali bir karine ile ortaya çıkar. Hangisine hamledileceği ortaya çıkarsa hüküm onun üzerine bina edilir.

Yargılamanın fiili olması durumunda da, fiiller umûmluk ifade etmez. Fakat bazen fiiller sözlü ifadenin yerine geçebilirler. Örneğin “*Benim bir kişi hakkındaki yargım herkes içindir*” denmiş ise bu durumda yargılama geneli ifade eder. Çünkü bu eylem o sözün yerini tutmuştur. Başka bir örnek verecek olursak Hz. Peygamber (SAV)'in komşu konusunda şufâ ile hükmetmesi eylemi “*Şufâ komşunun hakkıdır*”¹⁶² hadîsinin yerine geçer. Bu eylem sözlü rivayetin yerini alarak umûmleşir.¹⁶³

Bâkillânî'ye göre yargılar bir karine ile umûmluk ifade ederse bu durumda bunların tahsîsi söz konusu olabilir.

C. HZ. PEYGAMBER (SAV)'İN SORULAN SORULARA VERDİĞİ CEVAPLAR

Hz. Peygamber (SAV), ilahi iradenin beyan edicisi olması bakımından çeşitli sorulara muhatap olmuş ve bunlara cevap vermiştir. Acaba bir kişiye veya bir guruba verilen bu cevaplar daha sonra gelen insanları kuşatacak şekilde genelleştirilebilir mi? Bâkillânî'nin söylediklerini dört başlık altında özetleyebiliriz:

¹⁶⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 97.

¹⁶¹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 98-99.

¹⁶² Ebû Dâvud, *Buyû*, 3508.

¹⁶³ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 96-97.

1. Cevabın Hâss Olduğu Durumlar

Cevabın has olması sorulan sorunun bir kişi ile ilgili olup, cevabının da o kişi için verilmesi durumlarını içerir. Soru soran ya kendi ile ilgili veya başka birisi için soru sormuş ve karşılığında kendisi veya o kişi için özel bir cevap almıştır. Veya bir grup kendileriyle ilgili soru sormuş ve kendilerine özel cevap almışlardır.

Soru soranın kendisi ile ilgili sorduğu ve cevabını kendine has olarak aldığı birinci olaya şu örnekler verilebilir: Hz. Peygamber (SAV)’ın Abdurrâhman b. Avf’ın ipek elbise giyme konusundaki sorusuna “*ipek elbiseyi giy!*”¹⁶⁴ cevabı; Ebû Burde b. Neyyâr’ın bir yaşını doldurmamış keçiyi kesmek istemesi hakkında “*kesebilirsin*”¹⁶⁵ cevabı, Ebân b. Saîd b. el- Âs’a “*Müslüman olmana rağmen Benû Abdu’l-Kays ile anlaşma yapabilirsin*”¹⁶⁶ cevabı bu kişilere hâsır.

Soru soranın başkası ile ilgili sorduğu ve cevabını has olarak aldığı ikinci olaya şu örnek verilebilir: Hz. Ömer’in oğlu Abdullah için sorduğu soruya, “*Ona emret karısına dönsün, hayız kanı görüp temizleninceye kadar ona yaklaşmasın. Hayız süresi bittikten sonra temizlik döneminde ister onu boşasın isterse tutsun*”¹⁶⁷ şeklindeki Hz. Peygamber (SAV)’in cevabında var olan “*ona emret*” hitabı hâss oluşu ifade eder.

Bir guruba verilen hâss cevabın örneği ise: Hz. Peygamber (SAV) Ureynelilere yakalandıkları hastalıktan dolayı deve idrarı ile tedavi olabilecekleri¹⁶⁸ cevabı, bu insanlara hâsır.

Bâkillânî’ye göre yukarıdaki her üç durumda hüküm soru soranlara hâsır, genelleştirilemez. Mükellefe yönelik verilen yargılar onun özel durumu gözetilerek verildiğinden, bu hükümler geneli kapsayacak şekilde algılanamaz. Çünkü hür, köle, kadın, çocuk, yaşlı, yolcu vb. kimselere özel gerekçelerle verilmiş cevaplar

¹⁶⁴ Buhârî, Cihâd, 2919; Müslim, Libâs, 1647.

¹⁶⁵ Buhârî, İdeyn, 954; Müslim, Edâhî, 1961.

¹⁶⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s.102.

¹⁶⁷ Buhârî, Talâk, 5251; Müslim, Talâk, 1092.

¹⁶⁸ Buhârî, Vudû’, 233; Tirmîzî, Tahâre, 72.

farklılaşabilir.¹⁶⁹ Böylece lafzı itibari ile umûmluk ifade etmeyen, kişiye yönelik cevaplar Bâkılânî'ye göre hâss olmaktadır. Dolayısıyla tahsîsi mümkün değildir.

2. Cevabın Âmm Olduğu Durumlar

Bâkılânî'ye göre cevabın umûm ifade ettiği iki durum söz konusudur. Bu yerlerde cevap umûm ifade eder.

Bunlardan birincisi, meçhul (farazi) birisi için sorulan sorulara verilen cevaplar umûm ifade eder. Buna örnek, Hz. Peygambere (SAV) “*Birisi Ramazanda karısı ile ilişkiye girerse ne yapması gerekir*” sorusuna “*bir köle azad et*” şeklindeki cevap umûm ifade eder. Her ne kadar cevap hâss ise de sorunun içeriği umûm ifade eder. Bu cevap aslında “*kim Ramazanda karısı ile ilişkiye girerse bir köle azad eder*” cümlesinin anlamını ifade eder.¹⁷⁰ Hz. Peygamber (SAV) kitabı ve hükümleri beyan ile vazifelidir. Bu tür genel sorulara vereceği cevap genele hamledilir.

İkincisi, soru hâss olur, fakat cevap, hem soru soranı hem de başkasını içerirse bu durumda cevabın umûm ifade edip etmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Kimilerine göre iki anlama da muhtemeldir. Umûmluğu veya hûsusluğu ile ilgili bir delilin varlığı bu iki ihtimalden birine hamledilmesini sağlar.¹⁷¹ Bâkılânî Vakf Ekolüne mensub olmasına rağmen bu görüşü kabul etmez.

Umûm Ekolü mensupları cevabın umûma hamledilmesi gerektiğini söylerler. Bâkılânî bu kanaattedir. Bâkılânî'ye göre hüküm Hz. Peygamber (SAV)'in cevabı üzerine terettüp eder. Cevap umûm ifade ettiğine göre hükmü genelleştirilebilir. Aynı şekilde verilen genel cevap soru soranın vasıfları ile sınırlandırılıp ona özel verilmemiştir.

Bu durumun örneği, içine necaset bulaşmış deniz suyu ile abdest alan birine Hz. Peygamber (SAV)'in “*Temiz ve temizleyici olan deniz suyunu hiçbir şey necis kılamaz*” cevabı umûm ifade eder.¹⁷²

¹⁶⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 101-104.

¹⁷⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 105.

¹⁷¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 106.

¹⁷² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 107.

Bâkılânî'ye göre umûma hamledilen bu iki durum için tahsîsin varlığından söz edilebilir.

3. Cevabın Tahsîs Edici Bir Delille Geldiği Durumlar

Hız. Peygamber (SAV)'in verdiği cevap bazı durumlarda kayıtlı gelir. Bu durumda hüküm kaydın konduğu durumlar için geçerli olur. Cevap tahsîs edicisi ile beraber değerlendirilir.

Bu durumun örnekleri şunlardır: Hız. Peygamber (SAV)'in necasetin bulaştığı su ile abdest almanın hükmünü sorduğunda “*Suyun kokusu, rengi ve tadı değişmediği zaman caiz olur.*” şeklindeki cevabı, Ramazanda orucunu bozan kişiye kefaretin gerekip gerekmediğini soran birine “*Eğer kasıtlı bozar veya cinsel ilişkide bulunursa gerekir*” cevabı, karısını boşayıp Müslüman olmayan biri ile evlenmek isteyen kişiye “*Kendisine dokunmadığın temizlik döneminde boşayıp, Ehl-i Kitaptan olan bir kadınla evlenebilirsin*” cevabı buna örnektir.¹⁷³

Hız. Peygamber (SAV)'in vermiş olduğu bu tür cevapları tahsîsleri ile beraber gelmiştir. Cevapta gelen tahsîs beyanı ile beraber hükmü kastedildiği kadarki kısma genelleştirilebilir. Dışarıda bıraktıkları konusunda hüküm genelleştirilemez.

4. Cevabın Beyana İhtiyaç Duyduğu Durumlar

Hız. Peygambere (SAV) bazen soru sorulur, soruya cevap vermez. Cevap vermeme sebebi konunun daha önce açıklanmış olması veya soru soran kişiyi sorduğu sorudan daha önemli olana yönlendirme amacı taşıyabilir. Birinci durum için, Hız. Ömer'in “*kelâle*”nin¹⁷⁴ ne olduğu ile ilgili sorusuna “*sana klılıç ayeti yetmez mi?*” cevabı örnek gösterilebilir.

İkinci durumun örneği ise Hız. Peygambere (SAV) kıyametin vaktini soran birine “*onun için ne hazırladın*” cevabı örnek gösterilebilir.¹⁷⁵

¹⁷³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 108-109.

¹⁷⁴ Mirasçı olarak çocuk ve baba bırakmayan kişi

¹⁷⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 109.

Bazen de Hz. Peygamber (SAV)'e soru sorulur, Hz. Peygamber (SAV) buna dolaylı olarak cevap verir. Soru soranın kabiliyetine göre cevabı soru soranın çıkarması istenir. Örnek olarak şunları zikredebiliriz: Hz. Ömer'in oruçluyken öpmenin hükmünü sorduğunda Hz. Peygamber(SAV)'in “*Bir kimse oruçluyken ağzını suyla çalkalaması orucunu bozar mı?*” deyince Hz. Ömer'in “*hayır bozmaz*” demesi üzerine “*buda bunun gibidir*”¹⁷⁶ cevabı dolaylı bir cevaptır.

Diğer bir örnek ise Has'am kabilesine mensup bir kadın, Hz. Peygambere (SAV) gelerek babasının yerine hacc yapıp yapamayacağını sorduğunda Hz. Peygamber(SAV)'in “*Babanın bir borcu olur ve bunu ödersen, ödemiş sayılır mısın?*” dediğinde “*ödemiş olurum*” demesi üzerine “*Allah'ın borcu ödemeye daha layıktır.*”¹⁷⁷ demesi yine bunun örneğidir.¹⁷⁸

Bâkillânî'ye göre bu cevapların hükmünün umûmluğa veya husûsluğa delaletini soruyu işiten kişinin kavrayış gücüne ve içtihadına bırakılmıştır.

D. SÖZÜN KAYNAĞI İTİBARI İLE TAHSİSİN DURUMU

Usul literatüründe, Müslümanları bağlayıcı üç otoriteden bahsedilebilir: Allah, Peygamber ve İcma-ı Ümmet. Bu kaynaklardan geldiği sabit olan bir yargıya muhalefet etmek bu otoritelere isyan anlamını taşımaktadır. Bâkillânî, aracı konumunda bulunan Cebrail'i de bu otoriteler arasında sayar. Bu kaynaklardan bize aktarılacak umûm anlamı taşıyan sözlü ifadelerin tahsîsi ancak bu kaynaklardan gelecek olan bir delil ile mümkündür. Çünkü mütekellimin kastının, sonradan gelenler tarafından bilinmesi imkânsızdır. Sonradan gelen nesiller bu sözlerin birinci dereceden muhatapları değildir.

Her ne kadar sonradan gelenlerin mütekellimin kastını bilmesi mümkün değildir denilse de Bâkillânî'nin tahsîs kuramı açısından bu nesillerin tahsis edici şartları nasıl elde edileceğinin ortaya konulması gerekmektedir.

¹⁷⁶ Ebû Dâvud, Savm, 2385.

¹⁷⁷ Buhârî, Hacc, 1513; Müslim, Hacc, 1334.

¹⁷⁸ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 110-111.

Bâkillânî'nin kanaatlerini iki başlık altında tasnif edip değerlendirmemiz mümkündür. Bu gelen bilgiler ya zorunlu bilgi doğuran veya zorunlu bilgi doğurmayan bir yolla gelmiştir.¹⁷⁹

1. Zorunlu Bilgi Oluşturan Yolla Gelen İfadeler

Sözün muhatabı olmayan kişilerde sözün kaynağından aktarılan bilgiler iki şekilde zorunlu bilgi doğurur: Birincisi güvenilir haberci, ikincisi de yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan topluluktan gelen haberler. Güvenilir haberci Hz. Peygamber (SAV)'dir. İkinci yolla gelen haber de mütevâtir haberdur.

Allah'ın kelamı, sonradan gelenlerde zorunlu bilgi oluşturacak şekilde aktarılmıştır. Bu aktarım yalan söylemesi mümkün olmayan Peygamber (SAV) tarafından sahabilere, onlar da sonraki nesillere bu haberi tevatür yoluyla ulaştırmıştır. Başka bir ifadeyle Allah'ın kastını taşıyan kelamın, bu iki kanaldan sonraki nesillere ulaşması zorunlu bilgiyi doğurur.

Bâkillânî, tahsîs edici delil bulunması durumunda İlahi kelamın tahsîs edilebileceğini söyler. Tahsîs edici bir delil bulunmaması durumunda ise lafızın kapsamına giren bütün fertleri kuşatacak bir anlam taşır.¹⁸⁰

Bâkillânî'nin bu kanaati Vakf Ekolünün yaklaşımıyla çelişiyor gibi görünse de aslında lafzın umûma hamledilmesini sağlayan gizli bir karine bulunmaktadır. Bu karine, teklifin oluşabilmesi için Allah'ın kastının muhatap tarafından bilinmesi gerekliliğidir. Şayet Allah, tahsîsi murad etseydi, sorumluluğun oluşabilmesi için mükellefin bunu bilmesi gerekirdi. Mükellefin, Allah'ın kastını bilmesi mümkün olmadığına göre, Kur'an'da geçen umûm ifadelerin - tahsîs edici bir delil bulunmadığı takdirde - bütün fertleri kuşatacak şekilde anlaşılması gerekir.

¹⁷⁹ Bâkillânî'nin ilim tanımları için bkz., Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecûzu el-Cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, yy., 2000, s.14-15; Bâkillânî, *Kitâbuu't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmadudîn Ahmed Haydar, Müessesetu'l-kutubi's-Sakafiyye, Beyrût, 1987, s. 27-28.

¹⁸⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 112.

Bâkılânî, Hz. Peygamber (SAV)'in, Cebrâîl'den işittiği sözleri zorunlu olarak kastedildiği şekliyle anladığını söyler. Çünkü Cebrâîl'in, Allah'tan aktardığı sözlerin kastını gizlemesi caiz değildir.¹⁸¹

Bâkılânî, mütevâtir yolla gelen Hz. Peygamber (SAV)'in sözlerinin durumunun Allah'tan gelen sözlerle aynı olduğunu söyler. Bu yolla gelen haberler kişiyi, onu ilk işiten şahsın konumuna yükseltir. Sözün tahsîsi ile ilgili elde bir delil bulunmazsa söz umûm anlamına hamledilir.¹⁸² Çünkü Hz. Peygamber (SAV), beyan edici konumunda bulunmasından dolayı bunu gizlemesi caiz değildir. Sözün kapsamına giren fertleri kastetmediği durumda bunu beyan etmesi gerekir. Aksi takdirde teklifin zorunlu şartı olan “*teklif edilen şeyden haberdar olma*” şartı gerçekleşmiş olmaz. Şayet tahsîsi ile ilgili elimizde bir delil varsa Hz. Peygamber (SAV)'e ait bu sözler tahsîs edilir. Aktarılan bu tahsîs edici delil mütevâtir bir yolla gelmiş olursa buna uymak zorunludur.¹⁸³ Çünkü tevatür yoluyla gelen haber bizzat işitilmiş haber gibidir.

İcma-ı Ümmete ait mütevâtir yolla aktarılan sözlerin durumu da Bâkılânîye göre aynıdır. Bir delil varsa tahsîs edilir, yoksa umûma hamledilir.¹⁸⁴

2. Zorunlu Bilgi Oluşturmayan Yolla Gelen İfadeler

Bir söz, güvenilirliği kesin olarak bilinemeyen bir kişi tarafından rivayet edilir veya âhad yolla aktarılırsa zorunlu bilgi doğurmaz. Allah'ın sözleri ve Cebrâîl'in durumu bu başlık altında değerlendirilemez. Çünkü her ikisinin geliş yolu zorunlu bilgi doğurur.

Hz. Peygamber (SAV)'den âhad yolla gelen haberler, sözü rivayet edenin güvenilirliğini destekleyici bir yolla gelmediği takdirde umûmluk veya husûsluk konusunda tevakkuf edilir. Şayet, âhad yolla gelen haberin tahsîsini destekleyici başka bir delil varsa bu durumda söz tahsîs tahsîs edilir. Aksi takdirde umûma hamledilir.¹⁸⁵ Güvenilirliği kesin olarak bilinemeyen bir kişi tarafından rivayet edilen veya âhad yolla

¹⁸¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 112.

¹⁸² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 112.

¹⁸³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 114.

¹⁸⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 114.

¹⁸⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 113.

aktarılan icmanın durumu da bunun gibidir. Aktaran kişinin ve âhad haberin güvenilirliğini destekleyen karine varsa tahsîs edilir aksi takdirde umûma hamledilir.

VII. TAHSÎS EDİLEN LAFZIN GERİYE KALAN FERTLERİ KAPSAMASI İLE İLGİLİ DURUMLAR

Lafızın kapsamına giren fertlerin, tahsîs edici bir delille tahsîs edilmesi durumunda geriye kalan fertlerine delaleti konusunda farklı tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmaları iki başlık altında incelememiz mümkündür.

A. TAHSÎSTEN SONRA GERİDE KALAN FERTLERİN BELİRSİZLİĞİ

Bâkillânî'ye göre tahsîs edilen fertler şayet belirli ise geriye kalan fertler de belirlenmiş olur. Örneğin, “*Zeyd hariç bütün müşrikleri öldürün*” dendiğinde lafzın Zeyd'in dışındaki fertleri kapsadığı kesindir.¹⁸⁶ Bu tür bir kullanımda sakınca olmaz.

Bâkillânî'ye göre tahsîs edilen fertler müphem bırakılmışsa bu durumda geriye kalan fertlerin kapsamı belli olmayacağından bu tür tahsîsler caiz değildir. Örneğin, “*Bir adam hariç bütün müşrikleri öldürün*” veya “*Hak eden müşrikleri öldürün*” dendiğinde bir adam veya hak eden müşrikler belirli olmadığından geriye kalan fertler de belirsiz olur. Bu durumda irade edilen kısımdan kastedilen fertlerde bir belirsizlik oluşmaktadır.¹⁸⁷ Bundan dolayı bu şekilde yapılan tahsîs geçersiz bir tahsîs olur.

B. TAHSÎS SONUCUNDA GERİDE KALAN FERTLERİN SAYISI

Bâkillânî, lafzın tahsîsinden geriye kalan fertlerin sayısı ile ilgili dört farklı görüşün olduğundan bahseder.¹⁸⁸ Bunlar:

1. Bâkillânî'nin Kaderiye'den bir guruba nispet ettiği görüşe göre hangi delille tahsîs edilirse edilsin lafız geriye kalan fertlerin hiçbirini içermez. Tahsîs edilen lafzın hüccet değeri yoktur.

¹⁸⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 116.

¹⁸⁷ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 116.

¹⁸⁸ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 123-124.

2. Vakf Ekolüne göre ise tahsîs edilen lafız, çoğulun en azından, tahsîs edilen fertler haricindeki bütününü kapsamı ihtimali vardır. Bu durumda tevakkuf edilir.

3. Umûm Ekolü taraftarlarının bir kısmına göre tahsîs edilen lafız, geriye kalan fertlerden çoğulun en azı olan üç ferde hamledilir. Çünkü çoğul kelimenin üçe hamli kesinken diğer fertlere hamli ise zannidir. Kesin kapsadığı fertlere hamledilip zanni olanın terkedilmesi gerektiğini söylerler.

4. Umûm Ekolü taraftarlarının çoğunluğuna göre ise lafız, tahsîsten sonra geriye kalan bütün fertlerini kapsamına alır.

Bâkillânî de bu son görüşün doğru olduğu kanaatindedir. Çünkü tahsîs edilen lafız, tahsîs edildikten sonra geride kalan fertleri, kuşatacak şekilde anlam kazanır.¹⁸⁹ “*Ali hariç bütün insanlar geldi*” denildiğinde insan lafzı Ali hariç geriye kalan bütün fertleri içermektedir. Yine sayılarda bu daha açıktır. Örneğin “*100 kişiden 3’ü hariç hepsi geldi*” denildiğinde geriye kalan fertlerin çoğulun en azı olan 3’e hamledilmesi mümkün değildir.

Sahabinin de tahsîs ile ilgili istidlâlleri bu yöndedir. Mesela, iman edenler içinden oruç tutanlardan hasta ve yolcular çıkarıldığı zaman, iman edenler lafzı çoğulun en azı olan üç hiçbir sahabe tarafından hamledilmemiştir.

Bâkillânî, bu konuda Vakf Ekolüne mesnsup olmasına rağmen Umûm Ekolünün kanaatini benimser. Ona göre lafız, tahsîs gerçekleştikten sonra kapsamına giren bütün fertleri kuşatır. Başka bir ifadeyle tahsîs, lafzın umûma hamledilmesini sağlayan bir delildir.

¹⁸⁹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 124.

DEĞERLENDİRME

Yaşadığı döneme gelinceye kadar tahsis kavramının yoğun tartışmalara konu olduğu Bâkillânî'nin metinlerinden anlaşılmaktadır. Bu süreç içerisinde tahsis kavramı, hemen her yönü ile analiz edilip incelenmiştir. Bâkillânî eserinde bu tabloyu ayrıntılı bir şekilde tasvir etmiştir. Bâkillânî, akla gelebilecek muhtemel soruları sormuş ve cevabını ayrıntılı bir şekilde vermiştir. Bu bölümün girişinde sorulan soruların cevaplarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

Bâkillânî'ye göre tahsîs, lafzın hangi fertleri kapsayıp kapsamadığı ile ilgili deliller vasıtasıyla mütekellimin kastının beyan edilmesidir.

Bâkillânî'ye göre tahsîs caizdir. Dilde istisnânın kullanılması ve bunun ile ilgili semi' deliller bunun en açık göstergesidir.

Bâkillânî'ye göre tahsîs muttasıl delille gerçekleşirse lafzın geri kalan fertlerine delaleti hakikat ifade eder. Şayet tahsîs, munfasıl delillerle gerçekleşirse bu durumda lafzın fertlerine delaleti mecaz ifade eder.

Tahsîs, nesh ve mücmel lafzın beyanına benzemektedir. Bâkillânî'ye göre neshte beyan değil mütekellimin kastında sübutu gerçekleşmiş hükmün kaldırılması vardır. Tahsîs ise mütekellimin kastında var olan şeyin beyanıdır. Mücmel de ise lafızda var olan kapalılık giderilirken tahsîste, mütekellimin kastındaki kapalılık beyan edilir.

Tahsîs, lafzın mefhumundan anlaşılan mefhum-u mutâbaka, mefhumu muhâlefede ve tek bir ferdi bulunan müfret kelimelerde gerçekleşmez.

Tahsîsi şarta bağlı olanlar ise, Hz. Peygamber (SAV)'in fiilleri, yargıları ve sorulara verdiği cevaplardır.

Bâkillânî, tahsîs sonrası lafzın geriye kalan bütün fertlere delâlet ettiğini söyler. İstisna edilen fertler müphem ise bu durumda tahsîs gerçekleşmez.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BAKİLLANİ'YE GÖRE TAHSİS EDİCİ DELİLLER VE
TEÂRUZ

İkinci bölümde Bâkillânî'nin tahsîs kavramını ele aldık. Bu bölümde ise tahsîs edici delilleri işleyeceğiz. Bu bölümde cevabını bulmaya çalışacağımız sorularımızı şu şekilde sıralayabiliriz: Bâkillânî'ye göre;

- Tahsîs edici deliler ve kısımları nelerdir?
- Muttasıl tahsîs edicilerden istisnâ ve şart nasıl anlaşılmalıdır?
- Munfasıl tahsîs edicilerden akıl nasıl değerlendirilir?
- Kitap ve sünnetin tahsîs edicilik yönünden değerlendirilmesi nasıl olur.
- İcma âmm lafızları nasıl tahsîs eder?
- Hz. Peygamber (SAV)'in fiilleri tahsîs edici olur mu?
- Sahâbe sözü tahsîs edici kabul edilir mi?
- Fehva'l-hitâb, delilu'l-hitâb ve örf tahsis edici birer delil midir?
- Ummûm ve hsûs lafızlar arasındaki tearuz ve bunların giderilme yolları nelerdir?

Bu sorular etrafında Bâkillânî'nin tahsîs ile ilgili Vakf Ekolüne uygun bir şekilde oluşturduğu kuramı tamalamış olacağız.

I. TAHSİS EDİCİ DELİLLER

Tahsîs edici deliller, umûm lafzın anlam aralığındaki fertleri beyan eden karinelere dir. Bâkillânî açısından değerlendirdiğimizde muhassislere mütekellimin iradesinde zaten hâss olan lafzın başkaları tarafından da algılanmasını beyan eden deliller olarak düşünülebilir. Bâkillânî'ye göre âmm lafız, bütün fertleri kuşatıcı bir anlam kazandıktan sonra tahsîs edilemez. Şayet mütekellimin kastında lafız, âmm hükmünü almışsa kapsadığı bazı fertleri çıkarmak bu anlamıyla tahsîs değil nesh olur. Bu delilleri, Bâkillânî açısından mütekellimin, lafzın kapsamı ile ilgili kastının beyanı olarak değerlendirmek gerekir.

Tahsîs edici delilleri cümle nazımının bir parçası olan muttasıl deliller ve cümleden bağımsız müstakil olan munfasıl deliller şeklinde tasnif edilebilir.

A. MUTTASIL DELİLLER

Cümledeki sözcükler cümle nazmı içinde birbirini etkiler. Sıfat ile mevsuf birbirine bağlı olduğu gibi, bir cümlenin öğeleri de birbirine bağlıdır. Cümledeki yargı ifadesi tamamlanmayıncaya kadar sözcüklerin ne anlam ifade ettiği tam olarak anlaşılmayabilir. Örneğin, “*Öğrencileri gördüm, Ali hariç*” cümlesinde Ali, öğrenci kapsamı içinde görülen kişiler arasında iken sonra gelen ifade ise Ali'nin görülen kişiler arasında olmadığını ifade eder. Bundan dolayı bir lafzın doğru anlaşılabilmesi için cümlenin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekir.

Bâkillânî'ye göre cümlenin nazmıyla beraber bir bütün oluşturduğu ve bu yolla lafızlarda yapılan tahsîsin geri kalan fertler için hakikat ifade ettiğini¹⁹⁰ söylemiştik. Bu anlamıyla lafızların cümle içindeki konumu onları sözlük anlamından çıkarmaz, daha çok sözün ilk kurucularının belirlediği anlama hamleder. Bâkillânî, muttasıl delillerden ikisini bize vermektedir. Farklı kaynaklar bunun sayısını daha da arttırmıştır.¹⁹¹

¹⁹⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 67.

¹⁹¹ Delillerin ayrıntısı için bkz., Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü ilişkisi*, s. 104-175.

1. İstisnâ

a. Tanımı

Bâkillânî, istisnâyı “*Belirli olan özel kalıplarla sözün ilk kısmında kastedilen manadan murad edilmeyen kısmın çıkarılmasını sağlayan sözdür.*”¹⁹² şeklinde tanımlar.

Tanımdaki belirli özel kalıplarla kastedilen istisnâ lafızlarıdır. İstisna lafızları " *الا غير سوي* " gibi lafızlardır. İstisnanın bunlarla yapılması gerekir. Bâkillânî, istisnâyı fakihler arasında yaygın olarak kullanılan anlamı¹⁹³ ile değil daha çok dil biliminde kullanıldığı şekliyle ele almaktadır. Çünkü fakihler bu özel lafızlar kullanılsa dahi istisnâ ifade eden sözleri istisnâ kapsamı içinde değerlendirirler. “*İnsanları gördüm, Ali’yi görmedim*” dediğimizde “*Ali dışında*” şeklinde bir kayıt düşülme dahi istisnâ manası anlaşılmaktadır. Bâkillânî ise bunu istisnâ olarak görmez.¹⁹⁴

Bâkillânî, yaptığı tanım ile özel kalıpların kullanılmamış olması ve cümle nazımının bir parçası olmama kaydından dolayı munfasıl delillerle yapılmış olan istisnâları bu kapsamın dışında bırakır.

b. İstisnanın Şartları

Bâkillânî’ye göre istisnânın gerçekleşmesi için üç şartın bulunması gerekir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1- İstisnanın geciktirilmemesi, lafza mukarin olarak gelmesi gerekir. Bâkillânî’ye göre istisnâ edilen lafzın geciktirilmesi caiz değildir. Örneğin, biri “*Bütün insanlar geldi.*” dedikten bir ay sonra “*Ali hariç*” derse dil açısından bu tür kullanımlar caiz olmaz. Çünkü dilciler böyle bir cümle kullanmamışlar ve bunu hoş görmemişlerdir.¹⁹⁵ Bu tür bir kullanım bize neshi hatırlatmaktadır. Mütakellimin zihninde belirlenmiş anlamdan bir süre sonra istisnâ yapılmıştır. Hüküm sabit olduktan sonra zihinde kastedilen fertlerin bir kısmının çıkarılması neshtir.

¹⁹² Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 126.

¹⁹³ Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, s. 106.

¹⁹⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 127.

¹⁹⁵ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 128.

Bâkillânî, sahabein ileri gelenlerinden Abdullah b. Abbas'a dayandırılan istisnânın geciktirebileceği görüşünü iki şekilde değerlendirir: Birincisi, bu görüşün İbn-i Abbas'a nispeti zayıftır. Bu rivayet onun adına uydurulmuş olabilir. İkincisi ise şayet rivayet sahihse bu durumda bunu tevil ederiz. Bâkillânî, tevil şü şeklinde yapar: Mütakellim önce bir cümle kullanmış, kullandığı anda zihninde kastedilmemiş bazı fertleri ise bir süre sonra çıkarmıştır.¹⁹⁶ Örneğin, “*Gelen insanlara ikramda bulunun*” cümlesini telaffuz eden biri, zihninde ikramda bulunulacaklar arasına suçluları dâhil etmediği gibi bunu cümlede de ifade etmemiştir. Daha sonra bunu bir sebepten beyan etme ihtiyacı duyarak “*suçlular dışında*” diye bir istisnâda bulunmuştur. Bu tür kullanımın dil açısından bir sakıncası yoktur. İbn-i Abbas'ın sözü bu şekilde değerlendirilebilir aksi takdirde istisnânın geciktirilmesi doğru değildir.

Bâkillânî'nin tartıştığı bir diğer konu ise müstesnâ minhunun (kendisinden istisnâ edilen lafız) müstesnâ (istisnâ edilen fertleri ifade eden lafız) dan sonra gelmesi meselesidir. Bâkillânî araya zaman girmedeği müddetçe eşzamanlı olarak müstesnâ minhunun müstesnâdan sonra gelebileceğini söyler.¹⁹⁷ Bâkillânî bunları işlerken arap şiirinden örnekler getirerek meseleyi temellendirir.

2- Müstesnânın, müstesna minhunun cinsinden olması gerekir. Munkat'ı istisnâda tahsîs olmaz. Bu konu istisnânın çeşitleri bölümünde tartışılacaktır.

3- İstisna edilen fertler, mustesna minhunun yarısı ve yarısından fazla olmamalıdır. İstisna, müstesnâ minhunun çoğu ferdi istisnâ edip etmeyeceği ile ilgili olarak Bâkillânî, böyle bir kullanımın caiz olduğu ile bu kullanımın caiz olmadığını söyleyenler şeklinde iki farklı yaklaşımı ele alır. Bâkillânî bu konuda her ne kadar daha önceleri bu tür bir istisnâyı caiz gördüğünü söylese de kanaatinin değiştiğini söylemektedir.¹⁹⁸ Gazzâlî ve Amidî, Bâkillânî'nin son kanaatinin bu olduğunu söylerler.¹⁹⁹

Bâkillânî, bu tür kullanımın dilciler arasında hoş karşılanmasını delil olarak göstererek görüşünü temellendirir.

¹⁹⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 130.

¹⁹⁷ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 133-134.

¹⁹⁸ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 141.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, s. 385; Âmidî, *el-İhkâm*, II., s. 364.

c. İstisna Çeşitleri

İstisna, istisnâ edilen şeyin müstesnâ minhunun bir parçası olması bakımından iki kısma ayrılır.

c1. Muttasıl İstisna (Cinsin istisnâsı)

Bâkillânî, muttasıl istisnâyı istisnâ-i cins olarak isimlendirir.²⁰⁰ İstisna edilen şey müstesnâ minhunun bir ferdi ise bu cinsin fertlerinden birinin istisnâsı olur. Örneğin, “*Ali hariç, insanlar geldi*” dendiğinde Ali insan cinsinin bir ferdi olduğundan bu istisnâya cinsin istisnâsı denir.

Bu tür istisnâ üç şekilde değerlendirilebilir:

1. Âmm lafızlardan yapılan istisnâ: “*Ali hariç, insanlar geldi*” cümlesi buna örnek olarak verilebilir. Bir cinsin fertlerinden birini veya bir kısmını çıkardığımızdan dolayı bu cinsin istisnâsıdır.

2. Parçanın, bütünden istisnâsı: Örneğin, “*Mutfacı hariç evi gördüm*” denildiğinde mutfak evin bütününden bir parça olmasına rağmen istisnâ edilmiştir. Bâkillânî, buna bütünün parçasının istisnâsı der.²⁰¹ Bu istisnâda müstesnâ minhunun fertleri değil, onu oluşturan cüzleri istisnâ edilmiştir.

3. Sayılardan yapılan istisnâ: Sayılardan istisnâ bir yönü ile âmm lafızdan yapılan istisnâya, bir yönüyle de hâss lafızdan yapılan istisnâya benzer. Çünkü sayıların ilk konulduğu anlam tek bir manayı ifade etse de fertleri parçalanabilseydi yerine çoğul bir lafız konulabilirdi. Örneğin, “*Üç adam hariç yüz tanesi geldi*” gibi. Yüz tek bir ferde (yüz tanelik) verilen isim olmakla beraber, cüzlerinin her biri onu oluşturan fertler gibidir. Örnekteki yüz adamı parçalarsak adamlık her bir ferdine isim olur.

Yukarıda sayılan her istisnâ türünün durumu ile ilgili Bâkillânî üç farklı görüşün olduğunu söyler:

²⁰⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 135.

²⁰¹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 135.

1. Umûm Ekolü taraftarlarına göre yukarıda sayılan her üç tür istisnâ mevcut olmadığı düşünüldüğünde lafzın kapsamına aldığı fertleri içermesi gerekir.²⁰² Örneğin, “*İnsanlar geldi, Ali hariç.*” cümlesinde “*Ali hariç*” istisnâsı olmasaydı Ali gelen insanların kapsamı içine girecekti. Fakat istisnâ ile Ali gelen insanların ferdi olmaktan çıkmış oldu. Bütün bunlardan Umûm Ekolünün muttasıl istisnâ ile yapılan tahsîsi kabul ettiği anlaşılır.

2. Vakf Ekolü taraftarlarının bir kısmına göre istisnâ, lafzın kapsamına girmesi mümkün olan fertleri dışarıda bırakır. Müstesnâ minhu anlam olarak bütün fertleri kapsayabileceği gibi sadece bir kısım fertleri de kapsayabilir. Bu durum cinsin istisnâsının her üç türü için de geçerlidir.²⁰³ Bu görüş sahiplerine göre sayı ve hâss isimler tamamını oluşturan cüzleri içermek zorunda değildir. Örneğin, Ali ismi Ali’nin elini kapsamına almakla beraber bunu dışarda da bırakabilir.

3. Vakf Ekolünden başka bir guruba göre, cinsin fertlerinden istisnâ yapılmışsa bu durumda istisna içine girmesi mümkün olan fertleri dışarıda bırakır. Buraya kadar ikinci görüş sahipleri ile aynı düşünürler. Onlardan farklı olarak şunu eklerler; Hâss ve sayı isimleri kendilerini oluşturan cüzleri içermek zorundadır. Örneğin, Ali ismi Ali’nin elinin zorunlu olarak kapsar. Müstesnâ minhu kendinden istisnâ edilen parçalarını zorunlu olarak içerir.²⁰⁴

Her üç görüş sahibi muttasıl istisnânın müstesnâ minhunun anlamı içine giren fertleri dışarda bırakacağı kanaatindedir. Yani muttasıl istisnâ lafzı tahsîs eder, derler.

c2. Munkatı’ İstisnâ (Gayr-ı Cinsin İstisnası)

Bâkîllânî bu tür istisnâyı şöyle açıklar: İstisnâ, müstesnâ minhunun kapsamına örfen veya sözlük anlamı itibari ile girmeyen şeylerin dışarıda bırakılmasıdır.²⁰⁵

Bakillânî’nin “*örf*” ile kastettiği teamüllerdir. Örneğin, birisi “*Hırsızlar hariç evime kim girerse ikram edeceğim*” dediğinde istisnâ edilen “*hırsız*”, eve girenler

²⁰² Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 136.

²⁰³ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 136.

²⁰⁴ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 136.

²⁰⁵ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 136.

arasında olması muhtemelse de mütekellimin bunu kastetmediği zorunlu olarak bilinir. Çünkü örfte hırsıza ikram olmaz. Dolayısı ile hırssız örfen lafzın kapsamından çıkarılır.

Sözlük anlamı içine girmeyen ferdin istisnâsı ile ilgili olarak Bâkillânî'nin ayetlerden verdiği örneklerden birini zikretmemiz konunun anlaşılması için yeterli olacaktır: “*Aranızda mallarınızı karşılıklı rızaya dayanan ticaret hariç batıl yollarla yemeyiniz*”²⁰⁶ ayetinde karşılıklı rızaya dayanan ticaret yolu ile elde edilen gelir, kapsamı içine girmediği batıl yollarla elde edilen gelirden istisnâ edilmektedir.

Bâkillânî, Arap dilinde bu tür kullanımlar ile ilgili deliller getirir ve munkatı’ istisnâyı mecaz kabul edenlerin görüşlerini reddeder.²⁰⁷

Munkatı’ istisnânın mecaz ifade edip etmediği konusunda tartışma olmakla beraber, munkatı’ istisnâ yolu ile âmm lafzın tahsîsinin gerçekleşmediği konusunda ise tartışma yoktur. Çünkü istisnâ edilen, âmm lafzın kapsamına girmez. Girmediği için de tahsîsten söz edilemez.

d. Birbirine Bağlı Cümlelerden Sonra Gelen İstisna

Uslucüler arasında tartışılan konulardan biri de istisnânın, arda arda gelen cümlelerden sonra gelmesi durumunda bütün cümleleri mi yoksa hemen akabinde geldiği cümleyi mi istisnâ eder? Örneğin, “*Yine onlar ki, Allah ile beraber (tuttukları) başka bir ilaha yalvarmazlar, Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar ve zina etmezler. Bunları yapan, günahı (nın cezasını) bulur; Kıyamet günü azabı kat kat arttırılır ve onda (azapta) alçaltılmış olarak devamlı kalır. Ancak tevbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başkadır; Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir.*”²⁰⁸ ayetlerinde istisnâdan önce birçok cümlede çeşitli durumlar işlenmiştir. Birbirine peşi sıra bağlı cümlelerden hepsi mi yoksa sadece son cümle mi istisnâ edilir?

Bâkillânî, konu ile ilgili iki görüşten bahsettikten sonra bunların dışında üçüncü görüş zikrederek tercihini bundan yana kullanır. Görüşleri şöyle özetleyebiliriz:

²⁰⁶ en-Nisa 4/29.

²⁰⁷ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 139.

²⁰⁸ el-Furkan 25/68-70.

1. Umûm Ekolünden ileri gelen Kelamcılar ve Fukahadan Mâlik, Şâfi, Ebu Hanîfe, istisnânın kendinden önce gelen bütün cümleleri istisnâ edeceğini söylerler. Bu asıl olmakla beraber istisnâdan önceki cümlelerden bazısından istisnâ edilmesi gerektiği ile ilgili bir delil bulunursa, bu durumda istisnâ sadece o cümlelere uygulanır.²⁰⁹

2. Kerhî'nin de içinde bulunduğu bazı Hanefilere ve Mutezilenin ileri gelenlerine göre istisnâ, peşi sıra geldiği cümleyi istisnâ eder. Delil bulunması durumunda ise kendinden önceki bütün cümleleri istisnâ eder.²¹⁰

3. Bâkillânî, kendi tercihini bir üçüncü ihtimal olan tevakkuftan yana kullanır. Yani delil bulunmadığı sürece istisnâ kendinden önceki bütün cümlelere dönebileceği gibi, - başta, ortada veya sonda olması fark etmez - bunlardan herhangi birine dönebilmesi de mümkündür.²¹¹

Bâkillânî'ye göre bu şekilde olmasının sebebi dilcilerden bununla ilgili ilim oluşturuca düzeyde kuvvetli bir bilginin gelmemiş olmasıdır. O bu konuda herhangi bir görüş birliğinin bulunmamasını delil olarak sunar. Diğer iki kanaat sahibinin eşit düzeyde güçlü delillerinin varlığı bu konuda tevakkuftan başka çıkar yol olmadığını gösterir.²¹² Bâkillânî, her iki tarafın sunduğu delilleri ayrıntılı ve güçlü bir şekilde sunarak iki görüş sahibinden hangisinin daha güçlü olduğunu bilemeyeceğimizden dolayı vakfın tercih edilmesi gerektiği sonucuna varır.

2. Şart

a. Tanımı

Muttasıl tahsîs edici delillerden biri de şarttır. Şart, dil üslubu içinde bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığına bağlanmasıdır. Örneğin, “*Kim beni ziyaret ederse ona ikram ederim.*” cümlesinde ikram etme gelme eylemine bağlanmıştır.

Başka bir örnek verecek olursak: “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi, başlarınızı meshedip, topuklara kadar*

²⁰⁹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 146.

²¹⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 147.

²¹¹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 147.

²¹² Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 147.

ayaklarınızı yıkayın.”²¹³ ayette namaz kılabilmek için abdest şart koşulmaktadır. Başka bir deyişle, abdestin bulunmaması durumunda namazın gerçekleşmesi mümkün değildir.

Bâkılânî’ye göre şart ile âmm lafzın tahsîsi, üzerinde ihtilafın olmadığı bir konudur. “*Sizinle savaştan müşrikleri öldürün*” cümlesindeki şart, müşrik lafzını savaş durumunda bulunan müşriklerle sınırlandırır. Lafzın kapsamı içine giren diğer fertleri dışarıda bırakır.²¹⁴

Cümledeki şart ifadeler arttıkça lafzın kapsamına giren fert sayısı azalır. “*Eğer sizinle savaştan müşrikler putperest Araplar ise onları öldürün*” cümlesinde müşrikler lafzının kapsamından savaşmayan, putperest olmayan, Arap olmayan kişiler çıkar. Şart sayısı arttıkça lafzın kapsam aralığındaki fert sayısı düşer.

Şart ile gerçekleşecek hükmün gelecek zaman anlamı taşıması gerekir. Geçmiş zaman veya şimdiki zaman için böyle bir şeyin düşünülmesi tutarsızlık olur. “*Ali ayağa kalkarsa dün ona ikram edeceğim*” demesi tutarsızlıktır. Çünkü şart koşma eylemi geleceğe yönelik olur.²¹⁵

Şart ifadeleri cümlelerin sonuna da gelebilir. Örneğin “Sana ikram ederim gelirsen” denilebilir. Şartın takdim ve tehirî caizdir.

Şart, istisnâ gibi lafzın anlam aralığını daraltıcı özelliğe sahip muttasıl delillerden biridir.

b. Şartın Geliş Şekilleri²¹⁶

1. Şart zaman anlamı taşıyabilir. Mesela “*Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırıncaya kadar (belli vakitlerde) namaz kıl*”²¹⁷

2. Şart mekan anlamı taşıyabilir. Mesela, “*Ali bahçedeyse ona ikram et*”

²¹³ el-Maide 5/6

²¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 160.

²¹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 162.

²¹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 162.

²¹⁷ El-İsrâ 17/78.

3. Şart fiil olabilir. Mesela, “*Beni ziyaret edersen ben de seni ziyaret ederim*”

4. Şart bir gurubun fiili olabilir. Cenaze namazının farziyetinin kalkması bir gurubun yapması ile gerçekleşir. Bu maddede kastedilen farzı kifayelerdir.

B. MUNFASIL DELİLLER

Bâkillânî'nin munfasıl tahsîs ediciler ile ilgili genel ilkesini şöyle özetlememiz mümkündür: Lafzı, âmm veya hâss yapan iradedir. Geri kalan munfasıl delillere tahsîs edici denmesi ise hakikaten değil mecazendir. Çünkü asıl itibarıyla müstakil olarak bunların tahsîs etme özellikleri yoktur.²¹⁸

Munfasıl tahsîs ediciler, cümle nazımının dışında olup da lafızların tahsîsini sağlayan müstakil delillerdir. Bâkillânî, munfasıl delilleri iki başlık altında değerlendirir:

1. Kesin Bilgi Doğuran Deliller

a. Akıl

Tahsîs edici delillerden akıl ile kastedilen bilginin üreticisi olan akıl değil, inkârı mümkün olmayan zorunlu bilgilerin toplamıdır.²¹⁹ Bâkillânî, aklın delil oluşu ile ilgili olarak aksi düşünülemeyecek olan şu ayetlerdeki akli tahsîsi örnek gösterir: “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*”²²⁰ ayetinde akıl, Allah’ı “şey” kelimesinin dışına zorunlu olarak çıkarır. “*Ey insanlar rabbinizden sakının*”²²¹ ayetinde akıl insanlar hitabından sorumluluğu ve iradeleri olmayan çocuklar ve delileri dışarda bırakır.²²² Bu ayetlerin farklı şekilde anlaşılması mümkün değildir.

²¹⁸ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 173.

²¹⁹ Cabir'nin bu konu ile ilgili akıl tasnifi fonksiyoneldir. Aklı “*mükevvin*” ve “*mükevven*” şeklinde iki kısma ayırır. Tahsîs edici delil ile kastedilen akıl, alet olan mükevvin akıl değil belki bunun sonucunda elde edilmiş bilgilerin toplamı olan mükevven akıldır. Bkz., Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 14-17.

²²⁰ el-Enâm/102.

²²¹ en-Nisâ 4/1.

²²² Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 174.

Bâkılânî, isim zikretmeden kimilerinin akli tahsîs edici kabul etmemesini lafzi bir ihtilaf olarak değerlendirir. Çünkü aklın tahsîs edici olduğunu inkâr edenlerle, kabul edenler sonuçta yukarıda geçen ayetleri aynı şekilde anlamaktadırlar.

Akli tahsîs edici delil kabul etmeyenler aklın lafızdan önce var olmasını delil olarak getirirler. Onlara göre tahsîs edici bir delilin tahsîs ettiği lafızdan önce var olması düşünülemez.

Bâkılânî bu iddianın lafzi bir ayırım olduğunu söyler. Çünkü akıl her ne kadar lafızdan önce gelmişse ve tahsîs edici bir özelliği yoksa da lafzın telaffuzundan sonra lafızdaki anlamı beyan edici bir özellik kazanır. Bu haliyle tahsîs edici kabul edilir.²²³

Bâkılânî, kelamcı olması hasebiyle ikinci bir delil getirir. Allah'ın kelamının kadim olması -bizi ilgilendiren kısmıyla- lafzın akıldan önce olduğunu ispatlar.²²⁴ Allah'ın kelamı kadimse aklın ondan önce gelmesi mümkün değildir. Böylece tahsîs edilen tahsîs ediciden sonra gelmemiş olur.

b. Kitap Ve Mütevatir Sünnet

Bâkılânî mütevatir düzeydeki haberin, kitap ve sünneti tahsîs etmesi ile ilgili iki kanaatin varlığından söz eder:

1- Mütakellim ve fukahânın cumhuruna göre mütevatir haber kitap ve sünnette geçen âmm ifadeleri tahsîs eder. Bu görüş sahiplerine göre nerede tahsîs edici bir haber ile karşılaşsak âmm lafız tahsîs edilerek hâss anlamına hamledilir.²²⁵ Âmm lafız öne alınır hâss lafız ondan sonra söylenmiş kabul edilir.

2- Irak'lı bir gurup Hanefi²²⁶ ile Zahirilere göre ise âmm ile hâss lafız arasında teâruz vardır. Bâkılânî de bu kanaatte olduğunu söyler.²²⁷ Çünkü böyle bir durumda iki ihtimal söz konusudur:

²²³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 175.

²²⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 176.

²²⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 177.

²²⁶ Burada kastedilen kişiler İsa b. Ebân, Muhammed b. Şucâ' ve ehli hadisten Ebû Sevr'dir. Bkz, Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 177 (muhakkikin dipnotu 1).

²²⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 177.

1. Biri diğerinden sonra gelip önceki haberi nesh etmiştir. Bu durumda ya hâss haber önce gelip sonraki haberin bazı fertlerini çıkarmış ya da âmm haber sonra gelip hâss haberin kapsamını genişletmiş olabilir.

2. Hâss haber âmm haberi tahsîs etmiş olabilir. Mutlak olarak bir karine bulunmadığı zaman hangisinin önce veya hangisinin sonra geleceği bilinemez. Bu konuyla ilgili şu hadisler örnek olarak gösterilebilir: “*Yağmur suları ile sulanan ürünlerin zekatı 1/10’dur.*”²²⁸ hadisi ile “*Beş vesk²²⁹ ürünün dışında zekat yoktur.*”²³⁰ hadisi mutlak olarak düşünüldüğünde âmm olan hadisin hükmü sabit olduktan sonra hâss olan hadis onu neshetmiş olabileceği gibi, hâss olanın hükmü sabit olduktan sonra âmm hadis onu neshetmiş olabilir. Burada tercihi önceleyecek bir karine mevcut değildir.

Bâkillânî, genel usulüne uygun olarak tercihte zaruri bilgi oluşturan bir karine bulunmadığı müddetçe tevakkufu tercih eder. Çünkü bunlardan hâss haberi, tahsîs edici bir delil kabul etmek için elde bir delil bulunmamaktadır.²³¹ Bu durumda tercih edilen görüş gerekçesiz olmuş olur. Gerekçesiz tercih ise tutarlı bir tavır değildir.

c. İcma

Bâkillânî’ye göre icma kesin olarak tahsîs edici bir delildir. Eğer icma yolu ile bir haber tahsîs edilmişse bu durum kesinleşmiş bir hükmü ifade eder. Çünkü ümmet²³² hata üzerine birleşmez.²³³

İcma, tahsîs veya nesh yolu ile lafzın kapsamını daraltıp bazı fertlerini dışarda bırakmış ise artık bu kesinleşmiş bir hükümdür. Çünkü nesh veya tahsîs Allah’ın beyanı

²²⁸ ed-Dârakutnî, Zekât, 9

²²⁹ Bir vesk yaklaşık 200 kg.dır. Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılah-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1969, IV, s. 125.

²³⁰ Buhârî, Zekât, 1447.

²³¹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 178.

²³² İslam müctehidleri kastediliyor.

²³³ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 181.

ile gerçekleşir.²³⁴ Hz. Peygamber (SAV)'in vefatından sonra böyle bir beyan olamayacağına göre, icma bu hükmü artık kesinleştirip yoruma kapatmıştır.

İcma yolu ile âmm lafzın anlam aralığından bazı fertler çıkarılmış ise bu ya nesh veya tahsîs yolu ile olur. Bâkılânî, icmanın bunu belirlemesi durumunda icmaya göre hareket edileceğini aksi takdirde neshle mi yoksa tahsîsle mi hükmün oluştuğunu bilinemeyeceğini ifade eder. Çünkü icma zorunlu bilgi oluşturarak hükmün durumunu kesinleştirip, tercihimizi belirler.²³⁵

Bâkılânî'ye göre icmanın senedi, âhâd haber veya kıyas gibi zannî bilgi ifade eden bir şey olsa dahi icma onu kesinleştirir.²³⁶

2. Kesin Bilgi Oluşturmayan Deliller

a. Âhâd Haber

Bâkılânî, munfasıl tahsîs edicilerden olan âhâd haber ile ilgili kendi döneminde yaşanan yoğun tartışmaları güzel bir şekilde yansıtır. Bâkılânî'nin âhâd haberin tahsîsi ile ilgili sunduğu görüşleri ve onlara verdiği cevapları şöyle bir tasnife tabi tutabiliriz:

1- Âhâd haberi tek başına delil kabul etmeyenler doğal olarak âhâd haberin âmm lafzı tahsîs edemeyeceğini söylerler.

Bâkılânî bunlar ile ilgili olarak âhâd haberin delil olduğunu ispat eden birçok delilin varlığından ve bunların ileride ayrı bir başlık altında inceleneceğinden bahseder.

²³⁷ Ne var ki âhad haber ile ilgili bu bölüm henüz gün ışığına çıkmamıştır.

2- Âhad haberi tek başına delil kabul edip âhâd haberle tahsîsin gerçekleşemeyeceğini söyleyenler kendi görüşlerini şöyle temellendirirler: Onlara göre âhad haber zan içerir. Umûm lafzın kapsamına giren fertlere delaleti katidir. Katilik ifade eden fertlerin zanni bir delille tahsîsi caiz olmaz.

²³⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 181.

²³⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 181.

²³⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 183.

²³⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 186.

Bu görüş sahipleri aynı zamanda âhad haber ile neshin olamayacağı konusunda icmanın varlığından bahsederler. Şayet âhad haber ile nesh olmaz ise aynı şekilde tahsîs de gerçekleşmez.

Bâkillânî bu görüş sahiplerine bikaç açıdan cevap verir:

1. Umûm ifadenin kati olduğunun ispatı ile ilgili herhangi bir delil mevcut değildir. Kesin olmayan bir şey kati olamaz. Âhâd haberin ise bunun tam tersi olarak sahabenin icması ile delil oluşu katidir. Nitekim bu görüş sahipleri de bunu kabul etmektedirler. Aksi takdirde âhad haberi tek başına delil kabul etmemeleri gerekir. Âhad haber, katilik ifade eden âmm lafız ile çelişmesi durumunda bu delile göre âhad haberin yalan olduğu ortaya çıkar ki bu durumda bu iddia sahiplerinin onu tek başına delil kabul etmelerine de imkân bırakmaz.²³⁸

2. Âhad haberin delil oluşu zanni değildir. Bilakis icma ile sabittir. Şüpheli durum sadece râvinin durumudur. Râvinin güvenilirliğinin tespiti konusu ile ilgili de teklif yoktur. Bu, şahitlerin şahadetine benzer. Hâkim güvenilir şahitlerin şahadeti ile hükmettikten sonra onların gerçekten o konu ile ilgili güvenilir olup olmadıkları hakkında sorumlu değildir.²³⁹ Bu delil âhad haber ile ilgili ilginç bir sonuç doğumaktadır. Şuan ki kanaatlerimizin aksine âhad haberin zanni değil kati bir delil olduğu ortaya konmaktadır. Bu anlamı ile dikkate değer bir tespittir.

3. Bâkillânî, âhad haberi delil kabul edip, tahsîs edici kabul etmeyenlerin ileri sürdüğü ikinci iddiaları olan neshe benzemesi konusunda şunları söyler: Âhad haberin, âmm lafzı nesh etmeyeceği ile ilgili icma mevcut değildir. Dolayısı ile bu iddia temelden yanlıştır. İcma olduğu kabul edilse de neshte kesinleşmiş bir hükmün kaldırılması söz konusu iken, tahsîste içeriği belirlenmemiş lafzın içeriğinin beyanı söz konusudur. Böyle bir ayırım da nesh ile tahsîsi birbirinden ayırır.²⁴⁰

Bâkillânî, âhad haberin tahsîsini kayıtlı kabul eden iki tür yaklaşımdan bahseder. Bunlardan birincisi İsa b. Ebân'ın görüşüdür. Mutlak âmm kesinlik ifade ettiğinden âhad haber ile tahsîsi mümkün değildir. Fakat kesin bir delille tahsîsi gerçekleştikten

²³⁸ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 187.

²³⁹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 187.

²⁴⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 189.

sonra mücmel ve mecaz anlam taşıyacağından zanni olur. Böyle bir durumda âhad haberle eşit düzeye geleceğinden tahsîsi caiz olur.

Iraklı başka bir guruba göre ise muttasıl delillerle yapılan istisnâlar sonucunda lafzın, kalan fertlerine hakikaten delalet ettiğinden böyle bir durumda tahsîsten bahsedilemez. Munfasıl delillerle tahsîs edilmiş âmm lafız fertlerine mecazen delalet edeceğinden âhad haberle tahsîsi caiz olur. Bâkillânî âhad haberin tahsîs edici oluşu ile ilgili delillerin bunlar içinde geçerli olduğunu söyler.²⁴¹

Aklen âhad haberin tahsîs ediciliğini kabul etmekle beraber böyle bir şey vaki olmamıştır diyenlere Bâkillânî gerçekleştiği ile ilgili birçok delilden bahseder. Örnek olarak, evlenilmesi haram olan kişilerin sayılmasından sonra “...Allah bunların dışındakileri size helal kılmıştır.”²⁴² ayetinin Ebû Hureyre’den rivayet edilen “Kadının halası ve teyzesi ile beraber bi nikah altında bulunması helal olmaz”²⁴³ hadisi ile tahsîs edilmiştir.

Aklen âhad haberin tahsîs ediciliğini kabul etmekle beraber aksine delillerin var olduğunu söyleyen başka bir gurup ise buna delil olarak Fatima bnt. Kays’ın durumunu delil getirirler. O, Hz.Peygamber (SAV)’in bain talakla boşanmış olan kendisi için mesken ve nafaka tahsîs etmediğini söylemesine rağmen Hz.Ömer (ra.) “Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun”²⁴⁴ ayetine aykırı olması gerekçesi ile ret etmiştir.²⁴⁵ Bâkillânî burada ret edilen şeyin âmm ifadenin âhad haberle tahsîsi değil belki Fatime bnt. Kays’ın durumu olduğunu söyler.²⁴⁶ Şayet âhad haberi sahih kabul etseydiler başka örneklerde yaptıkları gibi tahsîs yaparlardı.

Bâkillânî’nin de kabul ettiği bu görüşe göre âmm lafız ile âhad yolla gelen hâss haber arasında teâruz meydana gelir. Her ne kadar Bâkillânî âhad haber ile tahsîsi kabul etse de daha önce de belirtildiği gibi mutlak olarak hangisinin önce hangisinin sonra geldiği veya nesh ve tahsîs oluşu ile ilgili bir delilin bulunmayışından böyle bir

²⁴¹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 185.

²⁴² en-Nisâ 4/24

²⁴³ Müslim, 1408; Tirmizî, 1135

²⁴⁴ et-Talâk 65/6.

²⁴⁵ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 184.

²⁴⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 190.

durumda tevakkuf edilmesi gerektiğini söyler.²⁴⁷ Bâkîllânî bu konuda da tutarlılığını koruyup zaruri ilim doğurmayan ve her iki tarafa da ihtimali olan meselelerde tevakkufu tercih etmektedir.

b. Kıyas

Şeri delillerden biri olan kıyasla âmm lafzın tahsîsi konusunda Bâkîllânî kendi kanaatini sona bırakarak öncelikle farklı görüşleri sıralar.

1. Kıyası tek başına delil kabul etmeyen kişilere göre kıyas, âmm lafzı tahsîs etmez.²⁴⁸

2. Kıyası tek başına delil kabul eden bir gurub âmm lafzın kıyasla tahsîsini kabul etmezler. Bâkîllânî bu görüş sahipleri arasında şeyhimiz diye bahsettiği Ebû Hasan el-Eşarî, Cübbâî ve oğlu ve farklı mezheplere sahip fakihleri isim vermeden sayar. Bâkîllânî, Cübbâî'nin oğlunun bu görüşünden daha sonra vaz geçtiğini belirtir.²⁴⁹

3. Mâlikî, Hanefî ve Şâfiîlerin cumhuru, ister hafi olsun ister celi olsun, kıyasın her çeşidi ile âmm lafzın tahsîs edilebileceğini söyler. Bâkîllânî hocası Eşarî'nin de bu görüşte olduğunu belirtir.²⁵⁰ Bu konuda ona atfedilen iki görüşün olduğu anlaşılmaktadır.

4. Şafiilerden bir gurup ise celî kıyasla tahsîsi kabul ederken, hafî kıyasla yapılan tahsîsi kabul etmez.²⁵¹

5. İsâ b. Ebân'a göre ise kesin bir delille tahsîs edildikten sonra umûm ifade mücmel ve mecaz olduğundan zanni olur. Böyle bir durumda kıyas ile aynı düzeye geldiğinden kıyasla tahsîsi caiz olur.²⁵²

6. Iraklı bir guruba²⁵³ göre âmm lafız muttasıl bir delille tahsîs edilirse geri kalan fertlere gerçek anlamda delalet etmesinden dolayı kıyasla tahsîsi caiz değildir. Munfasıl

²⁴⁷ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 185.

²⁴⁸ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 194.

²⁴⁹ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 195.

²⁵⁰ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 195.

²⁵¹ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 195.

²⁵² Bâkîllânî, *et-Takrîb*, III, s. 195.

delille tahsîs edilen lafız, mecaz ifade etiğinden kıyasla aynı düzeye gelir. İkisi de zanni olur. Böyle bir durumda kıyas ile âmm lafız tahsîs edilir.²⁵⁴

7. Bâkillânî, daha önceki tutumundan da anlaşılacağı gibi bu konuda teâruzu tercih eder. Çünkü kıyası umûma tercih etmeye veya tam tersi olarak umûmu kıyasa tercih etmeye yönelik olarak elde kesin bir bilgi mevcut değildir. Hal böyle olunca tevakkuf etmek en doğru yol olarak görülür.²⁵⁵

Bâkillânî, kıyas veya umûmdan birini tercih etmemizi gerektirecek bir delilin ne akıl yolu ile ne de haber yolu ile bulunduğunu ifade eder. Kıyas, tek başına düşünüldüğünde şeri delillerden biridir. Kıyasla ortaya çıkan hüküm bağlayıcıdır. Aynı şekilde umûm ifade de tek başına düşünüldüğünde kapsamına giren fertleri içerir. Tek başlarına delil olarak kullanılabilen bu iki delil şayet karşı karşıya gelirse birini tercih etmeyi gerektirecek üçüncü bir delil bulunmadığı müddetçe bunlar birbirlerine muarız kabul edilir. Bunlardan birini diğerine tercih etmeyle ilgili hiçbir gerekçe yoktur. Durum böyle olunca bu konuda da tevakkuf edilmesi gerekir.²⁵⁶ Bu konuda kıyasın umûmdan daha zayıf bir delil olduğu da söylenemez. Çünkü kıyas büyük çoğunluk tarafından şerî delillerden biri kabul edilir. Bu sebepten ötürü kıyas, umûm ifadenin delaletinden daha kuvvetli bir delil olarak görülebilir.²⁵⁷

c. Sahabe Sözü

Bâkillânî sahabe sözünün tahsîs için delil olup olmadığı konusuna girmeden önce Şâfiî'ye nispet edilen sahabe sözünün delil olma yönünü tartışır.

Şâfiî'ye ait iki farklı kanaati aktarır. Bunlardan birincisi, sahabe sözünün tek başına delil oluşudur. Bu Şâfiî'nin kavl-i kadimidir. Bazı Şâfiîler bu görüşü sözü herkesçe bilinecek şekilde yayılmış ve kimsenin bu görüşe muhalif olmadığı sahabe sözü için olduğunu söylerler. Bir nevi sükuti icmanın varlığından söz ederler. Bâkillânî

²⁵³ Daha önce Kerhî'nin bunlar arasında olduğu söylenmişti.

²⁵⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 195.

²⁵⁵ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 196.

²⁵⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 197-198.

²⁵⁷ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 197.

böyle bir icmanın oluşabilmesi için sahabenin konu ile ilgili genel kanaatinin bilinmesi gerektiğini söyler. Dolayısı ile bu kanaati ve bu şekildeki tevili doğru bulmaz.²⁵⁸

Şâfiî'nin ikinci görüşü ise sahabe sözünün delil olmamasıdır. Bu görüş Şâfiî'nin kavlı-i cedididir. Bâkılânî kendi kanaatinin bu yönde olduğunu söyler.²⁵⁹ Delil olmayınca doğal olarak umûm ifadeyi tahsîs edebilecek bir delil olmaktan da çıkmış olur.²⁶⁰ Çünkü umûm ifade kapsadığı fertler konusunda müstakil bir delilken sahabe sözünün tek başına delil olma kabiliyeti bulunmamaktadır. Tek başına delil olma özelliğine sahip umûm lafız tek başına delil olma salahiyetine sahip olmayan sahabe sözü ile tahsîs edilemez. Böyle bir durumda sahabe sözü terk edilir, umûm lafız kapsadığı bütün fertleri içermeye devam eder.

Bâkılânî sahabenin tahsîsinin ancak Hz. Peygamber (SAV)'den işitilen bir söze binaen olabileceğini söyleyenlere karşı şu delilleri getiri:

1. Sahabenin tahsîsinin Hz. Peygamber (SAV)'den işitilen bir söze dayandığı kanaati her zaman doğru olmayabilir. Çünkü sahabeler bazen işittikleri sözle hareket ettikleri gibi bazen de ictihad yolu ile hüküm verirler. Nitekim her ne kadar sonrakilere nispetle doğruya daha yakın, hükümlerin sebebini bilme noktasında sonrakilere göre daha bilgili olsalar dahi sahabenin masum olmadığı ile ilgili icma mevcuttur. Masum olmayınca ictihada dayanan konularda hata yapma ihtimalleri vardır. Nitekim Hz. Ebû Bekir: *“Kendi görüşüme göre Allah'ın kitabındaki bir şeyi söylersem hangi gök beni gölgelendirir ve hangi yer beni üzerinde barındırır”* sözü yine Hz. Ömer'in: *“Eğer (verdiği hüküm) hatalıysa bu Ömer'dendir”* sözü sahabelerin masum olmadıklarını gösterir.²⁶¹

2. Sahabelerin tahsîs ile ilgili sözleri ictihada dayanıyorsa ictihada açık bir konuda ictihad yapılabilir. Daha sonra gelecek bir müçtehidin aynı konu ile ilgili farklı bir ictihatta bulunması mümkündür. İkisi de sonuçta ictihada uygun bir şekilde verilmişse bir müçtehidin kendi ictihadını bırakıp başkasının ictihadına uyması caiz

²⁵⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 209-210.

²⁵⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 210.

²⁶⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 210.

²⁶¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 210.

değildir.²⁶² Durum böyle olunca bir müçtehid kendi içtihadı ile ulaştığı umûm ifade eden hüküm, sahabenin içtihadı ile tahsîs ifade ediyorsa müçtehid kendi içtihadına uymak zorundadır.

Bâkillânî, “her müçtehid içtihadında isabetli ise sahabenin içtihadı bu anlamı ile delil kabul edilip umûm ifadeyi tahsîs eder” şeklindeki görüşü de kabul etmez. Çünkü her müçtehid kendi içtihadında sevap yönünden isabet eder. Yaptığı içtihad başkasına içtihad yolunu kapatmaz. Her müçtehidin tahsîs ile ilgili yaptığı içtihad kendini bağlar.²⁶³

Bâkillânî, iki sahabenin lafzın tahsîsi veya umûma hamli konusunda iki farklı içtihatta bulunması durumunda umûma hamleden sahabenin görüşünün alınması gerektiğini söyler.²⁶⁴

Bâkillânî, sahabe sözü ile ilgili iki konuyu iki ayrı başlık altında inceler. Biz bu konuları sahabe sözünün tahsîsinin alt başlığı olarak gördüğümüzden munfasıl tahsîs ediciler arasında müstakil olarak değerlendirmedik.

c1. Ravinin Rivayeti İle Umûm İfadelerin Tahsîsi

Bâkillânî, hadisi rivayet eden ravinin eylemlerinin²⁶⁵ veya verdiği fetvaların hadisteki hükmü tahsîs etmesi ile ilgili olarak farklı görüşleri sayar:

1. Fakihlerden ve mütekellimden oluşan bir gurub, ravinin umûm ifade eden haberi husûsa hamletmesini âmm haberin tahsîsi için geçerli bir delil olarak görmezler.²⁶⁶

2. Hanefî fakihlerden bir guruba göre ise bu tahsîs için bir delildir. Çünkü sahabe, hadisi konunun söylendiği ortamda bizzat işitmiş, sözün kaynağını, söyleniş

²⁶² Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 212.

²⁶³ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 212.

²⁶⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 226.

²⁶⁵ Özellikle Hanefîlerde âhâd haberin kabul şartları (Batnî inkıtâ') içinde yer alan ravinin rivayeti ile amel etmemesi veya aykırı fetva vermesi durumu kastedilmektedir. Ayrıntı için bkz., Apaydın, Yunus, “Hanefî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıtâ Anlayışı”, EÜİFD, Kayseri, 1992; Şaban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Terc. İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yayınları., Ankara 1990, s. 75-76.

²⁶⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 215.

sebebinin sonrakilerden daha iyi bilmektedir. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği, “*köpeğin yalaması durumunda kabın yedi defa yıkanması gerektiği*”²⁶⁷ ile ilgili hadise rağmen yine Ebû Hureyre'nin kabın üç defa yıkanmasına cevaz vermesi ile ilgili fetvasını buna örnek olarak gösterirler. Bâkılânî bunun İsâ b. Ebân'ın görüşü olduğunu söyler.²⁶⁸

3. Şâfiîlerin çoğuna göre haber iki ve daha fazla anlam ihtimal içeriyorsa ravinin, bunlardan birine hamletmesi durumunda hamlettiği anlama uymak vaciptir. Bu gurup, Şâfiî'nin de bu görüşte olduğunu şu hadis ile ilgili görüşünden tahrîc yolu ile çıkarmışlardır: Abdullah b. Ömer “*Ayrılmadıkları müddetçe alıcı ve satıcının alışverişten dönme hakları vardır*”²⁶⁹ hadisindeki ayrılmadan kastın bedenen ayrılma olarak değerlendirmesinden dolayı Şâfiî satış esnasında alışverişten cayma hakkının bedenen ayrılma gerçekleşinceye kadar devam edeceği fetvasını vermiştir.²⁷⁰

Bâkılânî bu konuda ravinin rivayeti husûsa hamletmesinin tahsîs için bir delil olamayacağını söyler.²⁷¹ Çünkü ravinin haberi husûsa hamletmesi ile ilgili olarak birçok ihtimal vardır. Ravi kendi içtihamı veya başka bir sahabenin konu ile ilgili içtihamını alarak haberi husûsa hamletmiş olabilir. Sahabenin sözü bizatihi hüküm koyma açısından delil olmayacağına göre ravinin rivayeti birçok şeye ihtimali olduğundan tahsîs için delil kabul edilemez.²⁷²

Bâkılânî, ravinin haberi husûsa hamletmesinin tahsîsi gerektirmesi için bunun gerekçelerinin de zikredilmesi gerektiğini söyler. Bu gerekçeler değerlendirildikten sonra tahsîsin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sonucuna varılır. Gerekçeler yoksa haber tahsîs edilmeyerek umûm anlamı üzerine bırakılır.²⁷³ Aslında Bâkılânî'nin bu görüşünde tahsîs edici ravinin rivayeti değil, ravinin haberi husûsa hamlederken kullandığı delillerdir.

²⁶⁷ Buhârî, Vudû', 182; Müslim, Tahâre, 279.

²⁶⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 215-216; Konunun farklı boyutlardaki tartışmaları için bkz. Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 17-28.

²⁶⁹ Buhârî, Buyû', 2107.

²⁷⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 216.

²⁷¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 217.

²⁷² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 218.

²⁷³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 218.

c2. Sahabenin Peygambere Dayanmadan Söylemesi Mümkün Olmayan Durumlar

Bâkılânî, kefareter ve hadler gibi nassa dayanması gereken konularda sahabenin görüşlerinin delil kabul edilip edilmeyeceği ile ilgili olarak farklı görüşler sunar:

1. Irak ehlinden bir guruba göre içtihadın ve kıyasın geçersiz olduğu böyle durumlarda sahabenin sözü tevkife dayanır. Bu tür haberler içtihadı değil de Hz. Peygamber (SAV)'in bildirmesine dayandığından katilik kazanır. Dolayısı ile uyulması vaciptir.²⁷⁴

2. Bu konularda içtihadın olabileceğini söyleyen başka bir guruba göre, sahabe içtihat ehlinden olmayıp sika (güvenilir) bir ravi ise görüşü tevkifi sayılır. Çünkü içtihat ehlinden değildir.²⁷⁵ Adil ve güvenilir sahabeler bilmedikleri konularda konuşmazlar.

Ravi içtihat ehli ise görüşü tevkife ve içtihadı muhtemel olmasından dolayı neye dayanarak görüşünü sarf ettiği bilinmediğinden bu tür haberler tevkife hamledilmez.²⁷⁶

3. Başka bir grup ise sahabenin rivayet ettiği haber icma ile desteklenmişse tevkife hamledilir, aksi halde tevkife hamledilmez.²⁷⁷

Bâkılânî sahabenin bu konulardaki sözlerinin tevkif dışında içtihadı, kıyasa veya başkasının kanaatine dayanma ihtimalinden dolayı tevkife hamledilmesini kabul etmez. Ravinin içtihat ehlinden olup olmaması durumu değiştirmez. Ravinin görüşü üzerinde icma edilmesi de sahabenin görüşünü tevkifi kılmaz. İcma görüşün bağlayıcılığını sağlamakla beraber bunun içtihadı değil de tevkife dayandığı yine de bilinemez.²⁷⁸

²⁷⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 221.

²⁷⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 221-222.

²⁷⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 222.

²⁷⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 222.

²⁷⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 222-223.

d. Hz. Peygamber (SAV)'in Fiilleri

Bâkillânî, Hz. Peygamber (SAV)'in beyan edici fiillerinin sözün yerine geçerek tahsîs edici bir delil olarak değerlendirileceğini söylemişti. Hükümü beyan için yapılmış fiile örnek olarak şunlar verilebilir: “*Beni namaz kılariken gördüğünüz gibi namaz kılınız!*”²⁷⁹ hadisini Hz. Peygamber (SAV)'in fiili namaz kılması açıklamaktadır. Yine “*Hac ibadetlerini benden alınız!*”²⁸⁰ hadisini Hz. Peygamber (SAV)'in fiili beyan etmiştir. Hükümü beyan etmek amacı ile gelen bu tür fiiller umûm ifade ettiği gibi âmm olan sözü tahsîs de edebilir.²⁸¹

Bâkillânî'ye göre Hz. Peygamber (SAV)'in fiilleri, sözlü beyanın konumunda bulunmadığı durumlarda, böyle fiillerin tahsîs edici özelliği bulunmaz. Bu fiiller Allah'a yakınlaşmak amacı ile yapılan ibadetler dahi olsa durum değişmez. Çünkü fiilin nitelikleri beyan edilmemiştir. Farz, mendub, ruhsat, azimet gibi birçok şeye ihtimali vardır. Herhangi birine hamledilmesi yönünde bir karine bulunmadığı müddetçe bu tür fiiller umûm ifade etmeyeceği gibi âmm lafzı da tahsîs etmez.²⁸²

Hz. Peygamber (SAV)'in fiillerinin neye hamledileceğinin bilinemeyeceğine örnek olarak visal orucu gösterilebilir. Hz. Peygamber (SAV)'in tuttuğu bu oruç diğer insanlara yasaklanmış olduğu ile ilgili beyanı olmasa idi fiilin hükmü bilinemezdi. Visal orucu ile ilgili olarak sahabe'nin “*Seni visal orucu tutarken gördüğümüz halde sen bizi bundan men ediyorsun*” sözüne karşı “*Ben sizin herhangi biriniz gibi değilim; Rabbimin huzurunda kalırım. O beni yedirir ve içirir*”²⁸³ hadisi bu durumun hasaisu'n-nebiden olduğunu beyan eder.²⁸⁴

Hz. Peygamber (SAV)'in mücerret fiillerinin beyan ifade edeceğini söyleyenlerin getirdikleri delilleri Bâkillânî tartışır. “*Hac ve umreyi birleştirerek kıran haccı yapan kimseye her ikisi için tek tavaf yeterlidir*”²⁸⁵ hadisinin Hz. Peygamber (SAV)'in kıran haccını yaptıktan sonra iki tavaf yapması ile beyan edildiğini söyleyenlerin görüşlerini tartışır. Bâkillânî, bunun beyan mı yoksa tahsîs mi olduğunun

²⁷⁹ Buhârî, Ezân, 631.

²⁸⁰ Müslim, Hacc, 1297.

²⁸¹ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 242.

²⁸² Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 244.

²⁸³ Müslim, Siyâm, 1102.

²⁸⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 244.

²⁸⁵ Buhârî, Hacc, 1556.

bilinemeyeceğini söyler. Çünkü bununla ilgili herhangi bir delil elimizde yoktur. Dolayısıyla bu fiille sözü tahsîs edebilmemiz için elimizde bir delilin bulunması gerekir.²⁸⁶ Böyle bir durumda umûm manaya göre hareket edilir.

e. Fehva'l-Hitab (Mefhum-u Muvafaka)

Lafzın mefhumundan anlaşılan manaya delaleti, ondan direk anlaşılan manaya delaletinden daha kuvvetlidir. Mesela, “onlara öf bile demeyin”²⁸⁷ ayetinin mefhumundan anlaşılan onları dövmeyin manasına delaleti, lafzın direk anlamı olan “öf demeyin” manasından daha nettir. Bundan dolayı Bâkillânî’ye göre fehva’l-hitâb ile lafzın tahsisi mümkün ve caizdir.²⁸⁸ Usûl aimleri içinde sadece Davut ez-Zâhirî ve İbn Hazm fehva’l-hitâbı delil görmediklerinden muhassis olarak kabul etmezler.²⁸⁹

Fehva’l-hitâbın tahsîs edici oluşuna misal olarak şunu verebiliriz: “*Anne-babana istediğin gibi davran fakat onlara öf bile deme*” cümlesinde davranışlar içine giren dövme eylemi, “öf bile deme” cümlesinin manasından açık bir şekilde anlaşılır. Davranışlar fehva’l-hitâb ile tahsîs edilmiş olur.

f. Delilu'l-Hitab (Mefhum-u Muhalefe)

Bâkillânî, delilu’l-hitabı tasîs edici bir delil olarak kabul etmez. Bâkillânî, Şâfiî ve öğrencilerinin delilu’l-hitabı tahsîs edici bir delil kabul etmelerini tartışır.²⁹⁰ Şâfiîlere göre “*Boşanmış kadınlar için de meşru ve geleneğe uygun şekilde bir meta' (intifa hakkı) vardır...*”²⁹¹ ayeti nafakayı bütün boşanmış kadınlar için genelleştirmektedir. “*Eğer kadınları, kendilerine dokunmadan veya onlara bir mehir takdir etmeden boşarsanız (bunda) size bir vebal yoktur. Şu kadar ki onlara (mal verip) faydalandırın.*”²⁹² ayetinin delilu’l-hitabından anlaşılan manaya göre ise nafaka verilecekler arasından “*kendisine dokunulmamış ve mehri takdir edilmemiş*” durumunda olmayanlara nafakanın verilmeyeceği anlaşılmaktadır.²⁹³ Bâkillânî Şâfiîlerin bu kanaatinin doğru olmadığını söyler. Çünkü yukardaki ayetten “*kendisine*

²⁸⁶ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 245.

²⁸⁷ el-İsra 17/23.

²⁸⁸ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 251.

²⁸⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, II., s. 328.

²⁹⁰ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 256.

²⁹¹ el-Bakara 2/241.

²⁹² el-Bakara 2/236.

²⁹³ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 256.

dokunulmamış ve mehri takdir edilmemiş” kişilerin dışındakiler manası çıkabilmekle beraber, “*kendisine dokunulmamış ve mehri takdir edilmemiş*” kişilerin özel durumlarına binaen mağdur edilmemeleri için bir tekidin var olduğu sonucuna da ulaşılabilir.²⁹⁴ Dolayısı ile delilu’l-hitab muhassis olarak kabul edilmez.

g. Örf ve Adetler

Bâkillânî, örf ve adetleri şerî bir delil olarak görmediğinden dolayı tahsîs edici bir delil olmalarını çok açık bir şekilde reddeder.²⁹⁵ Mesela “*Yiyecekler ve içecekler özel bazı günlerde size haram kılındı*” dendiğinde burada muhatabın örfündeki yiyecek ve içecekler değil bütün yiyeceklerin haram olması kastedilir.

II. TEÂRUZ

Aynı iradeden çıkan lafız ve manaların birbirine zıt hükümler içermesi çelişkidir. Hikmet ve ilmi sonsuz olan bir iradeden birbirine zıt hükümlerin çıkması muhaldir. Böyle bir çelişki durumunda lafızlardan ilk anlaşılan anlam yerine çelişkiyi giderici izahlara gidilmesi gerekir. Aksi takdirde sonsuz ilim ve hikmet sahibi iradenin çelişkiye düştüğü sonucu çıkar ki böyle bir durum hiçbir Müslüman bilgin tarafından kabul edilmez.

A. TEÂRUZUN GERÇEKLEŞME DURUMLARI

Teâruz probleminin çözüm yollarını vermeden önce teâruzun hangi durumlarda gerçekleşip gerçekleşmediğinin bilinmesi gerekir.

1. Teâruzun Gerçekleştiği Durumlar

Bâkillânî, şerî hükümlerin akli hükümler gibi kesinleşmiş ve değişmez hükümler olmadığını söyler. Çünkü şerî hükümlerde nesh ihtimali vardır. Dolayısıyla önceki bir hüküm sonra gelen bir hükmü kaldırabilir. Böyle bir durumda lafızlar ve onlardan

²⁹⁴ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 256.

²⁹⁵ Bâkillânî, *et-Takrîb*, III, s. 253.

anlaşılan hükümler arasında teâruzdan bahsedilebilir. Bir nass, bir şeyi haram kılarken başka bir nass aynı şeyi helal kılabilir.²⁹⁶

Bâkılânî bunun birçok örneğinin olduğunu söyler. Örneğin “*Göğün suladığında 1/10 zekât vardır.*”²⁹⁷ hadisi ile beraber “*Beş vesk ürünün dışında zekat yoktur.*”²⁹⁸ hadisleri birbirleri ile umûmluk-husûsluk bakımından muarızdırlar. Böyle bir durum mümkündür. Burada her ikisinden biri diğerini nesh etmiş olabileceği gibi ikincisi birincisinin beyanı da kabul edilebilir.²⁹⁹ Bundan dolayı emir, nehiy ve şeri hükümlerde teâruzun bulunması mümkündür.

2. Teâruzun Gerçekleşmediği Durumlar

Bâkılânî’ye göre teâruzun gerçekleşmesinin mümkün olmadığı tek durum aklın önermeleri (el-kadaye’l-akliyye) ile Allah’ın hitabındaki hükümler arasındadır. Zorunlu bilgiler insanın akıl, beş duyu ve haberi sadık yolu ile elde ettiği bilgilerdir. Bâkılânî’ye göre bu bilgiler ile Allah’ın hitabının teâruz etmesi hakikatte değil ancak zahirde gerçekleşir. Zahirde çelişki gibi görünen durum söz konusu olduğunda nasslarda geçen ifadeler aklın önermesine uyacak şekilde te’vil edilir. Akıl âmm bir manayı veya hâss bir manayı kastederse semî deliller bu manaya aykırı gelemmez. Böyle bir durumda nassın ibaresi aklın önermesi doğrultusunda yorumlanır.³⁰⁰

Bâkılânî bunun için birkaç örnek verir. Örneğin “*Allah her şeyi bilir*”³⁰¹ ayetinden anlaşılan Allah’ın bilgisi dışında hiçbir şeyin olmadığı manasını, böyle bir ayet olmasa dahi akıl zorunlu bir şekilde kabul eder. Bu akli zorunluluk ile beraber “*De ki: "Siz Allah'a bilemeyeceği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?"*”³⁰² ayeti zahiren çelişkili gibi görünür. Böyle bir durumda bu ayet aklın zorunlu olarak kabul ettiği bilgi doğrultusunda yorumlanır. Allah’ın bilemeyeceği hiçbir şeyin olmamasından dolayı söyledikleri şeyin asılsız ve hakikate aykırı olduğunu vurgulamak için böyle bir ifade

²⁹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 260.

²⁹⁷ Ed-Darakutnî, *Zekât*, 9.

²⁹⁸ Buhârî, *Zekât*, 1447

²⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 260.

³⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 259.

³⁰¹ el-Bakara 2/282.

³⁰² Yûnus 10/18

kullanılmıştır.³⁰³ Bu ayetlerde hükmü âmm olan “*Allah’ın bilgisinin umûmiliği*” zorunlu bilgisi, daha sonraki ayet ile tahsîs edilmesi gerekirken, aklın hükmü esas alınıp ayet zorunlu bilgi doğrultusunda tevil edilmiştir.

Yine aynı şekilde “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*”³⁰⁴ ayeti âmm bir ifadedir. Fakat akıl Allah’ın zatını bunun dışına çıkarmayı, ayeti tahsîs etmeyi zorunlu kılar. Böyle bir durumda ayet aklın gerektirdiği şekilde Allah’ın zatını “*her şey*” kapsamının dışına çıkaracak şekilde tevil edilir.³⁰⁵ Bu ayette de âmm olan ifade akli zorunluluk ile tahsîs edilmiştir.

B. TEÂRUZ ÇEŞİTLERİ

Bâkılânî emir, nehiy ve ibadetler ile ilgili zahirde görülen teâruzun üç şekilde gelebileceğini söyler.³⁰⁶

1. Aynı Hüküm Konusunda Bir Hükümün Âmm Diğerinin Hâss Gelme Durumu

Aynı hükmü ispat eden iki nasstan birinde âmm diğerinde hâss gelmesi durumunda burada teâruzdan bahsedilebilir. Çünkü bu nassların tarihi bilinmiyor ise her ikisinden birinin diğerini nesh etme ihtimalinden söz edebiliriz. Veya birinin diğerini beyan ettiğini söyleme imkânımız vardır. Örneğin, “*Erkek hırsız ve kadın hırsızın ellerini kesin*”³⁰⁷ ifadesinde “*hırsız*” lafzı âmm bir lafızdır. “*Dinarın ¼’ünden azındaki hırsızlıklarda had yoktur*”³⁰⁸ hadisi had uygulanacak hırsızların anlam aralığını daraltıyor. Böyle bir durumda teâruzdan bahsedilir.³⁰⁹ Daha önce Bâkılânî’nin âmm ve hâss içerikli haberlerde tercih sebebi bulunmaması durumunda bu ikisinin de bir birine muarız olarak görülmesi gerektiği kanaatini aktarmıştık.

³⁰³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 259-260.

³⁰⁴ el-Enâm 6/102.

³⁰⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 260.

³⁰⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 264.

³⁰⁷ el-Mâide 5/38.

³⁰⁸ Buhârî, Hudûd, 6789; Müslim, Hudûd, 1313.

³⁰⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 265.

Âmm ve hâss ifadeler arasında mutlak bir teâruzdan değil, kısmi bir teâruzdan bahsedilebilir. Teâruz, hâss ifadenin âmm ifadenin kapsamından çıkardığı fertler için söz konusudur. Âmm lafzın kapsamında bulunmaya devam eden fertler için bir teâruzdan bahsedilmez.

2. Lafızda Neshi Gerektirici Bir Anlamanın Bulunması

İki nasstan biri mutlak olarak düşünüldüğünde başka şeylerin hükmünü nefiy ederken, diğeri nefiy edilenlerden birinin hükmünü ispat ediyor olabilir. Örneğin, “*Nesîe dışında ribâ yoktur.*”³¹⁰ hadisi nesîe dışındaki faiz türlerinin hükmünü ortadan kaldırıyor. “*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz misli misline peşin satılır. Kim fazla verir veya alırsa doğrusu riba yapmıştır. Alan ile veren bu husûsta eşittir.*”³¹¹ hadisinde ise fazlalık faizi yasaklanmaktadır.³¹² Bu iki hadisten birincisi nesîe türü dışında faizin olmadığını söylerken ikinci hadis bunun dışında fazlalık faizinin varlığına hükmetmektedir. Böyle bir durumda teâruz söz konusudur.

Başka bir örnek verecek olursak “*Leşin derisinden ve damarlarından faydalanılmaz*”³¹³ hadisi deriden faydalanmayı olumsuzlarken, “*Tabaklandığı zaman deri temiz olur.*”³¹⁴ hadisi deriden faydalanılabileceğini söylemektedir.³¹⁵ Birinci hadis ikinci hadisin hükmünü nefiy etmektedir.

3. Aynı Hüküm Konusunda İki Âmm İfadenin Gelmesi

Bâkılânî bu hususta ki teâruzun iki şekilde gerçekleşebileceğini söyler. Bunları şu şekilde özetlememiz mümkündür:

1. Her iki nassın hem lafzında hem de lafzından çıkan hükmün muarız olmasıdır. Böyle bir durumda birinin diğeri nesh ettiğini söylemekten başka bir çözüm yolu yoktur. Örneğin, “*Güneş doğduğu zaman namaz kılın*” denilip aynı zamanda “*Güneş*

³¹⁰ Buhârî, Buyû’, 2178.

³¹¹ Müslim, Müsâkat, 1446.

³¹² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 266.

³¹³ Ebû Davut, Libas, 4127.

³¹⁴ Tirmîzî, Libâs, 1728.

³¹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 267.

doğduğu zaman namaz kılmayınız” denilirse ikisinden birinin diğerini nesh etme ihtimalinden başka bir yol düşünülemez.³¹⁶

2. İki nasstan biri, bir yönü ile diğerinden daha âmm iken başka yönden daha hâss olabilir. Böyle bir durumda da teâruzdan bahsedilebilir. Örneğin, “*Kim dinini değiştirirse onu öldürün*”³¹⁷ hadisi ile “*Size kadınları ve çocukları öldürmeyi yasakladım.*”³¹⁸ hadisleri bir yönü ile umûmluk, başka bir yönü ile ise husûsluk konusunda teâruz etmektedir.³¹⁹ Bunu şu şekilde açıklayalım: Birinci hadis öldürülecek kimse için çocuk veya kadın olma kaydını koymaması bakımından âmmdir. İkinci hadis ise hadisin bu umûmluk anlamını daraltıp kadın ve çocuklardan dinini değiştirenleri dışarıda bırakmaktadır. Başka bir açıdan bakıldığında ise ikinci hadiste kadın ve çocukların hiçbir şekilde öldürülmemeleri gerektiğini söyleme yönü ile âmmdir. İster dinden dönme durumu olsun veya bunun dışında herhangi bir durum olsun bu hüküm hepsini içermektedir. Birinci hadis ise sadece dinden dönme durumunu içermektedir ki bu yönü ile diğer hadise göre daha hâssır. Her iki yönden de birbirleri ile teâruz halindedirler.

C. TEÂRUZU GİDERME YOLLARI

Bâkılânî, iki âmm veya iki hâss nasstan biri hükümü ispat ederek gelirken diğeri hükümü nefiy ederek gelmesinin hakikatte mümkün olmadığını söyler. Çünkü kesin olarak Allah’ın aynı anda ikisi ile kullarını mükellef tutmayacağı bilinir. Bâkılânî’ye göre böyle bir durumda yapılması gerekenleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Her ikisi arasında nesh ilişkisi vardır. Böyle bir durumda kesin bir şekilde hangisinin diğerinden önce geldiğini bilmemiz gerekir. Hz. Peygamber (SAV)’in bunu bildirmiş olması ve bunu kesin bilen sahabe ve onların bildirdiği kişilerin de neshe uygun şekilde amel etmeleri gerekir. Daha sonrakilerden bu bilgiyi kaybetmiş olanlar ile bu bilgiye güvenilir yollardan ulaşamayanlar neshin gereğince hüküm verme sorumluluğunda değildirler. Çünkü her ikisinden birinin, hükümü sabit olduktan sonra diğerini kaldırma ihtimalinden bahsedilebilir. Böyle bir durumda tercihimizi hangisinin

³¹⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 272.

³¹⁷ Buhârî, Cihâd, 3017.

³¹⁸ Buhârî, Cihâd, 3015.

³¹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 274.

nâsih hangisinin mensûh oluşunu bildirecek bir bilgi ile desteklememiz lazım. Aksi takdirde keyfî olarak birini diğerine tercih edemeyiz.³²⁰

2. Biri diğerinin beyan edicisi olup diğerini tahsîs etmiş olabilir. Böyle bir durumda kesin bir şekilde aralarında nesh ilişkisinin olmadığını bildirecek bir delile ihtiyaç duyulur. Birincisi ile ortaya çıkan hükmün sübut bulmamış olması gerekir. Aksi takdirde daha önce de ifade edildiği gibi aralarında tahsîs değil de nesh ilişkisi olduğu ortaya çıkar.³²¹

3. Yukarıdaki iki durum kesin bir şekilde tespit edilemediği zaman tevakkuf yapılır. Üçüncü bir delil bulunamadığı takdirde tevakkufta da üç şeyden birini tercih etme konusunda müçtehit serbesttir. Birincisi her iki nassı bırakıp hiçbirinin gereğince amel edilmemesi, ikincisi kefaretilerde olduğu gibi dilediğini seçebilmesi, üçüncüsü başka bir müçtehidin kanaatinin taklit edilmesidir. Çünkü müçtehidin elinde kesin bilgi doğuracak deliller bulunmamaktadır.³²² Kesin delillerin olmaması mükellefleri sorumluluktan kurtarır. Şayet sorumluluk olsa idi Şârî'in bunu açıkça bildirmesi gerekirdi.

³²⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 263.

³²¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 263.

³²² Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, s. 264.

DEĞERLENDİRME

Bölümün girişinde sormuş olduğumuz sorulara Bâkillânî açısından şu cevap verilebilir:

Bâkillânî'ye göre tahsis edici deliller mütekkelimin iradesini ortaya koyucu karinelere. Cümlelerin nazımından anlaşılan tahsîs edicilere muttasıl deliller, cünlelerin nazımından bağımsız olan delillere de munfasıl deliller denir. İstisna ve şart muttasıl tasîs edicilerdendir.

Munfasıl tahsîs edicilerden aklın muhassis oluşu konusunda şüphe yoktur. Var olan tartışma ismlendirme ile ilgilidir.

Kitap, sünnet ve beyan yerine geçen Hz. Peygamber (SAV)'in fiilleri tahsîs edici olabilmesi için mananın husûsa hamledilmesi gerektiğini ifade edecek üçüncü bir delilin bulunması gerekir. Aksi takdirde umûmluk ve husûsluktan hangisinin tercih edileceği bilinemez. Böyle bir durumda tevakkuf edir.

İcma yolu ile gerçekleşmiş lafzın tahsîsi kesinleşmiştir. Çünkü icmadan sonra hüküm üzerinde ne nesh ne de tahsîs gerçekleşir.

Kıyasta tahsis edici bir delildir. Fakat tahsis edici olabilmesi için umûm ifadenin kıyasla tahsîsini gerektirecek üçüncü bir delilin bulunması gerekir.

Sahâbe sözü tek başına bir delil olarak kabul edilmediğinden tahsîs edici bir delil değildir. Umûm ifadenin tahsîsi ile ilgili sahâbenin kanaati kabul edilmez, eski manasını taşımaya devam eder.

Fehva'l-hitab tahsîs edici kabul edilirken, delilu'l-hitab, örf ve adetler tahsîs edici delil kabul edilmez.

Nasslarda gerçekleşen tearuz durumunda neshi veya tahsîsi gerektirici bir delil varsa bunlara göre hükmesdilir. Aksi takdirde tevakkuf edilir.

SONUÇ

Hız. Peygamber (SAV)' den günümüze Müslümanlar temel kaynakları olan Kurân ve Hadîs'in tahrife uğramadığı düşüncesine sahip olmuşlardır. Bu doğrultuda söz konusu kaynakların tarihsel süreçte olası tahrifatlarına karşı ilk indiğı ve söylendiğı ortamdaki anlamını etkileyebilecek unsurlarını tespit etmeye çalışılmışlardır. En yalın haliyle o dönemde yaşayan bir Arabin zihninde metnin anlamını oluşturabilecek tüm unsurlar neredeyse arkeolojik bir hassasiyetle muhafaza edilmiştir.

Bu metinlerin dili, gramer yapısı, cümle kuruluşları anlamı belirleyen temel yapı taşlarıdır. Bu sebeple bunlar büyük bir titizlikle iyice tahlil edilmesi gerekir. Usul alimleri de ilk günden itibaren bu hassasiyetle hareket etmişlerdir.

Tezimiz bu yönüyle Bâkillânî'nin nassın doğru anlaşılması ile ilgili konulardan biri olan tahsîs kuramını sunmaktadır. Bu kuram çerçevesinde sadece Bâkillânî'nin kanaatlerini öğrenmiş olmakla kalmayıp aynı zamanda yaşadığı dönemde konuyla ilgili yoğun tartışmalara da tanık olduk. Henüz usulün kalıp kavramlarının oturmadığı bir dönemde bu kavramların nasıl temellendirildiğine Bâkillânî aracılığıyla vakıf olduk.

Tezimizde ulaştığımız sonuçları vermeden önce konu ile ilgili Bâkillânî'nin düşünce sistemi hakkında elde ettiğimiz genel tutumunu şöyle özetleyebiliriz:

Bâkillânî, kitabının birçok yerinde usul konularının belirlenmesinde zaruri bilginin zorunlu olduğunu söyler. Şayet genel bir usul belirlenecekse bunun kesinlikle katî deliller üzerine bina edilmesi gerekir. Bâkillânî'ye göre zorunlu bilgi doğuran şeyler ise akıl, mütevatir olarak gelen ve manası kesin olarak tespit edilebilen haberler ve icmadır. Bu yolla sabit olan konular usulü belirler. Zanni konularda ise tercihi gerektiren başka bir delil bulunmadığı müddetçe anlam konusunda tevakkuf edilir. Bâkillânî'nin bu yaklaşımı kitabında işlediğı bütün konular için geçerli bir tutumdur.

Tezimizde Bâkillânî'nin tahsîs ile ilgili ulaştığımız kanaatlerini maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Âmm lafız, kapsamına giren fertlerin, en az iki tanesinden sonsuza varıncaya kadar ki bütün fertleri kapsayabilir. Bu aralıktaki fertlerden hangisini kapsadığı ve

hangisini kapsamadığı ise mütekllimin iradesini beyan eden delillere bağlıdır. Bu konuda oluşmuş üç ekolden biri olan Vakf Ekolünün (diğerleri Umûm Ekolü ve Husûs Ekolü) görüşlerini benimser.

2. Umûmluk sadece lafızda olur, fiil ve manalarda gerçekleşmez. Şayet dilde fiil ve manalar umûm ifade edecek bir şekilde kullanılırsa bu mecaz kabul edilir.

3. Âmm lafızların, kapsamına giren fertleri belirleyen cümle yapısında ve cümlenin dışında birçok karine bulunur. Mutlak lafzın kapsamına giren fertlerin tespiti karinesiz mümkün değildir.

4. Kitaba, sünnete ve icmaya dayanan âmm lafızlar mutlak olarak kapsadıkları bütün fertleri kuşatacak şekilde bir anlam ifade ederler. Çünkü bu lafızların umûma hamledilmesini sağlayan karine vardır. Bu karine teklif ve sorumluluktur. Kişi ancak bilebileceği şeylerden sorumlu olur. Allah, peygamberi ve ümmetin tümü beyan makamındadır. Bu manadaki lafız tahsîsi ile ilgili bir karine bulunmadığı müddetçe âmm kabul edilir.

5. Tahsîs, mütekllimin âmm lafız ile ilgili kastettiği fertler ile kastetmediği fertlerin beyanıdır. Umûm lafzın kendisi ile kastedilen kapsamı belirleyen, kelimenin kalıbı değil mütekllimin iradesidir. Tahsîsi mutlak olarak tespiti mümkün olmayan iradenin beyan edici karineler ile ortaya çıkmasıdır. Bu anlamı ile tahsîs nasslarda vaki olmuş ve caizdir. Âmm lafzın kapsamı belirlenmediğinden bütün fertlerine delaleti zannidir. Fakat tahsîsi gerçekleşen âmm lafzın tahsîsten sonra geri kalan fertlerine delaleti katidir.

6. Tahsîs edilen lafız, cümlenin nazımından yani muttasıl delillerle tahsîs ediliyorsa geri kalan fertlerine gerçek anlamı ile delalet eder. Cümlenin nazmı dışında munfasıl delillerle tahsîs ediliyorsa bu durumda geri kalan fertlerine mecazen delalet eder. İster hakikat ifade etsin ister mecaz, lafız, tahsîsten sonra kapsamında kalan bütün fertleri içerir.

7. Nesh, bir takım fertleri lafzın kapsamından çıkarması bakımından tahsîse benzese de aslında birbirlerinden farklıdırlar. Çünkü nesh irade tarafından kastedilen

anlam aralığı belirlendikten sonra bazı fertlerin çıkarılması iken tahsîs ise iradede kastedilen ile kastedilmeyen fertlerin beyanıdır.

Aynı şekilde mücmel ifadenin beyanı, beyan olması bakımından tahsîse benzese de aslında farklıdır. Çünkü mücmelin beyanında lafızdaki kapalılık beyan edilmeye çalışılırken, tahsîste ise iradede kastedilen ile kastedilmeyen fertler beyan edilir.

8. Tahsîs mefhumu muhalefe ve mefhumu muvafakada gerçekleşmez. Çünkü her ikisi de lafız değil manadır. İkinci maddede belirtildiği gibi manalarda umûm olmaz. Umûm yoksa tahsîsten de bahsedilmez.

9. Hz. Peygamber (SAV)'in fiilleri, yargıları sözlü bir beyan ile desteklenmedikleri müddetçe hâss kabul edilir. Dolayısı ile tahsîsten söz edilmez. Şayet fiil ve yargı sözlü bir beyan ile desteklenir veya sözlü beyanın fiili uygulaması olursa bu durumda fiil ve yargı umûmileşir. Böyle bir durumda tahsîsten bahsedilebilir. Hz. Peygamber (SAV)'in cevapları da umûm içeren bir karine ile gelirse umûmileşir, değilse hâss kabul edilir.

10. Tahsîs edici deliller cümlelerin nazmından anlaşılıyorsa bunlara muttasıl deliller denir. İstisna ve şart anlamları lafzın kapsamını daraltıcı delillerdir. Muttasıl istisnâ tahsîs edici bir delil kabul edilirken, munkatı istisnâ ise zaten lafzın kapsamına girmeyen fertleri dışarıda bıraktığından tahsîs kabul edilmez. Bu yolla yapılan tahsîs sonucunda lafız, kalan fertlerine hakikaten delalet eder.

11. Cümle nazmından bağımsız müstakil tahsîs edicilere munfasıl deliller denir. Bunların ilki olan akıl tahsîs edici bir delildir. Bu konuda hiçbir ihtilaf yoktur. Var olan anlaşmazlık isimlendirmeden kaynaklanır.

12. Mütevatir yolla gelen hâss haber ile âmm lafız karinesiz bir şekilde karşılaşırsa tevakkuf yapılır. Çünkü aralarında teâruz vardır. Teâruzu gidermek için ise hangisinin önce hangisinin sonra geldiğinin bilinmesi gerekir. Bu bilinemediği müddetçe tevakkuf edilir.

13. İcma yolu ile gerçekleşmiş tahsîs kesindir. İcmanın senedi ister ilim ifade eden bir haber ister âhad haber veya kıyas gibi zanni ifadeler olsun icma bunları

katileştirip hükmü kesinleştirir. Çünkü icmadan sonra hüküm üzerinde ne nesh ne de tahsîs gerçekleşir.

14. Kıyas sonucunda âmm bir ifadenin kapsamındaki bazı fertler dışarıda kalıyorsa üçüncü bir delil bulunmadığı müddetçe burada teâruz olduğu kabul edilir. Çünkü birini diğerine tercihi gerektirecek akli veya semi bir delil yoktur. Ne zaman ki bunlardan birine hamledilmesi ile ilgili bir delil ortaya çıkarsa delilin gerektirdiği şekle göre anlama hamledilir. Aksi halde tevakkuf yapılması gerekir.

15. Sahabenin sözü şeri delillerden değildir. Kitap, sünnet, icma ve bunlara dayanan deliller dışında kimsenin hüküm belirleme otoritesi yoktur. Sahabe görüşü ya tevkifidir veya içtihadı dayanır. Tevkifi olması durumunda sahabenin dayandığı delili bildirmesi gerekir. Bu durumda da delil sahabe sözü değil, dayandığı delildir. Şayet sahabe sözünün dayandığı delilin tahsîs gerektirdiği kanaati müçtehitte de uyanıyorsa o delile uyar, aksi taktirde müçtehidin içtihadında başkasının içtihadına uyması caiz değildir. Şayet sahabenin görüşü içtihadı dayanıyorsa yukarda söylendiği gibi her içtihat eden kişinin içtihadı kendisini bağlar. Başkasına tabi olması caiz değildir. Bu konuda sahabeden müçtehid olanlar ile daha sonra gelecek müçtehitler arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü peygamberler haricindeki insanların masum olmadığı ile ilgili icma mevcuttur.

Bu söylenenler bağlamında sahabe âmm bir haberi husûsa hamleder ve dayanağını aktarmaz ise bu durumda haber sahabe sözüne bakılarak husûsa hamledilmez, umûm ifade ettiği manaya hamledilir. Sahabenin sözünü destekleyici üçüncü bir delil bulunduğu zaman âmm lafız husûsa hamledilebilir. Bu durumda da tahsîsi yapan sahabe değil getirilen üçüncü delildir

16. Akıl ile semî deliller arasında teâruzun gerçekleşmesi mümkün değildir. Şayet zahirde böyle bir teâruz görülürse akıl asıl olarak alınır, semî delil ona göre tevîl edilir. Semî delilde varolan emir, nehiy ve şeri ahkâmı teâruz gerçekleşebilir. Çünkü bunların her birinin neshe ihtimali vardır.

Şârî aynı anda iki zıd konuda mükellefleri sorumlu tutmayacağına göre bu teâruzun giderilmesi gerekir. Semî deliller arasında gerçekleşecek teâruz ile ilgili

hangisinin önce hangisinin sonra geldiğini bildiren üçüncü bir karinenin bulunması durumunda sonradan gelen delilin önceki delilden elde edilen hükmü nesh ettiğine hükmedilir. Şayet teâruz eden âmm ve hâss lafızlar arasında tercihi gerektiren kati üçüncü bir delil bulunamıyorsa bu durumda tevakkuf edilir. Tevakkufta müçtehid için üç seçenek vardır: Birincisi, her iki hükümle de amel etmeyebilir. İkincisi, ikisinden birini tercih edebilir. Üçüncüsü ise başka bir müçtehidin içtihadına uyabilir.

Ulaşılan bu sonuçlar, usulün konularının teşekkülü esnasında ayrıntılı ve ciddi tartışmaların varlığını göstermektedir. İslam Hukuk Tarihinin karanlıkta kalan bu yönünün açığa çıkarılması ve bu alanda çalışmaların yapılması gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLAZİZ BUHÂRÎ, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Amr , 4 c., Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

AHMED B. HANBEL (ö. 241/855), *Müsnedü İbn Hanbel*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, neşr. İbrahim el-Acûz, 4 c., Daru's-Sumey'î, Riyâd, 2003.

APAYDIN, Yunus, “*Haneî Hukukçularının Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta Anlayışı*”, EÜİFD, Kayseri, 1992.

BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, 14 c., Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut,ty.

BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (ö. 403/1013), *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecûzu el Cehlu bih*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, yy., 2000

_____, *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmadudîn Ahmed Haydar, Müessesetu'l-kutubi's-Sakafiyye, Beyrût, 1987.

_____, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz, 3 c., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998.

BASRÎ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, 2 c., Dimeşk, 1964.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılah-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1969.

BUHÂRÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö. 256/869), *el-Camu's-Sahihî'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Elestirel Analizi*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.

_____, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.

CÜRCÂNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrur, 1985.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, 2 c., Daru'l-Vefâ, 1997.

_____, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Alî Sâmî Neşşâr, Mektebetü İlmi usûli'd-Din, İskenderiye, 1969.

_____, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, 3 c., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, yy., ty.

EBU DAVUD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani (ö. 275/889), *Sünenu Ebi Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

GAZZÂLÎ, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 4 c., Daru'l-Fıkr, Dimeşk, ty.

_____, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fıkr, Dimeşk, 1980.

GÖLCÜK, Şerafettin, “Bâkillânî” mad., DİA., IV., 1995.

GÜNEŞ, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bâkillânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmulâh Meselesi Örneği*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.

İBN ASÂKİR, Alî b. el-Hüseyn b. Hibetu'l-lah ed-Dimeşkî (ö. 571/1175), *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fîmâ Nusibe ile'l-İmâm Ebî'l-Hasan el-Eşârî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1404.

İBN CEMAÂ, Muhammed b. İbrahîm b. Sâdullâh, *İdâhu'd-Delil fî Katî Huceci Ehl-i't-Ta't'il*, thk. Vehbî Süleymân Âvicî el-Elbânî, Daru's-Selâm, yy., 1990.

İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (ö.681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ehli'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas, 4 c., Daru Sâdır, Beyrut, 1971.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1063), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 8 c., Daru'l-Hadis, Kahire, ty.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İmâduddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 14 c., Dâru'l-Meârif, Beyrut, ty.

İBN MACE, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Yezid el-Kazvini (ö. 276/890) *Sünenü İbn Mace*, Çağrı Yayınları, 1992.

İBN MANZÛR, Muhammed b.Mükerrem (ö. 731/1311), *Lisanu'l-Arab*, 6 c., Kitâbü'l-Meârif, Kahire, ty.

İBN TEYMİYYE, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm (ö. 728/1327) *Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl*, yy., Beyrut, 1985.

KÂDÎ İYÂD, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi (ö. 544/1149), *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Malik*, Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, 1967.

KARÂFÎ, Sihabüddin Ahmed b. İdris (ö. 684/1258), *el-'İkdu'l-Manzûm fî'l-Husûs ve'l-Umûm*, Thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, yy., 1999.

KOCA, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsîs (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yay. İstanbul, 1996.

NEBBÂHÎ, Ebu'l-Hasan b. Abdullâh b. el-Hasan el-Mâlikî el-Endülüsi, *Târîhu Kudâti'l-Endülüsi*, Dâru'l Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1983, s.37.

NEMLE, Dr.Abdulkerim b. Ali b. Muhammed, *Îthafu Zevi'l-Basâir Bişerhi Ravdati'n-Nâzir fî Usûli'l-Fıkh*, 8 c., Dâru'l-Âsime, Riyâd, 1996.

NESÂÎ Abdurrahman Ahmet b. Şuayb (ö. 303/915) , *Sünenü'n-Nesai*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992,

SERAHSÎ, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 4830/1091), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, 2 c., Dâru'l-Kutbi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

SÜBKÎ, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafi (ö. 756/1355), *Cem'u'l-Cevâmi'*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

ŞABAN, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, terc. İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara, 1990.

ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris (ö. 204/820), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.

ŞÂTIBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, neşr. Ebû Ubeyde Meşhur İbn-u Hasan Âlî Süleymân, 6 c., Daru İbn-i Afvân, yy., ty.

GÜMAN, Osman, *Nahiv-Fıkh Usûlü İliskisi (el-İsnevî Örneği)*, Doktora Tezi, İstanbul, 2006.

RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, 6 c., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1992.

TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

YİĞİT, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz yay., İstanbul, 2009.

ZEHEBÎ, Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdu's-Selâm Tedmirî, 58 c., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1987.

ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, 6 c., Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992.

ZİRİKLÎ, Hayrettin (1976) , *el-A'lâm Kâmusu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müşrikîn*, 8.c., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrur, 1990.