

T. C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**SADRÜŞŞERÎA’NIN FIKİH USÛLÜ DÜŞÜNCESİNDE LAFIZLARIN
KESİNLİĞİ PROBLEMİ**

DOKTORA TEZİ
Selma ÇAKMAK

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: İSLAM HUKUKU

Tez Danışmanları: PROF. DR. Muharrem ÖNDER
PROF. DR. Şükrü ÖZEN

Haziran 2020

T. C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**SADRÜŞŞERÎA’NIN FIKİH USÛLÜ DÜŞÜNCESİNDE LAFIZLARIN
KESİNLIĞİ PROBLEMİ**

DOKTORA TEZİ
Selma ÇAKMAK

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: İSLAM HUKUKU

Bu tez/....../.... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Prof. Dr. Muharrem ÖNDER	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Mehmet BOYNUKALIN	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Pehlül DÜZENLİ	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Necmettin KIZILKAYA	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Sadrüşşerîa'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi
Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 322 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 18/03/2020 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 11 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti

halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Selma ÇAKMAK

Adı SOYADI: Selma ÇAKMAK

Öğrenci Numarası: 127313010

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Doktora

Türü : () Proje () Yüksek Lisans Tezi (X) Doktora Tezi

Taramayı Yapan

Arş. Gör. Kübra ÇAKMAK
ÖNDER

Danışman

Prof. Dr. Muharrem

Prof. Dr. Şükrü
ÖZEN

ÖNSÖZ

Dilin kesinliği tartışması, hem felsefî hem de ilmî olarak oldukça tartışılan ve güncelliğini ve önemini muhafaza eden bir meseledir. Bu kadim aynı zamanda hala güncel olan bu problemin fıkıh usûlünde müstakil bir mesele olarak tartışıldığını görmek bu özgün tartışmayı incelemek için teşvik edici bir neden olmuş, böyle bir çalışmanın önemli bir boşluğu dolduracağını düşündürmüştür. Ancak birçok konuyla irtibatı bulunan bir problemi bütün detaylarıyla ele almak mümkün olmadığı için çalışma; meseleyi Hanefî fıkıh usûlüne taşıyan Sadrüşşerîa ile sınırlandırılarak fıkıh usûlünde dilin kesinliği meselesini inceleyecek araştırmacılara bir örnek olması amaçlanmaktadır. Bu sayede araştırmanın literatüre mütevazı bir katkı sunması temenni edilmektedir.

Uzun araştırma sürecinde öncelikle konunun belirlenmesi ve çalışmanın yol haritasının çiziminde önemli katkılar sunan değerli danışman hocalarım Prof. Dr. Şükrü Özen ve Prof. Dr. Muharrem Önder'e şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Tezin eksiklerinin belirlenmesinde ve geliştirilmesinde katkı sunan muhterem savunma jüri üyeleri; Prof. Dr. Mehmet Boynukalın, Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya, Prof. Dr. Mehmet Bahçekapılı ve Doç. Dr. Pehlül Düzenli hocalarıma müteşekkirim.

Bu uzun yolculukta desteklerini esirgemeyen eşim Faruk Çakmak, varlığıyla bana güç ve neşe veren kızım Emine Sena Çakmak, bu süreçte kızımın bakımında bir anne titizliğiyle beni rahatlatan kaimvalidem Emine Çakmak, ilmî çalışmalarımı teşvik eden babacığım Mustafa Çakmak ve yanımda olmasa da sözleri, karakteri ve dualarıyla daima bana yol gösteren kıymetli anneciğim Emine Çakmak olmak üzere aile fertlerimin her birine ve beni motive eden arkadaşlarıma minnettarım. Özellikle çalışmamı 2211-A Yurt İçi Genel Doktora Burs Programı kapsamında destekleyen TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı (BİDEB)'na teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca sağladıkları çalışma ortamı ve kaynaklar için İSAM ve 29 Mayıs kütüphanesine ve çalışanlarına da teşekkür ederim.

Selma Çakmak

02.05.2020

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR.....	vi
ÖZET.....	vii
SUMMARY	viii
GİRİŞ	1
1. İslâm Düşüncesinde Dilin Kesinliği Tartışması.....	7
1.1. Dil-Mantık Tartışması	10
1.2. Lafız-Mâna İlişkisi	17
BÖLÜM 1.....	23
LAFIZLARIN KESİNLİĞİ TARTIŞMASININ ANALİZİ.....	23
1.1. Lafızların Kesinliği Tartışmasının Ortaya Çıkışı	23
1.2. Lafızların Kesinliği Tartışmasının Öncü İsmi: Fahreddin er-Râzî.....	28
1.2.1. Râzî'nin Kesinlik ve Bilgi Anlayışına Kısa Bir Bakış	30
1.2.2. Lafızların Kesinliği Konusundaki Yaklaşımı: Dil İhtimallerden İbarettir	35
1.2.3.1. Râzî'ye göre lafızların kesinlik ifade etme şartları	41
1.2.3.1.1. Nakille ilgili şartlar	42
1.2.3.1.2. Delâletle ilgili şartlar.....	45
1.3. Râzî'nin Görüşüne Yöneltilen Eleştirilere Genel Bir Bakış.....	64
1.3.1. Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dilin Kesinliğinin İmkânı: Şehâbeddîn el-Karâfî	64
1.3.2. Akıl-Nakil Dengesinde Dil: İbn Teymiyye.....	67
1.3.3. Anlamanın ve Kesinliğin Sınırı Olarak Dil ve İbn Kayyim el-Cevziyye	74
DEĞERLENDİRME.....	77
BÖLÜM 2.....	80
SADRÜŞŞERÎA VE LAFIZLARIN KESİNLİĞİ PROBLEMİ.....	80
2. 1. Sadrüşşerîa'nın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti	80
2.1.1. Hayatı	80
2.1.2. İlmî Şahsiyeti.....	81
2.1.2.1. Eserleri	83
2.1.3. Hanefî Fıkıh Usûlünde Sadrüşşerîa'nın Önemi.....	85
2.2. Sadrüşşerîa'nın Lafızların Kesinliği Konusuna Yaklaşımı.....	90
2.2.1. Sadrüşşerîa'da Kesinlik ve Bilgi	90
2.2.2. Dilde kesinlik savunusunda iki âlim: İbn Teymiyye ve Sadrüşşerîa.....	99
2.3. Sadrüşşerîa'ya Göre Dilde Kesinliğin İspatı ve Sınırları	100
2.4. Kelâmî Bir Mesele Olarak Lafızların Kesinliği.....	114
DEĞERLENDİRME.....	125
BÖLÜM 3.....	129
ELFÂZ MESELELERİ KAPSAMINDA SADRÜŞŞERÎA'NIN DİLİN KESİNLİĞİ ANLAYIŞI	129
3.1. Lafzın Mânaya Konuluşu ile İlgili Meseleler Kapsamında Dilin Kesinliği....	132
3.1.1. Dilde çokanlamlılık/müşterek lafız	133
3.1.2. Tek anlama delâlet eden lafızların kapsamının tayini	144
3.1.2.1. Âmm lafız.....	145
3.1.2.1.1. Âmm lafzın hükmü	148
3.1.2.1.2. Âmmın tahsisi	151

3.1.2.1.3. Tahsis edilen âmm lafzın delil değeri	155
3.1.2.1.4. Umumla ilgili diğer meseleler	157
3.1.2.2. Hâs lafız	161
3.1.2.2.1. Hâssın hükmü	161
3.1.2.2.3. Mutlak ve mukayyed	163
3.1.2.2.4. Emir	167
3.1.2.2.5. Emrin umum ve tekrara delâleti	172
3.1.2.2.6. Mutlak emrin fevre delâleti	173
3.2. Konuşanın İradesi İle İlgili Meseleler	174
3.2.1. Kullanım açısından: hakikat-mecaz	176
3.2.1.1. Hakikat	180
3.2.1.1.2. Menkûl lafızlar	181
3.2.1.2. Mecaz	184
3.2.1.2.1. Hakikat ve mecazın bilinme yolları	185
3.2.1.2.2. Hakikat-mecaz ayrımında karînenin önemi	188
3.2.1.2.3. Terk edilen hakikat mi meşhur olan mecaz mı?	191
3.2.1.2.4. Hakikat ve mecazın birarada kullanılması	192
3.2.2. Anlatım tarzı açısından: sarih-kinaye	195
3.2.3. Anlatımın açıklık-kapalılığı açısından	200
3.2.3.1. Açıklık açısından	200
3.2.3.2. Kapalılık açısından	204
3.3. Dinleyenin Anlama Yöntemleri	212
3.3.1. İbarenin delâleti	212
3.3.2. İşaretin delâleti	215
3.3.3. Nassın delâleti	217
3.3.4. İktizânın delâleti	219
3.3.5. Mefhûm-i muhâlefe'nin yorumsal değeri	223
DEĞERLENDİRME	225
KAYNAKÇA	235
ÖZGEÇMİŞ	248

KISALTMALAR

a. mlf. : Aynı müellif
a.g.e. : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
Bk/bk. : Bakınız
bs. : Baskı
çev. : Çeviren/Tercüme eden
der. : Derleyen
ed. : Editör
göz. geç. : Gözden geçiren
haz. : Yayına hazırlayan
Hz. : Hazretleri
nşr. : Neşreden
Krş/krş. : Karşılaştırınız
Ktp. :Kütüphanesi
ö. : Ölüm tarihi
thk. : Tahkik eden
tlk. : Talik eden
tsh. : Tashih eden
par. : Paragraf
nr. : Numara
s. : Sayfa
s.a.v. : Sallallâhu aleyhi ve sellem
t.y. : Tarih yok
v.dğr. : Ve diğerleri
vr. : Varak
y.y. : Yayınevi yok

ÖZET

Tezin Başlığı: Sadrüşşerîa'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi	
Tezin Yazarı: Selma Çakmak	Danışman: Prof. Dr. Muharrem Önder/Prof. Dr. Şükrü Özen
Kabul Tarihi:	Sayfa Sayısı: VIII (ön kısım) + 234 (tez) +13 (ekler)
Anabilimdalı: Temel İslam Bilimleri	Bilimdalı: İslam Hukuku
Fahreddin er-Râzî'nin açık bir biçimde gündeme getirdiği dilin kesinliği problemi, İslâmî ilimler metodolojisi ile ilgili önemli bir problem alanını ortaya koymaktadır. Dil-mantık, lafız-anlam ilişkilerinin ekseninde yer alan bu tartışma, özellikle hakikat bilgisinin nasıl elde edileceği sorusunun bir tezahürü olarak dile getirilmiştir. Bu doğrultuda Râzî önemli ve derinlikli metodolojik bir eleştiri yaparak nihaî kesinliğin izini sürmüştür. Bu çaba hakikat bilgisinin sağlanması adına önemli bir adım olmakla birlikte, dilin kesinlik taşımadığı iddiası; şer'î bilginin esasını oluşturan lafzî delillerin geçerliliğini tehlikeye atmaktadır. Bu nedenle dilin kesinlikten uzak olduğu görüşü, birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Bu iddiayı Hanefî usûlüne taşıyan Sadrüşşerîa da bu âlimler arasında olup, Râzî'den daha farklı bir kesinlik anlayışını vurgulayarak dilin kesinlik imkânını sistematik bir biçimde ortaya koymuştur. Bu kapsamda çalışma; Sadrüşşerîa'nın görüş ve eserleri merkezinde dilin kesinliği tartışmasının arka planını, temellerini ve içeriğini konu edinmektedir. Çalışmada teorik çerçevesi incelenen problem, fıkıh usûlünde yer alan dil meseleleri kapsamında da tetkik edilmiştir. Böylece çalışmada, temel Hanefî usûl eserleri dikkate alınarak, Sadrüşşerîa'nın dilin kesinliği problemine yaklaşımının fıkıh usûlündeki izdüşümleri analiz edilmiştir.	
Anahtar Kelimeler: Sadrüşşerîa, Fahreddin er-Râzî, dil, kesinlik, usûl-i fikh.	

SUMMARY

Thesis Title: The Problem of The Linguistic Certainty in Sadr al-Sharīa's Legal Methodology	
Thesis Author: Selma Çakmak	Advisor: Prof. Dr. Muharrem Önder/Prof. Dr. Şükrü Özen
Date of Acceptance:	Total Number of Pages: VIII (pre text) + 234 (main body) + 13
Department: Basic Islamic Sciences	Field of Study: Islamic Law
The problem about the certainty of the language that Fakhr al-Din al-Rāzī explicitly raises reveals an important problem area related to the methodology of Islamic sciences. This discussion, which is on the axis of language-logic, word-meaning relations, has been expressed as a manifestation of deliberately dealing with the question of how to obtain certain knowledge. In this direction, al-Rāzī pursued the ultimate certainty by making an important and profound methodological criticism. While this effort is an important step in providing certainty of knowledge, the claim that language is not certain jeopardizes the validity of literal evidence that forms the basis of knowledge about Sharīa. Therefore, the opinion that language is far from certainty has been criticized by many scholars. Sadr al-Sharīa who carried this claim to Hanafī legal methodology, was also among these scholars, systematically dealt with the possibility of certainty of language emphasizing over an approach to certainty different from that al-Rāzī suggests. In this context, this study focuses on the background, fundamentals and content of the discussion of the certainty of language within the confine of Sadr al-Sharīa's views and works. The problem, whose theoretical framework was examined in the study, was also studied within the scope of language issues in Islamic legal methodology. Thus, in this study, taking into consideration the basic Hanafī works on legal methodology, the projections of the approach of Sadr al-Sharīa's approach to the problem of certainty of language in the legal methodology were analyzed.	
Keywords: Sadr al-Sharīa, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Islamic legal methodology, language, certainty.	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Dilin kesinliği problemi bütün ilmî disiplinleri ilgilendiren, metodolojik yönelim hakkında bilgi veren bir meseledir. Çünkü dil insanın toplumsal kimliğinin bir tezahürü olarak belirmesinin yanı sıra düşünce ve anlamın aktarılmasında ve geliştirilmesinde temel bir vasıttır. Bu doğrultuda dil hayatın her sahasını kuşatan, gündelik hayatın vazgeçilmez bir unsurudur. Bununla birlikte dil ilmî literatürde de göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir öneme sahiptir. Bu anlamda dil bilginin aktarılmasını sağladığı gibi aynı zamanda bilginin edinildiği bir kaynak olma vasfına da sahiptir. Sahip olduğu bu iki yönlü özellik dilin, özellikle kaynağını ilahî kelâmın oluşturduğu dinî ilimlerde titizlikle incelenmesini gerektirmiştir. Çünkü insan ve Allah arasındaki iletişim vahyi iletme ve açıklama görevi verilen Peygamber vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla dinî ilimlerin asıl gayesi dille açığa çıkan bu hitabın maksatlarını ve inceliklerini en doğru şekilde anlamaktır. Bu amaçla hitabın söyleyene aidiyeti, sözle kast edilen maksadın tespiti, yaptırım değeri vb. meseleler İslâmî ilimlerde yer alan temel konuların başında gelmektedir.

Dilin kesinliği tartışmasını, bütün bu meselelerin üstünde bizâtihi bir yöntem olarak dilin güvenilirliğini ve kaynaklık değerini sorgulayan metodolojik bir problem olarak görmek mümkündür. Dilin bu çerçevede sorgulanması, İslâm düşüncesinde bilginin elde edileceği sağlam metodolojinin ne olduğu tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple bu tartışmayı analiz etmek; hem bu mesele kapsamında İslâm düşünce tarihinin izlerini sürmeyi sağlayacak, hem de fıkıh usûlü ilminin bu çerçevede İslâmî bilgi üretme yöntemi olarak nerede durduğu, içeriği ve mahiyeti hakkında değerli bilgiler sunacaktır.

Konu çerçevesinde, günlük iletişimin sıhhati dâhil, bilginin imkânı, gerekleri, kesinliğin sınırları, anlamın ve yorumun değeri vb. birçok sorular bu kapsamda akla gelmektedir. Çalışmada ise bu tartışmanın temelleri, gelişim seyri ve probleme ilişkin farklı görüşler dikkate alınarak İslâm düşünce tarihinin önemli kısmını oluşturan fıkıh usûlü literatürü içerisinde ve Sadrüşşerîa merkezinde dilin kesinliği problemi konu edinilmiştir. Bizatihi dilin konu edinilmesi oldukça geniş bir kapsama sahip olduğu için dilin kesinliği meselesini sınırlandırmaksızın bir çalışma ortaya koymak sınırlı bir birikime sahip olan bir doktora adayının gücünün oldukça üstündedir. Bu sebeple, konunun, Fahreddin er-Râzî'nin "lafzî deliller yakîn ifade etmez" iddiası öncülüğünde ortaya çıkan tartışma bağlamında incelenmesi uygun görülmüştür. Ayrıca bu söylemin ortaya çıkış zemini ve mahiyetini tespit etmek; tartışmanın anlaşılması ve temellendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu doğrultuda bu iddianın arka planı, meselenin anlaşılması, hangi esas ve amaçla dile getirildiği konusunda ışık tutacağı için çalışmayla ilgisi çerçevesinde ele alınmıştır. Daha çok kelâmî metodoloji ile ilişkili olarak ortaya çıkan bu tartışmanın, özellikle Eş'arî kelâmındaki kırılma noktası ve yöntem arayışları, bu kapsamda dil-mantık arasındaki gerilim ile irtibatı bulunmaktadır.

İddianın temelinde hakikat bilgisine ulaşma yöntemi arayışlarının bulunduğu göz ardı edildiği takdirde, Râzî'nin kelâmî epistemoloji ile ilgili çabaları anlaşılamayacağı gibi, bütün olarak ilmî sistemler ve şeriatın, yoruma ve tahrife açık hale gelme tehlikesine açık hale getirildiği düşünülebilir. Nitekim dilin kesinlik taşımadığı görüşü bu endişeler nedeniyle sert eleştirilere muhatap olmuştur. Dilin kesinliği probleminin daha net bir biçimde ortaya konabilmesi ve dile getirilen eleştirilerin sahip olunan gelenek ve metodolojik düşünce yapısıyla ilgisini gösterme adına çalışmada bu endişelere gerektiği ölçüde yer verilmiştir. Bu çerçevede bu eleştirilerin önde gelen isimlerinden Şehâbeddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) söylemleri kısaca analiz edilmiştir.

Dilin kesinliği probleminin Râzî tarafından ortaya konulması, çalışmada onun ve karşı görüşlerin incelenmesi, çalışmanın neden bütün veya mukayeseli olarak incelenmediğini, Sadrüşşerîa ile sınırlandırıldığı sorusunu akla getirebilir. Az önce de belirtildiği üzere dilin kesinliği problemi söylem olarak her ne kadar Râzî ile sınırlı görülsede belirli bir arka plana sahip, bütün bir metodoloji ile alakalı bir problemdir. Bu nedenle bu tartışmayı mutlak olarak bütün boyutlarıyla bir çalışmada ele almak mümkün değildir. Konu Râzî ve Sadrüşşerîa'nın görüşlerinin mukayese edilmesi çerçevesinde ele alındığı takdirde okuyucuyu doğrudan bu iki âlimin karşılaştırılması intibai ve beklentisi içine sokacaktır. Bu da meselenin arka planının, farklı eleştirilerin daha yüzeysel ele alınmasına sebebiyet verebilir. Halbuki çalışmada sınırlamanın gerekliliği ile birlikte problemin arka planını gözler önüne sermek önem arz etmektedir. Mukayeseden kaçınılmasının başka bir sebebi de, aslında her iki âlimin kendi düşünce yapısı ve konjoktürlerinin gereğini ortaya koyabilme isteğidir.

Çalışmanın temel araştırma sorusu, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan dilin kesinliği tartışmasının Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü düşüncesinde nasıl bir problem olarak ele alındığı ve yorumlandığı ve sonrasında nasıl bir seyir takip ettiğidir. Bu kapsamda bu problemin Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlünde incelediği lafız meselelerine nasıl yansıdığını ve aralarındaki irtibatı ve tutarlılığı tespit etmek de temel hareket noktasıdır. Konuyla ilgili diğer araştırma soruları şunlardır: Dilin kesinliği problemini ortaya çıkaran nedenler nelerdir? Bu problemin gündeme gelmesini sağlayan arka plan nedir? Lafızların delâleti ve kesinliği hakkındaki tartışmaların sözün mahiyeti ve kelâmî ilkelerle bağlantısı var mıdır? Dil-mantık tartışmalarının bu problemle ilgisi nedir? Dilin kesinlik taşımadığını öne sürmenin gerekçeleri ve tehlikeleri nelerdir? Dilin kesinliği tartışmaya açıldığında vahyin otoritesi ve şeriat nasıl açıklanabilir? Kesinlik tek midir, dereceli midir? Bu tartışmada kesinlik anlayışının rolü nedir? Kesinliğin sınırları ve esasları nelerdir? Bu doğrultuda Râzî ve Sadrüşşerîa'nın kesinlik anlayışı nasıldır? Sadrüşşerîa'nın dilin kesinliği tartışmasını Hanefî usûlüne taşımasının nedenleri nelerdir? Onun bu tartışmada takındığı tavır Hanefî anlayışını temsil eder mi? Sadrüşşerîa ile Hanefî literatürüne giren bu mesele temel Hanefî usûl eserleri dikkate alındığında nasıl bir seyir izlemiştir? Dilin kesinliği problemi elfâz meseleleri çerçevesinde Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü düşüncesine

nasıl yansımıştır? Bu noktada Râzî ve Sadrüşşerîa'nın bu meselelere yaklaşımları dilin kesinliği tartışmasındaki söylemleri ile tutarlı mıdır?

Çalışmanın Önemi

Sadrüşşerîa'nın kendisinden sonra Hanefî müellefâtını önemli ölçüde etkilediği dikkate alındığında dilin kesinliği tartışmasının Sadrüşşerîa ekseninde ele alınmasının önemi daha belirgin bir biçimde görülecektir. Ayrıca bu tartışmayı Hanefî fıkıh usûlüne taşıyan ilk âlim de Sadrüşşerîadır. Nitekim mesele Sadrüşşerîa merkeze alınarak incelendiğinde, tartışmanın hem arka planını ele alma, hem de bu düşünce sistemi içerisindeki yerini ve seyrini, Hanefî mezhebinin kendi içerisindeki kırılmaları görme imkânı bulunmaktadır. Bu sayede dilin kesinliği meselesi sınırlandırılmakla beraber bir bütünlük içerisinde incelenmiştir. Fakat dilin kesinliği tartışmasının İslâm düşünce dünyasının ve fıkıh usûlünün birçok tartışmalı konusuyla irtibatı bulunmaktadır. Bu meseleleri bir çalışmada ele almak mümkün olmadığı için tez fıkıh usûlündeki lafız bahisleri ile sınırlandırılmıştır. Böylece çalışmada Sadrüşşerîa'nın usûl düşüncesinde dilin kesinliği tartışması elfâz

Çalışmanın Amacı

Çalışmada konu ile ilgili temel metinler ekseninde İslâm düşüncesinde dilin kesinliği tartışmasının arka planı, içeriği, ilgili olduğu meselelerin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Böylelikle özgün bir tartışma olarak temayüz eden dilin kesinliği tartışmasının esasları ve seyrinin tespit edilmesi hem de Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü düşüncesinde dilin kesinliği probleminin ve kesinlik anlayışının analiz edilmesi hedeflenmiştir. Bu çerçevede dilin kesinliği problemini Hanefî fıkıh usûlüne taşıyan ilk âlim olan Sadrüşşerîa'nın odak noktası olarak belirlenmesiyle onunla birlikte bu tartışmanın Hanefî fıkıh usûlü içerisindeki yerini araştırmak da bu çalışmanın amaç ve kapsamına dahil olmuştur. Ayrıca dilin kesinliği problemi lafız meseleleri kapsamında ele alınarak; tartışmanın, Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü anlayışındaki yansımalarını belirlemek ve kesinlik anlayışı ile tutarlılığını analiz edebilmek hedeflenmiştir.

Araştırma Yöntem ve Teknikleri

Dilin kesinliği probleminin temellerinin ne oldupunu ve Sadrüşşerîa'nın bu problemi Hanefî fıkıh usûlüne neden taşıdığı ve nasıl bir anlayışa sahip olduğunu ortaya koyabilmek için çalışmada temel olarak nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu çerçevede dilin kesinliği problemini Sadrüşşerîa merkezinde ortaya koyabilmek ve analiz edebilmek için konu ile ilgili temel metinler ekseninde İslâm düşüncesinde dilin kesinliği tartışmasının arka planı, içeriği, ilgili olduğu meselelerin tespit edilmesi amacıyla doküman analizi, literatür taraması, metin analizi tekniklerine başvurulmuştur.

Literatür İncelemesi

Dilin kesinliği probleminin net ve doğru bir biçimde incelenebilmesi adına ilgili klasik kaynakların büyük bir bölümü taranmıştır. Bu konu ile ilgili çalışmalar bulunmakla birlikte dilin kesinliği problemini Sadrüşşerîa ekseninde konu edinen müstakil bir eser ve

araştırma bulunmadığından özellikle Sadrüşşerîa'nın hemen öncesinde ve sonrasında kaleme alınan Hanefî fıkıh usûlü eserleri, kaynakların önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Ayrıca dilin kesinliği tartışmasını sistematize etmesi nedeniyle de Râzî'nin eserlerine sıklıkla referansta bulunulmuştur. Dilin kesinliği probleminde âlimlerin kesinlik anlayışının tespit edilmesi önem arz ettiği için, fıkıh usûlü eserleri dışında bu tespiti yapmaya imkân veren eserler de titizlikle incelenmiştir. Bu kapsamda, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh*'i haricinde kelâm ve mantık anlayışı tespit etmek için henüz yazma halinde bulunan *Ta'dilü'l-'ulûm* adlı eserine başvurulmuştur. Ayrıca fıkıh usûlünde yer alan elfâz meseleleri çerçevesinde Sadrüşşerîa'nın lafızların kesinliği ile ilgili yaklaşımını tespit etmek üzere *et-Tavdîh* adlı eserinin yanı sıra *Şerhü'l-Vikâye* isimli fıkıh kitabı da incelenmiş, ilgili örnek ve meselelere çalışma içerisinde yer verilmiştir.

Dilin kesinliği probleminin temel hareket noktasını anlamak için iddianın sahibi Râzî'nin *el-Mahsûl* ve *el-Metâlibü'l-'âliye* adlı eseri ilk sırada olmak üzere kelâm ile ilgili diğer eserleri de konu çerçevesinde taranmıştır. Onun kesinlik ve bilgi anlayışını anlayabilmek içinse özellikle *el-Mûlahhas* ve *Nihâyetü'l-'ukûl* adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Bununla birlikte bu söylemin nasıl açıklandığını görebilmek için, *el-Mahsûl*'ün Sirâceddîn Urmevî, İsfehânî ve Tâceddin Urmevî'ye ait şerhleri incelenmiştir. Ayrıca bu iddianın ilim dünyasında nasıl karşılandığı da dikkate alınarak, bu fikre en çok eleştiri yönelttiği tespit edilen ve çalışma içerisinde tek tek ele alınan âlimlerin eserlerine de yer verilmiştir. Bu kapsamda İbn Teymiyye'nin *Der'u te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl* olmak üzere ilgili eserleri, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-mu'attıla*'sı, Karâfî'nin *Nefâisu'l-'Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*'ü referans alınmıştır. Ayrıca dilin kesinliği meselesinin kelâmî ilke ve metodoloji ile ilişkili olması sebebiyle, Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eserlerinden istifade edilmiştir.

Sadrüşşerîa'nın usûl düşüncesinde dilin kesinliği problemine yaklaşımını analiz edebilmek için, *et-Tavzîh*'in matbû şerhleri, özellikle de en çok bilinen ve referans kaynağı olan *et-Telvîh* esas alınmıştır. Bunu yanı sıra, Sadrüşşerîa'nın bu meseledeki duruş ve ilkelerinin genel Hanefî eğiliminde nasıl yansıdığını netleştirmek için Molla Hüsrev, Molla Fenârî, Hâdîmî, Güzelhisârî'nin fıkıh usûlü eserleri de incelenmiştir.

Ayrıca kendisinden önceki âlimlerle olan irtibatını görmek adına Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl* adlı eserine ve bu eser üzerine Abdülaziz Buhârî tarafından kaleme alınan meşhur şerhi *Keşfü'l-esrâr*'a başvurulmuştur. Bunun dışında dilin kesinliği tartışmasının Hanefî usûl düşüncesinde Semerkand ve Irak ekolü arasındaki farklılıkta bir rolü olup olmadığını belirleyebilmek için özellikle üçüncü bölümde Alâeddin es-Semerkandî'nin *Mizânü'l-usûl* adlı eserinden istifade edilmiştir.

Günümüzde dilin kesinliği tartışması, Sadrüşşerîa merkezinde ele alınmamakla birlikte, Râzî'nin bu iddiasını inceleyen geniş hacimli bir doktora tezi Kiyân Ahmed Hâzim Yahya tarafından *el-İhtimâlâtü'l-lügaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuha inde'l-usûliyyîn*

adıyla 2013 yılında kitaplaştırılmıştır. Araştırmacının çalışması literatüre önemli bir katkı sağlamakla birlikte Râzî'nin görüşlerini ve meselenin arka planını analiz etmede yetersiz kalmakta, çoğunlukla eleştirilere yer vererek dilin kesinlik ifade etmediğinin yanlışlığını ortaya koyma amacıyla yazıldığı izlenimi vermektedir. Fakat özellikle dilin kesinliği konusunda Râzî'nin öne sürdüğü ihtimalleri genişçe ele alması yönüyle ciddi bir emek ürünüdür. Ancak bu çerçevede de meselenin bütünlüklü ve aydınlatıcı biçimde ele alındığını söylemek zordur. *el-Hükmü's-şer'î beyne esâleti's-sebât ve's-salâhiyye* adlı çalışmasında Abdülcélil Zühêyr Damre müstakil olarak Râzî'nin görüşlerini ele almışsa da, şiddetli bir biçimde eleştirme dışında dilin kesinliği meselesinin mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir.

Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı iddiası Türkiye'de yapılan bazı lisansüstü çalışmalara da konu olmuştur. Nesibe Büşra Tok tarafından Dr. Öğr. görevlisi M. Taha Boyalık danışmanlığında yürütülen ve 2018 yılında tamamlanan “Fahreddin er-Râzî'de İlâhî Sözün Delâleti ve Te'vili” isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Emek mahsulü bu çalışmada Râzî'nin sözün mahiyetine dair yaklaşımı ve te'vil anlayışı ele alınmaktadır. Bu kapsamda çalışmada Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı iddiasına yer verilse de, bu yaklaşımını kesinlik anlayışı çerçevesinde ele alınmamış, daha çok nefsi-lafzi kelâm ekseninde ele alınmış, Râzî'nin bu konudaki yaklaşımı Abdülkâhir Cürcânî (ö. 471/1078-1079) ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) sözün mahiyetine dair yaklaşımları dikkate alınarak konu edinilmiştir. Râzî'nin iddiasını ele alan başka bir lisansüstü çalışması Prof. Dr. Ahmet Özel danışmanlığında İmam Rabbani Çelik tarafından 2014 yılında tamamlanan “Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umum Lafızların Mahiyeti (*el-Mahsûl* Örneği)” başlıklı yüksek lisans tezidir. Titiz bir çalışma ürünü olan bu çalışmada yazar, Râzî'nin umum lafızlarla ilgili fikirlerini detaylarıyla ele almakla birlikte konunun dayanağını oluşturması açısından Râzî'nin dilin delâleti anlayışına ve bu kapsamda dilin kesinlik taşımadığı iddiasına da değinmektedir. Ancak çalışmada iddia kesinlik Râzî'nin kesinlik anlayışı bağlamında tartışılmamış, dil nazariyesi bağlamında ele alınmıştır.

Aron Zysow'un 1984 yılında doktora tez çalışması olarak tamamladığı ve kitaplaştırdığı *The Economy of Certainty: An Introduction of the Typology of Islamic Legal Theory* isimli çalışmasının ikinci bölümünde yorum ana başlığı altında lafızların kesinliği problemi ile ilgilenmektedir. Bu kapsamda daha çok fıkıh usûlündeki tevakkuf anlayışına değinilen çalışmada, dilin delâletinde benimsenen tevakkuf anlayışı, Zahirî dil teorisi, Semerkand-Hanefî fıkıh ekolünün konu ile ilgili yaklaşımları ele alınmaktadır. Bu çerçevede zaman zaman Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü eserine atıf yapılsa da konu Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı iddiasından daha farklı bir çerçevede ele alınmaktadır. Ayrıca konu çoğunlukla Sadrüşşerîa öncesi dönemi kapsamaktadır. Bu nedenle bu çalışmanın çerçevesi ile farklı olduğu için bu esere referansta bulunulmamıştır.

Bunun dışında Râzî'nin düşünce dünyasını ve ilkelerini anlama, kelâmî metodolojinin seyrini sürme adına, özellikle Ömer Türker, Tuncay Başoğlu ve Eşref Altaş'ın ve konu ile

ilgili kaynakçada yer alan diğer araştırmacıların makalelerinden ikincil kaynak kapsamında istifade edilmiştir.

Dilin kesinliği meselesini Sadrüşşerîa merkezinde ele alan herhangi bir çalışma bulunmadığı gibi Hanefî usûl düşüncesinde önemli ve etkin bir âlim olan Sadrüşşerîa'yı konu edinen çok fazla eser de bulunmamaktadır. Daha önce bazı yüksek lisans ve doktora çalışmalarında kelâmî ve felsefî yönü konu edinilmiş olan Sadrüşşerîa'nın usûl düşüncesi hakkında biri Sezayi Bekdemir diğeri de Mehmet Ümütli'ye ait iki doktora çalışması mevcuttur. Bekdemir'in çalışması Prof. Dr. Hakkı Aydın danışmanlığında "Sadrüşşerîa es-Sânî'nin Hukukçuluğu" başlığıyla 2016 yılında tamamlanıp 2017 yılında kitaplaştırılarak literatüre kazandırılmıştır. Bu eserde, Sadrüşşerîa'nın ilmî kişiliği ve usûl anlayışı genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Sadrüşşerîa'nın yaşadığı dönem, eserleri, kaynakları, hoca ve talebeleri hakkında da önemli bilgiler veren çalışmada, bir bütün olarak fıkıh usûlü anlayışı incelenmekle birlikte, dilin kesinliği ile ilgili müstakil bir meseleyi konu edinmediği için, bu esere çok fazla referansta bulunulmamıştır. Mehmet Ümütli'nin Doç. Dr. Ali Kumaş danışmanlığında 2018 yılında tamamladığı "Sadrüşşerîa'nın Usûl Anlayışı ve Hanefî Usûl Geleneğindeki Yeri" isimli doktora çalışmasında ise Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü anlayışının yanısıra, onun kelâm, usûl ve mantık ilişkisine dair perspektifine, özgün yönlerine değinilmektedir. Ayrıca kendisinden önce Sadrüşşerîa ile ilgili yapılan çalışmaları değerlendirdiği bir bölüme yer vermiştir. Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü düşüncesinde lafız bahislerine de değinilen çalışma derli toplu ve kuşatıcı bilgiler ihtiva etmekle beraber, Sadrüşşerîa'nın belli bir konudaki yaklaşımını bütün yönleriyle derinlemesine inceleme amacı gütmemektedir.

Sadrüşşerîa'yı konu edinen başka bir çalışma Necattin Hanay ve Mehterhan Furkani tarafından kaleme alınan ve 2016'da yayınlanan "Sadrüşşerîa'da Te'vilin Kodları: Yûsuf Kıssası Örneği" isimli makaledir. Bu makale esasen fıkıh usûlünün kapsamının oldukça dışındadır. Yazma halinde bulunan *Te'vil-i Kıssa-i Yûsuf* başlıklı eseri çerçevesinde Sadrüşşerîa'nın Yûsuf kıssasını tasavvûfî ve edebî olarak nasıl te'vil ettiğini ele almaktadır. Bununla birlikte Sadrüşşerîa'nın tefsir-te'vil ayrımına değinmesi yönüyle önem arz etse de bu çalışmanın kapsamının dışında yer alan bir çalışmadır.

Dilin kesinliği tartışması modern dil felsefesinin de ilgi alanına girdiği için okuyucu, bu çalışmada da problemin dil felsefesi ile de mukayese edilmesini veya harmanlanmasını bekleyebilir. Problemin temellerinin ve argümanlarının analizi aşamasında zaman zaman bu literatüre ait eserler incelenmiştir ve araştırmada fikrî bir altyapı oluşturması anlamında faydalı olmuştur. Ancak çalışmanın başından beri araştırmanın ekseninin genişletilerek modern dil felsefesinin kapsama dâhil edilmesi tercih edilmemiştir.

Dil probleminin, İslâm usûl düşüncesinde özgün bir biçimde ele alınması günümüz hermenötik tartışmalarından bağımsız bir dil tartışması örneğini teşkil etmektedir. Çalışmada bu özgünlüğü usûl literatürü ve kavramları içerisinde ortaya koymak daha uygun görülmüştür. Bu nedenle çok nitelikli ve derinlikli bir literatüre sahip olan modern

dil tartışmaları, tezle ilgili okumalarda incelenmekle beraber çalışmanın içerisinde bilinçli bir şekilde zikredilmemiştir. Burada tezle ilgili birikimin genişliği ve derinliği yanında modern dil tartışmalarının da aynı şekilde oldukça hacimli ve detaylı olmasının etkisi bulunmaktadır. Çünkü her iki literatürün layıkıyla ve titizlikle bir doktora çalışması içerisinde incelenmesi takati aşmaktadır. Bununla birlikte, modern dil tartışmalarına hiç değinilmemesinde, İslâm düşüncesindeki bu tartışmanın özgünlüğünün, teorik arka planının, etki ve kaynaklarının Sadrüşşerîa özelinde net ve vurgulu bir biçimde ortaya konulma isteği esas etkindir. Elbette ki, bu konuda bir sonraki adımda, farklı düşünce geleneklerinde bizatihi dilin konu edinildiği tartışmalarla mukayese edilmesi, benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesi, düşünce tarihi ve felsefesi açısından da önem arz eden sonuçlar verecektir.

1. İslâm Düşüncesinde Dilin Kesinliği Tartışması

İnsanla birlikte varlık bulan dil İslâm düşüncesinde varlık mertebelerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹ Âyânda (dış dünyada), ezhânda (zihinlerde), lisânda (dilde) ve hatta (yazıda) şeklinde taksim edilen dört varlık mertebeleri birbiriyle bağlantılıdır. Bu mertebelerin temeli âyândaki varlığa dayanırken, diğer mertebeler birbiriyle irtibatlı biçimde dış dünyadaki hakikî varlığın yansımalarını oluşturur. Buna göre varlığı kavrayan zihinde hakikatin sûrî varlığı temayüz eder. Dil ise kavramsal olarak zihinde yer alan varlığa ifade kazandıran lafzî varlık alanını temsil ederken,² hattî varlık düzeyinde ise lafzın yazıda görünür kılınması söz konusudur.³ Dış dünyada ve zihindeki varlık sabit ve değişmezdir. Ancak dil ve yazı düzlemindeki varlık vaz'î olduğu için şahıslara, zaman ve mekâna göre farklılaşma özelliğine sahiptir.⁴ Dilin ve yazının dıştaki ve zihindeki varlıkları ifade etmeyi, bu düzleme dair bilgileri aktarmayı sağlayan niteliği, varlık-düşünce-dil ilişkisinde dilin konumunu ve işlevini belirlemeyi güçleştirmektedir. Çünkü dilin sürekli değişim imkânını barındıran yapısı, dildeki varlık düzeyinin sabitelerini belirlemeyi zorlaştırır da, dil olmaksızın varlık ve düşünce hakkında konuşmak, bu ekseninde toplumsal bir varlık alanı inşa etmek mümkün değildir. Bu anlamda dil varlığın ve düşüncenin yaşamla mezcedilmesini temin eden bir vasıta. Dolayısıyla insan bu toplumsal varlığa uyum sağlayabilmek için dilin egemenliğini kabul etmek zorundadır. Çünkü dil uzlaşım özelliklere sahip olsa da, toplumsal varlık içerisinde yerini aldıktan sonra iletişimi yöneten konumuna yükselmektedir. Bununla birlikte dilin esnek ve değişime açık olması topluma dile kendi özelliklerini yansıtabilme ve dil içerisinde söz sahibi olabilme imkânı sunmaktadır.⁵ Yani dil, hem dönüştüren hem de dönüşebilen bir

¹ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk: Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1998), I, 342.

² Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ fi şerhi me'âni esmâillâhi'l-hüsna*, haz. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), s. 25.

³ Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 343.

⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 343; el-Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, s. 26.

⁵ Tahsin Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırlar", *Güncel Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, ed. Mehmet Bulut, (Ankara: DİB Yay., 2004), s. 314.

sistemdir. Nitekim İslâm toplumunun inşâsı da dilin dönüştürücü özelliği vasıtasıyla insanlığa bildirilen vahiyle gerçekleşmiştir.⁶

İslâmî ilimler genel itibariyle Allah'ın muradının anlaşılması ve bu doğrultuda Allah'ın koyduğu hükümlerin ortaya çıkarılmasını amaçlamaktadır. Bu sebeple vahiy kelâm, fıkıh, hadis, tefsir vb. ilimlerin temelini oluşturmaktadır. Bu ilimlerin İslâmî ilimler kapsamında değerlendirilmesi de vahyin anlaşılması ile mümkündür. Vahyin bildiriminde temel araç ise dildir. Dolayısıyla dilin kesinliği problemi ilmî bir mesele olarak, İslâmî ilimlerin teşekkülünden sonra ortaya çıksa da, İslâmî ilimler Allah'ın muradını ve hükmünü anlama esasına dayandığı için dille ilgili meseleler vahyin başlangıcından beri Müslümanların gündemindedir.

Lafızların kesinliği tartışması, dil aracılığıyla insanlara bildirilen vahiy ve vahyin bilgi kaynağı oluşu ile yakından irtibatlıdır. Cebrâil vasıtasıyla inzal edilen Allah kelâmını insanlığa tebliğ eden ve açıklayan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemde, vahiy, toplum içerisinde hem öğrenilip hem yaşanan bir olgudur. Ancak özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle İslâm tarihinde baş gösteren fitne olayları sonrasında Müslümanlar arasında farklı gruplaşmalar meydana gelmiş ve birtakım bid'at fırkalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu vaziyet neticesinde birtakım uydurma yalan rivayetler çoğalmış, haberlerin bilgi değerini tespit etmek zorlaşmıştır.⁷ Bununla birlikte birbirine muhalif gurupların her biri, sahip oldukları görüşleri temellendirmek ve savunmak için kimi zaman sübûtu kesin olan nassları uzak te'villerle kendi inançları doğrultusunda yorumlamışlar, kimi zaman da sıhhat değeri düşük olan rivayetlerle söylemlerini delillendirme yoluna gitmişlerdir. Bunun üzerine İslâm'ın yanlış söylemlerden ve fikirlerden uzak tutulması, İslâmî ilimlerde doğru inanç ve bilginin tesis edilmesi amacıyla dilin kurallarının ve haberlerin sıhhat değerinin tespit edilmesi İslâm âlimlerinin öncelikli gündemini oluşturmuştur. Buna bağlı olarak Arap dilinin kurallarının tespit ve zapt edilmesine yönelik sarf ve nahiv ilimleri teşekkül etmiştir.⁸

Fetih hareketleri ile birlikte kısa sürede İslâm'ın Arap Yarımadası dışında farklı kültür ve coğrafyalara taşınması, vahyin yaşandığı asr-ı saâdet döneminden, vahyin anlama konusu olduğu bir sürece geçilmesi ile eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. Râşid halifeler döneminde fetih hareketleri ile sosyal hareketlilik ve genişleme söz konusu ise de vahiy toplumunun homojen yapısı korunmuştur. Emevîler dönemi ile birlikte fethedilen bölgelerdeki kültürlerle etkileşim başlamış, Aristo mantığı, Yunan metafiziği gibi

⁶ Tahsin Görgün, "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'ân" *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, ed: Bilal Gökçir v. dğr., (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2010), s. 14.

⁷ Abdülcelil Züheyr Damre, *el-Hükmü 'ş-şer'î beyne esâleti's-sebât ve's-salâhiyye*, (Amman: Darü'n-nefâis, 2006), s. 362-364.

⁸ Ayrıca daha sonraları mantık ilminin de etkisiyle fıkıh usûlü ve dil eserleri içerisinde incelenen lafız-anlam ilişkisini dilin özgün yapısı içerisinde sistematik bir biçimde müstakil olarak ele alan vaz' ilmi teşekkül etmiştir. Şükran Fazlıoğlu, "Vaz'", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 577; Abdullah Yıldırım, "Vaz' ilmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed: İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yay., 2015), s. 425-426., Vaz' ilminin temelleri, tarihi ve meseleleri hakkında bilgi için bk. a.g.e., 425-545.

düşünce yapılarını içeren kültürün temsilcileri ile Müslüman düşünürler arasında sözlü biçimde ilmî tartışmalar yapılmıştır. Bu dönemde birtakım tercüme faaliyetlerine rastlansa da İslâm düşünce tarihinde yaşanan dönüşümün altyapısını sağlayan tercüme hareketleri, Arap olmayan unsurların siyasî hâkimiyeti ele geçirdiği Abbasîler döneminde Beytülhikme etrafında kurumsallaşmıştır.⁹ Tercüme faaliyetleri; bir taraftan farklı kültürlerle ait ilmî yapının kavranması imkânını hazırlarken bir yandan da bu gelişme karşısında vahiy etrafında şekillenen İslâm toplum ve düşüncesinin korunması gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Buna bağlı olarak da vahyin doğru bir biçimde anlaşılıp aktarılması esaslı bir mesele haline gelmiştir. Çünkü uzun bir zaman diliminde İslâm toplumunu yapılandıran vahiy, dinamik yapısını Müslümanların yaşamlarında devam ettirmekle birlikte, İslâmî esasların kayıt altına alınması ve aktarılmasında uygulamaların yanısıra metin ve rivayetlerin önemi göz ardı edilemez. Bu anlamda fiil ve metin bir bütün olarak bu görevi üstlenmektedir. Nitekim toplumsal yapı, bir birey gibi zâtî özelliklerini korumakta ama aynı zamanda sürekli bir değişim imkânını da içinde barındırmaktadır. Bu nedenle İslâm toplumunda ve düşüncesinde değişim ve gelişim sürecinin, temel ilkelerin korunarak gerçekleştirilebilmesi için vahyin doğru anlaşılması ve aktarılması, tarihin her döneminde İslâmî ilimlerin temel hedefi olmuştur.

Emevîler döneminde İslâm topraklarının genişlemesi neticesinde Müslümanlar farklı kültür ve inanç gruplarıyla karşılaşmışlardır. Yeni karşılaşılan kültürlerle meydana gelen kozmopolit ortamın idare edilebilmesi, toplumsal ve idarî bütünlüğün sağlanması tercüme faaliyetlerine ihtiyaç hissedilmesini gerektirmekte ise de, tercüme faaliyetlerinin başlamasının sebeplerinden biri, İslâm âlimleri ve yeni kültürlerde yer alan farklı düşünce sahipleri arasında cereyan eden tartışmalardır. Nitekim dönemin Abbâsî halifesi Mehdi'nin emriyle Aristo'nun cedel yöntemini ele aldığı *Topika* adlı eser aklı yöntemlerden faydalanılarak tartışmalarda üstünlük kazanmak gayesiyle Arapça'ya tercüme edilmiştir.¹⁰ İslâmiyet bu sefer farklı bir tehlike ile yüz yüze gelmiştir. Bu ortamda öncelikli mesele, İslâm'ın muhalif unsurlar karşısında güçlü bir biçimde savunulması, İslâm'ın ilkelerine aykırı bulunan inanç ve yaklaşımların zayıflatılması olmuştur. Müslüman âlimler farklı görüş ve tecrübelerin ortaya çıktığı bu ortamda İslâm düşünce ve inancını güçlü bir biçimde seslendirmek üzere eserler kaleme almışlardır. İslâmî ilimlerin tedvîn çalışmalarına da bu dönemde başlanmıştır.¹¹

İlmî ve kültürel savaşa sözlü ve yazılı olarak İslâmî savunanlar özellikle de kelâmın metafizikleşmesinde etkin rol oynayan Mu'tezilî âlimler cedel yöntemini ustalıkla

⁹ Mehmet Ulukütük, "İslâm Düşüncesinde Tercüme Hareketleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2010): 257-259.

¹⁰ Mustafa Demirci, "Mu'tezile'nin İslâm Medeniyeti'ne Katkıları –Cedel, Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü", *Marife*, 3 (2003), s. 122. Bununla birlikte tercüme faaliyetlerinin tümünün İslâm'ı savunma refleksi ile gerçekleştirildiğini iddia etmek doğru değildir. İslâm'ın yeni medeniyetlerle etkileşimini ve İslâm kültüründe ilme verilen değeri yadsımak mümkün değildir. Bk., Ulukütük, "İslâm Düşüncesinde Tercüme Hareketleri", s. 255-256.

¹¹ Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XL, 500; Demirci, "Mu'tezile'nin İslâm Medeniyeti'ne Katkıları", s. 118.

kullanmışlardır. Bu çabaları toplumsal ve siyasî açıdan da büyük önem arz ettiği için devlet adamları tarafından da desteklenmiştir.¹²

Tercüme faaliyetleri sürecinde, mantığın İslâm dünyasında tanınması ile başlayan dil-mantık tartışmalarını ve bu problemin bir uzantısı şeklinde değerlendirilmesi mümkün olan lafız-mâna ilişkisinin incelenmesi, lafızların kesinliği probleminin dayanaklarını anlamada araştırmaya ışık tutacaktır. Bu nedenle lafızların kesinliği probleminin hangi argümanlara dayandığını ve bu tartışmanın zeminini tespit edebilme açısından İslâm düşünce dünyasında gündeme gelen bu tartışmalara kısaca değinmek faydalı olacaktır.

1.1. Dil-Mantık Tartışması

İnsanların Allah'ın muradını ve hükümlerini bilmelerini, buna bir uygun toplum ve medeniyet inşa etmelerini mümkün kılan vahiy, dil aracılığı ile aktarılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın kelâmının anlaşılması ve anlamının korunması vahyin aktarım vasıtası olan dilin kullanımının ve kurallarının tespit edilmesine bağlıdır. Arapça olan vahiy dilinin hatalardan korunması ve kurallarının belirlenmesi görevini de müstakil olarak nahiv ilmi üstlenmiştir.¹³ Ancak İslâmî düşüncenin farklı dil, kültür ve toplumsal yapılarla etkileşime girmesi ile birlikte anlam sorunu daha da derinleşmiştir. Çünkü anlamın bir dilden başka bir dile aktarımının hangi kriterlere bağlı olarak gerçekleşeceği, dillerarası tercüme yapılsa bile, içinde bulunduğu toplumun dilinde varlık kazanan anlamın, farklı bir yaşamın içinde yer alan başka bir dile doğru bir şekilde tercüme edilmesinin nasıl mümkün olacağı önemli bir sorundur. Bu probleme rağmen İslâm dünyasında, yeni karşılaşılan ilmî birikim göz ardı edilmemiş, tercüme faaliyetleri de bu doğrultuda gerçekleştirilmiştir.¹⁴ Bu faaliyetler çerçevesinde Aristo'nun mantık eserleri de İslâm düşünce dünyasında adını duyurmuştur. Ancak İslâm dışı farklı bir kültüre ait olması sebebiyle mantık, bazı âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Nitekim aşağıda bahsi geçen nahiv ve mantık âlimi arasında gerçekleşen tartışma ilk etapta mantığa karşı gösterilen tepkinin önemli örneklerinden biridir. Mantık ilmine karşı gösterilen bu tepki ve duyarlılığa rağmen, mantık İslâm düşünce dünyasında yerini almıştır. Buna paralel bir biçimde dil ve mantık tartışmalarında da sesler yükselmeye başlamıştır.¹⁵

Dil-mantık tartışmalarının temsili hale gelen meşhur diyalog Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ve Ebû Sa'îd es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında, dönemin veziri Ebu'l-Feth b. el-

¹² Demirci, "Mu'tezile'nin İslâm Medeniyeti'ne Katkıları", s. 118.

¹³ İsmail Durmuş, "Nahiv", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 301; M. Şirin Çıkar, "Nahiv İlmi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed: İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yay., 2015), 80-81.

¹⁴ Ulukütük, "İslâm Düşüncesinde Tercüme Hareketleri", s. 255, Ahmet Dağ, "İslâm Düşüncesinde Dil-Mantık Sorunu, *Türk ve İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/4 (2015), s. 106.

¹⁵ Gerhard Endress, "Klasik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", çev. Mehmet Şirin Çıkar, *EKEV Akademi Dergisi*, 11 (Bahar 2002), s. 209; Mantık-dil karşılaştırması için bk. Nesim Doru, "Yahya b. 'Adî'ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2004): 39-48; Osman Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV, (2001): 89-100.

Furat'ın meclisinde Bağdatlı âlimlerin bulunduğu bir ilim meclisinde gerçekleşmiş ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) tarafından nakledilmiştir. Bu meşhur dil-mantık tartışmasında dili savunan tarafın temsilcisi, ünlü ve yetkin bir Arap dilbilimcisi olmasının yanı sıra Hanefî fikhındaki ilmi birikimi ve kadılık tecrübesi ile temayüz eden, aynı zamanda Mu'tezilî düşünceye meyilli olduğu ifade edilen¹⁶ Sîrâfî'dir.¹⁷ Aristo'nun (ö. m.ö. 322) eserlerini tercüme etmek suretiyle tercüme faaliyetlerinde yer alan, Farâbî'nin (ö. 339/950) hocası ve döneminin hatırı sayılır mantık âlimlerinden biri olan Mettâ¹⁸ ise mantık ilmini savunan taraftır. Bu tartışmanın literatürde yer alması mantık ve nahiv ilminin karşı karşıya geldiğini göstermektedir. Zira mantık ilminin İslâm ilim dünyası içerisinde tanınmaya ve adı duyulmaya başlamadan önce nahiv ilmi, Arap diline ait dilbigisi kurallarını taşıyan bir dilbilgisinden öte dili hatalardan arındırmak üzere ortaya çıkmış, bu cihetle de vahyin korunması ve anlaşılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Çünkü İslâm toplumunun vahyin iradesine uygun bir biçimde ümmet olmayı sürdürmesi vahiy dilinin doğru bir biçimde muhafaza edilmesi ile gerçekleşebilecektir.¹⁹ Bu nedenle dinî bir metin olarak vahyi esas alan nahiv âlimleri, Grek düşüncesinin bir ürünü kabul ettikleri mantık ilmine ihtiyaç duyulmadığını hatta; mantık ilminin geliştiği düşünce yapısının özelliklerini taşıması sebebiyle de İslâmî ilimlerin esaslarına uygun düşmeyeceğini savunmaktadırlar.²⁰ Çünkü kendisini apaçık bir Arapça kitap olarak tanımlayan Kur'ân'ın anlaşılması için gerekli olan malumat vahiyle ontolojik bir bağı olan Arapçada'dır, bunun yerine vahiyle hiçbir alâkası olmayan yabancı kültüre ait bir yöntemle vahyin inceleme konusu yapılması kelâmullahın tahrif edilmesine kapı aralamaktan başka bir işe yaramayacaktır.²¹

Mettâ ve Sîrâfî arasında geçen diyalog o dönemde hararetlenen mantık-dil tartışmalarına dair önemli ipuçları vermektedir. Bu tartışmada Mettâ mantığın üstünlüğü ve gerekliliğini savunurken, Sîrâfî de mantığı Grek dil ve kültüründen neşet etmesi nedeniyle İslâm ile bağdaştırılamaz olduğunu düşünmektedir. Mantığın icra ettiği fonksiyonların zaten nahivde bulunduğunu bu nedenle de İslâm düşüncesinde mantığa ihtiyaç olmadığını

¹⁶ Mehmet Ulukütük, "Dinin Grameri versus Felsefenin Mantığı: İslâm Düşüncesinde Dinî ve Felsefî Epistemeler Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2012), s. 136; Endress, "Klasik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", s. 212.

¹⁷ Zülfikar Tüccar, "Ebû Saîd Sîrâfî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, 264.

¹⁸ Tahsin Görgün, "Mettâ b. Yûnus", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, 418.

¹⁹ Tahsin Görgün, "İnşâ-Haber (Performative Constative) Ayrımı ve Kur'ân'ın Anlaşılması", *Kur'ân ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu Bildirileri*, ed. Necati Kara, (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), s. 459.

²⁰ Ulukütük, "Dinin Grameri versus Felsefenin Mantığı", s. 140; Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmâtâ' ve'l-muânese*, thk: Ahmed Emin, Ahmed ez-Zîn, (y.y.: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, t.y.), I, s. 110. Mantığa karşı çıkan meşhur düşünürlerden biri olan İbn Teymiyye, dilin vahyi anlamada yeterli olduğunu, mantığa ihtiyaç olmadığını vurgulamaktadır. Bk. Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Kitâbu Cehdi'l-karîha fî tecridi'n-Nasiha*, thk. Dr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Suâd Ali Abdurrezzâk, (y.y.: Silsiletü İhyâi't-türâsi'l-İslâmiyye, t.y.), s. 92-93.

²¹ Ulukütük, "Dinin Grameri versus Felsefenin Mantığı", s. 152.

vurgulamaktadır.²² Ona göre nahiv mantıktır ancak Arap dilinden elde edilen bir mantıktır. Aynı şekilde mantık da dille anlaşılabilen bir nahivdir.²³

Mantığın nahiv karşısında İslâm ilim dünyasında alternatif hatta daha güvenilir ve evrensel bir yöntem olarak sunulması, nahiv taraftarlarını mantığa karşı güçlü bir biçimde karşı durmaya sevk etti. Çünkü nahiv; vahyi anlamının kurallarını vermesinin yanında, vahyin anlaşılması gayesi ile ortaya konduğundan diğer İslâmî ilimlerle etkileşimi bulunan özgün bir ilimdir. Nasıl ki nahiv, Arap dili ve vahiyle ilişkili ise mantık da Yunan kültürünü taşıyan ve bu kültürün özellikleri ile içkin bir yapı olarak değerlendirilmiş, mantığın evrensel olduğu iddiası nahiv taraftarları tarafından reddedilmiştir.²⁴ Bu nedenle mantığın doğru düşünmenin kurallarını belirleyen evrensel bir dil olduğu iddiası, bu tartışmanın esas meselelerinden biridir. Buna göre mantığın dile yani bu tartışmada ele alındığı şekliyle Arap dilinin işleyiş ve kurallarının bilgisini veren nahiv ilmine önceliğini ve üstünlüğünü savunan Mettâ; dilin sadece lafızlarla ilgilendiğini, doğruyu yanlıştan, kesin bilgiyi şüpheden ayırmayı amaçlayan mantığın ise akla dayalı olan anlamları esas aldığını iddia etmektedir. Bu nedenle de mantığın evrensel ve nahiv ilminden üstün bir ilim olduğunu öne sürmektedir.²⁵

Sîrâfî lafız olmadan anlamın anlaşılamayacağını bu nedenle dil ile ifade edilen mantık ilminin öncelikle dil ilmine ihtiyaç duyduğunu belirtmekte ve Mettâ'nın evrensellik iddiasını doğru bulmamaktadır.²⁶ Eğer evrensel bir kavram dünyasına sahip bir mantık ilminden söz edilecekse bu ilmin metamatik ve cebir gibi herkes tarafından aynı şekilde ifade edilen genel geçer sembollere dayalı bir ilim olması gerektiğini savunmaktadır.²⁷ Sîrâfî anlamın lafızdan ayrı düşünülmeceğini, dolayısıyla mantık ilminin zihinde yer alan mânaları konu edindiği iddiasını kabul etmemektedir. Çünkü mantık dile muhtaçtır; ancak dilin zaten kendine özgü bir mantığı bulunduğu için dilin bağımsız bir mantık ilmine ihtiyacı yoktur. Bu anlayışa göre mantık konuşulan dille birlikte bulunmaktadır, dilden bağımsız olamaz. Bu nedenle tüm dilleri kuşatan müstakil ve evrensel bir mantık anlayışı doğru değildir. Ayrıca nahiv ilmi, mantığın doğruyu yanlıştan ayırma amacını da gerçekleştirilmektedir.²⁸

Mantık ve dil arasındaki ilişkiyi belirlemenin zorluğu düşüncenin, zihinlerde yer alan anlamın dil ile aktarılabilmesine dayanmaktadır. Dil ve düşünce arasındaki bu yakın ilişkiye bağlı olarak anlam; hem dilbilimin hem de mantığın inceleme alanına girmektedir.²⁹ Burada dil sadece düşünceyi ifade etmek için midir yoksa düşünme

²² Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 109-110.

²³ Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 115.

²⁴ Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 110.

²⁵ Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 111, 114.

²⁶ Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 111.

²⁷ Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 109-110, 114.

²⁸ Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 109-110.

²⁹ Abdülkuddûs Bingöl, "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1 (1999): 108-109.

faaliyeti dille mi gerçekleşmektedir sorusu da önem kazanmaktadır. Bu soru da Sîrâfî'nin dile getirdiği dilin kendi içinde bir mantığı olduğu söylemiyle ilişkilidir. Buna göre dil ve düşünce arasında ayrılamaz bir ilişki olduğu için dilin doğru kullanımını belirlemek doğru düşüncenin esaslarını da tespit etmektir. Nitekim dil âlimleri nahiv, sadece doğru konuşmanın kurallarını belirleyen bir ilim olarak ele almamış, dilin kurallarının; zihnin anlam üretme ve düşünme ilkelerini de kapsadığını savunmaktadırlar.³⁰ Bu doğrultuda nahiv, akıl yürütmeye dayanan ve diğer ilimlerde kullanılmak üzere doğruya ulaşmanın kurallarını veren bir yöntem olarak görülmüştür.³¹ Bu itibarla nahiv ilminin mantık ilminden de istifade ettiği söylenebilir. Ancak nahiv ilminin esas aldığı, Aristo mantığı değil, Sîrâfî ve nahiv âlimlerinin de savunduğu gibi nahivde içkin olarak yer alan mantıktır.³²

Sîrâfî, mânanın ilahî bir varlık olan akla dayandığını ve lafzın zamanla yerini başka lafza bırakmasına rağmen mânanın sabit ve değişmez niteliğini kabul etmektedir.³³ Bununla birlikte, mânanın ancak dil ile aktarılabilceğini vurgulaması, mantık-nahiv çerçevesinde lafız ve mânayı bir bütün olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir.³⁴ Ancak Sîrâfî, lafız ve anlam arasında tabii ve zorunlu bir ilişkiyi varsaymaz. Anlamın aklî ve lafızdan bağımsız bir varlığı olduğunu kabul etmekle birlikte, anlamın ancak dil vasıtasıyla belirlenebileceğini, bunun da nahvin sınırları içerisinde gerçekleşebileceğini ifade eder.³⁵ Dolayısıyla mantığın konusu olarak öne sürdüğü anlam ve doğru düşünmenin kurallarına sahip olma iddiası, nahvin yeterliliğini savunanlara göre zaten dilin fonksiyonları arasındadır. Bununla birlikte Gazzâlî'nin etkisiyle mantığın bir yöntem olarak İslâm ilim dünyasında çoğu âlim tarafından benimsenmesi tümüyle olmasa da nahiv ilmini de etkilemiştir.³⁶

Mettâ, Sîrâfî karşısında güçlü bir savunmada bulunamamışsa da bu durum nahiv-mantık ilişkisi ile ilgili bir netice vermez. Bu tartışmanın önemi dilbilimin karşısında mantığın âlimler nezdinde önemli bir konu olarak tartışma meclislerinde ele alınmasıdır. Öyle ki tartışmanın, devletin önemli yetkililerinden biri olan vezirin önünde yapılması, dil-mantık ilişkisine dair meselenin, ilmî bir mesele olmanın ötesinde dönemin siyâsî ortamı ve

³⁰ Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*, ed. Mâzin el-Mübârek, (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1979), s. 39, 41; Sadık Türker, "Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde (EKADD) Kıyas ve Temelleri", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, XI, (2007), s. 146; Yunus Cengiz, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Molla Câmi ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 7/1 (2015), s. 51.

³¹ Cengiz, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil", s. 51.

³² Türker, Sadık, "Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri", s. 139-142.

³³ Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 115.

³⁴ Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 115, 119; a.mlf., *el-Mukâbesât*, thk. Hasan es-Sendûbî, (Kuveyt: Dârü su'âdu'l-hayât, 1992), s. 172.

³⁵ Tevhîdî, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, I, 115; Ulukütük, "Dinin Grameri versus Felsefenin Mantığı", s. 139-140.

³⁶ Cengiz, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil", s. 58-59.

politikalarıyla ilişkisi olabileceği fikrini gündeme getirmektedir. Bu hususun detaylı bir biçimde araştırılması, konumuzla ilgili olmamakla birlikte, siyaset-ilim ilişkisi açısından önemli olduğu için İslâm tarihi içerisinde mantığa yüklenen fonksiyonları değerlendirmede dikkate değer ipuçları verebilir.³⁷

Bahsi geçen dil-mantık tartışmasında her ne kadar nahiv taraftarlarının sesi daha güçlü çıkmışsa da zamanla mantıkla ilgili çalışmalar ve mantığa olan ilgi git gide artmaya başlamıştır. İslâm düşünce tarihinde mantık ilminin dilbilim karşısında adını duyurmasının en önemli sebeplerinden biri de karşılaşılan yeni ve farklı düşüncelere karşı sağlam ve tutarlı argümanlar oluşturmak amacını güden yeni yöntem arayışlarıdır. Mantık İslâm düşünce tarihinde bazı âlimler tarafından sert eleştirilere maruz kalsa da, evrensel bir doğruluk ve kesinlik iddiası taşıması, lafızları ve nesneleri kavramsallaştırma imkânı sunması mantık ilminin İslâm düşünce dünyasında kısa sürede etkin bir konuma yükselmesini sağlamıştır. Elbette ki mantığın İslâm düşüncesinde kabul görmesinde bu ilmin İslâmî ilimlerle uyumlu bir şekilde aktarılmasını sağlayan âlimlerin katkısı yadsınamaz. Özellikle Muallim-i Sâni olarak anılan Fârâbî'nin (ö. 339/950), mantık ve nahiv ilimlerinin konu ve amaçları arasındaki farklılığı net bir biçimde ortaya koyması dilden bağımsız bir mantık alanını ispatlamada önemli bir adımdır. Buna göre zorunlu ve doğal bir biçimde zihinlerde ortak olarak bulunan anlam mantığın konusu iken, insanların uzlaşmaları neticesinde oluşan ve değişime açık olan lafızlar ise dilbilimin konusudur.³⁸ Bu yönüyle lafız-mâna ayrımını kabul etmek mantığı bir ilim olarak da kabul etmenin hususiyetlerinden biri haline gelmektedir. Çünkü mantık anlamın lafızdan bağımsız olarak incelenebilmesi ve ilme konu olabilmesi esasına dayanır.³⁹ Bu şekilde nahiv anlamının, mantık ise bilmenin yöntemi haline gelmiştir.⁴⁰

Nahiv ve mantık zikredilen tartışmada karşı karşıya gelmiştir. Bununla birlikte anlamak ve bilmek arasında kaçınılmaz sıkı bir irtibatın bulunduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Zaten dil-mantık tartışmalarını içinden çıkılmaz bir hale getiren de anlama ve bilmenin kriterlerinin belirsizliği kadar anlama ve bilme arasında net bir ayırım yapmanın zorluğudur. Ayrıca düşüncelerimizi, bilgilerimizi, zihnimizdeki anlamları ortaya çıkaran dildir. Her ne kadar soyut bir faaliyet olan akletmenin bağımsız bir eylem olduğu ve doğru düşünmenin kurallarının da mantıkla belirlendiği kabul edilse de, akledilenin, bilinenin açığa çıkarılması, ifade edilen bu bilgilerin ve anlamların taşınması ve çoğaltılması dille gerçekleşmektedir. Bu sebeple lafızlar hem nahiv hem de mantık ilminin inceleme alanına girmektedir. Ancak nahiv ilmi lafızları tüm diller için genel

³⁷ Konu ile ilgili bazı değerlendirmeler için bk., Sadık Türker, “Fârâbî'nin ‘Tamantuk’ Mantıksallaştırma Programı” *Proceedings of the International Al-Fârâbî Symposium*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, (Ankara: Elis Yay., 2005), s. 8, 11.

³⁸ Sadık Türker, “Fârâbî'nin ‘Tamantuk’ Mantıksallaştırma Programı”, s. 10.

³⁹ Ali Durusoy, “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004), s. 33.

⁴⁰ Durusoy, “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi”, s. 26, 28; Hülya Altunya, “Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2013), s. 39.

geçer ilkeleri içerecek bir biçimde tespit etmek için ele alsa da asıl amacı kullanılan dilin inceliklerini ve kurallarını tespit etmektir. Mantık ilmi ise nahiv ilminden farklı olarak bütün dilleri kapsayan ortak kuralları esas alır.⁴¹ Mantığı aklı güçlendiren kanunların hepsini veren, hataya düşülmesi mümkün olan akledilenlerin hepsinde doğru yolu insanlara gösteren ve bu konularda insanı hataya düşmekten koruyan bir ilim⁴² olarak tarif eden Fârâbî bu açıklamalarıyla nahiv ve mantık ilminin lafızları farklı yönleriyle ele aldığını vurgulamaktadır. Aynı zamanda da nahvin bağlı olduğu dille sınırlı, mantığın ise evrensel olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır.⁴³ Nitekim dillerin birebir ve tam anlamıyla olmasa da birbirine tercüme edilebilme imkânına sahip olması tüm dillerin ortak bir aklî temele dayandığını göstermektedir.⁴⁴ Mantık ve nahiv ilimlerini karşı karşıya getiren nokta ise bu aklî yapının nahiv ilminde mi yoksa mantık ilminde mi çözümlendiği iddiasına dayanmaktadır.

Mantık Fârâbî'nin çalışmaları ile bir bilim olarak İslâm düşüncesinde yerini almışsa da, Aristo mantığının İslâmî ilimlerde bir yöntem olarak kabul edilmeye başlanması Fârâbî'den iki yüzyıl sonra yaşayan Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birliktedir. Mantık ilminin doğru ve kesin bilgiye ulaştıran esas ve elzem bir yöntem olarak kabul edilmesi, dil çözümlemelerine dayalı bilgiye ulaşma yönteminin sorgulanmasını gerektirmiştir.

Mantığın evrensel ve kesinlik iddialarıyla düşünce dünyasında etkisinin artması ve genişlemesi, dilbilime dayanılarak elde edilen bilgilerin kesinliği ve güvenilirliğini sarsmıştır. Çünkü diller toplumdan topluma hatta kişiden kişiye, zaman ve mekân unsurları doğrultusunda farklılaşmaktadır. Daha da önemlisi ait olduğu toplumun yapısını yansıttığı için herkesi kuşatacak evrensel bir yöntem sunmamaktadır.

İslâmî ilimlerde mantığın ilgi görmesini ve bütün bir İslâm geleneğini etkisi altına almasını sağlayan şey İslâmî ilimlerin her alanını ilgilendiren doğru düşünce ve kesin bilginin nasıl elde edileceği sorunun çözümü için gerekli kurallara sahip olduğu iddiasıdır.⁴⁵ Çünkü doğru düşünmenin kurallarını veren ve akledilenleri konu edinen mantık, ma'kûlâtı hataya düşülmesi mümkün olan ve olmayan şeklinde iki kısımda ele alır. “Bütün parçadan büyüktür” gibi herkesin kabul ettiği, fitraten kesin ve doğru bir biçimde bildiği hata edilmesi mümkün olmayan kısımda bir problem yoktur. Asıl problem insanların yanlış hüküm verme ve doğrudan sapma ihtimallerinin bulunduğu makulatin dairesidir. İşte mantık burada devreye girer. İnsanın hataya düşmemek ve doğru hüküm

⁴¹ Ebû Nasr Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, thk. 'Ali Ebû Mulhim, (Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 1996), s.35-36.

⁴² Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, s. 27.

⁴³ Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, s. 10-11; Cengiz, “Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil”, s. 54.

⁴⁴ Türker, “Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde (EKADD) Kıyas ve Temelleri”, s. 115.

⁴⁵ Ebû Nasr Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, sunuş ve çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2 (2002), s. 4 (sunuştan).

vermek için mantığın ilke ve kurallarına ihtiyaç duyduğunu savunur.⁴⁶ Farabî bu noktada mantık ve nahiv ilminin birbirleriyle ilişkili olduğunu söylese de esasen iki ilmin sınırlarını çizer, bu çerçevede dil ve düşüncenin de ayrılığını vurgular. Nahvi aklî olandan soyutlayarak sadece lafız ile sınırlandırır, doğru düşünmenin ilkelerinde ise tek otoritenin mantık olduğunu ifade eder.⁴⁷

Dil-mantık tartışmasının önemi yöntem olarak nahvin mi yoksa mantığın mı esas kabul edileceği noktasındadır. Nitekim İslâm düşünce dünyasında kabul edilen yöntemleri beyân, burhân ve irfân şeklinde gruplandıran⁴⁸ modern dönem düşünürlerinden Câbirî (1936-2010) Mettâ ve Sîrâfî arasında gerçekleşen dil-mantık tartışmasının beyânî sistem ve burhânî sistemin birbirine galip gelme çabası olduğunu belirtmektedir. Ona göre dil-mantık tartışması İslâmî ilimler metodolojisini kapsayan köklü bir ayrışmanın göstergelerinden biridir.⁴⁹

Dilin kesinliği probleminin dil-mantık tartışmasıyla ilişkisi, bu iki ilim arasındaki gerilim neticesinde mantık karşısında dilin bilgiye ulaşma yöntemi olarak güvenilirliğinin sorgulanmasına dayanmaktadır. Böyle bir sorgulama esasen dilin kesinliği tartışmasının doğrudan sebebi değildir. Dolayısıyla mantığı bir yöntem olarak benimsemenin doğrudan dilde kesinlik bulunmadığı iddiasını gerektireceğini söylemek doğru bir çıkarım değildir. Nitekim mantık ilminin gerekliliğini şiddetle savunan İbn Hazm dilin kesinlik bildirdiğini savunmakta ve bu anlayışını da Aristo mantığı ile ispat etmeye çalışmaktadır. Çünkü ona göre dil tevkîfî olduğu için kesinlik ifade etmektedir.⁵⁰ Elbette burada hem dilin kaynağına ve mahiyetine yönelik görüş ve kabullerin hem de esas alınan metodun birlikte değerlendirilmesi gerekir.

Dil çözümlemesine dayanan nahiv ilminde vazedilen bir asla dayandırarak bilgi elde etmek esastır. Burada asıl dil kuralları iken şerî alanda asıl nasslardır. Burada fer'ın asla irca edilmesi esasına dayalı fikhî kıyas metodu sıkça kullanılmaktadır. Kelâmda ise bunun karşılığı gâibin şâhîde kıyas edilmesidir. Bu yöntemin işleyebilmesi için bir aslın kabul edilmesi gerekir ki fer' ona dayandırılabilsin. Dolayısıyla bu yöntemde aklî çıkarım kullanılsa da vasıtasız biçimde bilgiye ulaşılma imkânı yoktur.⁵¹ Bu sebeple bu bilginin doğru ve kesin olması dayandığı aslın doğruluğuna bağlıdır. İslâmî ilimlerde bu yöntemle

⁴⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, s. 28.

⁴⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, s. 28-29.

⁴⁸ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yay., 1997), s. 350-351.

⁴⁹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 362-363.

⁵⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.), s. 10-16; a.mlf., *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-cedîde, t.y.), VII, 181; Hülya Altunya, “İbn Hazm’a Göre Anlamanın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü”, *el-Milel ve'n-Nihal*, 3/6 (2009), s. 129-131; Oğuzhan Tan, “Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 97-98.

⁵¹ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 146-147, 167-169.

elde edilen bilgiye dilbiliminden istifade edilerek ulaşıldığı için burada mesele dilin kesinlik bildirmeye elverişli olup olmadığı tartışmasına kapı aralanmaktadır.

Dil-mantık tartışması ile irtibatlı olarak gündeme gelen aynı zamanda kelâmî bir tartışmanın uzantısı olarak da değerlendirilmesi mümkün olan lafız-mâna ayırımına kısa da olsa değinmek faydalı olacaktır. Çünkü dil-mantık tartışması bir taraftan lafzın mı mânaya, mânanın mı lafza önceliği olduğu meselesini içermekte, diğer taraftan lafız-mâna ilişkisine değinmektedir.

1.2. Lafız-Mâna İlişkisi

Lafız-mâna ilişkisi çok kapsamlı olduğundan ve farklı meseleleri ihtiva ettiğinden meselenin hangi yönüyle ele alınacağını tespit edilmesi gerekir. Burada kast edilen lafız-mâna arasında zorunlu bir ilişkinin olup olmadığı tartışması değildir. Zaten lafız-mâna arasında ayrılmaz bir tabii ilişki olduğu klasik literatürde kabul edilmeyen bir görüştür. Lafız ve mâna arasında vaz'î olarak ortaya konan zorunlu bir alâkanın varlığına dair bir delil söz konusu değildir. Zorunlu bir alâka olmasa da lafzın mevzû, mânanın da mevzû leh oluşu vazedenin her ikisini birbiri ile ilişkili bir biçimde vazetmesi nedeniyledir. Dolayısıyla lafız ve mâna arasında zorunluluğun bulunmadığı, lafzın mâna ile irtibatına değil vazedenin tasarrufuna dayandığı görüşü, - bilindiği kadarıyla Abbâd b. Süleyman (ö. 260/864) dışında- İslâm âlimlerinin ortak kabulüdür.⁵² Bu başlıkta, lafız-mâna ilişkisi, Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili tartışmalarda sözün hakikatini tespit etmeye yönelik ortaya konan görüşler çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu kapsamda halku'l-Kur'ân tartışmaları lafız-mâna ilişkisinde lafzı mânanın göstergesi bir sembol olmanın ötesinde bir nesne olarak değerlendirme imkânı sunan bilgiler ihtiva etmektedir.⁵³ Nitekim İslâm düşüncesinde varlık mertebelerinden biri olarak lafzî varlık anlayışının kabul edilmesi, sözün hem gösteren (dâll) hem de gösterilen (medlûl) kapsamında incelendiğine işaret etmektedir.⁵⁴

Kelâmullahın, genel olarak da kelâmın mahiyetini belirlemeye yönelik tartışmalar lafızların kesinliği tartışmasının arka planı ile ilgili dikkate değer bilgiler sunmaktadır. Bunun dışında lafız-mâna ayırımı aynı zamanda dil-mantık tartışmaları ile de ilişkilidir. Çünkü dilin mantığa ihtiyacı olmadığını savunan nahiv taraftarları; lafız-mâna ayırımını esas almamışlar, dil ve düşüncenin bir bütün olarak var olduğunu hatta lafızdan anlama

⁵² Ömer Türker, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantikî ve Dilbilimsel Temelleri" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 135; Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1 (2005), s. 42; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtihi'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1992), I, 22-23; Şemseddîn Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye, 1998), II, 430.

⁵³ Sadık Türker, "Dil Teorisinin Kurucu Kavramları", *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, (Ankara: Nobel Yay., 2016), s. 117.

⁵⁴ Türker, "Dil Teorisinin Kurucu Kavramları", 117.

doğru bir yönelimi benimsemişlerdir.⁵⁵ Bu sebeple nahivden bağımsız, nahiv dışında bir gramere sahip olan bir mantığın imkânını kabul etmezler. Mantık savunucuları ise anlamın lafızdan önce zihinde lafızdan bağımsız olarak yer aldığını belirterek lafız-mâna ayrımını esas alırlar.⁵⁶

Halku'l-Kur'ân iddiası, mihne süreci ve dil-mantık tartışmaları yeni kültürler ve inançlarla mücadele ve tercüme hareketi neticesinde ortaya çıkmış birbirleriyle irtibatlı meselelerdir. Nitekim bu iddia Mu'tezile'nin yeni ve sapkın inançlar karşısında tenzih anlayışını sağlamlaştırmak, teşbîh ve tecsîm düşüncelerini reddetmek amacıyla savunulmuş, siyasî ve sosyal istikrarı sağlamak isteyen devlet tarafından da güçlü bir biçimde desteklenmiştir.⁵⁷ Halku'l-Kur'ân fikri ise Allah'ın kelâmını lafızdan ibaret gören bir yaklaşımı içerdiği için, lafız-anlam ilişkisi önemli bir mesele olarak gündeme gelmiştir.

Kur'ân'ın yaratıldığı iddiası Allah'tan başka herşeyin hâdis olduğunu ortaya koymak üzere Allah'ın sıfatlarını zatından ayrı bir fiil olarak değerlendiren Mu'tezile'nin tevhid ilkesine dayanmaktadır. Halku'l-Kur'ân görüşüne Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri şiddetli bir biçimde karşı çıkmıştır. Kelâmullahı Allah'ın zatıyla kâim ezeli bir sıfat olarak kabul eden Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğu ise bu görüşü reddetmek üzere kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefsî ayrımını geliştirmişlerdir.⁵⁸ Bu tartışmada üçüncü bir taraf olarak ortaya çıkan Hanbelî mezhebine nispet edilen yaklaşım ise Mu'tezile gibi kelâmın bu çerçevede iki kısımda ele alınmasını kabul etmemekle birlikte, Ehl-i Sünnet tarafından geliştirilen kelâm-ı nefsî, kelâm-ı lafzî ayrımını da benimsememektedir.⁵⁹ Mezheplerin Allah'ın kelâmına ilişkin görüşleri, genel bir nitelik olarak sözün hakikatine dair yaklaşımlarını da etkilemiştir. ⁶⁰ Mu'tezile, kelâmı Allah'ın sıfatlarından değil bir fiili olarak değerlendirmesine paralel biçimde konuşmanın bir eylem olduğunu savunmaktadır. Sözü ise harflerin anlamlı şekilde birleşerek meydana getirdiği bir yapı ⁶¹ şeklinde betimlemektedir. Bu anlayışa göre insan zihninde yer alan anlam sebebiyle değil, diliyle kesintili sesleri biraraya getirerek konuşma fiilini gerçekleştirebilmesi sebebiyle

⁵⁵ İlyas Altuner, "Beyanî ve Burhanî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", *Beytü'l-Hikme*, 1/2 (2011), s. 93.

⁵⁶ Ali Durusoy, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", s. 33.

⁵⁷ Sadık Türker, "Fârâbî'nin "Tamantuk" Mantıksallaştırma Programı", s. 8.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XV, 374.

⁵⁹ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Münâzara fî'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hamûd, (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1990), s. 55; İbrahim Aslan, "Söz'ün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah: Dilbilimsel Bir Yaklaşım", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2005), 143-144; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB Yay., 1993), I, 373.

⁶⁰ David R. Vishonaff, "Early Islamic Hermeneutics: Language, Speech and Meaning in Preclassical Legal Theory"(doktora tezi, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2004), s. 116-117.

⁶¹ Kâdî Abdülcebâr Ebû'l-Hasan b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Ebyârî, (y.y., t.y.), VII, 6-7, 44-45.

mütekellim olarak nitelendirilmektedir.⁶² Dolayısıyla kelâm lafızdan ibarettir ve yaratılmıştır.⁶³ Bu görüşe göre kelâmullahın da kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî olarak değerlendirilmesinin bir dayanağı yoktur. Zira ilahî kelâmın hakikati de beşerî sözde olduğu gibi lafızlarla bilinebilir. Çünkü lafzın konuşma ile delâlet ettiği anlam dışında dilden ayrı zihnî bir varlığı yoktur.⁶⁴ Bu çıkarımın temeli ise Mu‘tezile’nin esas aldığı yöntem olan gâibin şâhîde kıyas metoduna bağlı olarak beşerî sözün ilahî sözle aynı mahiyete sahip olmasıdır.⁶⁵

Mu‘tezile’nin ilahî sıfatları ezeli kabul etmeyen teorisine göre kelâm sıfatı da ezeli olamaz. Bu nedenle ne beşerî sözün ne de ilahî sözün lafızdan bağımsız zihnî bir gerçekliği bulunmamaktadır.⁶⁶ Mütekellim vasfıyla nitelendirilmek zihinde yer alan anlamlara değil, konuşma eylemini lafızlarla gerçekleştirmeye bağlıdır.⁶⁷

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre Allah’ın sıfatlarından biri olan kelâm ezeldir ve yaratılmamıştır; yaratılmış olan lafızlar ise Allah’ın kelâmı değil, Allah’ın kelâmına delâlet eden işaretlerdir. Bu bağlamda lafız-mâna ayrımını işaret eden/işaret edilen (dâll-medlûl) çerçevesinde ortaya koyan bu görüş kelâmullahın ezeli bir anlam olduğunu esas almaktadır.⁶⁸ Bu anlayışa göre bir isteğin, talebin, haberin harflerden oluşan somut ifadesini oluşturan lafız, sadece zihinlerde yer alan anlamı göstermek için kullanılan araçtır. Dolayısıyla anlam lafızda değil, lafızdan ayrı olarak zihinde bulunmaktadır. Çünkü lafız dilden dile, topluluktan topluluğa değişiklik gösterirken ve insanların uzlaşımına bağlı olarak belirlenmesi nedeniyle farklı şekillerde kullanım ihtimaline de açıktır, zihinde yer alan anlam ise esas olandır, hakikattir, tektir ve değişmezdir.⁶⁹

Ehl-i Sünnet’in çoğunluğunun esas aldığı kelâm anlayışına göre, asl olan nefiste kâim olan sözdür. Harflerden müteşekkil olan sözdizimine kelâm denmesi ise aralarındaki

⁶² M. Taha Boyalık, “Kâdî Abdülcebbar’ın “Sözün Hakikati Teorisi” ve Abdülkâhir el-Cürcânî’nin “Sözdizimi Teorisi” Bağlamında Bir Eleştirisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), s. 69.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1996), s. 87; Recep Ardoğan, “Mu‘tezile’nin Halku’l-Kur’ân Fikrinin Eş’ariyye-Mâtürîdiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramsallaştırması”, *Usûl Araştırmaları Dergisi*, 15 (2011), s. 156.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 15-20.

⁶⁵ Boyalık, “Kâdî Abdülcebbar’ın “Sözün Hakikati Teorisi” ve Abdülkâhir el-Cürcânî’nin “Sözdizimi Teorisi” Bağlamında Bir Eleştirisi”, s. 62. Bk., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 15-20.

⁶⁶ Boyalık, “Kâdî Abdülcebbar’ın “Sözün Hakikati Teorisi” ve Abdülkâhir el-Cürcânî’nin “Sözdizimi Teorisi” Bağlamında Bir Eleştirisi”, s. 62.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 48-49; Boyalık, “Kâdî Abdülcebbar’ın “Sözün Hakikati Teorisi” ve Abdülkâhir el-Cürcânî’nin “Sözdizimi Teorisi” Bağlamında Bir Eleştirisi”, s. 69.

⁶⁸ İmâmü’l-Harameyn Ebü’l-Meâlî Abdülmelik Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh* thk. Abdülazîm ed-Dîb, (Katar: y.y., 1399), I, s. 199-200; Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), I, s. 317, 336; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille*, I, 370-373.

⁶⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Halku’l-Kur’ân beyne’l-Mu‘tezile ve Ehli’s-Sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1992), s. 52-53; Ebü’l-Berakât en-Nesefî, *Şerhü’l-‘Umde fî ‘akîdeti Ehli’-Sünne ve’l-Cemâ‘a*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 2011), s. 184.

delâlet ilişkisine binaen mecazî bir ifadedir.⁷⁰ Bununla birlikte fıkıh usûlünde nazmın lafız ve mâna açısından ele alınmasında kast edilen mâna ezeli mâna değildir. Usûl âlimleri şeri hükümleri çıkarmak için nassları anlama delâlet eden lafızlar kapsamında ele almışlar ve hem lafzı hem anlamı sözün kapsamında hakikî anlamda nitelendirmişlerdir.⁷¹ Bu açıklamayla zihnî varlığı olan anlamın lafızdan farklı olmakla beraber harflerle terkip edilen lafızla içkin özelliği vurgulanmaktadır. Bu sayede belki de lafzın nefiste kâim olan mânaya delâlet edici özelliği neticesinde anlamın lafızla özdeş olmasa da bilinebilir ve açığa çıkmasının lafza bağıllığı sebebiyle lafız-mâna ilişkisindeki uyum ve bütünlüğe dikkat çekilmiş olmaktadır. Nitekim lafız ve anlamı bir araya getiren asıl nispet delâlettir.⁷² Lafız; mânaya delâlet etme vasfı ile anlamın taşıyıcısı olma görevini yerine getirmektedir. Beşer sözünde de dile getirilen bu delâlet işlevi, Allah'ın kelâmı söz konusu olduğunda da geçerlidir. Harf ve seslerden oluşan lafızlarla insanlığa gönderilen vahiy de Allah'ın kelâmına delâlet etmektedir. Böylece kelâm nefiste içkin olan mâna ve lafızda yer alan işaretler olmak üzere iki kısmı içermektedir. Sözün lafız ve mânayı içermesi, lafız-mâna arasındaki özdeş olmayan ama birbirinden tamamen koparılması güç olan ilişki sözün mahiyetine yönelik farklı argümanlar geliştirilmesine imkân sağlamıştır. Nitekim Mu'tezile, ilahî sıfatlar yaklaşımı ekseninde, Allah'ın sıfatlarından biri olan kelâm sıfatına dair görüşlerini sistemleştirmiş, hem beşer hem de ilahî sözü kapsayan lafız eksenli bir dil teorisi inşa etmiştir. Mu'tezile nâzil olan vahyin dille ifade edilen lafızlar olduğunu ve yaratılmış olduğunu ifade ederken, Ehl-i Sünnet dilin vahye delâlet eden bir gösterge olduğunu vurgulamıştır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin genel yaklaşımı ise sözün anlamı içeren yapısını ve zihnî varlık düzeyini esas alıp, mânayı lafza değil, lafzı mânaya tabi kılmaktır. Bu anlayış etrafında hem Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiası reddedildiği gibi lafız-mâna ilişkisine ve sözün mahiyetine dair farklı bir bakış açısı getirilmiştir.

Sözün hakikati tartışmasında esasen merkezi kavram anlamdır. Anlam lafızda mıdır yoksa konuşanın zihninde midir? Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr düşünce ve söz arasında bir irtibat bulunmadığını, sözün sadece lafızdan ibaret olduğunu savunmaktadır. Dili düşünceden soyutlayarak kelâm-ı nefsi anlayışını reddetmekte, sözün zihnî içerikle irtibatlandırılmasına karşı çıkmaktadır.⁷³ Anlamın ne olduğu hakkında net bir açıklama sunmamakla birlikte⁷⁴ sözü bir fiil olarak değerlendiren yaklaşımı

⁷⁰ Hızır Bey, Mevlâ Hızır b. Celâleddin, *el-Kasidetü'n-Nûniyye, Şerhü'l-'allameti'l-Hayâlî 'alâ Nûniyye* ile birlikte thk. Abdünnasîr Nâtûr el-Hindî, (Kahire: Mektebetü Vehb, 2008), s. 210.

⁷¹ Teftazânî, *Şerhü'l-'Akâid*, s. 170 (şerhten dipnot).

⁷² Mehmet Ali Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız-Mâna İlişkileri", *Nûsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2001), s. 82.

⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 17.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 17-18; Boyalık, "Kâdî Abdülcebbâr'ın "Sözün Hakikati Teorisi" ve Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin "Sözdizimi Teorisi" Bağlamında Bir Eleştirisi", s. 76. Boyalık Kâdî'nin zihnî söz olmaksızın sözün mahiyetini açıklamada zorlandığı için anlam ve gramer hakkında net ifadeler kullanmaktan kaçındığını belirtir. Ona göre anlam ve gramer olguları bu söz nazariyesinde bilerek ihmal edilmiş görünmektedir. Bkz, Boyalık, "Kâdî Abdülcebbâr'ın "Sözün Hakikati Teorisi" ve Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin "Sözdizimi Teorisi" Bağlamında Bir Eleştirisi", s. 78-80.

düşünüldüğünde anlamı iletişim içerisinde yer alan, lafızda belirlenen bir alana yerleştirdiğini söylemek mümkündür.⁷⁵ Dil-düşünce ilişkisinin esas alındığı kelâm anlayışında ise, anlam zihinde yer almakta, lafız ise zihindeki anlam doğrultusunda kullanılmaktadır. Nitekim aynı lafzın farklı anlamlara delâlet etmek üzere kullanılabilmesi sözün anlam tarafından belirlendiğini, lafzın bir araçtan ibaret olduğunu göstermektedir.⁷⁶

Görüldüğü gibi kelânullahın yaratılmışlığı tartışması her ne kadar kelâmî bir tartışma alanı olarak ortaya çıksa da neticede tartışma lafız-mâna ayrımı bağlamında dilbilimsel bir niteliğe bürünmüştür.⁷⁷ Ehl-i Sünnet kelâmında Allah'ın kelâmı mahlûk kabul edilmediği için kelânullahın anlaşılmasını sadece lafız düzleminde açıklamak yeterli görülmemiştir.⁷⁸ Konunun burada lafız-mâna ayrımı çerçevesinde ele alınmasının nedeni de tartışmanın vahiy-dil irtibatıyla alâkasıdır. Mu'tezilî görüşte Allah'ın kelâmının mahlûk olduğu vurgusu, vahyi ifade eden dilde muvazaânın ön plana çıkarılmasınazemin hazırlamıştır. Yani Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşü vahyin dil aracılığıyla ifade edilen biçimi ile vahyin kendisi olan kelânullahın aynı olduğu ile temellendirilmektedir. Çünkü aksi görüşün iddia edilmesi Allah'ın kadîm oluşu esası ile çelişir.

Mu'tezile lafzın delâletinde lafzı ve muvazaâyı ön planda tutmakla birlikte delâletin bilinmesinde muvazaâyı tek başına yeterli görmez.⁷⁹ Bununla birlikte lafızla dile getirilen anlamın tespit edilmesinde kasıt unsuru da önem arz etmektedir. Bu doğrultuda Kâdî Abdülcebbar, delâletin gerçekleşmesi söz sahibinin kastının da bilinmesini vurgulamaktadır.⁸⁰ Kastın muvazaâyı uygunluğunu da gerekli gören bu anlayışa göre beşerî sözde kastın muvazaaya mutabakatı zorunlu olarak bilindiği için muvazaâ ile sözün delâleti tespit edilebilirken, ilâhî sözde kastı bilmede muvazaâ yeterli değildir. Bu nedenle ilâhî sözün delâletinde istidlâle başvurulması gerekmektedir.⁸¹ Böylelikle, ilâhî sözdeki maksudun bilinmesinin istidlâle dayandırılarak, te'vil sınırı genişletilmekte, Mu'tezile'nin nassları beş temel esas doğrultusunda yorumlamasına imkan vermektedir.⁸²

Mu'tezile'nin ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da çokça kullandığı kıyas türü olan gâibin

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, 20.

⁷⁶ İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ kavatı 'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâc, Tevfik Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, 2009), s. 98-99.

⁷⁷ Aslan, "Söz'ün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelânullah", s. 142; Galip Türcan, "Kelâmın Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli –Bâkullânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/27 (2011), s. 130.

⁷⁸ Hülya Altunya, "Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi-Kasdu'l-Mütakellim Problemi Bağlamında-"(doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 240.

⁷⁹ Mehmet Emin Maşalı, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet", *Marife*, 3 (2003), s. 159.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 162.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 162; Maşalı, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet", s. 159-160.

⁸² Maşalı, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet", s. 161; Nesibe Büşra Tokuş, "Fahreddin er-Râzî'de İlâhî Sözün Delâleti ve Te'vili", (yüksek lisans tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), s. 101.

şâhîde kıyası, temsîlî kıyas olarak bilinen fikhî kıyastır. Klasik mantıkta bu kıyas türünün kesin bilgi vermediği kabul edilir.⁸³ Aristo mantığının esas aldığı kıyas yöntemi kesin ve doğru bilgiye ulaştırdığını savunduğu burhandır.⁸⁴ Mu‘tezile’nin felsefeyle olan yakınlığı dikkate alındığında beyân ve burhân yöntemleri arasında yaşanan gerilimin dil-felsefe gibi bir çerçeveye yerleştirilmesi uygun görünmemektedir. Her ne kadar burhân yöntemi ile dinî düşüncede felsefî ve metafizik söylem güç kazanmışsa da bu yöntem tartışması doğrudan metodolojik olarak kelâmıda güçlü argümanlar geliştirme ve hakikat bilgisine ulaşma çabası ile ilintilidir.

Ehl-i Sünnet’in geliştirdiği kelâm-ı nefsî kavramı doğrultusunda ortaya koydukları sözün hakikatine ilişkin yaklaşımları dil-mantık ayrımını gerektirmese de, mantığın; anlamı lafızdan bağımsız evrensel bir asıl olarak belirlemesi ile benzerlik arz etmektedir. Çünkü burhânî kıyası esas alan âlimler lafız-mâna, dilbilim-mantık ayrımı temelinde anlamın lafızdan bağımsız bir varlık alanına sahip olduğunu savunurlar. Nitekim mantık lafızların kendisine delâlet etmesi yönüyle ma‘kûlâta delâlet etmesi açısından da lafızların ilkelerini konu edinir.⁸⁵ Bununla birlikte dil-mantık tartışmasının, kelâm-ı nefsî anlayışının doğrudan dilin kesinliği problemine zemin hazırladığını söylemek mümkün değildir. Ancak lafız-mâna ilişkisine dair yaklaşımların dil-mantık tartışmalarında mantığın fonksiyonunun dilin kesinliği probleminin temellendirilmesinde destekleyici argümanlar içerdiği düşünülmektedir.

⁸³ Nasîrüddîn et-Tûsî, *el-İşârât ve’t-tenbîhât li İbn Sînâ ma’a şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*, thk. Süleymân Dünyâ, (Mısır: Dârü’l-Me‘ârif, 1960), I, 419.

⁸⁴ Tûsî, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât ma’a şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*, I, 421; Ali Durusoy, “Kıyas(Mantık)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, s. 528.

⁸⁵ Fârâbî, *İhsâu’l-‘ulûm*, s. 33.

BÖLÜM 1

LAFIZLARIN KESİNLİĞİ TARTIŞMASININ ANALİZİ

1.1. Lafızların Kesinliği Tartışmasının Ortaya Çıkışı

Dilin kesinliği problemini analiz ederken lafız-mâna ilişkine dair benimsenen yaklaşımların da değerlendirilmesi gerekir. Bu noktada lafzın anlamı barındıran bir yapı değil, zihinde yer alan anlamı iletme için bir araç olarak betimlenmesi önem kazanmaktadır. Buna göre lafız, anlamın sadece göstergesidir ama kendisi değildir. Dolayısıyla zihinsel bir mahiyete sahip olan anlama ulaşmak için esas vasıta lafız ise de lafız anlamın her zaman doğru ve kesin bir biçimde anlaşılmasını sağlayamaz. Çünkü dil, uzlaşımaya dayalı bir niteliğe sahiptir. Örneğin, “yap” emri dilde insanlar tarafından birşeyin meydana gelmesini talep etmeye delâlet eder. Ama bir kimsenin “yap” lafzını kullanması gerçekten, kendi zihninde bu anlamın kâim olduğu konusunda apaçık bir bilgi vermek için yeterli değildir.⁸⁶ Mu‘tezile ise anlamın göstergesi olan lafız ile anlamın aynı olduğunu, bu nedenle bilgiye ve anlama ulaşmak için dilbilimsel verilerin yeterli

⁸⁶ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif ‘an usûli’ d-delâil ve fusûli’ l-‘ilel*, thk. Ahmed Habbâz es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1992), s. 21, a. mlf. *Halku’l-Kur’ân*, s. 52. Lafız-mâna ilişkisine yönelik açıklamalar için bk. a.mlf., *et-Tefsîrû’l-kebir*, I, 30-32: “Harflerden ve seslerden mürekkep olan kelâmın kadîm olması mümkün değildir. Çünkü kelimenin oluşması için harflerin peş peşe belli bir düzende gelmesi gerekir. Yokluğu sabit olanın kîdemi sabit olmaz. Ayrıca bir kelime en az üç harften oluşmakta ve bu harfler belli bir düzende bir arada bulunmaktadır. Başka şekilde değil de o şekilde gelmesi de hâdis olduğuna işaret etmektedir. Bu görüşe karşı çıkan biri derse ki; ‘Allahın kelâmı ancak bu harflerdir. Çünkü, *وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن الْمُسْلِمِينَ فَاجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَهُ*’ (Eğer Allah’a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah’ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı)(et-Tevbe, 9/6) âyetinde işitilenin sadece bu harfler olduğu bilinmektedir. Âyet de bu harflerin Allah’ın kelâmı olduğuna delâlet eder. Bir kişi Allah’ın kelâmını işitme üzerine yemin ederse yemini tutma veya bozma harfleri duymakla alâkalıdır. Bununla birlikte Hz. Peygamber’den (s.a.v.) tevâtüren şöyle nakledildi ‘Tilâvet edilen bu Kur’ân Allah’ın kelâmıdır.’ Bunu inkâr eden Hz. Muhammed’in (s.a.v.) dininden tevâtürle bilinen bir şeyi inkâr etmiş olur.” Burada zikredilenler karşı görüştekilerin öne sürdükleri delillerdir. Fahreddin er-Râzî bu delilleri geçerli bulmaz ve şöyle cevaplandırır: “Eğer Kur’ân’da yer alan bu harflere ve seslere Allah’ın kelâmı dersek bundan kasıt Allah’ın zatıyla kâim olan sîfata delâlet eden lafızlardır. Kelâm isminin ona ıtlakı mecaz yoluylaadır. Yeminle ilgili söyledikleri de örfle alâkalıdır. Yeminin geçerliliği veya bozulması örfün kabullerine göre olur. Şayet Allah’ın kelâmı kadîm dersek bununla bu lafızların ve ibarelerin delâlet ettiği kadîm sıfatını kast ederiz. Eğer Allah’ın kelâmı Hz. Muhammed’in (s.a.v.) mucizesidir dersek bununla da hâdis olan bu harfleri ve sesleri kast ederiz. Çünkü kadîm Hz. Muhammed’den (s.a.v.) önce de var olduğu için mucize olması mümkün olmaz. Allah’ın kelâmı sûreler ve âyetlerdir dediğimizde de bu harfleri kast etmiş oluruz. Aynı şekilde ‘Allah’ın kelâmının tefsiri’, ‘Allah’ın kelâmı fasihtir’ dediğimizde de lafızları kast ederiz. Haşviyye ise insandan işittiğimiz seslerin Allah’ın kelâmının aynısı olduğunu iddia ettiler. Bu görüş batıldır. Çünkü biz bedîhî olarak insandan işittiğimiz harflerin ve seslerin onun lisanı ve sesiyle kâim bir sıfat olduğunu biliyoruz. Eğer bunun Allah’ın kelâmı ile aynı olduğunu söylersek o zaman bir sıfatın aynı şekilde Allah’ın zatında ve bu insanın bedeninde olduğunu söylememiz gerekir. Bu görüşün fasid olduğu ise zarûrî olarak bilinir. Haşviyye’nin savunduğu bu görüş Hristiyanların söylediği şeyin aynısıdır. Aralarındaki tek fark Hristiyanlar bunu Hz. İsa hakkında söylerken bu ahmaklar da bütün insanlar için söylüyorlar. Kerrâmîler de kelâmın söz söylemeye güç yetirme için kullanıldığını söylüyor ve delil olarak da konuşmaya güç yetirenin hal olarak konuşmaya bile mütekekkim olarak vasıflandırılmasını gösteriyorlar. Allah’ın konuşmaya kudreti kadîm olduğu için kelâmı da kadîm olur. Kavl ise hâdistir. Kadîm olan kavle olan kudrettir.” Konu ile ilgili değerlendirme için bk., İbrahim Bor, “Two Main Linguistic and Semantic Approach in Islamic Theological Tradition”, *Journalism&Mass Communication Quarterly*, 5/11 (2015), s. 573, 579.

olduğunu savunur. Çünkü Mu‘tezile’nin kelâm anlayışına göre söz, nefiste kâim olan bir sıfat değil, konuşma ile sınırlı bir fiildir.⁸⁷ Dolayısıyla anlamın çerçevesi dilsel yetilerle sınırlı ve belirlidir. Anlamın sınırlarını dil belirler ve anlam lafızla birliktedir. Aynı zamanda lafızlardan meydana gelen vahiyde anlamsız veya anlaşılması mümkün olmayan bir ifade bulunmamakta, kelâmullahın anlamı da aynı şekilde dilin kullanımına dayanmaktadır. Fakat bu anlamı ortaya çıkarmada esas yetki sözün muhatabına aittir. Buradan hareketle Mu‘tezile, dili, esas aldığı temel kelâmî ilkelerle uyumlu bir biçimde te’vil eder ve bu te’villerle ulaşılan anlamın da esas olduğunu savunur.⁸⁸ Anlamı tayin eden dilbilimsel yöntemin aynı zamanda bilgi açısından da değeri bulunmaktadır.⁸⁹ Mu‘tezile aslında sadece dili değil aklı da etkin bir şekilde kullanmaktadır. Nitekim kelâmın tefsir faaliyetinden metafizik bir söyleme dönüşmesindeki öncülüğü buna işaret etmektedir.⁹⁰ Bu nedenle Mu‘tezile’nin nassları ve dili kullanması esas aldıkları cedel kapsamında değerlendirilmelidir. Yoksa Mu‘tezile’nin saf bir dilbilimsel yöntemi esas aldığını iddia etmek doğru değildir. Görüldüğü gibi, Mu‘tezile, halku’l-Kur’ân anlayışında geliştirdiği lafız eksenli kelâm anlayışı ve cedelî karakteri ile tutarlı bir biçimde dili ve nassları kendi kelâm prensipleri doğrultusunda yorumlamıştır. Buna bağlı olarak Mu‘tezile’nin esasında saf bir dilbilimine değil, inşa ettikleri aklî bir dilbilim yöntemine dayandıklarını söylemek mümkündür. Nitekim Mu‘tezile bilginleri geliştirdikleri bu özgün yöntem anlayışı sebebiyle dilci filozoflar olarak isimlendirilmiştir.⁹¹

Mu‘tezile’nin kelâmî anlayışının sahih olmadığını ortaya koymak, Ehl-i Sünnet kelâmını savunmak ve güçlendirmek için farklı yöntemler ve argümanlar geliştirilmiştir. Bu doğrultuda Eş‘arî düşüncesi, Mu‘tezile’nin kelâm yaklaşımına karşı, Ehl-i Sünnet esasları ekseninde güçlü bir metafizik kelâm anlayışı ortaya koyma çabası göstermiştir. Bu süreç içerisinde de Eş‘arîlik ilk zamanlar Mu‘tezile’nin yöntem ve delillerinden etkilense de, daha esaslı ve güçlü bir yöntem arayışına girmiş ve onların te’vile dayalı dilbilimsel yaklaşımına karşı mantık esaslı bir yöntem benimsemiştir.⁹² Ortaya konulan görüş ve

⁸⁷ Aslan, “Söz’ün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah”, s. 147; a.mlf., “Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği”, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1 (2010), s. 135; Boyalık, “Kâdî Abdülcebbar’ın ‘Sözün Hakikati Teorisi’ ve Abdülkâhîr el-Cürcânî’nin ‘Sözdizimi Teorisi’ Bağlamında Bir Eleştirisi”, s. 69.

⁸⁸ Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi–Kadî Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma‘kul Yolları Üzerine”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (2001), s. 97, 99.

⁸⁹ Bor, “Two Main Linguistic and Semantic Approach in Islamic Theological Tradition”, s. 581.

⁹⁰ Ömer Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 7/2 (2007), s. 75.

⁹¹ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, (İstanbul: İSAM Yay., 2009), s. 73; Dağ, “İslâm Düşüncesinde Dil-Mantık Sorunu”, s. 109.

⁹² İbn Haldun bu sürecin mantığın bir ilim olarak kabul edilip kelâm ilminde kullanılmasıyla irtibatlandırır. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, (Dımaşk: Dâru Ya‘rib, 2004), II, 213. Ömer Türker ise İbn Haldun’un kelâmdaki bu yöntem değişikliğini, sadece mantığın kabul edilmesine dayalı olarak dış etkenlerle açıklamasını eksik bulur ve burada mantığın kullanılmasıyla birlikte esas etkenin mütakaddimîn kelâm düşüncesindeki iç tutarlılığı sağlama arayışı olduğunu belirtir. Bk., Ömer

bilgilerin daha tutarlı ve doğru bir yöntemle tahkik edilmesi amacıyla Eş'arî kelâmındaki zayıf delillerin ayıklanması süreci başlamıştır. Buna göre kullanılan deliller doğru ve kesin bilgi verip vermemesi açısından tekrar tasnif edilmiştir. Burada burhân esas alınmış, doğru bir şekilde kurulan mantikî kıyasın verilerinin kesin bilgiye ulaştıracağı kabul edilmiştir.⁹³

Cüveynî ile başlayan Eş'arî kelâmının iç tutarlılığını sağlama amacıyla zayıf delillerin ayıklanması süreci Gazzâlî'nin mantık ilmini kelâm ve fıkıh usûlü içerisinde bir ilim olarak ele alması ile devam etmiş, Fahreddin er-Râzî ve onu takip eden âlimler tarafından bu istidlâl yöntemleri genişçe tartışılmıştır.⁹⁴ Bu süreçte ayıklanması gerektiği düşünülen istidlâl yöntemlerinden birisi de Râzî tarafından sistemli bir biçimde ifade edilen aklî meselelerde naklî delillerin kullanımıdır.⁹⁵

Fahreddin er-Râzî'den önce lafzî delillerin kesinlik ifade etmediği görüşü açık ve net olarak ortaya konmamış ise de bu görüşe dayanak oluşturabilecek izlerin var olduğu anlaşılmaktadır. Zira Fahreddin er-Râzî lafızların kesinlik ifade edip etmediği meselesini ele alırken, lafzî delillerin zan ifade ettiğini savunan bir gruptan bahsetmiş ardından kendisi de gerekçelerini sıralayarak bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁹⁶

Eş'arî kelâmının ekolleşmesinde önemli katkıları bulunan ve birçok usûl meselesinde tevakkuf görüşüyle ortaya çıkan Bâkılânî (ö. 403/1013), her ne kadar dili vaz' kapsamında müstakil bir alan olarak kabul etse⁹⁷ ve dille ilgili meseleleri detaylı bir biçimde ele alsada lafızların delâleti ile ilgili birçok meselede kesin bir doğrunun bulunmadığı görüşünü serd etmektedir.⁹⁸ Bu sebeple Davut İltâş, Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı görüşünün nüvelerinin Bâkılânî'ye kadar geri götürülebileceğini dile getirmektedir.⁹⁹ Bâkılânî'nin bu yaklaşımı, lafızların kesinliği konusunda şüphelere sahip

Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), s. 2-4. Ayrıca Türker, Cüveynî ile başlayan bu kırılmadaki esas değişimin kullanılan yöntemin şeklinden ziyade içeriği ile bağlantılı olduğuna dikkat çeker. Bk., a.g.m., s. 23

⁹³ Türker, "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı", s. 214; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, (Ankara:Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay., 2014), s. 331.

⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 126-131; Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası", s. 17-22; Vâil b. Sultan el-Hârisî, *'Alâkatu ilmi usûli'l-fikh bi 'ilmi'l-mantık: mukârebe fî cedeliyyeti't-târîh ve't-te'sîr*, (Beyrut: Merkezu Name li'l-buhûs ve'd-dirasât, 2012), s. 510. Ayrıca yeni yöntem arayışlarında Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin yaklaşımlarına dair bir değerlendirme için bk. Ayman Shihadeh, "From Al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), s. 141-179.

⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatif Fûde, (Beyrût: Dârü'z-Zehâir, 2010), I, 142-145.

⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.y.), I, 390.

⁹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy, (Beyrut: el-Mektebetü's-şarkîyye, 1957), s. 10, 13; a.mlf., *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 205; Türcan, "Kelâmın Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli", s. 131, 136.

⁹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 15-16, 40, 53-54; III, 21-22.

⁹⁹ Bk., Davut İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (İstanbul: İSAM Yay., 2011), s. 77-78.

olduğunu gösterse de, esasen bu tutumu metot açısından bu çalışma kapsamında incelenen dilin kesinlik ifade etmediği görüşünde bulunduğu dair bir delil teşkil etmez. Bâkılânî ifade ettiği gibi, dili vaz‘ kapsamında bir delil olarak kabul etmekte ancak konuşanın lafızdan kastının zarûrî olarak anlaşılabilmesi için lafzın söylendiği mekân, zaman vb. karînelerin bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰⁰ Bâkılânî’nin bu tavrı Mu‘tezile kelâmının va‘d ve va‘îd ilkesini nefyetmeye yönelik bir tavidir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr da bu yaklaşımı reddeder; Vâkıfıyye¹⁰¹ olarak isimlendirilen bu gruba, Kur‘ân’ın zâhiri ile kast edilen anlamın anlaşılamayacağı iddiaları sebebiyle eleştirir ve bu görüşün Mu‘tezile’nin va‘d ve va‘îd ilkesine karşı geliştirildiğini belirtir.¹⁰² Dolayısıyla Râzî’nin dile getirdiği dilin kesinlik taşımadığı iddiası ile dilde tevakkuf görüşü benzer açıklamalar içerse de mahiyet ve metot açısından farklı yerlerde durmaktadırlar. Bu doğrultuda bu iki yaklaşımı ayrı ayrı değerlendirmek daha sağlıklı sonuçlara ulaşmayı sağlayacaktır.

Mütekaddimîn Eş‘arî kelâmında kullanılan istidlâl yöntemlerinin eksik ve zayıf olduğunu öne süren Cüveynî (ö. 478/1085), her ne kadar naklî delillerin bilgi vermediğini ifade etmese de Cüveynî’nin delilleri tasnifinde lafızların kesinliği problemine dair bazı işaretler görmek mümkündür. Cüveynî eşyanın hakikat bilgisini naklin değil aklın verdiğini, naklin sadece mümkünler alanında bilgi verdiğini ifade etmektedir.¹⁰³ Ayrıca delilleri aklî, naklî, hem aklî hem naklî şeklinde tasnif etmiş, aklî ve naklî olanları birbirinden ayırarak eşyanın hakikatının ancak aklî bedîhî delillerle bilinebileceğini vurgulamıştır.¹⁰⁴ Aynı zamanda Cüveynî’nin ilimle ilgili tanımları değerlendirirken hakikat bilgisinin dil olmasa da akıl tarafından müstakil olarak bilineceğini ifade etmesi düşüncenin dilden bağımsız olarak bulunduğu ve aklın tek başına bilgi kaynağı olduğu görüşünü desteklemektedir.¹⁰⁵

Mantık ilminin İslâmî ilimlerde esas kabul edilmesinde öncü isim olan Gazzâlî hakikat bilgisinin nasıl elde edileceği üzerine düşünür. Bu konudaki şüpheli yaklaşımı onu; bilgiye ulaşma yolları olarak kabul edilen duyuyla algılanan, hatta akılda bir çaba olmaksızın var olan evvelî bilgilerin dahi kesin bilgi vermediği, herşeyin bir rüyadan ibaret olduğu düşüncesine götürse de, Gazzâlî şüphelerinin sonuçsuz ve asılsız olduğunun farkındadır. Bu konudaki bilginin temellerini yer alan “üç ondan küçüktür, nefy ve isbat birleşemez” gibi bedîhî bilgilerin oluşturduğunu savunmaktadır.¹⁰⁶ Bununla birlikte

¹⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 30-31.

¹⁰¹ Fıkıh usûlü açısından vâkıfıyye yaklaşımına dair bk., Osman Güman, “Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2012): 139-173.

¹⁰² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü’l-usûli’l-hamse*, s. 604-605.

¹⁰³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 154.

¹⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 136, 147, 155; Cüveynî’de aklî-naklî ayrımı için ayrıca bk. a.mlf., *Giyâsü’l-ümem fi iltiyâsi’z-zulem*, thk: Abdulazim ed-Dîb, (Katar: y.y., 1401), s. 52-61.

¹⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 120-121.

¹⁰⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine’d-dalâl*, thk. Mahmûd Bîce, (Ürdün: Dârü’l-feth, t.y.), s. 34, 36. Gazzâlî’nin bilgi ve kesinlik anlayışına dair değerlendirme için bk., Luis Xavier Lopez-Farjeat, “Al-Ghazâlî on Knowledge (‘ilm) and Certainty (yaqîn) in *al-Munqidh mine’d-Dalâl* and in

hakikî kesin bilginin âlemin yaratılması, bir yaratıcısı bulunması gibi hiçbir surette değişme imkânı bulunmayan zarûrî bilgi olduğunu; zaman, mekân gibi değişik etkenlerle farklılık gösteren dil, siyaset, fıkıh gibi ilimlerin ise bu kapsamda yer almadığını belirtmesi¹⁰⁷ onun eşyanın hakikatine dair bilgiyi sağlam bir temel inşâ etmeye gayret gösterdiğine işaret etmektedir. Ayrıca ona göre dilde birçok farklı ihtimallerin bulunması ve sınırları bilinmeyen bu ihtimalleri tespit etmenin zor olması nedeniyle te'vilde tevakkuf etmek daha doğrudur.¹⁰⁸ Gazzâlî'nin bu yaklaşımı tam bir kesinlik olarak ifade edebileceğimiz burhânî yakîni en ufak şüphe ve ihtimalden tamamen arındırılmış bir bilgi alanı olarak tanımlaması ile irtibatlıdır. Nitekim naklî deliller yanında nazar yöntemi ile elde edilen birtakım sırf aklî önermeler bile bu kesinliğe sahip değildir.¹⁰⁹ Ayrıca burhânî kesin bilginin aksi bir bilgi peygamber olduğunu düşünülen biri tarafından söylene bile sahip olunan yakîni bilgiden asla şüpheye düşülmemesi, bilakis aksini söyleyenin peygamber olmadığının kesin olarak bilinmesi gerekir. Zira zihinde en ufak bir şüphenin hasıl olması, bilginin tam bir kesinliğe sahip olmadığını gösterir. Bu anlamda Gazzâlî hakikat arayışında kesinliğin sınırını oldukça dar çerçevede ele almaktadır.¹¹⁰

Dilin kesinliği tartışması, kelâmda hakikatin bilgisini elde etme doğrultusunda gelişen bir problem olmakla birlikte, Eş'arî kelâmında tutarlı ve sağlam bir metot inşâ etme çabası ile ilişkilidir. Bu süreçte dilin hakikatin bilgisine elde etmede güvenilir bir yöntem olup olmadığının sorgulanması, lafız-mâna ayrımını temel alan mantık ilminin esaslı bir yöntem olarak benimsenmesi ile desteklenmiştir. Ancak burada önemli bir hususu belirtmekte fayda vardır. Çünkü bizâtihi mantık ilmini bir yöntem olarak kabul etmek doğrudan dilde kesinlik bulunmadığı kabulünü gerektirmez. İslâm düşünce tarihi içerisinde de tek bir mantık anlayışının olup olmadığı, mantığı bir esas olarak benimseyen âlimler arasındaki yaklaşım farklılıkları, teolojik bazı kabul ve inanışların mantık anlayışına bir etkisinin bulunup bulunmadığı farklı inceleme konularıdır. Nitekim İbn Hazm'ın dilin tevkîfiliği anlayışı çerçevesinde mantığı dilin karşısında değil, dilin delil olduğu görüşünü kuvvetlendirmek için kullanması böyle bir neden-sonuç ilişkisi bulunmadığının önemli bir göstergesidir.¹¹¹ Dolayısıyla burada yöntem dışında kelâmî ilke ve yöntemlerin etkisinin bir arada değerlendirilmesi gerekir. Bununla birlikte

al-Qıstas al-Mustaqim”, *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî Papers Collected on His 900th Anniversary*, ed. Georges Tamer, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2015), s. 229-252.

¹⁰⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mi 'yârü'l- 'ilm fi fenni 'l-mantık*, nşr. Muhyiddîn Sabri el-Kürdî, (Kahire: y.y., 1927), s. 165-167. Bununla birlikte Gazzâlî, aynî, zihnî, lafzî ve hattî olmak üzere dört varlık mertebesinde bahsetmekte; lafzın, kelâma; kelâmın, zihnî varlığa, zihnî varlığın da ayandaki varlığa delâlet ettiğini belirtmektedir. Ancak zihinde ve dış dünyada bulunan varlıkların sabit ve asıl olduğunu, lafız ve kelâmın ise ortam ve şartlara bağlı olarak değişkenlik gösterdiğini vurgulamaktadır. (a.mlf., *Mi 'yârü'l- 'ilm*, s. 41-34).

¹⁰⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kânûnu 't-tevîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, (Beyrut: Müessesetü 'ulûmi'l-Kur'ân, 1992), s. 22; Kiyân Ahmed Hâzım Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lüğaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuha inde'l-usûliyyîn*, (Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2013), s. 111.

¹⁰⁹ el-Gazzâlî, *Mi 'yâr*, s. 160; a.mlf., *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, (Medine: y.y., t.y.), I, 135-136.

¹¹⁰ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 404-405.

¹¹¹ İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi 'l-mantık*, s. 10-16.

mantığın önemi ve değeri, İslâm düşüncesinde tahkikî bir tavrın oluşmasına sağladığı katkıdır. Bu çerçevede metafizik konularda kesinliğe nasıl ulaşılacağı konusunda ciddi ve titiz sorgulamalar yapılmış, hatta kesinliğin mümkün olup olmadığı dahi tartışılmıştır. Şüpheyi mahal vermeyecek bir kesinliğin arandığı böyle bir tartışma zemininde, lafzî delillerin kesinliği de bir problem olarak vazedilmiştir. Dilin kesinlik taşımadığı düşüncesi, her ne kadar burhânî bilginin ekseninde yapılan metafizik hakikatlerin bilinme yolu tartışmalarında zemin bulsa da esas olarak lafzî delillerin kullanımı ilk kez Fahreddin er-Râzî tarafından zayıf bir istidlâl yöntemi olarak görülmüş ve bu çerçevede ele alınmıştır.

1.2. Lafızların Kesinliği Tartışmasının Öncü İsmi: Fahreddin er-Râzî

Felsefenin İslâm düşüncesinde etkin olmasında önemli bir role sahip, aynı zamanda Osmanlı ilim geleneği içerisindeki ana damarlardan birinin öncüsü olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210),¹¹² Büyük Selçuklu Devleti'nin başkenti Rey şehrinde dünyaya gelmiş, Buhara, Semerkant, Hârizm, Mâverâünnehr gibi yerlere ilmî seyahatlerde bulunmuş, buralarda Mâtürîdî ve Mu'tezilî âlimlerle görüşme imkânı bulmuştur.¹¹³ Abbâsî hilâfetin güç kaybetmesi ile birlikte Şî-Bâtınî güçlerin siyasî hâkimiyet tesis etmeye çalıştıkları ve Haçlı saldırılarının başladığı bir ortamda yaşayan Râzî, kelâm âlimleri ve filozoflar arasındaki fikrî ayrılıkların toplumsal alanda yansımaya başlamasına, mezhep savaşlarına ve toplumsal ayrılıklara da şahit olmuştur. Râzî'nin şahit olduğu bu durum onu, düşünce dünyasını sağlam ilmî temeller üzerine inşâ etmeye sevk etmiştir.¹¹⁴

Felsefe içinde kelâm yapan bir filozof kelâmcı olarak nitelendirilen¹¹⁵ Râzî'nin yaşadığı dönem olan VI.-VII./XII.-XIII. yüzyıl filozoflar, kelâmcılar, sofistler gibi etkin düşünce gruplarının yaşadığı bir dönem olarak temâyüz etmektedir.¹¹⁶ Râzî'nin ilmî seyahatlerde bulunduğu Hârizm ve Mâverâünnehr'de Mu'tezilî âlimler bulunurken, Herat ve Gazne bölgelerinde teşbîh ve tecsîme götüren görüşlere sahip güçlü ve etkin Kerrâmiyye

¹¹² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yay., 2009), s. 12. Ayrıca Tuncay Başoğlu icâzet silsileleri Fahreddin er-Râzî'ye dayanan kayda değer sayıda Osmanlı âlimlerinin bulunduğunu belirtir. Bk. Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), s. 18. Bununla birlikte Ahmet Yaşar Ocak Osmanlı ilim geleneğinin önemli kaynaklarından birini Fahreddin er-Râzî'nin düşünce sisteminin oluşturduğunu dile getirerek XII-XIV. yüzyıllar arasında Râzî'nin Osmanlı âlimlerinde açıkça etkisini görmenin mümkün olduğunu belirtir. bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Sâlim Koca, (Ankara: Yeni Türkiye yay., 2002), XI, 21-22.

¹¹³ Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkafi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), VIII, 86; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), s. 41.

¹¹⁴ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", s. 44.

¹¹⁵ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi, 1999), s. 619.

¹¹⁶ Müstakim Arıcı, "İslâm Düşünce Tarihinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), s. 190.

mezhebi yaygındır.¹¹⁷ Aklî ve şerî ilimlerin önde gelen isimlerinden biri olarak anılan Râzî'nin bid'at ehline ait fikirlerin yanlışlığını ortaya koyma ve İslâm âleminin inançlarını koruma noktasında büyük gayret sarfettiği ifade edilmektedir.¹¹⁸ Râzî'nin Mu'tezile, Kerrâmîyye, Haşviyye gibi Ehl-i Sünnet çizgisi dışında gördüğü kelâm mezheplerine karşı olması, onlarla tartışması, hatta ağır eleştirileri sebebiyle Kerrâmîlerin onu öldürmeye çalıştıklarına dair bilgi,¹¹⁹ Kerrâmîlerin fikirlerini eleştirdiği *Esâsü't-takdîs* adlı müstakil bir eser kaleme alması, onun bid'at ehli ile güçlü bir mücadele içerisinde olduğunun göstergelerindendir.¹²⁰

Birçok ilimde yeni bir çizginin temsilcisi olarak tebârüz eden Râzî fıkıh usûlü tarihi açısından önemli bir konuma sahiptir. Râzî fıkıh usûlünde önemli bir dönüşümü temsil etmekte ve tam olarak müteahhirin döneminin Fahreddin er-Râzî'nin ilmî çalışmaları ile başladığı görüşüne sahip ilim adamları bulunmaktadır.¹²¹ Hatta Râzî'nin kendisinden sonraki âlimler üzerindeki etkisi ile bağlantılı olarak Râzî mektebinden de söz edilmektedir.¹²² Bu mektep içerisinde yer alan âlimlerin mantık ve dil ilimlerini ön planda tutmaları, daha çok mantık ve dil ilimleri alanında derin bilgi sahibi olmaları ve bu alanlarda müstakil eserler kaleme almaları, mektep oluşturacak biçimde belli vasıflara ve ortak ilmî bakış açısına sahip olduklarını göstermektedir.¹²³ Bu yapılanmanın öncüsü olan Fahreddin er-Râzî genel olarak görüşleri ve eserleri ile kendisinden sonraki müellefâtın ve ilmî tartışmaların seyrini önemli ölçüde etkilemiştir. Râzî mektebinin etkisi ile fıkıh usûlü âlimlerinden bir grup, fıkıh usûlünü Râzî'nin benimsediği ve eserlerinde kullandığı tahkik metodu ile ve metafizik-mantık dili ile ele almaya yönelmişlerdir.¹²⁴ Öyle ki bu etki sadece belli bir ilim alanı ya da Şâfiî âlimlerle sınırlı kalmamıştır. Râzî fıkıh usûlünde etkili olduğu gibi diğer ilim alanlarını da etkilemiştir. Osmanlı'da felsefe ve kelâm gibi ilimlerde verilen icâzetnâmelerde silsilenin Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Tefâtânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) yoluyla Râzî'de birleştiği görülmektedir.¹²⁵ Konya'ya yerleşen Sirâceddin el-Urmevî'nin öğrencileri vesilesiyle Râzî'nin görüşleri Hanefî Osmanlı âlimlerine ulaşmış ve onları etkilemiştir. Kendisinden sonraki Hanefî fıkıh usûlü yazımını

¹¹⁷ Süleyman Uludağ, *Fahreddin er-Râzî: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991), s. 23.

¹¹⁸ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, VIII, 82.

¹¹⁹ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, VIII, 86-89; Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, tsh. Hâfız Abdülhâlim Hân, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987), II, s. 65.

¹²⁰ Sönmez Kutlu, "Kerrâmîyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 294.

¹²¹ Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi" s. 243; a.mlf., *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, (İstanbul: İSAM Yay., 2014), s. 19; Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası", s. 23.

¹²² Bu konuda Tuncay Başoğlu tarafından *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* adıyla müstakil bir çalışma yapılmıştır.

¹²³ Başoğlu, "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", s. 252.

¹²⁴ Başoğlu, Râzî'nin fıkıh usûlü eseri *el-Mahsûl*'u yazarken temel gayesinin fıkıh usûlünü tahkik metoduna göre yeniden inşâ etmek olduğunu dile getirmektedir. Bu noktada onun fıkıh usûlü ile ilgili çalışmaları ve usûl anlayışı ile ilgili geniş bilgiler vermektedir. Bk. Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, s. 61-125.

¹²⁵ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, s. 18.

önemli ölçüde etkileyen ve Osmanlı ilim geleneğinde önemli bir isim olan Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) Hanefî ve mütekellimîn metodunu birlikte ele almak üzere Fahrulislâm Pezdevî (ö. 482/1089), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve Râzî'nin eserlerini esas alarak kaleme aldığı *Tenkîhu'l-usûl* adlı fıkıh usûlü eseri ve ona yine kendisinin yazdığı *et-Tavzîh* adlı şerhe Teftâzânî'nin yazdığı hâşiye ile birlikte uzun süre Orta Asya ve Osmanlı medreselerinde okutulması yoluyla da Râzî'nin düşünceleri Osmanlı Hanefî ilim dünyasını etkilemiştir.¹²⁶ Nitekim bu çalışmada Râzî'nin görüşlerinin kısmen de olsa ele alınması, onun Sadrüşşerîa üzerinden Hanefî ilim geleneğine olan etkisi sebebiyledir. Bu sebeple Sadrüşşerîa'nın lafızların kesinliği meselesine yaklaşımını kapsamlı ve doğru bir biçimde analiz edebilmek için Fahreddin er-Râzî'nin çalışmanın kapsamına giren görüşlerinin incelenmesi gerekmektedir.

1.2.1. Râzî'nin Kesinlik ve Bilgi Anlayışına Kısa Bir Bakış

Fahreddin er-Râzî'nin bilgi ve kesinlik anlayışını ortaya koymak oldukça geniş ve detaylı bir inceleme konusudur.¹²⁷ Bu başlıktaki amaç onun lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü anlama noktasında yardımcı olacak düzeyde kısa ve genel bir biçimde Râzî'nin kesinlik ve ilim konusundaki yaklaşımına değinmektir.

Râzî'ye göre ilim, tanımını yapılamayacak kadar açık ve herşeyin kendisine dayandığı bedîhî bir kavramdır.¹²⁸ Çünkü ilim, kişinin hiçbir şüphe ve tereddüt olmaksızın ve bir delile ihtiyaç duymaksızın varlığını bildiği nefsânî bir durumdur.¹²⁹ İlmin bu kadar açık ve temel olma özelliği nedeniyle ilim hakkında efradını câmî' ağıyârını mani tam bir mantıkî tanım yapılması oldukça zordur.¹³⁰ Bununla birlikte Râzî bilgiyi "bilinen ve bilen arasındaki özel bir nispet"¹³¹ ve "malumu olduğu üzere bilmek"¹³² şeklinde iki farklı şekilde tanımlamaktadır. Ancak kronolojik olarak ilk tanımın zikredildiği eserlerin diğer tanımın yer aldığı eserden daha sonra kaleme alındığı düşünüldüğünde¹³³ Râzî'nin ilk tanımını esas kabul ettiğini ifade etmek daha doğru olur.

Râzî kimsenin itiraz edemeyeceği güçlü ve sağlam bir bilgi anlayışı ortaya koymak istemektedir. Bu anlamda metafizik bilgiyi temel kabul eden esaslı bir bilgi metodolojisi kurma çabasıdır.

Râzî bütün ilimlerin hakikat bilgisine dayandığını düşündüğü için kelâm ilmindeki

¹²⁶ Başoğlu, "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", s. 258; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, s. 12.

¹²⁷ Bu kapsamda doktora tez çalışması yapılmıştır. Bk. Mustafa Bozkurt, "Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi" (doktora tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

¹²⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 119-120.

¹²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, (y.y.: Came'dâri emvâl merkez, t.y.), I/332.

¹³⁰ Bozkurt, *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi*, s. 71.

¹³¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'Arabî, 1987), III, 104; a.mlf., *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 331.

¹³² Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-'ilel*, s. 20.

¹³³ Râzî'nin eserlerinin kronolojik tasnifi için bk., Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 91-164.

bilginin kesinliğinin diğer dinî ilimlerin varlığı için vazgeçilmez olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle hakikat bilgisinin hiçbir ihtimalin bulunmadığı nihaî bir kesinliğin yer alması gerekmektedir. Dolayısıyla burada en güvenilir olan bilgiye ulaşma yöntemi kullanılmalıdır. Bu yöntem ise mantıkta kullanılan burhândır.¹³⁴ Ancak onun burhândaki öncülleri mutlak doğru olarak kabul ettiğini söylemek mümkün değildir.

Râzî, İbn Sînâ'nın (428/1037) burhân kıyasında esas aldığı öncülleri, onun tasnifine uygun olarak evveliyât, müşahedât, mücerrebât, mütevâtirât ve hadsiyyât olmak üzere beş kısımda incelemektedir.¹³⁵ Her bir kısmı tek tek ele almakta, eleştirileri incelemekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Râzî hakikat bilgisine ulaşmada burhân kıyasını kabul etmekle birlikte, İbn Sînâ'nın sıraladığı öncülleri kesinlik noktasında eleştirmektedir. Râzî'ye göre bilgilerin temel dayanağı akıl yürütmeye ihtiyaç uymaksızın ihtiyaç anında bir anda akılda oluşan evvelî bedîhî bilgilerdir.¹³⁶ Sezgilere dayanan hadsiyyâtı kesin önermeler içerisinde görmediğini belirten Râzî,¹³⁷ mücerrebâtı da burhânın maddesi olacak mahiyette kesin ve küllî bir önerme olarak değerlendirmez. Çünkü mücerrebatta hükmün illeti bilme tard ve aks yöntemine dayanır. Halbuki bu yöntem illeti bilmenin doğru bir yöntemi değildir.¹³⁸ Ayrıca mücerrebâtın verdiği bilgiler başka bilgilere dayanması sebebiyle bedîhî bir kesinlik taşımaktan uzaktır.¹³⁹ Mütevâtirâtın zorunlu bilgilerden¹⁴⁰ olduğunu ifade eden Râzî'nin, zarûrî bilgileri inkâr edenlere cevap vermenin bile anlamsız olduğunu vurgulaması, onun mütevâtiri bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini göstermektedir.¹⁴¹ Bununla birlikte Râzî'ye göre duyu verilerinin bilgisi -müşahedât- mütevâtirât gibi zorunlu bilgi kapsamında yer alsa da,¹⁴² duyularla elde edinilen bilgiler akılla tasdik edilmediği sürece küllî alanda kesin bilgi vermekten uzak, sadece kişisel ve sınırlı bir kesinliğe sahiptir.¹⁴³ Müşahedât ve mütevâtirâtın kesin ve küllî bilgi vermesi için aklın

¹³⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 97.

¹³⁵ Arıcı, "İslâm Düşünce Tarihinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", s. 446.

¹³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-'ilel*, s. 20. Râzî bedîhî bilgiyle de "sırf mevsûfun hakikatının ve sıfatın tasavvuru ile birinin diğeri için ispatı konusunda zihinde kesinlik oluşmasını" kast eder. Bk. a.mlf., *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 173. Ayrıca Râzî bu konuda şöyle açıklamada bulunur: "Bir şeyin başka bir şeyle varlığında var, yokluğunda yok olması için onunla muallel olması gerekir: Bu da ya burhanî ya da bedîhî olur. Bedîhî olursa bu evveliyâtta olur ve bunun başka bir kısım kılınması câiz olmaz. Eğer bedîhî değilse burhanî olur; burhânî mukaddimelerin de mebâdî ve evâilden sayılması mümkün değil." Bk. a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1986), s. 54, 58. Görüldüğü üzere Fahreddin er-Râzî burada bedîhî ve evveliyi birbirinin yerine kullanmaktadır.

¹³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Lübâb*, s. 54; Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyeti'l-beyyinât*, (thk. Muhtâr Cebli), Beyrut: Dâru Sadr, 1996, s. 290-91.

¹³⁸ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü'l-Âyeti'l-beyyinât*, s. 292.

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Lübâb*, s. 54.

¹⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-'ilel*, s. 39; a.mlf., *el-Mahsûl*, IV, 228.

¹⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 230, 457.

¹⁴² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 177; a.mlf., *el-Mahsûl*, IV, 230.

¹⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Lübâb*, s. 55; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü'l-Âyeti'l-beyyinât*, s. 292; Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), s. 433.

hükümü gereklidir.¹⁴⁴ Çünkü duyu verilerinin algılamasına dayanan bu öncüllerde bilgi idrâkle elde edilir. Râzî ise bilgi için idrâki yeterli görmemektedir.¹⁴⁵ Her ne kadar aklın hüküm verdiği küllîlerin bilgisine ulaşmada duyu verileri önemli bir araç vazifesi görse de¹⁴⁶ birşeyin mahiyeti hakkında bilgi vermektenden uzaktır. Duyu verileri ile bir şeyi algılamak ancak bize o şeyin zahiri yani yapısal özellikleri hakkında bilgi verebilir. Bu ise hakikat hakkında bir bilgi değeri taşımaz.¹⁴⁷ Fakat Râzî'nin duyu verilerinin bilgi değeri konusundaki ifadeleri çelişkili görünmektedir. Zira bazı yerlerde duyu verilerinin verdiği bilginin kesinliğinin sorgulanamayacağını, kesinlik açısından evvelî bedihî bilgilerle eşdeğer olduğunu da ifade etmektedir.¹⁴⁸ Ancak bazı yerlerde tek başına duyu verileriyle elde edilen bilginin sınırlı bilgi verdiğini ve kesinlik taşımadığını söylemekle birlikte akılla desteklenen mütevâtîrât ve müşahedâtın kesin bilgi verdiğini belirtmesi¹⁴⁹ bu iki farklı görüşü uzlaştırmaya imkân sağlamaktadır. Buna göre duyu verilerinin verdiği bilgi tek başına sınırlı bilgi verse de aklın bilgiye ulaşmasına hizmet ettiği için kıymetlidir ve akılla desteklendiği takdirde kesinlik taşır.

Râzî akılla desteklenen duyu verilerinin ve mütevâtîr bilgilerin kesinlik ifade ettiğini belirtse de, kesin bilgi veren önermelerin bedhiyyât olduğunu vurgulayarak, bedihî olmayan bilgilerin hakikat bilgisi için gerekli olan yakînî kesinliğe ulaştıramayacağını savunmaktadır.¹⁵⁰ Buna göre hakikat bilgisinde esas aldığı öncüller bedhiyyâtıdır. Bununla birlikte bu öncüllerin terkihiyle burhân kıyası ile elde edilen nazarî bilgi de yakînîdir.¹⁵¹

Râzî'nin bedihî mukaddimelerle ve formunun doğru bir terkiple oluşturulduğu burhânı zarurî ilme dayandırması kesin bilginin hem zarurî olduğu hem de ancak akılla idrak edilebileceği görüşünü de anlamlı hale getirmektedir. Buna göre bedihî mukaddimelere dayanan ve burhân kıyası ile elde edilen nazarî bilgi zorunlu bilgi gibidir. Kesin bilgi veren nazarî bilgiler ancak kesinliği açık olan bedihî zorunlu bilgilerden elde edilebilir.¹⁵² Bu noktada Râzî'ye göre ikisinin tek farkı, zarurî ilme aykırı bir şeye inanmak mümkün değilken nazarî ilme aykırı olan birşeye inanmak mümkündür. Çünkü zarurî bilgi sırf iki öncülün tasavvuru ile oluşurken nazarî bilgi tasavvura değil, tasavvurlardan oluşan tasdiklere dayanır.¹⁵³ Buna dayanarak Râzî en üst derecede

¹⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Lübâb*, s. 54; Arıcı, "İslâm Düşünce Tarihinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", 446; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), I, 132, 2/42.

¹⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 324.

¹⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 353.

¹⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 348.

¹⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 169.

¹⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Lübâb*, s. 54.

¹⁵⁰ Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, (Tahran: Müessesetü's-sâdık, 1954), I, 211.

¹⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 179; İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhü'l-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 240.

¹⁵² İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhü'l-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 290; Türker, *Seyyid Şer'îf Cürçani'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, s. 113.

¹⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 193.

kesinlik ifade eden yakîn kavramını, ki bazen tam yakîn ifadesini de kullanır,¹⁵⁴ “bedîhî mukaddimelerden, bedîhîliğinin sahih olduğu bilinen bir terkible mütevellid olandır,”¹⁵⁵ “şüpheden sonra zihnî bir çaba neticesinde ulaşılan kesin bilgi” şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre yakînî bilgi ancak doğru ve kesin öncüllere dayanan ve doğru yöntemi kullanan bir zihnî çaba ile elde edilebilir.¹⁵⁶ Buna göre yakîn, hem bedîhî bilgileri hem de bu bilgiler esas alınarak burhanî kıyasla elde edilen nazarî bilgileri kapsamaktadır.

Nazar yöntemini yukarda belirtilen şartlarla kesin bilgiye ulaşmaya elverişli bulan Râzî, eşyanın hakikati hakkında mutlak bilgiye ulaşma imkânını tartışmaktan da geri duramaz. Ona göre itikatta kesin bilgiye ulaşmak mümkünse de, eşyanın hakikatine dair bilgimiz sıfat ve ilintilerle sınırlıdır.¹⁵⁷ Bununla birlikte Râzî itikatta kesin bilgiye ulaşamayacağını da kabul etmez. Sınırlı da olsa metafizik alanda insanın kesin bilgiye ulaşması mümkündür. Aksi takdirde bu alanda kesinliğin bulunmadığını iddia etmek insanın sahip olduğu kesin bedîhî bilgileri inkâr etmek anlamına gelir.¹⁵⁸ Fakat tafsîlî olarak aklın hakikat bilgisine muttali olması mümkün değildir.¹⁵⁹

Râzî’nin bilgi ve kesinlik konusunda nakli zikretmemesi, bilgi anlayışını bedîhî öncüllere ve burhan kıyasına dayalı nazarî akıl üzerine tesis etmesi onun Peygamber (s.a.v)’in bildirdiği vahyi dikkate almadığı anlamına gelmemelidir. Böyle bir durum hiçbir İslâm âlimi için söz konusu olamayacağı gibi Râzî gibi büyük bir İslâm mütefekkir için de düşünülmesi mümkün değildir. Nitekim o haberi bilgi kaynaklarından biri olarak değerlendirmektedir.¹⁶⁰ Fakat haberi müstakil olarak sadece fıkıh usûlü eserinde ele alması, eşyanın hakikatine dair metafizik meselelerin tartışıldığı konularda haberin yakînî bilgi veren bir kaynak değerine sahip olmadığını düşündüğünü göstermektedir. Çünkü ona göre haber hakikat bilgisinin doğruluğuna dayanmaktadır. Diğer bütün bilgilerin temelini oluşturan hakikat bilgisinin haberle elde edilmesi kısır bir döngü oluşturur. Zira haberin bilgi ifade etmesi haber verenin bilinmesi ile mümkündür. Bu

¹⁵⁴ Râzî’nin bu konuyla ilgili bazı ifadeleri şöyledir: “Tam yakîn bedîhî mukaddimelerden bedîhîliğinin sahih olduğunu bilinen bir terkible mürekkeb delilden mütevellid olandır. Bu oldukça nadir olmakla birlikte yine de mümkündür.” Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 31. Ayrıca bk. a.mlf., *Nihâyetü’l-’ukûl*, I, 99.

¹⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 31.

¹⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, II, 32.

¹⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, I, 358, Muhammed Salih Zerkan, “Fahreddin Râzî’de Bilgi” , çev. Nesim Doru, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2001), s. 152; Muammer İskenderoğlu, “Fahreddin er-Râzî ve İbn Arabî’de Tanrı’yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi Nazar ve İstidlâl mi?-, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 22 (2014), s. 173-174.

¹⁵⁸ Hanoğlu, İsmail, “Fahreddin er-Râzî’nin ‘Kitâbü’l-Mûlahhas fi’l-mantık ve’l-hikme’ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi”, (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009), I, 201.

¹⁵⁹ Râzî’nin açıklamaları ve serd ettiği deliller için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-’âliye*, I, 41-53. Râzî’nin Allah’ın hakikatini bilme imkânı konusundaki görüşleri ile ilgili değerlendirme için bk., Mustafa Bozkurt, “Fahreddin er-Râzî’de Allah’ın Hakikatini Bilmenin İmkânı”, *Turkish Studies*, 13/25 (2018):129-143.

¹⁶⁰ Bozkurt, “Fahreddin er-Râzî’de Bilgi Teorisi”, s. 121.

sebeple haberin dayandığı metafizik bilginin sıhhati tespit edildikten sonra haber bilgi düzeyinde ele alınabilir.¹⁶¹

Râzî'nin kesinlik anlayışını tespit ederken onun ister delile dayansın ister dayanmasın mutlak anlamda her türlü ihtimalden uzak olan kesinliği esas aldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Bu çerçevede birşeyin kesin olarak varlığından bahsederken aksinin olmamasının delil getirilmesini de sıklıkla eleştirmektedir. Ona göre birşeyin varlığına ya da yokluğuna dair delilin olmaması kesin bir bilgi vermez. Bu anlamda birşeyin varlığını veya yokluğunu ispat edebilmek için kesin bir delile dayanmak gerekmektedir.¹⁶² Aslında Râzî'nin lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünde kullandığı istidlal yöntemi de budur. Bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere Râzî lafzın kesinlik ifade etmesi için birtakım ihtimallerin bulunmaması gerektiğini öne sürer. Ancak Râzî'ye göre bu ihtimallerin olmadığına dair delilin bulunması, ihtimallerin olmadığını göstermeyeceği için lafzın bu ihtimallerden ârî olduğu hiçbir zaman bilinemez. Buna bağlı olarak da lafzî delillerin kesinliğinden söz edilemez. Burada da Râzî'nin kesin bilgiyi elde etmede tahkikî bir yöntemle hareket ettiği ve hiçbir şüpheyi mahal kalmayacak bir kesinliğin peşinde olduğunu görmek mümkündür. Râzî'ye göre kesinlikten bahsedebilmek için kesinliği ortadan kaldıracabilecek hiçbir ihtimalin olmaması gerekir. Bu anlamda Râzî nakli delilleri kesin kabul etmediği gibi, aklî delillerin de kesinliğini sorgulamaktadır. Bu nedenle belirtildiği gibi Râzî'ye göre akılda apaçık bir biçimde bulunan bedîhî bilgiler ve bu bilgilerden burhân yoluyla elde edilen önermelerin kesinliğinden bahsetmek mümkündür. Râzî'nin yukarıda belirtilen nazarla ilgili görüş ve açıklamaları da bilginin kesinliği konusunda oldukça titiz ve incelikli bir kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir. Ancak onun kesinlik hakkındaki bu titiz ve şüphecî yaklaşımı metafizik alandaki kesinlik ile ilgilidir. Çünkü bu konularda hakikat tektir. Hakikatin tek olduğu meselenin kesinliğinde farklılık bulunamaz. Ancak tek bir hakikatin ve doğrunun aranamayacağı konularda kesinlik de tek değildir. Râzî bu tür meselelerde zannî bilginin geçerli olduğunu dile getirerek mutlak ve ihtimalden uzak kesinlik anlayışını eşyanın hakikati ile sınırlandırır.¹⁶³

Râzî kimsenin itiraz edemeyeceği güçlü ve sağlam bir bilgi anlayışı ortaya koymak istemektedir. Bu anlamda metafizik bilgiyi temel kabul eden esaslı bir bilgi metodolojisi kurma çabasıdadır. Nitekim kendisi de kelâmcıların zayıf yöntemlerini ayıklayarak kelâmda güçlü ve sağlam delilleri ortaya koyma çabasıyla kaleme aldığı *Nihâyetü'l-'ukûl* adlı eserinde yöntemini ve amacını şu şekilde ifade eder:

“Bu kitabımın bir özelliği de, maksadı sadece hasmı aciz bırakmak ve susturmak olan ilzamları değil hakikî ve tam bir yakîn ifade eden yakînî burhânları ve hakikî delilleri istinbat etmemdir. (...) Bu kitabı ancak önceki âlimlerin sözlerinin çoğunu tahsil eden, ispat edenlerin, iptal

¹⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 97-99.

¹⁶² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, s. S. 124-132.

¹⁶³ Hanoğlu, “Fahreddin er-Râzî'nin ‘Kitâbü'l-Mülâhhas’ Adlı Eserinin Tahkiki, I, 200-201.

edenlerin, muhaliflerin ve muvafık görüşte olanların tartıştıkları meselerin hepsine vâkıf olabilmış kimseler anlayabilir. (...)”¹⁶⁴

Râzî’nin bilgi ve kesinlik konusunda nakli zikretmemesi, bilgi anlayışını bedîhî öncüllere ve burhan kıyasına dayalı nazarî akıl üzerine tesis etmesi onun Peygamber (s.a.v)’in bildirdiği vahyi dikkate almadığı anlamına gelmemelidir. Böyle bir durum hiçbir İslâm âlimi için söz konusu olamayacağı gibi Râzî gibi büyük bir mütefekkir için de düşünülmesi mümkün değildir. Râzî esasen nebevî bilginin daha güçlü bir bilgi zeminine dayandırılması ve herkesin kabul etmesi gereken bir hakikat anlayışı ile güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu anlamda onun metodolojisi nebevî hikmet ve felsefî ilkeleri birleştirmeyi hedef alan bileşkeci bir anlayış olarak değerlendirilebilir. ¹⁶⁵ Bununla birlikte metafizik meselelerde nazarın ulaştığı noktadaki kesinliği de sorgulaması¹⁶⁶ Râzî’nin nihai kesinlik ve doğruluğa ulaşma arzusunu sofistlik şüphelere vardırıldığını düşündürebilir. Ancak Râzî aslında metafiziğin meşruluğunu tesis eden kesin olan varlık, imkân, hudûs vb. bedîhî kavramların oluşturduğu kısımla, bu kavramlar esas alınarak yapılan akıl yürütmelerle süreç içerisinde burhânî kesinlik kazanma imkânını barındıran kısmı ayırmıştır.¹⁶⁷ Bu şekilde metafizikte kesin bilgiye ulaşmada temel bedîhî kavramlar ortaya koymuş hem de metafizik bilginin gelişime açık vasfını da belirlemiştir.¹⁶⁸

1.2.2. Lafızların Kesinliği Konusundaki Yaklaşımı: Dil İhtimallerden İbarettir

Fahreddin er-Râzî ilim dünyasında farklı görüşleri ile öne çıkmakla beraber Eş‘arî kelâmının bilgi anlayışını genel özellikleri çerçevesinde devam ettirmektedir. Ancak seleflerinden farklı olarak dilin kesinlik ifade etmediğini net bir biçimde ve sistematik bir tarzda savunmaktadır.

Râzî’nin lafızların kesinlik taşımadığı iddiasını analiz etmeden önce onun lafız-mâna ilişkisine dair görüşlerinden kısaca bahsetmek lafızların delâletini nasıl değerlendirdiğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim lafızların kesinlik ifade etmediği görüşü lafzın anlama delâletinde kesinlik imkânı bulunmadığı iddiasını da içermektedir.

Lafızların mânaya delâletlerini belirlemede önemli sorunlardan birisi iletişimde yer alan ifadelerin anlaşılmasının, lafızdan ziyade lafzı kullananın kasıt ve iradesine tabi olmasıdır.¹⁶⁹ Dolayısıyla bir lafzın kesin olarak bir mânaya delâlet ettiğini bilmek lafzın

¹⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâye*, I, s. 99-100.

¹⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba ‘în fî usûli ‘d-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1986), II, 71-72; Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yay., 2018), s. 52.

¹⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü ‘l-‘âliye*, I, 41-53.

¹⁶⁷ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), s. 35

¹⁶⁸ Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, s. 36

¹⁶⁹ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli ‘l-ahkâm*, tlk. Şeyh Abdürrezzâk Afîfî, (Riyad: Dâru’s-Samî‘î, 2003), I, 31.

ifade ettiği mânâyı anlamamanın ötesinde konuşanın o lafızla neyi söylemek istediğini keşfetmeye dayanmaktadır. Yani lafız ve mânâ arasındaki ilişkiyi konuşanın kasıt ve iradesi belirlemektedir. Bu durumda akıllara lafzı kullananın kastını bilmek nasıl mümkün olur sorusu gelmektedir. Çünkü müfred olarak lafız ve mânâ arasında belirtildiği gibi zorunlu bir ilişki olmadığı için lafzın mânâyı delâleti tabii değildir, ancak vaz' ile mümkündür. Fakat iletişimde müfred lafızların düzenlenmesiyle oluşturulan cümle ve ifadelerdeki anlamı keşfetmek daha karmaşık bir işlemdir. Konuşanın kastını anlamak ise hem dili bilmeye hem de hitapla ilgili karîneleri bilmeye bağlıdır. Bu karîneler dille ilgili lafzın delâletine ilişkin birtakım göstergeler olabileceği gibi, lafzın delâletine etki eden zaman, mekân, irade, sözün bağlamı gibi birçok farklı etken de bulunmaktadır. Konuşanın kastı zihinde yer alan birşey olduğu için bunun anlaşılması kullanılan lafızlara ilişkin karînelerle mümkündür. Ancak bu karîneleri tespit etmek ve sınırlarını belirlemek oldukça zahmetli bir iştir.¹⁷⁰

Râzî meşhur tefsir eserinin başında “أعوذ بالله!” cümlesinden hareketle birçok şeyin bilinmesi ve açıklanması gerektiğini söyler. Bu bağlamda kelimeden, kelimenin kapsamında yer alan isim, fiil, harf gibi yapılardan, bu yapıları oluşturan harflerden, nefesten bahsedilmesi gerektiğini ve bu değerlendirmenin cevher-araz, madum-mevcut ilişkisine kadar götürülebileceğini belirterek çok derinlikli bir incelemenin kapılarını aralar.¹⁷¹ Hemen eserinin başında bir cümle yapısı hakkında bu kadar derinlikli ve uzun tahliller yapması, Râzî'nin hem dille ilgili bilgi birikimini gözler önüne sermekte, hem de dilin çok bileşenli bir yapısı olduğunu ortaya koymaktadır.

Râzî'ye göre lafızların belirli anlamlara delâlet etmesi insanların, lafızların hangi anlamlar için konulduğunu bilmelerine bağlıdır.¹⁷² Bu bilgi de lafızların delâlet ettiği anlamların tasavvurunu bilmeyi gerektirmektedir. Ancak anlamların zihinde tasavvur edilmesi de yine lafızlar vasıtasıyla gerçekleştiği için kısır bir döngü oluşmaktadır. Bu sebeple Râzî'ye göre tek tek lafızların mânalara delâleti ancak bu lafızların bir araya getirilmesi durumunda açığa çıkabilir.¹⁷³ Yani anlam vazedilen sözcükte bulunan birşey değil, ancak vaz' ile belirlenen sözcüklerin tertip edilmesiyle oluşturulan sözdiziminde yer alabilir. Dolayısıyla anlamı belirleyen de bu sözdizimini oluşturan konuşandır. Dilin kullanılmasının asıl amacı da bu terkiplerle zihinde yer alan anlamın ifade edilmesidir. Çünkü lafızların mânalar çerçevesinde vazedilmesinin esası, insanların bu lafızları bir arada kullanarak maksatlarını ifade etmelerini sağlamaktır.¹⁷⁴ Bu sebeple Râzî'ye göre müfred lafız başka müfred lafızlarla anlamlı bir yapı oluşturacak şekilde bir arada kullanılmadığı sürece delâlet ettiği şeyi ifade etmez. Yani anlam ancak sözcüklerden oluşan bir sözdizimin konusu olabilir. Çünkü lafızların hangi anlamlar için vazedildiğinin

¹⁷⁰ Be'lkâsim Hadîd, *el-Kat'iyye ve 'z-zanniyye fî edilleti's-şer'iyye*, (Dımaşk: Dâru Taybe, 2011), s. 53.

¹⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 18-21.

¹⁷² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 23.

¹⁷³ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 23.

¹⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 199; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 459.

bilgisi de mâna ve lafız arasındaki özel nispeti bilmeyi gerektirmektedir. Bu nispet ise hakikî değil zihnî bir gerçekliktir. Zihnin lafız ve anlam arasındaki bu nispeti kavraması ise müfred değil mürekkep lafızlarda söz konusudur. Dolayısıyla tek tek lafızların anlam ifade edebilmesi bir terkib içerisinde kullanılmasına bağlıdır. Bu nedenle Râzî'nin belirttiğine göre müfred lafızların bilinmesi vaz'a dayanırken, mürekkep lafızların bilinmesi akla dayanmaktadır.¹⁷⁵ Diğer bir deyişle anlamlı bir dilsel eylemin en küçük parçası Râzî'ye göre tek tek lafızlar değil, bu lafızların biraraya getirilmesiyle oluşturulan ve müfred lafızların toplamından daha farklı bir anlamı içeren mürekkep lafızlar yani cümlelerdir.¹⁷⁶ Râzî'nin anlamın ancak sözdizimi çerçevesinde elde edilebileceğine dair bu yaklaşımı anlamı dilsel bir nitelik olmaktan çıkararak aklî bir şey olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Yani anlamı belirleyen şey dil değil, zihindir. Elbette ki müfred lafızların anlam ifade etmediğini savunmaz, ancak konuşanın kast ettiği anlam müfred lafızlarla oluşturulan sözdiziminin konusudur.¹⁷⁷ Zihinde yer alan bu anlam ise zihnin terkip ettiği dizgesel yapılarla temsil edilir ancak bu temsilin ne oranda gerçekleştiği, zihin öznel bir yapı olduğundan, tam olarak bilinemez.

Râzî, anlamın ancak sözdizimi ile açığa çıkacağını savunmakla birlikte, vaz'ı bilmenin önemini ve dilin toplumsal bir varlık alanı içerisinde yer aldığını vurgulamaktadır. Buna göre bir şeyi anlatabilmek için dinleyende dile getirilen şeyin bilgisinin önceden var olması gerekir. Meselâ bir kişi kimsenin bilmediği ve daha önce yaşamadığı bir durum yaşasa, bunu başkasına ifade etmek için yeni bir kelime ortaya koyması mümkün olmaz. Böyle bir şey yapsa bile dinleyenin daha önce bilmediği ve toplum tarafından kullanılmayan bu yeni kelimeyi anlaması imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla bir tek kişinin zihninde yer alan bir anlam için yeni lafız belirlenemez. Ancak bir topluluk, bir mânayı ifade etmek üzere yeni bir lafız belirleyebilir. Zira dilin amacı toplumsal yaşamı kolaylaştırmak ve insanların maksatlarını ifade etmelerini ve iletişim kurmalarını sağlamaktır. İnsanlar bu amacı gerçekleştirmek üzere ister lafızları, isterlerse işaret, yazı, ses çıkarma gibi anlamı ifade etmek üzere belirledikleri farklı yöntemleri de kullanabilirler. Bu yöntemler de uzlaşma dayalı olduğu sürece dilin fonksiyonunu üstlenebilir. Buna bağlı olarak dil, topluluğun iradesine göre belirlendiği için hakikî, değişmez bir sıfat olarak değerlendirilemez. Çünkü dil düşünen ve kendini ifade etmeye muktedir olan insanların, maksat ve iradelerini karşılıklı olarak birbirlerine bildirmek üzere oluşturdukları bir yapıdır.¹⁷⁸ Ancak Râzî dilin uzlaşma bağlı yapısının önemini ve hakikatini zikretmekle birlikte, daha önce belirtildiği gibi, sözdizimle açığa çıkan anlamın, göstergesi olan lafızdan farklı olduğunu ve zihinde yer aldığını savunmaktadır.¹⁷⁹ Buna göre dilin vaz'î niteliği insanlara, kasıtlarını dile dökmek için temel bilgileri vermektedir. Bu bilgiler doğrultusunda zihin, müfred lafızları özel bir

¹⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 23.

¹⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 23.

¹⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 23.

¹⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 25-26.

¹⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 52, 54.

nispet ilişkisi içinde kullanarak anlamı açığa çıkarmaktadır. Ayrıca Râzî'nin, müfred lafızların da, haricî varlıklara değil zihnî anlamlara delâlet ettiği görüşüne sahip olması¹⁸⁰ anlamı dış dünyadan bağımsız tamamen zihnî bir mahiyete sahip bir yapı olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir. Çünkü zihinlerdeki sûretlerin değişimine bağlı olarak isimler de farklılaşmaktadır. Mesela uzaktan gördüğümüz bir şeyin ağaç olduğunu zannetsek ona ağaç deriz. Fakat yakınlaştığımızda insan olduğunu fark etsek aynı varlığı insan olarak isimlendiririz. Her ne kadar o cismin dış dünyadaki varlığı ve ismi sabit olsa da biz kendi zihnimizde yer alan sûrete göre farklı adlandırmada bulunabiliyoruz. Râzî'ye göre bu durum da lafızların zihnî anlamlara delâlet ettiğini gösterir.¹⁸¹ Örneğin, “bana su ver” cümlesini kuran bir kişi, bu cümleyi dile getirmeden önce bu fiili talep etmeyi nefsinde istemiş ve zihninde tasarlamıştır. Bu talebe delâlet etmek üzere, dilde vazedilen lafızları kullanarak “bana su ver” cümlesini söylemiştir. Ancak bu ifade kişinin talebi değil, yalnızca bu talebin göstergesidir. Çünkü kişi böyle bir talebe sahip olmakla beraber bu talebini dile getirmeyebilirdi. Bu talebi gösteren herhangi bir gösterge kullanmasaydı bu talep zihinde bulunmaya devam edecekti. Veya bu talebi farklı bir sözdizimi ile de ifade edebilirdi. Ya da bu cümleyi kurmuş olsa bile zihninde böyle bir talep bulunmayabilir. Dolayısıyla zihinde yer alan su içme talebi ile “bana su ver” cümlesi birbirinden farklıdır. Nitekim iki insan aynı lafzı ifade ederek farklı şeyler kast edebilir. Bu görüş, lafızların delâlet ettiği anlamın zihinlerde yer alan anlam olduğuna işaret ettiği gibi lafzın her zaman zihindeki gerçekliği göstermediği anlamına gelmektedir.¹⁸² Çünkü anlam zihnî bir içerik olarak soyut bir varlık olduğu gibi, her zihinde farklı olarak bulunabilen öznel bir yapıya sahiptir. Yani dilsel bir ifade görünmez ve bizâtihi aktarılamaz bir yapıda olan zihnî içeriği başkalarına aktarmaya yarayan ve bu anlamı temsil eden bir araçtır. Ancak bu durum zihnî içeriğin simgesi olarak kullanılan lafzın her zaman anlamı eksiksiz temsil ettiğini göstermez. Bu çerçevede dilin delâletinde kesinliğin nasıl belirleneceği, şayet böyle bir kesinlik bulunmadığı kabul edilirse anlama ulaşmanın imkânı sorununu, dilden bağımsız zihnî içeriğin nasıl oluştuğu, dil-düşünce arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu vb. birçok problemi gündeme gelmektedir

Fahreddin er-Râzî'ye göre lafız zihinde yer alan anlamdan farklı olduğu gibi, zihinde yer alan talep veya hüküm de hakikatten farklıdır. Buna göre zihnî bir talep, gerçek irade ile örtüşmeyebileceği gibi, zihnî bir hüküm de doğru bilgi ve inancı ifade etmeyebilir. Mesela Allah'ın, inanmayacaklarını bildiği kimselere iman etmeyi emretmesini, onların iman etmelerini istemesi şeklinde anlamak mümkün değildir. Çünkü Allah'ın bilgisi geleceği de geçmişi de kapsayan bir yapıdadır. Gerçekleşmesi mümkün olmayan birşeyin

¹⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 200; a.mlf., *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 23-24, Ebû's-Senâ Sirâcüddin Mahmûd el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), I, 198; Ebû Muhammed Cemâleddin Abdurrahîm b. Hasan İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, t.y.), II, s. 17; el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, I, 460.

¹⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 200.

¹⁸² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 24; *Halku'l-Kur'ân*, s. 52-53.

istenmesi ise makul değildir. Dolayısıyla emir ve irade birbirinden farklıdır.¹⁸³ Benzer şekilde zihin doğru bir yolla doğru önermeler oluşturabildiği gibi, yanlış önermeler oluşturarak yanlış hükme de varabilir. Örneğin kişi, eğer dünyanın kadîm olmadığını bilmiyorsa zihninde dünyanın kadîm olduğu düşüncesi bulunabilir. Halbuki kişinin zihninde oluşan bu düşünce yanlış bir hükümdür. Yanlış bir hükümle ise ilim ve itikada ulaşılmaz. Dolayısıyla zihnin ulaştığı hüküm, aynı zamanda zihnî hükmün ifadesi, bilgiden farklıdır.¹⁸⁴ Râzî lafzı anlamı gösteren bir araç olarak değerlendirmekte, anlamın da bilgi ve hakikatten farklı olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim o, lafızları kesinlikten uzak gördüğü gibi, zihnin ulaştığı hükümlerin hakikî gerçeklikten farklı olduğunu altını çizerek, aklın da hakikati ifade etmedeki kesinliğini sorgulamaktadır.¹⁸⁵ Râzî'nin bu açıklamaları kesin bilgiyi sadece bedîhî önermelere dayalı bilgi olarak açıklaması ile örtüşmektedir.

Lafzî delillerin kesinlik bildirmeyeceğini savunan Fahreddin er-Râzî, delilleri sadece akılla, sadece nakille ve hem akıl hem de nakille bilinenler olarak üç kısımda incelerken, Allah'ın varlığı, fâil-i muhtâr olması, peygamberlerin sıdkı gibi konuların nakille bilinmesinin mümkün olmadığını, bu konulardaki esas bilgi kaynağının akıl olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁶ Akılla bilinmesi mümkün olmayan ve duyu organları vasıtasıyla da idrak edilemeyen konuların varlığı da yokluğu da akıl ve his açısından kesin bir biçimde bilinemez. Dolayısıyla burada güvenilir bir bilgi verene ihtiyaç vardır.. Bu bilgi kaynağı ise nakildir. Çünkü bir haber veren olmaksızın aklın ve duyuların bu konularda bilgi vermesi mümkün değildir. Cennet, cehennem, kabir, haşır gibi kıyamet ve kıyamet sonrası hallerle ilgili bilgiler ve şer'îyyât (icmâ, haber-i vâhid gibi usûl meseleleri ve şer'î hükümler) bu kapsamdadır.¹⁸⁷ Bu meseleler akıl tarafından bilinmeyeceği gibi duyular âlemine ait olmadığı için doğrulanması da imkân dâhilinde değildir. Hem akıl hem de nakil tarafından bilinen hususlar ise rüyet meselesi, Allah'ın vahdâniyyeti (tevhid) gibi naklî delillerin temelini oluşturmayan konulardır. Bu hususta naklî delillerin kullanılması ikinci kısımdaki gibi zorunlu değil câizdir. Ancak eğer naklî delile muhalif bir aklî delil bulunursa bu durumda naklin te'viline başvurulması gerekir ve naklî delilin kesinliğinden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu konularda da naklin bilinmesi ve geçerliliği akla dayandığı için naklin kesin bilgi vermesinin şartı naklin zâhirine aykırı olacak bir aklî delilin bulunma ihtimalinin olmamasıdır.¹⁸⁸ Böyle bir ihtimalin yokluğu kesin olarak bilinemez. Bu durumda naklî delil de zannî bir öncüle dayandığı için kesin bilgi vermekten uzaktır. Şayet naklî delil kesin bilgi vermiyorsa bu durumda nakle ihtiyaç kalmaz. Kesin bilgi veren aklî delille istidlâl edilir. Netice olarak hem akıl hem nakil ile

¹⁸³ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 53.

¹⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 55.

¹⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 55.

¹⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, s. 146.

¹⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, s. 146.

¹⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, s.142-143; Türker, "Seyyid Şer'îf Cürcânî'nin Te'vil Anlayışı", s. 208-209.

bilinmesi mümkün olan meselelerde de akıl nakle öncelenir ve aklî delille bilgiye ulaşılabilceği için naklî delile başvurmaya gerek kalmaz. Bu durumda nakil aklın bilemediği gayba ait bilgilerde ve şer'î fikhî meselelerde asıl ve kuvvetli bir bilgi kaynağı konumundadır.¹⁸⁹

Fahreddin er-Râzî farklı meseleler hakkında, farklı delillerin kesinlik ifade edeceğini savunur. Buna göre şeriatla ve toplumsal hayatla ilgili fikhî meselelerde nakil esasken, aklî meseleler kapsamında kelâmî ilkelerin ancak bedîhî aklî delillerle bilinebilir. Bununla birlikte kelâm ilmi ile yakın irtibatı bulunan fıkıh usûlü ilmindeki icmâ, haber-i vâhid gibi nakille bağlantılıdır ve bu konularda sem'î deliller bilgi kaynağıdır.¹⁹⁰ Râzî'ye göre bu konular aklın hüküm verdiği ve kesin bilginin akla dayandığı meselelerden değil, naklî delilin bilgi verdiği içtihadî meselelerdendir.¹⁹¹

Râzî kelâm ilmini her ilmin esası, ilimlerin en yücesi ve temeli olarak değerlendirirken; fıkıh usûlünü, kelâm ilminin esas meselesi olan kelâm-ı nefsiye dayandıran, ses ve harflerden oluşan kelâm-ı lafzî ile bağlantılı bir ilim olarak betimlemektedir.¹⁹² Râzî'nin ilimlerde lafzî delillerin kaynaklık değerini, lafzî ve nefsi kelâm ayrımıyla ilişkilendirmesi, lafızların kesinliği meselesinin sözün mahiyeti ile ilişkisine de işaret etmektedir. Ayrıca kelâm temel ve zorunlu ilkeleri belirlemektedir ve bu alan ihtimallere açık değildir. Çünkü kelâm ilminin konusu, kelâmulullahın aslı olan kelâm-ı nefsidir. Kelâm-ı nefsinin aktarılmasında araç görevi üstlenen harf ve seslerden müteşekkil olan lafzî deliller ise, İslâmî toplumsal yaşamın inşası ve istikrarı ile ilgili kuralların belirlenmesinde, meselelerin çözümünde ve bu hükümlere ulaştıran ilke ve yöntemlerin belirlenmesinde ihtiyaç duyulan bilgilerdir. Râzî'nin lafzî delilleri fıkıh ve fıkıh usûlünde delil olarak değerlendirmesi lafız-anlam ilişkisi, lafızların kesinliğine dair görüşleri ile tezat oluşturmaz. Çünkü Râzî kelâm-ı lafzî ile ilişkilendirdiği fıkıh ve fıkıh usûlü meselelerini, toplumsal bir varlığa sahip olan dil gibi değerlendirir. Nitekim kelâm-ı lafzî vurgusu da bu meselelerin dille olan ilişkilerini belirtmek içindir. Toplumsal varlık ise mümkünlerin yer aldığı bir alandır. Dolayısıyla mümkünlerin bulunduğu bir alanda farklı ihtimallerin gerçekliği geçerli olabilir. Bu sebeple mümkünlerin ispatında farklı ihtimallerin doğruluğuna imkân veren zan, bilgi ifade etmektedir. Zannî bilgi içeren lafzî deliller de bu alandaki bilgilere kaynaklık etmektedir. Diğer taraftan zorunlu varlığa ilişkin meselelerin yer aldığı kelâm ilminde her türlü ihtimalden arındırılmış bilgi gereklidir. Çünkü zorunluluk bütün imkânlardan uzak tek bir hakikati içerir. Bu hakikat de kelâm-ı nefsi ile açığa çıkar. Kelâm-ı lafzî ise her ne kadar bu hakikatin lafızlarla anlatılmasına yardımcı olsa da kelâm-ı nefsiden farklıdır. Kelâm-ı lafzînin işlevi insan ve toplumların kelâm-ı nefsi ile olan irtibatını sağlamayı mümkün hale getirmesidir. Bu

¹⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, s. 144.

¹⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 146.

¹⁹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Me'âlim fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1994), s. 130.

¹⁹² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 276.

şekilde Râzî'ye göre kelâm-ı nefsinin, kelâm-ı lafzînin esası olması gibi, kelâm ilmi de diğer ilimlerin öncüsü ve en yücesi olarak değerlendirilmekte, İslâmî ilimlerin irtibatı kelâm-ı nefsi, kelâm-ı lafzî kavramları etrafında hakikat bilgisini içeren kelâm öncülüğünde kurulmaktadır.

Râzî kendisinden sonraki ilim dünyasını önemli ölçüde etkilediği ve meselelerin ele alınmasında farklı bakış açılarının gündeme gelmesinde etkili olduğu gibi dile yaptığı vurgu ve lafızların delâletine ilişkin görüşleri ile de ilgili tartışmanın sistematik bir biçimde ele alınmasına öncü olmuştur. Ayrıca dilin zannî oluşu ve şer'î nassların delâletinin zan ifade ettiği iddiasına bağlı olarak, Râzî çizgisini izleyen âlimlerin müçtehitte zannî bilgi oluşturacak bütün delilleri muteber kabul ederek şer'î delillerin sayısını arttırdıkları ifade edilmektedir.¹⁹³ Lafızların kesinliği meselesi, Râzî ile birlikte ve ondan sonra lafzî yorum hususunda önemli eserlerin ortaya çıkmasında ve öncesinde Cüveynî, Gazzâlî gibi âlimler tarafından incelenen maslahat ve makâsîd teorisinin gelişim kazanmasında da etkili olmuştur.¹⁹⁴

Lafızların yakîn ifade edip etmediği tartışması doğrudan doğruya dilin nakli ve delâleti ile alakalıdır.¹⁹⁵ Nitekim lafızların yakîn ifade etmediğini savunan Fahreddin er-Râzî'nin öne sürdüğü gerekçeler de bu durumu desteklemektedir. Râzî birçok eserinde naklî delillerin tek başına yakîn ifade etmediğini belirterek kesinlik bildirmeleri için on şartın bulunması gerektiğini öne sürer ve bunları tek tek açıklar.¹⁹⁶ Bunlar nahiv ve sarfın yani cümle ve kelime bilgisi ile ilgili kuralların kesin bir biçimde nakledildiğinin bilinmesi için gerekli gördüğü şartlar ve lafızların delâleti ile ilgili şartlar şeklinde iki esasla bağlantılıdır.¹⁹⁷

1.2.3.1. Râzî'ye göre lafızların kesinlik ifade etme şartları

Fahreddin er-Râzî, sistematik bir biçimde eserlerinin çoğunda naklî delillerin kesinlik taşımasının birtakım şartlara bağlı olduğunu belirtir. Tek tek açıkladığı bu öncüllerin gerçekleşmesi ise zannî olduğu için, bu öncüllere dayanan naklî delillerin kesinliği de mümkün değildir. Bu sebeple Râzî “zannî olana dayanan zannîdir” önermesine bağlı olarak naklî delillerin yakîn değil zan ifade ettiğini savunmaktadır.¹⁹⁸ Râzî'ye göre naklî delilin verdiği bilgiye güven dilin vaz'ını, lafızların delâletini yani lafızları kullananın iradesini ve ayrıca bu lafızların aklî bir delille çelişmediğini kesin olarak bilmeye dayanır. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi Râzî, anlamın lafızdan bağımsız olarak bulunduğu, aynı ifadenin farklı anlamlar için kullanılabileceği görüşündedir. Lafız tek başına anlamı belirlemek için yeterli değildir, sadece zihindeki anlamın ifade edilmesini

¹⁹³ Başoğlu, “Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, s. 250.

¹⁹⁴ Başoğlu, “Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, s. 251.

¹⁹⁵ Davut İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (İstanbul: İSAM Yay., 2011), s. 76.

¹⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), s. 234-235; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 114-118; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 390-407.

¹⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in*, II, 252; a.mlf., *el-Muhassal*, 51; İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 79.

¹⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in*, II, 252.

sağlayan bir araç, bir göstergedir. Bu göstergenin esas olan anlama delâletinin bilinmesi ise lafız dışında bazı delillere muhtaçtır. Dilin bize hiçbir farklılığa uğramadan kesin bir biçimde ulaştığının, kelime ve cümle yapısına dair kullanımların ifade ettiği anlamların hiçbir farklı ihtimale açık olmadığını bilmesi gerekmektedir. Vahyin bildiriminde kullanılan lafızların belirli mânalara vazedildiği kesin olarak bilinse bile, bu bilgi, lafızların kesinlik ifade ettiğini söylemek için yeterli değildir. İlgili lafızları kullananın bu anlamları kast ettiğinin de başka bir ihtimale yer vermeyecek şekilde bilinmesi ve bu iradenin de aklın verileriyle çelişmemesi gerekmektedir.¹⁹⁹ Râzî'nin lafızların yakîn ifade etmesi için öngördüğü şartlar da bu çerçevede zikredilmiştir. Bunları nakil ve delâlet kapsamında iki genel başlık altında incelemek mümkündür.

1.2.3.1.1. Nakille ilgili şartlar

Bir lafzın kesinliğinden bahsedebilmek için öncelikle dilin bize kesin bir yolla ulaştığının bilinmesi gerekir. Bununla birlikte dilde yer alan kelimelerin sözlük anlamlarının da kesin bir bilgi ile bilinmesi gerekmektedir. Çünkü kelimelerin anlamları kelime bilgisindeki farklılığa göre değişmektedir. Kelimelerin sözlük anlamları ise tevâtürle değil âhâd rivayetlerle nakledilmiştir. Bu haberler de tevâtür derecesine ulaşmayan nitelikte, Halil, Esmâ'î gibi haberlerine güvenilip güvenilemeyeceğinde de kesin bir bilginin bulunmadığı kişilerden elde edilen bilgilerdir. Bu tür rivayetler ise kesin bilgi vermezler.²⁰⁰

Râzî önce Arap dilinin bilinmesinde tevâtürün konumunu değerlendirir, ilgili açıklamaları ve eleştirileri zikreder.²⁰¹ Buna göre Müslümanların çokça kullandığı “Allah, iman, küfür, namaz, zekât” lafızları hakkında bile birçok ihtilaf bulunmaktadır. Ayrıca günümüzde dil âlimleri arasında tevâtürün şartları bulunsa da daha önceki zamanlarda bu şartların olup olmadığının bilinmesi mümkün değildir.²⁰² Dolayısıyla dilin ve kelimelerin naklinde tevâtür iddiası zayıf bir iddiadır.²⁰³ Fakat Râzî bu iddianın dili tamamıyla sofistیک bir yaklaşımla reddetme düşüncesine götüreceğini fark etmiş olacak ki, dilin tamamen bilinemez bir yapı olmadığını da belirtir. Kelimelerin sözlük anlamlarının ve kelimelerin cümle yapısına ait bilgilerin meşhûr ve garîp olmak üzere iki kısımdan müteşekkıl olduğunu ifade eden Râzî, Kur'ân'daki lafızların çoğunun meşhûr olduğunu garîp lafızların oldukça az olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu lafızlar mütevatir olarak bilinmektedir.²⁰⁴

¹⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 50-53.

²⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în*, II, 252; a.mlf., *el-Muhassal*, s. 51; a.mlf., *Esâsü't-Takdîs*, s. 234; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 212, 390-391; a.g.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 114; Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fihri İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, thk. Avvâd Mahmûd Avvâd Sâlim, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2011), s. 124; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 52; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 495.

²⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 205.

²⁰² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 205.

²⁰³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 209.

²⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, I, 28.

Râzî'ye göre meşhûr lafızların önceki zamanlarda da, aynı anlamlarda kullanıldığı zarûrî bir bilgiyle bilinmektedir. Çünkü “semâ, arz” gibi kelimelerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemde de aynı nesneler için kullanıldığına dair kesin bir kanaat mevcuttur. Bu sebeple ilgili meselede zikredilen şüpheler cevaplandırılmayı hak etmeyen, duyu verilerini geçersiz kılmak için serd edilen sofistlik şüphelerdir.²⁰⁵ Garîp lafızların nakli ise âhâd yolladır. Dolayısıyla Râzî'ye göre bu lafızlarla yakînî meselelerde değil zannî meselelerde istidlâl edilir. Bu tür meselelerde zan bilgi kaynağıdır. Zanla amelin gerekliliğinin delili icmâdır. Burada Râzî'nin icmâ'ın bilgi değeri ile ilgili tavrı, onun lafızların kesinliği görüşü ile irtibatlı olarak yorumlanabilir.

Râzî icmâ'ın hüccet oluşu hakkında delil gösterilen âyetin kesinlik bildirip bildirmediğini meselesini gündeme getirir.²⁰⁶ Bu tartışma ile bağlantılı olarak da icmâ'ın kesinlik taşıyan bir delil olup olmadığını tartışır. Buna göre âyetin icmâ'ın hüccet oluşuna delâleti kesin değildir. Çünkü lafzî deliller kesinlik ifade etmez. Zannî olduğunu ileri sürmek ise ümmetten hiçbir kimsenin apaçık bir biçimde ortaya konulan icmâ'ın zannî olduğunu söylememesi sebebiyle doğru bir yaklaşım olmaz. Çünkü zannî bir delil olduğunu söylersek bütün bir ümmetin sözünün yanlış olduğunu iddia etmiş oluruz.²⁰⁷ Bu sebeple her ne kadar icmâ'ın hüccet olduğuna delâlet eden âyet tek başına lafzî delillerin yakîn ifade etmemesi sebebiyle kat'î bir hüccet olmaz ise de Râzî'ye göre bu âyet Kitab, Sünnet ve akılla desteklenerek icmâ'ın hüccet oluşuna delil oluşturmaktadır.²⁰⁸ Ancak dilin kesinliği konusunda icmâ'ın delil gösterilmesini kabul etmez. Çünkü icmâ'ın dayanakları da naklîdir. Dolayısıyla naklin sıhhati nakille ispatlanamayacağı için icmâ' yakînî kesinlik aranan bir meselede delil olamaz.²⁰⁹ Bununla birlikte lafzî delillere dayandırılan icmâ'ın, daha önce belirtildiği gibi, fıkıh usûlünün de zannî bilgiye dayalı bir alan olmasına bağlı olarak mutlak anlamda bir kaynak olduğu görüşündedir.²¹⁰ Hatta icmâ ile naklî delillerin yakîn değeri taşıdığını belirtir.²¹¹ Dolayısıyla lafzî deliller amelî hükümler ve amelî hükümlerin kaynakları için bilgi ifade ederler. Çünkü şer'î amelin kapsamı, hükümleri akılla kavranamaz ve şer'î hükümlerin dayanakları akıl değil şeriattır. Bu nedenle şeriatın bilgisi aklî meselelerin bilgisinden farklıdır. Bu bağlamda Râzî lafızların kesinlik taşımadığı görüşünü şer'î meselelerden bağımsız olarak aklî meseleler kapsamında değerlendirmektedir. Nitekim kelâmdaki zayıf delilleri ayıklama kapsamında dile getirdiği lafzî delillerin kesinlik bildirmediği ilkesini sistematize ederken bu çerçevede bilgi alanlarını ayırarak konuya giriş yapmaktadır.²¹²

²⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 216.

²⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 49.

²⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 49.

²⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 49-50, 210.

²⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 215; a.mlf., *Nihâyetü'l-'ukûl*, II, 310.

²¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 206, 282.

²¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 146.

²¹² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 142-143.

Râzî, Yaraticının varlığı, herşeyi bilen, herşeye muktedir olması, âlemin hudûsu ile akılla bilinen meselelerde nakli delili kabul etmezken, aklın tercihte bulunma imkânı bulunmayan, duyularla da hissedilme yolu olmayan meselelerde tek kaynağın nakil olduğunu ve bu meselelerde nakli esas almanın gerektiğini ifade eder.²¹³ Bunun dışında Allah'ın görülmesi, sıfatları ve birliğinin ispatı gibi konularda her ne kadar akıl ve nakil delil olabilirse de burada naklî delille çelişen bir aklî delilin bulunma ihtimali nedeniyle bu konularda da naklî delili kesinlikten uzak görür.²¹⁴ Râzî şer'î meselelerde lafzî delillerin kaynaklık değerinden bahsetse de, teorik olarak lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünden vazgeçmemektedir. Lafızların kesinliğini mutlak reddeden bu yaklaşımı, Râzî'nin peygamberlerin gönderilmesini nasıl açıkladığını düşündürmektedir. Râzî'ye göre peygamber aklın tek başına anlayabileceği meseleleri değil şeriatı açıklamak için gönderilmiştir.²¹⁵ Buna göre Râzî Allah'ın varlığı, âlemin hâdis olması gibi meselelerde şeriat olmasa da aklın bu bilgileri bildiğini düşünür. Ancak şeriat ve gayb bilgisi ancak doğruluğu bilinen bir Rasûl'ün bildirmesi ile bilinebilir. Bu konularda nakil esasken aklî meselelerde ona göre naklin kaynaklık değeri yoktur.

Râzî'nin bir yandan dilin çoğunun meşhur lafızdan olduğunu belirtmesi ancak öte taraftan dilde kesinlik ihtimalini sorgulamayı ısrarla sürdürmesi, onun nihaî doğru ve kesin bilgiye ulaşmayı amaçlayan tahkiki düşünce yapısının bir alâmeti olarak değerlendirilebilir. Ancak dilin çoğunun meşhur lafızlardan oluştuğunu kabul ederek lafzî delillerin özellikle nassların bilgi değeri taşıma yönü bulunduğunu kısmen ikrar etse de, metafizik bilgi anlayışında lafızların kesinlik taşımadığı önermesi onun bilgi anlayışının güçlü ve temel ilkelerinden biridir.

Lafzî delillerin kesin bilgi ifade edebilmesi için öncelikle lafızlar ve dille ilgili kabullerin kesinliğini tespit etmek gerekir. Lafzî delilleri esas almak cümle ve kelime bilgisi kurallarının doğru bir biçimde tespit edilmesine bağlıdır.²¹⁶ Bu nedenle Râzî nakille ilgili olarak dile dair kuralların naklinin de kesin bir biçimde aktarılması şartını öne sürer.²¹⁷ Çünkü kelime bilgisi kuralları ile müfret kelimelerin yapısı ve farklılıkları ortaya konulurken cümle bilgisi kuralları ise anlamın belirlenmesinde önemli bir işleve sahiptir. Meselâ cümle içerisinde i'râbın değişmesi ile anlam da farklılaşmaktadır. Bu noktada şayet kelime ve cümle bilgisinin doğruluğu konusunda bir kesinlik bulunmazsa bu kuralların yer aldığı lafzî delillerin kesinliği de söz konusu olmaz.

Kelime bilgisi olan sarf ve cümle bilgisi kurallarını ihtiva eden nahiv, rivâyetle bize ulaşan asıllardan ve bu asıllara kıyas edilerek tespit edilen kurallardan oluşmaktadır. Bu kurallar ise tevâtürle değil âhâd rivayetlerle bize ulaştığı için ancak zan ifade edebilir.

²¹³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 143

²¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 143-144.

²¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 401.

²¹⁶ İbnu't-Tilmisânî, *Şerhu Me'âlimi usûlid'-dîn*, s.124; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 51; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, s. 234; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 212, 390; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 495-96.

²¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 212.

Temel kurallar kesinlik ifade etmediği sürece, bu kurallar çerçevesinde geliştirilen diğer dil kurallarının da kesinlikten uzak olduğu aşîkârdır. Basriyyûn, Kûfiyyûn gibi farklı dil ekollerinin bulunması ve bu ekollerin birçok noktada farklı görüşlere sahip olmaları, nahivle ilgili asılların sübûtunda kesinlik bulunmadığını göstermektedir.²¹⁸ Ayrıca dilde cümle ve kelime yapısı ile ilgili bilgilerin ispatı eski şâirlerin şiirlerine dayanmaktadır. Bu şiirlerin delil olması noktasında iki tür problem söz konusudur. Öncelikle bu şiirler âhâd rivâyetlerle ve müsned değil mürsel olarak nakledilmiştir. Âhâd haberler zan ifade ettiği gibi mürsel rivâyetler de makbul değildir. Şâirin şiiri sahih kabul edilse bile şâirlerin hata yapmadığını söylemek mümkün değildir. Bunu desteklemek üzere Râzî bu şâirlerin birtakım hatalarını örnek olarak zikreder.²¹⁹ Bütün bir dil yapısı düşünüldüğünde bu yanlışlar oldukça nadir görülebilir. Ancak Râzî, bu nadir yanlışın, hatta yanlış olma ihtimalinin yakîn derecesindeki kesinliği zedeleyeceğinde şüphe bulunmadığı görüşündedir. Bu durumda nadir de olsa hata ihtimalinin varlığı sebebiyle yakînden bahsetmek mümkün olmaz. Dolayısıyla dilin, sarfin ve nahvin sıhhatinde ancak zannî bilgi söz konusudur.²²⁰ Râzî'nin dilin nakli ile ilgili bu açıklamaları Kur'ân'ın nakli ve tevâtürü konusundaki görüşü hakkında merak uyandırır. O, Kur'ân'ın veya mütevâtir hadisin kesinlik bildirdiği konusunda şüphe duymaz. Lafızların kesinliği meselesini ele aldığı son eserlerinden *el-Metâlibü'l-âliye*'de dahi genel olarak naklî delilin metin ve sübut açısından sıhhatinin tevâtürle yakînî kesinlikte bilinebileceğinin altını çizer.²²¹ İslâm ümmeti Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedilen din hakkında ve Kur'ân'ın Müslümanlar için bir bilgi kaynağı olduğu hakkında bu tevâtür sayesinde ittifak etmiş olsalar da birçok meselede ihtilaf etmiştir. Bu sebeple de lafzî deliller hakkında sübût açısından kesin bilgi edinme mümkün ise de, lafızlar, delâlet açısından birçok ihtimali barındırmaktadır. Bu sebeple lafızların kesinliğinden söz edebilmek için nakildeki kesinlikle birlikte delâlette de ihtimalleri ortadan kaldıracak kesinliğin bulunması gerekir.²²²

1.2.3.1.2. Delâletle ilgili şartlar

Nakille ilgili belirtilen şartları dile getiren Fahreddin er-Râzî, lafızların anlama kesin bir biçimde delâlet etmesi için anlama dair birtakım ihtimallerin olmadığının bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Dilde yer alan kelimelerin çoğunun tevâtürle nakledildiği, Kur'ân'ın çoğunu da bu lafızların oluşturduğu kabul edilse bile delâlette kesinlikten bahsetmek oldukça zordur.²²³

Lafzın delâleti ya lafzın delâlet ettiği anlamın aksini ortadan kaldıracak şekilde ya da aksinin doğruluğu ihtimalini de geçerli kılacak şekilde gerçekleşir. Râzî'ye göre lafzın

²¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in*, II, 252.

²¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 391-403.

²²⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 404; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 497.

²²¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 117.

²²² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 117.

²²³ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, I, 28.

aksi anlam ihtimallerini tamamen ortadan kaldıracak şekilde delâleti mümkün değildir. Çünkü lafızların delâleti vaz'a dayanır, vaz'î olanlar ise delâletin aksini ortadan kaldıracak yapıda değildir. Ayrıca eğer bu nassların delâleti farklı bir anlamı kabul etmeyecek bir biçimde olsaydı bunu en iyi o dili bilen sahabenin bilmesi ve dinin temellerinden biri saymaları gerekirdi. Zaten delâlet bu şekilde başka ihtimalleri geçersiz kılacak şekilde gerçekleşseydi lafzî delillerin delâleti ile ilgili hiçbir tartışma ve farklı yorumların bulunmaması gerekirdi. Halbuki bu konularda süregelen birçok tartışma yapılmaktadır.²²⁴

Râzî lafzın anlama kesin bir biçimde delâlet etmesi için lafızda bulunmamasını gerekli gördüğü ihtimalleri sınıflandırmış, tek tek inceleyerek dilin bu ihtimallerden tam anlamıyla arınmış olduğunu söylemenin hiçbir şekilde mümkün olmayacağını savunmuştur. Buna göre, lafızların anlamlarına delâletin kesinliğinden bahsedebilmek için iştirâk, nakil, mecaz, izmâr, hazif, tahsis, takdîm ve tehîr ihtimalinin bulunmaması gerekir. ²²⁵ Çünkü bu ihtimaller lafızların delâletini kesin bir biçimde anlamayı önlemektedir. Dilde kesinlikten bahsedebilmek için bu ihtimallerin ortadan kaldırılması gerekmektedir.

İştirak ve nakil ihtimali giderildiğinde lafız tek bir anlamda vazedilmiş olur. Mecaz ve izmâr ihtimali olmadığında da, lafzı kullananın dildeki asıl mânâyı kast ettiği net bir biçimde ortaya çıkar. Tahsis ihtimali de ortadan kalktığında lafzın kendisi için vazedilen anlamın hepsini kapsadığı kesinleşir.²²⁶ Bununla birlikte lafzî delilin delâletinin aklî delile aykırı olma ihtimali taşınması da lafzî delilin kesinliğini güçleştirmektedir.²²⁷ Râzî'nin konuya yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için lafzın anlama kesin bir biçimde delâletini önleyen ihtimalleri tek tek açıklamaya ihtiyaç vardır.

a. İştirâk ihtimali

Lafzın hangi anlama delâlet ettiğini bilmek için farklı anlamlar için kullanılmadığının bilinmesi esastır. Bu nedenle lafzın vazolunduğu anlama delâletinin kesin olabilmesi için lafızda iştirâk ihtimalinin bulunmaması gerekmektedir. Râzî müşterek lafzı, iki ya da daha fazla farklı hakikat için birlikte vazedilmiş lafız olarak tarif etmektedir.²²⁸ Bir yerde bir topluluk bir ismi bir anlam için kullanırken başka bir topluluk aynı lafzı başka bir anlamı ifade etmek için kullanabilir. Bu kullanımların yayılması ile lafzı kimin hangi anlam için kullandığı unutulup lafız her iki anlam için de kullanıma açık hale gelebilir.²²⁹ Ayrıca bir lafzın müşterek olduğu dil âlimlerinin lafzın bu şekilde vazedildiğine dair

²²⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 117-118.

²²⁵ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, I, 28.

²²⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 352.

²²⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in*, II, 253; a.g.mlf, *Esâsü't-takdîs*, s. 220, a.g.mlf, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 116.

²²⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 261.

²²⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 264-65.

açıklamalarına da dayanabilir.²³⁰

Râzî müşterek lafızların bir yönüyle açık, fakat bir başka yönden kapalı lafızlar olduğunu belirtmektedir. Hem “tuhr” hem de “hayz” anlamında müşterek olarak kullanılan “kur” lafzı ele alındığında bu lafzın iki anlamdan biri için kullanıldığı açıkça bilinmektedir. Dolayısıyla bu husus müşterek lafzın açık olarak bilinen tarafıdır. Ancak konuşanın bu iki anlamdan hangisini kast ettiğini açıkça ortaya koymak mümkün değildir. Bu nedenle konuşanın kastı bizatihi lafızlarla değil ancak bu lafızları çevreleyen karîneler vasıtasıyla anlaşılabilir.²³¹

Karşılıklı diyalogda konuşanın maksadı konuşmayı tayin edici bir role sahiptir. Bazen insan muradını açıkça söylerken bazen de bazı sebeplerden açıkça söylemeyi tercih etmeyip genel bir ifade ile maksadını anlatabilir. Dolayısıyla dinleyenin müşterek lafzı kast edilenden farklı bir mânâyı anlama ihtimali ortaya çıkar. Bu sebeple lafızlarda iştirâk olduğunda lafızla konuşanın müşterek anlamlardan hangisini kast ettiğinin tespit edilmesi gerekir. Bu tespit ise ancak konuşanın iradesini anlamak için kullanılan karînelerle mümkündür.²³²

Allah’ın vahyinde müşterek lafızların bulunma ihtimali Allah’ın bizim anladığımız anlamın dışında bilmediğimiz ya da tasavvur etmediğimiz bir anlamı kast etmiş olma ihtimali demektir. Bu durumda Allah’ın kast ettiği anlamın kesin olarak bilinebilmesi için iştirâkin bulunmaması gerekir.²³³ Şayet iştirâkte tercih edilmesi mümkün bir anlam söz konusu olmazsa bu takdirde yakînden öte zann-ı gâlip ihtimali bile bulunmamaktadır. Çünkü bu lafızlar, anlamadığımız birtakım anlamlar arasında müşterek olur. Bu takdirde Şârî’in muradını anlamak imkânsız hale gelir ki Şârî’in maksadının anlaşılabilmesi şeriatın ve hitâbın amacına ve varlığına aykırı bir durumdur.²³⁴ Bu nedenle Râzî ifadede asl olanın iştirâk olmadığını ve kelimelerin çoğunun müşterek değil müfret anlamlara sahip olduğunu belirtir.²³⁵ Bir lafzın birden çok anlama sahip olmasının, tek anlamı ifade etmesi ile aynı derecede mümkün görülürse, lafzın belirli bir anlama delâleti gerçekleşemez. Çünkü bu durumda lafzın yapı olarak birden çok anlamı eşit derecede tazammun etmesi kabul edilmiş olur ki burada her bir lafız için anlamlardan birini tercih etmeyi gerekli kılacak delilin bulunması gerekir. Bu delil yine lafza dayandığı için anlamın ortaya çıkması kısır bir döngüye dönüşür.²³⁶ Bununla birlikte az da olsa lafızda

²³⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 267.

²³¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Me’âlim fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, s. 100-101; İbnü’t-Tilmisânî, *Şerhu me’âlimi usûli’l-dîn*, s. 101.

²³² Fahreddin er-Râzî, *el-Me’âlim fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, s. 101.

²³³ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba’în*, II, 252; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 390, 405; a.mlf., *el-Metâlibü’l-‘âliye*, IX, 114; a.mlf., *Muhassal*, s. 51; a.mlf., *Esâsü’t-takdîs*, s. 234; a.mlf., *el-Me’âlimi usûli’l-fikh*, s. 44; İsfahânî, *el-Kâşif ‘ani’l-Mahsûl*, II, 498; İbnü’t-Tilimsânî, *Şerhu me’âlimi Usûli’l-dîn*, s. 124.

²³⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Me’âlimi usûli’l-fikh*, s. 41; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 275.

²³⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 275-276.

²³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Me’âlim fî usûli’l-fikh*, s. 40.

iştirâk ihtimalini lafzî delilin kesinlik ifade etmesine engel olarak kabul eder.²³⁷ Çünkü böyle bir ihtimalin varlığı müşterekliğin bulunmaması ile ortadan kalkmaz.

Allah'ın kelâmında müşterekliğin bulunmasının şeriatı tamamıyla şüpheli hale getireceği için vahiyde iştirâkin câiz olmadığı görüşünü esas alanlar bulunmaktadır.²³⁸ Fakat Râzî lafızlarla bize ulaşan vahiyde müşterek lafızların bulunmasının câiz olduğunu savunmaktadır.²³⁹ Her ne kadar iştirâk ihtimalinin kesinlik için bir engel teşkil ettiğini düşünse de, dilde ve vahiyde müşterek lafzın bulunmasının anlamaya engel olduğunu düşünmemektedir. Çünkü müşterek lafzı kullananın açıkça olmasa da bir anlamı kast ettiği bellidir. Dinleyen de doğrudan olmasa da ifadedeki karînelerden bu anlamı keşfedebilir.²⁴⁰ Buna göre iştirâk ihtimali ve aslında onun sıraladığı diğer ihtimaller dilde anlamın gerçekleşmesine mani değildir. Ancak bu ihtimaller, lafzî delilleri, Râzî'nin aklî delillerde gerekli gördüğü kesinlikten uzaklaştırmaktadır.²⁴¹

Karîne olmaksızın kendisinde iştirâk bulunan lafzı kullanmak mümkün değildir, karîne bulununcaya kadar tevakkuf etmek gerekir. Karîne olduğu takdirde müşterek lafzı kullananın muradı bu delil doğrultusunda anlaşılır.²⁴² Râzî dilde iştirâkin varlığını esasen anlamı belirsizleştiren bir unsur olarak görmekten öte bu durumun dilin yapısından kaynaklandığını ve müşterek lafzın dinleyen tarafından anlaşılmasının mümkün olduğunu savunur.²⁴³ Fakat bu şekilde kast edilenin anlaşılması lafzî delilin kesin bilgi veren bir kaynak olduğu anlamına gelmez. Çünkü ona göre iştirâkin varlığı durumunda karîne ile kast edilen anlam kesin bir biçimde tespit edilebilirse de²⁴⁴ lafızda her zaman iştirâk ihtimalini ortadan kaldıracak bir karîne bulunmamaktadır. Delilin yokluğu medlûlün yokluğunu gerektirmez kaidesince²⁴⁵ iştirâkin olmadığına dair bir delilimiz olmaması iştirâkin olmadığı anlamına gelmez.

b. Mecâz ihtimali

Naklî delillerin yakîn ifade etmesi için dilde mecaz ihtimalinin olmadığının bilinmesi gerekir.²⁴⁶ Lafız hakikî anlamında kullanıldığı gibi mecazî anlamında da kullanılabilir.²⁴⁷ Mecazî anlamın kullanımı dilde oldukça yaygındır. Lafzın hiçbir gerekçe olmaksızın bu

²³⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba 'în*, II, 252.

²³⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Me 'âlim fî usûli 'l-fikh*, s. 101.

²³⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 282.

²⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Me 'âlim fî usûli 'l-fikh*, s. 101.

²⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Me 'âlim fî usûli 'l-fikh*, s. 101.

²⁴² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 353; a.mlf., *el-Me 'âlim fî usûli 'l-fikh*, s. 100.

²⁴³ Fahreddin er-Râzî, *el-Me 'âlim fî usûli 'l-fikh*, s. 101; İştirak ihtimali şartı ile ilgili geniş bilgi ve açıklamalar için bk., Yahya, *el-İhtimâlâtü 'l-lügaviyye el-muhille bi 'l-kat' ve te 'âruzuha inde 'l-usûliyyîn*, s. 332-343.

²⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Me 'âlim fî usûli 'l-fikh*, s. 100.

²⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 407.

²⁴⁶ İbnu't-Tilmisânî, *Şerhu Me 'âlimi usûli 'd-dîn*, s. 124; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 51; a.mlf., *Esâsü 't-takdîs*, s. 234; a.mlf., *el-Me 'âlim fî usûli 'l-fikh*, s. 44; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 390.

²⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba 'în*, II, 252; a.mlf., *el-Metâlibü 'l- 'âliye*, IX, 114.

mecaz anlamlardan birine hamledilmesi söz konusu değildir.²⁴⁸ Kelâmda asl olan hakikat olmakla birlikte mecaz ihtimalinin varlığı hakikî anlamın lafızdaki varlığını zannî konuma düşürmektedir.²⁴⁹

Mecaz müfred lafızlarda yani kelimenin bizatihi kendisinde yer aldığı gibi, mürekkebe lafızlarda yani cümlelerde veya her ikisinde beraber de bulunabilir.²⁵⁰ Lafzın mecazî mânada kullanılması ise dilin bilinmesine yani vaz‘a dayanır.²⁵¹ Buna göre dilde mecaz hakikatin varlığına bağlıdır. Lafzın kullanımının, hakikî anlamın anlaşılmasına imkân vermediği durumda mecazın tespit edilmesi de ancak mecazî anlamın anlaşılmasını elverişli kılan ve hakikî anlamla irtibatlı olan alâkaya dayanmaktadır.²⁵² Dolayısıyla hakikî anlam bilinmeden mecaz bilinemez. Lafzın mecaz anlamında kullanıldığına hükmedilmesi için hakikî anlamla irtibatlı bir ipucu bulunmalıdır.²⁵³ Nitekim eğer böyle bir delil bulunmazsa lafız, hakikî anlamına hamledilir.²⁵⁴

Allah’ın ve Rasûlullah’ın (s.a.v.) hitâbında mecazın bulunup bulunmadığı tartışma konusudur. Râzî bu hususta Ebu Bekir b. Davud el-İsfahânî (ö. 297/910) dışında çoğunluğun bunu mümkün gördüğünü belirtir ve bu görüşe âyetle delil getirir. “رَبُّكَ ... وَوَجَاءَ ... وَوَالْمَلِكُ صَفَا صَفَا ...” (... melekler sıra sıra iken Rabbin[in emir] geldiği zaman)²⁵⁵, “جَدَّارًا يُرِيدُ أَنْ يَبْنِيَ ضَافَقَامُهُ فَوَجَدَا فِيهَا” (...Derken [orada] yıkılmak isteyen bir duvar buldular...)²⁵⁶ Bu âyetlerde zâhir anlamın kast edilmesinin câiz olmaması sebebiyle zâhir anlamı dışında bir anlama sarf edilmesi gerekir ki Râzî de bunu mecazın varlığına delil olarak zikreder.²⁵⁷ Dilde de Kur’ân’da da delilsiz bir biçimde mecazın bulunabileceğini veya güçlü bir delil olmaksızın lafzın mecazî anlama hamledilebileceği anlayışını şiddetle rededer.²⁵⁸ Bu anlamda Râzî’ye göre dilde anlamın belli kurallara bağlı kılındığı, dilde yorumun, vahiyde ise te’vilin ve anlamın asla keyfî ve ilkesiz bir yapıya sahip olmadığı ortaya çıkar. Bununla beraber ona göre dili kesinlikten uzak kılan husus, dilde mecazın varlığı değil, her lafzın mecaz ihtimalini barındırmasıdır. Çünkü lafızda mecaz ihtimalinin yokluğu kesin olarak değil ancak zannî bilgi ile bilinebilir.²⁵⁹

c. Nakil ihtimali

²⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 356, 357.

²⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 404.

²⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 321, örnekler için bk., I, 21-28.

²⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 329.

²⁵² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 355.

²⁵³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 359.

²⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 354; Mecaz hakkında bilgi ve Râzî’nin bununla ilgili görüşlerinin detaylı açıklaması için bk., Yahya, *el-Ihtimâlâtü l-lügaviyye el-muhille bi’l-kat ‘ve te’âruzuha inde’l-usûliyyîn*, s. 361-379.

²⁵⁵ el-Fecr 89/22.

²⁵⁶ el-Kehf 18/77.

²⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 333.

²⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 410.

²⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 405;

Lafzî delillerin kesinlik ifade etmesine engel olan ihtimallerden biri de naklin bulunma ihtimalidir. Nakil dilde belli bir anlama vazedilen lafzın delil olmaksızın aralarındaki münasebet nedeniyle başka bir anlam için de vazedilmesidir.²⁶⁰ Tekrar yeni anlama vazedilmesinde dili kullananların bu anlamın değiştirilmesine yönelik ortak görüşü gerekmektedir.²⁶¹ Bu şekilde lafzın örfî ya da şerî başka bir anlama nakli câiz olduğu için, her zaman başka bir anlam için de tayin edilme imkânı söz konusudur. Bu durumda lafzın dildeki asıl anlamında mı yoksa nakledilen anlamda mı kullanıldığını kesin olarak bilmek oldukça güçtür.²⁶² Bu sebeple nakil ihtimalinin bulunması lafzın kesinliğini ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte lafızda asl olan naklin olmaması, lafzın dilde ilk konulduğu anlamda kullanılmasıdır.²⁶³ Naklin mecazdan farkı mecazda lafzın başka bir anlam ifade etmesi için karîne gerekirken nakilde böyle bir karîne olmaksızın başka bir anlama nakil söz konusudur.²⁶⁴ Şayet Allah'ın hitâbında farklı topluluklarda farklı hakikatlere delâlet eden bir lafız bulunursa bu durumda her topluluk o lafzı kendi örfî hakikatlerine göre yorumlar. Meselâ “قرء” lafzı bir topluluk tarafından temizlik, bir topluluk tarafından da hayız anlamında kullanılıyorsa, her topluluk kendi örfî hakikatlerine göre lafzı anlayıp hüküm verirler. Eğer toplumda yer alan anlama göre haml edilmezse Allah'ın bir karîne olmaksızın lafzın zâhiri anlamı dışında bir anlam kast ettiği zannedilebilir. Böyle bir ihtimal Allah'ın hitâbının nasıl anlaşılacağı konusunda zihinlerde soru işaretlerinin belirmesine sebep olur.²⁶⁵ Dolayısıyla dilde nakil ihtimali bulunmakla birlikte karîne ile anlamın tespit edilmesi mümkündür.

Nakilde de iştirâkte olduğu gibi lafzın birden fazla anlam ifade etmesi söz konusudur. İştirakte lafzın delâlet ettiği anlamlar arasında bir irtibat yokken, nakilde ise lafzın lügavî anlamı örfî, şerî veya ıstilahî bir münasebet sebebiyle farklı bir anlama nakledilmektedir. Dolayısıyla nakil ve iştirâk lafzın sadece bir anlam için vazedilmesine muhalif bir durumdur.²⁶⁶ Bununla birlikte dilde naklin varlığı tartışmalı bir husustur. Ayrıca naklin varlığına dair bilgiyi elde etmek zor olduğu için Râzî, naklin iştirâkten daha fazla anlamayı zorlaştıran bir etken olduğu kanaatindedir.²⁶⁷ Lafzın başka anlamlara nakledilmesi durumunda birçok anlam kastedilebilir. Ancak elbette ki naklin gerçekleşmesi için bazı şartların bulunması gerekir. Öncelikle nakil de mecaz gibi lügavî vaz'a dayanır. Ancak nakilde dildeki ilk vaz'ın yerine aynı lafız için yeni anlamın

²⁶⁰ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhîyye Kâmûsu*, (y.y.: Bilmen Yay., t.y.), I, 21; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 314. Râzî'nin nakil ihtimali ile ilgili görüşleri hakkında değerlendirme ve detaylı açıklamalar için bk. Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lügaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuha inde'l-usûliyyîn*, s. 343-359.

²⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 358.

²⁶² Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 51; a.g.mlf, *el-Me'âlim fî usûli'l-fıkh*, s. 44; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 405; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 498. Râzî bu ihtimalin bulunmaması şartını *el-Erba'in* ve *el-Metâlib*'de zikretmez. bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in*, II, 252-254; *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 115-116.

²⁶³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 314.

²⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 328.

²⁶⁵ İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 507.

²⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 352.

²⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 353.

belirlenmesi söz konusudur.²⁶⁸ Dolayısıyla dinleyenin lafızla kast edilen nakledilen yeni anlamı anlayabilmesi için lafızda naklin gerçekleştiğini bilmesi gerekir. Aksi takdirde lafzı müsterek zannedebilir.²⁶⁹ Müsterek lafzın anlaşılması için gerekli olan delili bulamadığında ise anlama ulaşamaz. Bu sebeple Râzî lafızda şer'î veya örfî naklin gerçekleşmesi için bu nakil bilgisinin meşhur olması hatta tevâtür sınırına ulaşmasını gerekli görür.²⁷⁰ Bununla birlikte lafızda naklin gerçekleşip gerçekleşmediği bilinse ve bu doğrultuda anlamın tespit edilme imkânı olsa bile nakil ihtimali her zaman mevcuttur bu ihtimal de lafızların kesinlik iddiasını zayıflatmaktadır.²⁷¹

d. Hazif ve izmâr ihtimali

Lafzî delillerin kesin bilgi vermesi için hazif ve izmâr ihtimalinin olmaması gerekir.²⁷² Hazif Araplar tarafından muhatabın söylenileni anlayacağını düşündükleri zaman az kelime kullanıp sözü güzelleştirmek için uyguladıkları bir dil sanatıdır. Araplar muhatabın söylenilmek istenen maksadı anlayacağını düşündükleri için cümledeki bazı lafızları gizleyerek hazfederler.²⁷³ İzmâr ise, sözü güzelleştirmek için kullanılan sanatlardan biridir, îcâz ve ihtisar için kullanılır.²⁷⁴ İzmâr cümleden cümlenin geri kalanına delâlet eden bir kelimenin veya harfin düşmesidir.²⁷⁵

Râzî Kur'ân'da birçok yerde hazif ve izmâr bulunduğunu belirtir ve bu sanatların yer aldığı nasların te'vil edilmesi gerektiğini savunur.²⁷⁶ Çünkü bunların lafızda yer alması esasen lafzın zâhiri dışında bir anlama delâlet ettiğinin göstergesidir.²⁷⁷

Yukarıda hazif, sözün güzelleştirilmesi için cümleden bazı lafızların düşürülmesi olarak tanımlansa da, Râzî'nin hazif anlayışı daha farklıdır. Râzî, hazfî sözde kast edilen anlamın anlaşılması için sözde var olan fazla lafzın düşürülmesi şeklinde açıklamaktadır.²⁷⁸ Meselâ, “فَلْيُتَعَالَوْا أَتْلُ مَا دَرَجِمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا”²⁷⁹ âyetinde nefy anlamındaki “لَا” edatı yer alsada aslında olumsuz değil olumlu bir anlam kast edilmektedir. Dolayısıyla burada lafız “لَا” edatı düşürülerek anlaşılmalıdır. Nitekim Allah'ın haram kıldığı şey şirk koşturmak değil şirk koşturmadır. Örneğin; Meselâ “عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهُمْ أَتَاهُمْ لَا يَرْجِعُونَ وَوَحَّرْنَا لَهُمْ”²⁸⁰ âyetinde “لَا” edatı hazfedilmesi gereken zâid bir lafızdır.

²⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 353.

²⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 353.

²⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 354.

²⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 391;

²⁷² Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 51; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, s. 235, a.mlf., *el-Me'âlim fî usûli'l-fikh*, s. 44; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 390; İbnu't-Tilmişânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, s. 124.

²⁷³ Ebu'l-Hüseyn İshâk b. Süleymân b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*, thk. Ahmet Matlub, Hadîce el-Hadîsî, (Bağdat: Saadet Camiatu Bağdat, 1967), s. 121.

²⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 357.

²⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 360.

²⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 277; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 116.

²⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 277.

²⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 115; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 283.

²⁷⁹ el-En'âm, 6/151. (Gelin Rabbimin size haram ettiği şeyi ben okuyayım: Ona hiçbir şeyi denk tutmayın.)

²⁸⁰ el-Enbiyâ, 21/ 95. (Helak etmeye hükmettiğimiz bir memleket için kurtuluş imkânsızdır. Artık onlar

hayata ve imânâ dönmezler.)



Maksadın doğru anlaşılabilmesi için bu edatın yok sayılması gerekir. Yoksa âyette geçen topluluğun öldükten sonra dünyaya dönmeleri gerektiği anlamı ortaya çıkar ki bu anlamın kast edilmediği muhatap tarafından da bilinmektedir. Bu durumda âyetteki “لا” edatı hazfedilmelidir: “وَوَحَّرَالْم عَلَى قَرْيَةٍ أَهْمَلْنَا هَمَمَهَا أَنَّهُمْ يَرْجِعُونَ”²⁸¹ Başka bir örnek olarak “أَلْقِمْ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ”²⁸² âyetine bakılabilir. Bu âyette kast edilenin anlaşılması için ziyade olarak bulunan “لا” edatının hazfedilmesi gerekir.²⁸³ Bu âyetlerin hepsinde olumsuzluk edatı olan “لا”

edatı zikredilmekle birlikte esasında anlam açısından mahzuftur. Çünkü bu edatın hazfedildiği kabul edilmezse Allah’ın kast etmesi mümkün olmayan anlamların sabit olması gerekir ki Allah bunu kast etmeyeceği gibi muhatap da O’nun bu anlamları kast etmeyeceğini bilir.

Râzî; izmârın Kur’ân’da çokça bulunduğunu vurguladıktan sonra, bununla ilgili örnekler verir. Onun açıklamalarına göre izmârda hazifin aksine maksadın anlaşılması için cümlede yer alması gereken bir lafzın zikredilmemesi söz konusudur. Örneğin; “جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمُ الْكُتَّةَ أَلَّنَ بِيَفْقَهُوْهُ ۖ إِنَّا لَنَافِقُفْقَهُوْهُ” (biz de onların kalplerinin üzerine, onu (Kur’ân’ı) iyi anlamalarına engel olan perdeler ve kulaklarına da bir ağırlık koyduk)²⁸⁴ âyetinde cümlelerin doğru anlaşılmasını sağlayan لا edatı düşmüştür. Bu sebeple âyette “بِيَفْقَهُوْهُ” kısmının “بِيَفْقَهُوْهُ ۖ أَلَّنَ لَا” şeklinde takdir edilmesi gerekir. Çünkü âyette kâfirlerin anlamamaları için kalplerinin örtüldüğü açıklanmaktadır. Bu anlamın anlaşılması ise “لا” edatının takdiri ile mümkündür. Burada izmârın bulunması cümlelerin doğrudan ifade edildiği şekilde anlaşılmasını imkânsız kılmaktadır. Şayet anlamın doğrudan lafızdan anlaşılması mümkün olsaydı, anlamın herhangi bir lafız takdir edilmeksizin doğrudan lafzın zahirinden anlaşılması gerekirdi.²⁸⁵ İzmârın varlığı ve lafzın anlamının anlaşılması ise doğrudan lafızla değil karînelerle mümkündür.²⁸⁶ Kast edilen anlamın tespit edilmesini mümkün görmekle birlikte Râzî hitapta izmâr ihtimalinin, her halükarda geçerli olduğu için, lafzın kesinliğine engel olduğu görüşündedir.²⁸⁷

Hazif ve izmârın varlığı lafzın vazedildiği şekliyle anlaşılmasını önlemektedir. Nitekim örneklerde de görüldüğü gibi hazif ve izmârın bulunması lafzî delâletin kesin ve açık bir biçimde anlama delâletini güçleştirmektedir. Karîne olmaksızın ve konuşanın iradesi bilinmeksizin lafzın anlama delâleti söz konusu değildir. Fakat anlama delâlet eden karîneler bulunması hazif ve izmâr ihtimalini ortadan kaldırmaz. Bu ihtimalin var olması da lafzın kesinlik ifade etmesini engeller.²⁸⁸

²⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, IX, 115.

²⁸² el-Kıyâme 75/1. (Yemin ederim o kıyâmet gününe!)

²⁸³ Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 283.

²⁸⁴ el-Kehf 18/57.

²⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 405.

²⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 359; el-İsfahânî, *el-Kâşif ‘ani’l-Mahsûl*, II, 498.

²⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 390, 405.

²⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, IX, 115; a.g.mlf., *el-Erba’în*, II, 252. Bazı eserlerinde sadece izmârı zikreder. bkz. a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 352, 390; a.mlf., *Muhassal*, s. 51; a. mlf., *el-Me’âlim fî usûli’l-fıkıh*, s. 44; İzmârla ilgili geniş bilgi ve Râzî’nin görüşünün değerlendirmesi için bk. Yahya, *el-İhtimâlâtü’l-*

lügaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuha inde'l-usûliyyîn, s. 379-396. İzmâr ve ziyadenin mecaz olup



²⁹⁵ el-En‘âm, 6/102.

²⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-‘âliye*, IX, 116.



bulunmaması zannî bir durumdur. Muhassıs bulunamadığı için olmadığına istidlâl etmek ise zayıf bir istidlâldır ve kesinlikten uzaktır.²⁹⁷

g. Nâsihin bulunmaması

Naklî delillere dayanmanın diğer bir şartı da nâsih olma ihtimalinin bulunmamasıdır. Râzî bunun da muhassısın bulunmaması gibi zannî bir durum olduğunu belirtir.²⁹⁸ Zira neshin hem mümkün olduğunu hem de gerçekleştiğini savunur.²⁹⁹ Nâsihin bulunma ihtimali esasen doğrudan lafızla değil vahyin hepsi ile alâkalı bir husustur. Bununla birlikte Râzî, nâsih olmadığını düşündüğümüz âyetin nâsih olabilme ihtimali taşıdığını belirtir. Eğer bu ihtimalin gerçekleştiğini varsayarsak hükmün sabit olması mümkün olmaz.³⁰⁰

Nâsihin tayini ya lafza ya da tarihin bilinmesine dayanır.³⁰¹ Râzî nâsihin tespit edilmesi için esas alınan bu yöntemleri zayıf bulur.³⁰² Ayrıca nâsih ve mensûh nasların sayısı ve kapsamı ile ilgili farklı görüşler mevcuttur.³⁰³ Bunun dışında Râzî'nin kesinlik anlayışına göre mensûh olmadığını bildiğimiz bir lafzı bu doğrultuda anlasak bile bu nassı nesh edecek bir delilin bulunma ihtimali ortadan kalkmaz. Bu ihtimal de diğer ihtimallerde olduğu gibi kesinliğe manidir.

h. Sem'î muârızın olmaması

Naklî delillerin medlûlüne kesin bir biçimde delâlet etmesi için sem'î bir muârızın bulunmaması gerekmektedir. Zira böyle bir muârız bulunduğu takdirde zan ifade eden tercihlere başvurulacaktır. Sem'î bir muârızın bulunmaması ihtimali ise kesin değil mümkündür. Yani bu ihtimal tamamen ortadan kaldırılamaz.³⁰⁴ Râzî'nin her eserinde bu şarta rastlanmaz.³⁰⁵ Sem'î bir muârız bulunduğu anda ise bu ikisi arasında tercihte bulunmak gerekmektedir. Bu durumda ikisinin birden kesinlik ifade etmesi mümkün değildir. Ya birisi kat'î diğeri zannî olur ya da her iki delil de zannî olur ve bu iki delil arasında tercih yoluna gidilir. Ancak Râzî'ye göre birinci ihtimal lafızların kesinlik taşımaması sebebiyle zaten doğru değildir. İki delilin de zannî olması durumunda birinin diğerinden daha kuvvetli olması gerekir. Bu takdirde delili ilk başta anlaşılan anlamından başka bir anlamı ifade etmesini gerektirecek karîne doğrultusunda, konuşanın muradının

²⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în*, II, 253.

²⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în*, II, 253; a.mlf., *Muhassal*, s. 51; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 391; İbnu't-Tilmisânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, s.124.

²⁹⁹ Bk., Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 320-331.

³⁰⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 406.

³⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 377-378.

³⁰² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 381.

³⁰³ Talip Özdeş, "Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, 14/1 (2001), s. 40-41; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 331-361.

³⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în*, II, 253; a.mlf., *Muhassal*, s. 51; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, s. 235; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 116.

³⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 406; a.mlf., *el-Me'âlim fi usûli'l-fikh*, s. 44; a.mlf., *Muhassal*, s. 51.

delilin zâhiri dışında bir mâna olduğuna hükmedilebilir.³⁰⁶ Tercih yoluna gidilmesi ise yakînî değil zannî delillerde başvurulmuş bir yöntemdir.³⁰⁷

1. Aklî muâsızın bulunmaması

Lafzî delillere dayanmanın şartlarından bir diğeri de kesin olan aklî bir muâsızın bulunmamasıdır.³⁰⁸ Çünkü böyle bir muâsızın bulunması durumunda sem'î delilin tevîl edilmesi gerekir. Kesin aklî bir muâsızın bulunmaması ise diğeri ihtimallerin yokluğu gibi kesin değil zannîdir. Ayrıca Râzî'nin diğeri öne sürdüğü şartlarda belirttiği gibi, insanın böyle bir muâsızı bilmemesi, böyle bir aklî delilin bulunmadığına delil olamaz. Bir şeyi bilmemek yokluğu bilmeyi ifade etmez.³⁰⁹ Zâhiren kesin aklî delillere muâsız bir delil bulunursa dört durum söz konusudur. Ya bu iki delil de geçerli sayılır. Ancak bu durumda birbirine zıt iki şeyin de doğrulanması gerekir ki bu mümkün değildir. Ya da iki delil de iptal edilir. Bu ise birbirine zıt olan iki delilin de yalanlanması anlamına gelmektedir ki bu da yanlıştır. Çünkü iki tane birbirine zıt delilden biri doğru hüküm ifade etmektedir. Diğeri bir seçenek muâsız olan aklî delilin zâhirinin yalanlanıp naklî delilin zâhirinin doğrulanmasıdır. Bu seçenek de naklî delillerin sıhhatinin bilinmemesi sebebiyle batıldır. Zira Yaraticının ispatı, Allah'ın sıfatları, mucizenin Resûlullah'ı (s.a.v.) sıdkına delâletini âklî delillerle bildiğimiz takdirde bu konudaki naklî delillerin de sıhhati açığa çıkar. Çünkü kesin aklî delillerin yalanlanması halinde akıl delil olmaktan çıkar. Bu durumda ise naklî delillerin kavranmasında ve anlaşılmasında esas olan aklın güvenilirliğinin ortadan kalkması ile naklî deliller de itibarını kaybeder. Dolayısıyla aklî delillerin yalanlanması beraberinde naklî delillerin de kaynak olma değerini ortadan kaldıracaktır.³¹⁰

Râzî'ye göre Allah mükelleflerin zihninde bu ihtimallerin nasıl anlaşılacağına dair bir bilgi yerleştirmiştir ve vahiy içerisinde de bu ihtimalleri kullarına göstermiştir. Meselâ mutlak bir lafız zikredildiğinde, lafızda yer almasa da kast edilen mukayyede hamledilmesi ihtimalini kuluna bildirir ve hitap ettiği vahiy içerisinde de bunun gerçekleştiğine dair örnekler sunabilir. Bu durumda Allah gönderdiği vahiy içerisinde muradının anlaşılmasını sağlayan karîneler yerleştirmiştir. Allah'ın bildirmesine ve göstermesine rağmen kul, Allah'ın muradını açığa çıkarmasını sağlayan karîneleri araştırmadan doğrudan lafzın zâhirine tutunursa bu durum Allah'a nispet edilemez. Bu, kulun cehaletinden kaynaklanan bir durumdur.³¹¹ Allah hitabının zâhirini kast etmeyebilir. Bu durumda mükellefin nassın zâhirini aklî delil doğrultusunda anlamak yerine lafzın zâhirine tutunmayı tercih etmesi mükellefin eksikliğinden

³⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 235.

³⁰⁷ İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 500.

³⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 235; a.mlf., *el-Muhassal*, s. 51; İbnu't-Tilmisânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, s. 124; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 406.

³⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in*, II, 253.

³¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 220; a.mlf., *Muhassal*, s. 51; a.mlf., *Mahsûl*, I, 406; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 116; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 499.

³¹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 277-78.

kaynaklanmaktadır. Çünkü aklî delil hitabın zâhirinin kast edilmediğine delil teşkil etmektedir.³¹²

Sonuç olarak mükellef kesin aklî delil ile naklî delil teâruz ettiğinde, kesin olan aklî delillerin muktezâsının kesinliğine hükmederek, naklî delillerin zâhirlerini de tevîl etmelidir.³¹³

Lafızların kesinliği ile ilgili yukarıda zikredilen şartları sıralamakla birlikte Râzî bu ihtimalleri bulunduran lafızların ihmalini değil imâlini esas almaktadır. Öyle ki bu ihtimallerin teâruzu durumunda nasıl bir yol izleneceğini, nasıl tercihlerde bulunulması gerektiği hususunu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Fakat teâruz olması durumunda bir kesinliğin bulunmayacağını belirtmekte, zaten tercihin ancak kesinliğin söz konusu olmadığı zannî deliller arasında gerçekleşebileceğinin altını çizmektedir.³¹⁴

Aktarılan on gerekçeyi sıraladıktan sonra Râzî söz konusu gerekçelerin hepsinin zannîliğinin sabit olduğunu ispatladığını düşünür. Mantıkî formulasyona göre zannî öncüllerin neticesi de zannî bilgi verir. Dolayısıyla naklî deliller yakîn değil zan ifade eder.³¹⁵ Öte yandan Râzî iddiasını ortaya koyduğu bazı eserlerde meseleyi inceledikten sonra son olarak karînelere dilde kesinliğin elde edilebileceğini söyleyerek tartışmayı noktalar.³¹⁶ Bazı yerde karîne olarak mütevâtirin kesinlik için gerekli olduğunu ifade ederken³¹⁷ bazen mütevâtir ve müşâhede gibi kesinlik taşıyan delillerin lafzî delile bitişmesi durumunda kesinliğin gerçekleşebileceğini savunur.³¹⁸ Bununla birlikte Râzî'nin karîneyi tevâtür veya müşâhede ile sınırlandırmaksızın mutlak olarak zikrettiği³¹⁹ de görülür. Bazı eserlerinde dilde kesinliğin imkânını öngören bu ifadeleri konu ile ilgili görüşünün farklı şekillerde yorumlanmasına sebep olmuştur.³²⁰ Bazı âlimler Râzî'nin bu şartları zikrederek dilde kesinliğin karîneyle elde edileceği görüşüne sahip olduğunu, mutlak olarak lafzî delillerin kesinlik taşımadığını savunduğunu söylemenin hata olduğunu düşünür.³²¹ Fakat bahsedilen karînelerin tek başına delil olma niteliğine haiz olmaları nedeniyle Râzî'nin belirtilen ifadelerinin, lafızların kesinlik ifade etme imkânını kabul ettiğine delil getirilemeyeceği de dile getirilmektedir.³²²

Râzî'nin dilde kesinlik bulunmadığı görüşünü hiçbir şüphe ve ihtimali barındırmayan burhanî anlamdaki kesinlik olarak değerlendirmek gerekir. Onun konu hakkındaki görüşü

³¹² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 145.

³¹³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, IX, 117; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, s. 234.

³¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 351-362.

³¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 407, II, 96; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, s. 234; a.mlf., *el-Metâlibü'l-'âliye*, IX, 113; İbnu't-Tilmisânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, s. 125.

³¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în*, II, 254; *el-Mahsûl*, I, 409;

³¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în*, II, 254.

³¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408.

³¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Me'âlim fî usûli'l-fıkh*, s. 100; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 284.

³²⁰ Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lügaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuha inde'l-usûliyyîn*, s. 113

³²¹ Bedreddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâceddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdülaziz, Abdullah Rabî', (Kahire: Mektebetü Kurtuba, t.y.), I, 327.

³²² Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lügaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuha inde'l-usûliyyîn*, 114.

bu şekilde yorumlayan İsnevî'ye göre lafızlar bu anlamda kesinlik taşımasa da burhanî kesinliği ortadan kaldıran bu ihtimallere toplumsal alanda itibar edilmez. Bu sebeple lafzî deliller, sübûtu kesin ve anlamı da karînelerle anlaşılabilirdiği sürece bu kapsamda kesinlik bildirirler.³²³ İsnevî'nin bu ifadeleri Râzî'nin konu ile ilgili görüşünü açıklamada önem arz etmektedir. Çünkü Râzî kimi eserlerinde lafızların karîneyle kesinlik taşıma imkânını kabul etse de tüm eserlerinde özellikle son yazdığı eserlerinde lafızların kesinlik taşımadığı iddiasını ısrarla vurgulaması ve kelâmî bilgi metodolojisini kurduğu bir temel haline getirmesi bu iddiasından vazgeçmediğini göstermektedir. Bununla birlikte bazı yerlerde karînelerle kesinliğin mümkün olduğunu söylemesi, bu noktada en doğru görüşü ortaya koyma, belki de dilin kesinlik ifade etmediğini savunmanın tehlikelerini bertaraf etme şeklinde yorumlanabilir. Ancak karînelerle kesinliğin imkânına dair söylemlerini, İsnevî'nin dediği gibi burhanî anlamda kesinlik değil, aklî meseleler dışındaki konularda geçerli olan kesinlik şeklinde yorumlamak daha isabetlidir.

Râzî'nin eserlerinde birbirinden farklı görüşlerin yer aldığını tespit eden Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) bu durumu, onun gerçeğe, nihaî kesinliğe ulaşma çabası ile ilişkilendirir. Ona göre Râzî yanlış olduğuna inandığı görüşleri cevap verilemez bir kesinlikte çürütmek, esaslı ve karşı konulamaz bir bilgi anlayışı tesis etmek için şüphelerin peşine düştü. Bütün şüpheleri ortadan kaldırma konusunda gösterdiği bu çaba, zaman zaman farklı görünen şeyleri dile getirmesini kaçınılmaz hale getirdi.³²⁴ Tûfî'nin bu tespitleri Râzî'nin çelişkili görünen görüşlerini açıklaması yönüyle kayda değerdir. Nitekim Râzî, aklî ve naklî ayırımına dayanarak dilin kesinlik taşımadığı iddiasını aklî meselelerle sınırlandırsa da bu söylemin tehlikelerini görmüştür. Bazı yerlerde karîne kaydıyla dilin, aklî meseleler dışında bilgi değeri taşıdığını söyleyerek, muhtemel tehlikeleri bir nebze önlemek istemiş olabilir. Fakat onun bu söylemleri yeterli görülmemiş ve ciddî eleştirilere tabi tutulmuştur.

Râzî metafizik hakikatlere ilişkin konularda lafzî delillere dayanmanın bilgiye ulaştırmayacağı tezini bilgi anlayışının merkezine yerleştirir. Çünkü lafzî deliller - sıraladığı ihtimallerle de bu savını güçlendirmeyi amaçlamıştır- hiçbir ihtilafın ve ihtimalin yer almaması gereken nihaî kesinliği sağlayamaz. Halbuki aklî metafizik meseleler tüm bilgilerin üstünde yer aldığı ve kelâm bütün ilimlerin dayanağı olduğu için metafizik ilkelere şüphesiz kesinlik aranmalıdır. Lafzî deliller ise ihtimallerle çevrilir. İhtimalin bulunduğu yerde burhanî kesinlik söz konusu olamaz. Râzî'nin bu görüşüne örnek olmak üzere son eserlerinden olan *el-Metâlibü'l-âliye*'de Allah'ın kulların fiillerini yaratması hakkındaki âyetlerle istidlâl edilmesine dair açıklamaları dikkate değerdir.³²⁵ Buna göre bir âyet ya da bir haberle istidlâl ancak o âyet veya haberin tevâtür yoluyla

³²³ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 59.

³²⁴ Ebü'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkâdir Hüseyin, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, t.y.), s. 55. İbn Teymiyye'nin de bu konuda Tûfî ile benzer ifadelerde bulunduğu görülür. bk., Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım, (Medine: y.y., 2003), V, 561-562.

³²⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 113-121.

nakledilmesi ve başka bir anlama hiçbir surette ihtimali bulunmaması durumunda kesin olur. Çünkü böyle olmadığı takdirde bu delâlet zannî bir delâlet olur ve aklî itikâdî meselede zannî delille hükmedilemez. Eğer Allah'ın kulların fiillerini yaratması konusunda istidlâl edilen semî delil bu şartı sağlasaydı o zaman bu görüşün doğruluğunun zarûrî olarak bütün müslümanlar tarafından bilinmesi gerekirdi. Dolayısıyla Allah'ın kulların fiillerini yaratması konusunda böyle bir kesinlik olsaydı bu ihtilaflar ortaya çıkmazdı. Bütün Müslümanlar Kur'ân'ın bir delil olduğu konusunda görüş birliği içinde olmakla beraber bu konuda ortak ve tek bir doğrunun bulunmaması ilgili meselede Mu'tezile'nin istidlâl ettiği haberin kesin bir delâlete sahip olmadığını bir kesinliğin bulunmadığını göstermektedir. Nitekim Mu'tezile'nin görüşünün zıddı olarak kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ileri süren Cebriyye de Mu'tezile gibi lafzî delillerin delâletine dayanmaktadır. Bu durumda bu iki görüşün de kesin bilgi vermesi mümkün değildir.³²⁶

Lafzî deliller ancak karşıt görüşte bulunanları susturmak için kullanılabilir. Bu nedenle bu delillerle istidlâl edilen her iki görüş de aynı oranda geçerliliğe sahiptir ve aynı konuda iki farklı kesinlikten söz etmek ise imkân dahilinde değildir.³²⁷ Hasmı ilzâm etmek meşhûrât veya müsellemanın öncüllerine dayanan cedelin amaçlarındandır. Cedelin verdiği bilgi ise zannîdir. Dolayısıyla yakînî meselelerde görüş sahiplerinin karşıt görüşleri çürütmek için kullandığı sem'î deliller de yakînî değil zannîdir. Râzî şöyle bir iddiayı gündeme getirip cevaplayarak konuyu detaylandırır: "Cebriyye mezhebi cebr görüşünü bunu güçlü bir biçimde delâlet eden âyetlere dayandırdı, Kaderiyye de kader anlayışını kuvvetli bir biçimde destekleyen âyetlere tutundu. Bu görüş sahipleri, muhaliflerin delillerine cevap vermeye kalkıştıklarında zorlama birtakım gerekçelere ve te'villere yönelmek zorunda kalacaklardır. Bu karşılıklı iddialar ise hakikî bilgiyi tespit etme amacından çok uzak olduğu gibi, kelâmullahın farklı maksatları içerdiği ve Kur'ân'ın çelişkilerle dolu olduğunun zannedilmesine yol açacaktır. Halbuki hikmet ve ilim sahibi olan Allah'a herhangi bir çelişki ve karışıklık nispet edilemez. Bu durumda Kur'ân'ın tahrif edilme olasılığı gündeme gelebilir." Râzî'ye göre bu varsayım doğruluktan son derece uzaktır. Çünkü Kur'ân lafzî delillerden oluşmaktadır. Dil doğası gereği hem hakikî hem de mecazî anlamın kullanılmasına imkân tanır. Vahiy de insanlığa lafzî delillerle aktarıldığı için, Allah'ın hakikî anlamı kast etmesi gibi mecazî anlamı kast etmesi de mümkündür.³²⁸ Dolayısıyla burada sorun kelâm-ı nefsî olan kelâmullahta değil, kelâmullahın ifadesi olan kelâm-ı lafzînin anlaşılmasındadır. Bu nedenle Râzî'ye göre bu karmaşa, lafzî delillerin kesinlik bildirmediğini kabul etmekle çözümlenebilir. Nitekim anlamaya engel teşkil eden diğer ihtimaller gibi lafızlarda mecaz ihtimali lafzın kesinlik bildirmesine engel teşkil etmektedir. Bu sebeple itikâdî meselelerde görüş bildirenlerin kendi görüşlerini güçlendirmek için birbirlerine karşı delil gösterdikleri âyetlerin anlamında mecaz ihtimali

³²⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 117.

³²⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 117.

³²⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 132-133.

bulunmaktadır ve bu sebeple bu deliller yakînî değil zannîdir. Dolayısıyla ihtilaflı olan bu konularda her grubun kendi görüşlerini ispât etmek için kullandıkları naklî deliller zorunlu bir bilgi oluşturmamaktadır. Eğer zorunlu bilgi oluşturduğu kabul edilirse bu durumda kesinlik bildiren delillerin birbiriyle çeliştiği öne sürülmüş olur. Halbuki birbirine muhâlif iki bilginin aynı anda kesinliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle kesin bilginin nasıl elde edileceğine dair ilkelerin ortaya konması gerekmektedir. Bu noktada da Râzî, lafızların yakîn ifade etmediğini bir ilke olarak ortaya koymuş ve sistemleştirmiştir.³²⁹

Râzî lafzın kesinlik ifade etmediğini esas alarak birbirine muhâlif birçok itikâdî mezhebin, naklî delillerle istidlal ederek görüşlerinin kesin doğruluk taşıdığını iddialarını zayıflatmayı amaçlamaktadır. Nitekim o, hayatı boyunca eserlerinde de görüldüğü üzere bid'at ehli ile savaşmış; Mu'tezile, Mücessime'den sayılan Kerrâmiyye ve lafızların mutlak olarak yakîn ifade ettiğini savunan ve lafızlara sıkı sıkı tutunan, teşbîh ve tecsîme varan itikâdî görüşlere sahip Haşviyye gibi itikâdî fırkaların yanlış fikirleri ile mücadele etmiştir. Lafzî delillerin yakîn ifade etmediğini hemen hemen her eserinde ve imâmet meselesi,³³⁰ Allah'ın kulların fiillerini yaratması³³¹ gibi ihtilaflı meselelerle de bir esas olarak zikretmektedir. Bu gibi aklî konularda da lafzî delillerin kesin bilgiye ulaştırması mümkün değildir. Bu deliller sadece muhalifî susturmak için kullanılan zandan ibarettir.³³² Bu nedenle Râzî, Kerrâmiyye'nin "رَحْمَنٌ عَلَى الْعَرْشِ السُّتْوَى" (Rahman, arşa kurulmuştur.)³³³ âyetine dayanarak Allah'ın yukarıda olduğu görüşünü³³⁴ aklî delillere aykırı olmasına dayanarak reddetmektedir.³³⁵ Çünkü burada aklî ve naklî delillerin teâruzu söz konusudur. Akıl esas alınmazsa, aklın naklin dayanağı olması sebebiyle nakil de delil olma değerini yitirecektir. Nitekim Râzî'ye göre âyetlerin zâhirine bakıldığında Allah'ın aklî delillere uygun şekilde bir itikâdı kast ettiği anlaşılmaktadır.³³⁶

Râzî'nin lafızların kesinliğini reddi, hakikat bilgisine ulaşma amacı bulunmayan, muhalif fikirleri çürütme esasına dayalı cedel yönteminin eksik ve hatalı olduğu fikriyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle lafızların te'vili ile ortaya konan görüşler doğru kabul edilen fikirleri savunmaktan öteye geçmemektedir. Hakikat araştırmasında sadece bedîhî önermelerin ve bu önermelere dayanan burhânî kıyasların verileriyle doğru ve kesin bilginin elde edilmesi mümkündür. Bununla birlikte aklî ve naklî delillerin teâruzu durumunda Râzî naklî delillerin te'vil edilmesi gerektiği görüşüyle Mu'tezile gibi te'vile başvurmaktadır. Râzî'nin temel eleştirisi hakikat araştırmasında kullanılan yöntemle

³²⁹ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 234.

³³⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in*, II, 256-294.

³³¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 118-121.

³³² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 119.

³³³ Tâhâ 20/5.

³³⁴ Kutlu, "Kerrâmiyye", s. 294.

³³⁵ İbnu't-Tilmisânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, s. 39.

³³⁶ İbnu't-Tilmisânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, s. 39.

dairdir. Bu doğrultuda kesin bilgiye ulaşmada cedelî yöntemin değil kesin bedihî bilgilere dayalı burhânî kıyası esas alan nazar metodu esastır.³³⁷

Râzî'nin naklî delillerin te'vili konusunda Mu'tezile ile benzer bir yaklaşıma sahip olması, şiddetle savunduğu ve eserlerinin birçoğunda defaatle dile getirdiği lafızların yakîn ifade etmediği görüşünün Mu'tezile'ye atf edilmesine neden olmuştur. Bu anlamda lafızların kesinlik bildirmediği ilkesi de Mu'tezile'nin nassların akılla te'vil edilmesi yöntemi ile özdeşleştirilmiştir.³³⁸ Bu nispeti dile getiren bir araştırmacı, Mu'tezilî kelâmcılarından Necrânî'nin (VII./XIII. yüzyıl), eserinde nassların kesin bilgi vermesi için onüç şart bulunması gerektiğini zikretmesini³³⁹ de delil olarak göstermektedir.³⁴⁰ Necrânî ilgili görüşünü, şu an elimizde bulunmayan başka bir eserinde ayrıntılı ele aldığını belirtmekle yetinip, bu hususta daha fazla malumat vermediği için iki âlimin görüşlerini mukayeseli inceleme imkânı bulunamamıştır.

Değnilmesi gereken başka bir husus ise, Necrânî'nin ifadelerine dayanarak Râzî'nin Mu'tezile'nin görüşlerini sistemleştirdiği iddiasına varan görüşün tutarlı olmadığıdır. Zira Necrânî'nin, hakkında kesin bilgiler bulunmamakla birlikte Râzî'den sonra vefat ettiği ve ilgili eseri de Râzî'nin vefatından sonra yazdığına dair bilgiler³⁴¹ de ilgili görüşe ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir. Nitekim Râzî, sadece Mu'tezile'yi değil dayandıkları bilgilerin zarûrî olduğunu iddia eden ancak başkalarınca zarûrî olmadığı ifade edilen bütün görüşleri ve bilgi sistemlerini eleştirmekte ve nihaî kesinlik peşinde koştuğunu ifade etmektedir.³⁴²

Mu'tezile'nin öncüsü olduğu kelâmdaki metafizik yapı müteahhirîn kelâmında da gelişim ve değişimlerle birlikte sürdürülmüştür.³⁴³ Bu anlamda Mu'tezile'nin kelâm ilmindeki etkisi ilmî gelişim açısından olağan bir durum olarak kabul edilmelidir. Ayrıca birtakım kelâmî görüşlerde böyle bir etkilenmenin varlığına dayanarak genellemede bulunmak ilmî araştırma açısından sağlıklı neticeler vermeye uygun bir yaklaşım tarzı değildir. Öyle ki bazı durumlarda ilmin muhalif görüşlerle birlikte gelişen ve değişen yapısı nedeniyle kimin kimden etkilendiğini kesin bir şekilde tespit etmek de çok kolay ve net olmamakta, bu anlamda karşılıklı bir etkileşimin varlığı da gözden kaçmaktadır. Nitekim araştırmada, Mu'tezile'nin son temsilcilerinden biri olarak takdim edilen Necrânî'nin, Mu'tezilî

³³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, 41; a.mlf., *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 191-192.

³³⁸ Hadîce Hammâdî el-Abdullah, *Menhecü'l-İmam Fahreddin er-Râzî beyne'l-Eşâire ve'l-Mu'tezile*, (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2012), I, 131; Ardoğan, "Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân Fikrinin Eş'ariyye-Mâtürîdiyye Kelâmına Nüfuzu", s. 133.

³³⁹ Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî el-Mu'tezilî Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fi mâ beleğânâ min kelâmî'l-kudemâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid, (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şuûnî'l-İslâmiyye, 1999), s. 418, 424.

³⁴⁰ Abdullah, *Menhecü'l-İmam Fahreddin er-Râzî beyne'l-Eşâire ve'l-Mu'tezile*, I, 132.

³⁴¹ Özcan Taşcı, "Takıyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi"(doktora tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 18-19; Takıyyüddin Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ*, (thk. edenin önsözü) s. 21.

³⁴² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 156-161.

³⁴³ Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", s. 90- 91.

görüşlerin savunucusu olmakla birlikte yaşadığı yüzyılda Ehl-i Sünnet'in ön planda olmasına bağlı olarak Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e yaklaşma çabalarının nihaî noktada olduğu bir dönemde yaşaması sebebiyle Eş'arî mezhebine meylettiği ifade edilmektedir.³⁴⁴ Bu tespitin doğruluğu ve yanlışlığı tartışılabilirse de burada önemli olan husus kimin kimden etkilendiğine dair kesin bir yargıya ulaşmanın zorluğunu göstermesidir.

Mu'tezile'nin te'vile verdiği önem ve kendi esasları doğrultusunda âyetleri te'vil etmesi ve aklı nakle hâkim kılması sebebiyle Râzî'nin Mu'tezilî görüşleri savunduğu ya da takip ettiği düşünülebilir. Ancak bazı âlimler Mu'tezile'nin lafızların kesin bilgi verdiği görüşünde olduğunu belirtirken,³⁴⁵ bazıları da zan ifade ettiğini savunduklarını dile getirmektedirler.³⁴⁶ Bu noktada bu görüşle ilgili Mu'tezile'ye nispette de kesin bir bilgiden söz etmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte lafzî delillerin kesinlik ifade etmediği görüşünün Mu'tezile'ye nispeti, Mu'tezile'nin te'vil yöntemini esas alması, fıkıh usûlü ve kelâm sahasındaki görüşleri dikkate alındığında dil temelli bir kelâmî yaklaşıma sahip olduğunun göstergesi olarak da yorumlanabilir. Râzî ise te'vili dışarda tutmamakla birlikte hakikat bilgisine ulaşmada âyetlerin te'vili ile delil getirilmesini şiddetle eleştirmekte ve bu yöntemle hakikat bilgisine ulaşamayacağını ispat etmeye çalışmaktadır. Râzî Mu'tezile'nin görüşlerini temellendirmek üzere Kur'ân'dan âyetleri delil olarak getirmesine karşı çıkmakta ve hakikat araştırmasında naklî delillerin kesinlik ifade etmeyeceğini söylemektedir. Bu noktada Mu'tezile'yi kendi görüşlerine uyan âyetleri muhkem, diğerlerini müteşâbih olarak değerlendirip mezhep görüşlerine göre te'vil etmekle suçlamaktadır. Bu sebeple kelâmî alanda kesin bilginin ölçüsünün ve yönteminin ne olduğuna dair güçlü bir ilkenin ortaya konulması gerektiğini savunmaktadır.³⁴⁷ Her ne kadar Râzî burada Mu'tezile ile aynı te'vil yöntemini benimsiyor gibi görünse de âyetleri delilsiz te'vil etmenin batıl olduğunu savunarak Mu'tezile'nin te'vil anlayışını özellikle de kullandıkları cedel yöntemini hedef almaktadır. Râzî ve Mu'tezile arasındaki fark temelde yöntem farkıdır. Râzî'nin lafızların kesinlik bildirmediği anlayışı da bu yöntem eleştirisi ile irtibatlıdır. Bu nedenle Râzî'nin lafzî delillerin kesinliği hakkındaki görüşlerinin Mu'tezile'nin yaklaşımı ile uzlaştırılması tutarlı görünmemektedir.

Lafızların kesinliği meselesi Râzî'nin etkisiyle aynı sistematik çerçevede kendisinden sonra yaşayan âlimler tarafından dikkate alınmıştır.³⁴⁸ Örneğin İsnevî *Nihâyetü's-sûl* adlı

³⁴⁴ Taşcı, "Takıyyüddîn en-Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi", s. 19-20, 190.

³⁴⁵ İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, 494.

³⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 51; Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-hakâik mine'l-usûl*, haz. İlyas Kaplan, (y.y., t.y.), s. 279; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, (Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322), I, 418; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, (Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322), I, 418.

³⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-din*, thk. Nizâr Hammâdî, (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), s. 39-40; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, s. 234. Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerine dair örnekler için ayrıca bk. a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 119-135;

³⁴⁸ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 76.

eserinde meseleyi Râzî'nin görüşü doğrultusunda zikretmektedir.³⁴⁹ Bununla birlikte Râzî'nin el-Mahsûl adlı eserinde zikrettiği gibi “Allah, sıcak, soğuk, gök” vb. herkes tarafından bilinen lafızlarda tevâtüren nakledildiğini vurgulamaktadır.³⁵⁰ Ayrıca ona göre lafzın delâleti ile ilgili meseleler de karînelerle bilinebilir. Fakat anlamaya engel teşkil eden ihtimallerin bulunması zannî bilgiyi sağlasa da kesin bilgi için engeldir.³⁵¹ İsnevî, lafzî delillerin aklî meselelerde delil değeri taşımasa da zannın ilim ifade ettiği ameli konularda dayanak teşkil ettiğini vurgulamaktadır.³⁵² O, Râzî'nin görüşüyle paralel olarak yakîn gerektiren meselelerde dilin taşımamakla beraber, zannın bilgi değeri taşıdığı konularda lafzî delillerin kaynak olduğunu ve anlamın bilinebileceğini ifade etmektedir.

Râzî'nin takipçilerinden olan ve *el-Mahsûl* adlı eserini ihtisar eden Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) de lafızların kesinliği konusunda Râzî ile paralel görüşleri savunmakta, İsnevî (ö. 772/1370) ile benzer görüş ve açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre Kur'ân'ın çoğunluğunu eskiden beri insanlar tarafından kullanılan ve anlamları bilinen “gökyüzü, yeryüzü” gibi meşhur lafızlar oluşturmaktadır. Bu meşhur lafızların dışında kalan lafızlar ise kesinlik ifade etmese de zan ifade eder. Zannî delille amelin vacip olduğu da icmâ ile sabittir.³⁵³ Râzî'nin belirttiği gibi lafızların yakîn ifade etmesi için on şartı sıralayan Sirâceddin el-Urmevî ancak müşâhedenin varlığı ya da tevâtürün bulunması durumunda lafızların kesinlik ifade edebileceğini belirtmekle yetinir.³⁵⁴ *el-Mahsûl*'ü ihtisar edenlerden Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) de eserinde Râzî'nin görüşlerine paralel ifadelerle lafızların kesinlik ifade etmeyeceği görüşünü zikretmekle birlikte karînelerle lafzî delillerde kesinliğin elde edileceğini savunmaktadır.³⁵⁵ Bu doğrultuda Râzî'nin görüşünü değerlendirenlerin, mutlak anlamda lafızların kesinlik bildirmediğini ifade etmekten çekindikleri, destekleyici delillerle dilde kesinliğin imkânını vurguladıkları görülmektedir.

Râzî'den sonra sistematik bir biçimde lafızların kesinliğini inceyen âlimlerden biri de onu sık sık eleştiren çağdaşı Seyfeddin el-Âmidî'dir (ö. 631/1233). Âmidî karîneler konusunda herhangi bir sınırlamaya gitmeksizin kesinlik bildiren karînelere bitişmesi durumunda semî delillerin yakîn ifade edeceğini belirtmektedir.³⁵⁶ Ona göre dil, karîneler vasıtasıyla kesin bilgi vermektedir. Âmidî'nin bu görüşü Karâfî (ö. 684/1285)'nin dilin kesinliği konusundaki yaklaşımı ile benzerlik göstermektedir. Dilin nakli konusunda da

³⁴⁹ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, s. 28-29, 179-181.

³⁵⁰ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, s. 28-29.

³⁵¹ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 179.

³⁵² İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, s. 29.

³⁵³ Sirâcüddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, s. 199.

³⁵⁴ Sirâcüddin el-Urmevî, *et-Tahsîl*, I, 256.

³⁵⁵ Tâceddin Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn el-Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkıh* thk. Abdüsselam Mahmud Ebu Naci, (Bingazi: Câmiatu karyunus, 1994), I, s. 383-385.

³⁵⁶ Vezir Harman, “Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Kat'îlik ve Zannîlik Açısından Deliller”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2012), s.140; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 82.

Âmidî, dile dair birçok bilginin ahad haberlerle bize ulaştığını kabul etmemekte, dil ve lafızların büyük oranda kesin bir tevâtürle nakledildiğini savunmaktadır.³⁵⁷

Râzî'nin lafızların yakîn ifade etmediği tartışmasına Necmeddin et-Tûfî, Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), Şâtîbî (ö. 790/1388), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi usûlcüler de katılmıştır. Bu âlimlerin birbirine yakın dönemlerde yaşaması, ilgili dönemde Râzî'nin etkin ve öncü bir konumda olduğu bu tartışmanın önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Mâlikî mezhebinin önemli ilim adamlarından ve maslahat prensibinin öne çıkmasında esas isimlerden biri olan Şâtîbî de tek tek lafzî delillerin kesinlik bildirmediğini ifade etmekle birlikte, bir bütün olarak şer'î delillerin ve fıkıh usûlünün kesinliğini esas almakta ve bu kesinliği de istikrâ ile elde edilen makâsıdü's-şerîaya dayandırmaktadır.³⁵⁸ Şâtîbî lafızların ancak bir bütün olarak kesinliğinden söz etmektedir. Bununla birlikte Râzî'den farklı bir fıkıh usûlü anlayışına sahiptir ve farklı yöntemleri benimsemektedir. Râzî şeriat ve amelî konularda zannın ilim ifade ettiğini, fıkıh usûlü meseleleri dahil olmak üzere şer'î amelî konularda lafzî delillerin kullanılmasının gerekli olduğunu savunmaktadır.³⁵⁹ Şâtîbî ise lafızların tek tek değil bir bütün olarak kesinlik taşıdığını savunmakta ve bu görüşünü amelî konular çerçevesinde dile getirmektedir.³⁶⁰ O, lafzî delillerin bütün olarak kesinliğinden hareketle istikrâ metodunu kullanarak makâsıd düşüncesini inşâ etmektedir.³⁶¹ Benzer şekilde naklî delillerde karîneler vasıtasıyla kesinliği elde etmenin mümkün olduğunu savunan Karâfî de, fıkıh usûlünün ve dinî kaidelerin lafzî delillerin tümünden istikrâ metodu ile elde edildiğini ve kesinlik taşıdığını dile getirmektedir.³⁶² Dolayısıyla özellikle günümüzde yapılan maslahat ve makâsıd tartışmalarının, Râzî'nin sistemleştirdiği lafzî delilin zannî oluşu ilkesinden etkilendiği düşünülse de bu tartışmalar Râzî'nin savunduğu ve ortaya koymaya çalıştığı mesele ve prensiplerden farklı bir yapıya sahiptir.

Râzî lafzî delillerin kesinliğini yakînî kesinliği gerekli gördüğü metafizik alanda yetersiz görür ve bu anlamda istikrâyı kesinliğe ulaşmada bir yöntem olarak ön plana çıkarmaz., Makâsıdı ön plana çıkaran Şâtîbî ise, lafzî delilin tek başına değil bir bütün olarak incelenen lafzî delillerden elde edilen makâsıdü's-şerîanın kesinlik taşıdığını vurgulamaktadırlar. Ayrıca Râzî lafzî delillerin, kesinlik gerektiren kelâmî meselelerde delil olamayacağını öne sürerken, maslahatı ön plana çıkaran âlimler bu ilkeyi amelî konular hakkında gündeme getirmektedirler. Buna bağlı olarak, maslahat etrafında şekillenen lafzî delil yaklaşımını, Râzî'nin öne sürdüğü lafzî delillerin kesinlik taşımadığı

³⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 107.

³⁵⁸ Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî eş-Şâtîbî, *el-Muvafakât fî usûli's-şerîa*, nşr. Abdullah Dırâz, (Mısır: Mektebetü't-ticâriyye, t.y.), I, 39; İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 84; Damre, *el-Hükmü's-şer'î beyne esâleti's-sebât ve's-salâhiyye*, s. 299-307

³⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 94, 214; a.mlf., *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-'ilel*, 132.

³⁶⁰ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, I, 39.

³⁶¹ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, I, 39.

³⁶² Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), I, 146-148; Damre, *el-Hükmü's-şer'î beyne esâleti's-sebât ve's-salâhiyye*, s. 309.

düşüncesinin amelle ilgili ilke ve yöntemlere ilişkin bir yansıması olarak yorumlamak mümkündür. Ancak bu alâkayı delillendirmek ve ortaya koymak incelikli bir meseledir ve müstakil bir çalışma konusudur.

1.3. Râzî'nin Görüşüne Yöneltilen Eleştirilere Genel Bir Bakış

Râzî'nin net ve sistematik biçimde ortaya koyduğu lafızların kesinlik ifade etmediği görüşü İslâm düşüncesi oldukça etkilemekle birlikte İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) başta olmak üzere birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Burada Râzî'ye yöneltilen eleştirilere örnek olması ve mevzunun Sadrüşşerîa dışındaki âlimler tarafından nasıl ve hangi delillere dayanılarak tenkit edildiğini göstermesi açısından ciddî ve detaylı eleştirileri ile bilinen Şehâbeddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüş ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Râzî'nin iddiasının birçok âlim tarafından eleştiriye konu olmakla birlikte zikredilen âlimlerin tercih edilmesi tespitlerimize göre bu konuda ismi en çok anılan şahsiyetler olmaları nedeniyledir.

1.3.1. Öznel ve Nesnel Bağlamında Dilin Kesinliğinin İmkânı: Şehâbeddîn el-Karâfî

Lafızların kesinlik ifade etmediği hususunda Râzî'yi eleştiren âlimlerden bir diğeri de onun *el-Mahsûl* adlı eserini şerheden Şehâbeddîn el-Karâfî'dir (ö. 684/1285). Karâfî'ye göre Râzî bu iddiayı öne sürmekle insanların iletişim kurma zeminleri ve birlikte yaşamalarının da aracı olan dilin güvenilirliğini sarsmakta, Allah'ın itaat etmemizi emrettiği vahyini anlamanın da imkânını ortadan kaldırmaktadır.³⁶³

Karâfî'nin dilin kesinliği meselesine yaklaşımını daha sağlıklı yorumlamak için lafızlar ve lafızların delâleti konusundaki yaklaşımını irdelemek gerekmektedir. Karâfî, öncelikle dille alâkalı bütün eylemlerin, dilin temeli ve esası olan vaz'a dayandığının altını çizer. Ait olduğu dili konuşan toplumun her bir ferdi tarafından belirli bir anlam için konulduğu bilinen lafızlar vasıtasıyla insanlar müşterek bir anlam zemini üzerinde iletişim kurma imkânını elde etmektedirler. Dilin temeli olan bu müşterek zemin, esasında nesnel ve kesin anlamın da garantisidir. Nitekim dile dair bütün kullanımlar, türetilen kurallar, yapılar ve anlamlar yeni ve kişisel bir kurgu olarak görünse de bu müşterek zemine dayandığı için kesinlik ifade etme imkânına sahiptir. Bu imkân ise dile, zamana, mekâna, dili kullanana vs. ait karînelerle ortaya çıkar.³⁶⁴ Bu bağlamda Karâfî, dilde üç farklı seviyenin bulunduğunu savunmaktadır.

a. *Vaz'*

³⁶³ Karâfî, *Nefâis*, II, 770.

³⁶⁴ Ebü'l-Abbas Şehâbeddîn Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 2004), s. 25; Elçin Memmedzade, "Şehâbeddîn el-Karâfî'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 44-45.

Anlamanın keşfedilmesi için birbirinden farklı olan bu seviyelerin birarada değerlendirilmesi gerekir. Bunların temeli ve ilki olan vaz‘, uzlaşma dayalı olarak lafzı bir mâna için delil kılmaktır.³⁶⁵ Lafız anlama delâlet etmesi için kullanılan bir araçtır ve anlama tabidir.³⁶⁶

Lafzın delâleti bizâtihi değildir. Bu anlamda Karâfi lafzın delâletinin, lafzın bir sıfatı olarak değerlendirilmesini doğru bulmaz. Çünkü delâlet ancak anlama ile gerçekleşir. Eğer anlam muhatap tarafından anlaşılmıyorsa burada lafzın delâletinden söz etmek mümkün değildir. Muhatabın anlaması ise ancak konuşanın muradını anlatması ile olur. Kişinin kastını anlatması ise lafızlar aracılığıyla olur. Dolayısıyla lafzın delâleti, hem lafzın anlamı anlatması hem de dinleyenin anlaması ile birlikte gerçekleşir. Karâfi’ye göre lafzın delâleti, konuşan kendisini dinleyene söylediği sözün, eğer müsemmâya tam mutabakat söz konusu ise müsemmânın hepsini, değilse bir kısmını veya lazımını anlatmasıdır.³⁶⁷

b. İsti‘mâl

Vaz‘ temeli üzerinde gerçekleşen dilin ikinci seviyesi Karâfi’nin ifadesiyle isti‘mâl yani kullanımdır. Konuşan kişi dili, vaz‘ın bilgi ve kurallarına göre kullanarak iletişim kurabilir. Fakat burada konuşan, maksadı doğrultusunda farklı kullanımlara da başvurabilir. Kullanımda, lafzın dilde ilk belirlenen anlam doğrultusunda hakikat, bir alâka ve karîneye bağlı olarak vaz‘ dışında bir anlam kast edilen mecaz olmak üzere iki durum söz konusu olur.

c. Haml

Dilin üçüncü seviyesini oluşturan haml ise dinleyen tarafından konuşanın kastının açığa çıkarılma çabası, konuşanın kullandığı lafızlardan kast ettiği anlamın anlaşıldığına inanılmasıdır.³⁶⁸ Örneğin âyette zikredilen *kur*’ lafzı ile Ebû Hanife hayız kast edildiğini savunurken, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise temizlik (tuhr) mânasının anlaşılmaması gerektiğini düşünmektedir.³⁶⁹ Karâfi’nin, konuşanın lafızla anlattığı anlamın yorumlanması çabası olarak ifade ettiği hamli bir inanç olarak tanımlaması ve farklı yorumların bulunabileceğini kabul etmesi, konuşanın maksadının kesin olarak anlaşılmasında bazı şüphelerinin bulunduğunu düşündürmektedir. Ancak Karâfi bu sorunu karînelerle çözmeye çalışır. Çünkü yorumun dayanağı kullanımdır. Konuşan ise lafızları dilin temeli olan vaz‘ın kurallarına göre tertip eder. Şayet lafzı vazedildiği anlamda kullanılmışsa hakikî anlam kast etmiştir. Bu sebeple vaz‘ doğrudan bu anlamın anlaşılması için yeterlidir. Vaz‘î anlam dışında bir anlam kast ederse bu kullanımı karîneyle

³⁶⁵ Karâfi, *Şerhu Tenkih*, s. 24; a.mlf., *Nefâis*, II, 569.

³⁶⁶ Karâfi, *Şerhu Tenkih*, s. 11-13.

³⁶⁷ Karâfi, *Nefâis*, II, 543, 545; a.mlf., *Şerhu Tenkih*, 26; Memmedzade, *Şehâbeddin el-Karâfi’nin Kur’ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, s. 50.

³⁶⁸ Karâfi, *Şerhu Tenkih*, s. 24.

³⁶⁹ Karâfi, *Nefâis*, II, 570.

desteklemelidir. Bu durumda karîne yardımıyla kast edilen anlam tespit edilebilir. Ancak bu şekilde tespit edilen anlam kesin olabileceği gibi zannî de olabilir.³⁷⁰

Karâfi'nin lafzın delâletinde bu üç dil seviyesini birarada değerlendirmesi, anlamın objektifliğini ve dilin kesinliğini belirlemede oldukça önemlidir. Bununla birlikte Karâfi'nin konuşanın maksadını ve dinleyenin anlamasını esas alması anlamda öznelliği ön plana çıkardığını düşündürebilir. Ancak Karâfi konuşanın maksadını ve dinleyenin de bu maksadı anlamasını kullanıma, kullanımın da kurallarını ve ilkelerini veren nesnel bir yapıya yani vaz'a bağlayarak lafızların kesinlik ifade edebileceğini savunmaktadır.³⁷¹ Çünkü konuşanın lafzı kullanımı ve dinleyenin de kast edileni anlaması vaz'î bir temelin varlığına dayanmaktadır. Bununla birlikte konuşanın lafızları farklı şekillerde kullanması mümkündür. Fakat bu kullanımlar da dili bütünleyen karîneler çerçevesinde olmak zorundadır ki lafız anlama delâlet ederek insanlar birbirleriyle iletişimde bulunma imkânını devam ettirebilsin. Bu iletişim alanı ise kesin ve zannî olan bütün anlama imkânlarını içermektedir.

Karâfi Râzî'nin lafızların zannî öncüllere dayalı olmaları sebebiyle zannî oldukları iddiasını kabul etmez ve müçtehidin zannına dayanan hükmün Allah'ın hükmü olduğuna dair kesinliğin bulunması gibi zannîye dayananın kesin bilgi verebileceğini savunur.³⁷² Râzî'nin lafızların kesinliği reddetmesini eleştiren Hanbelî âlimi Merdavî (ö.769/1367) de aynı gerekçe ile Râzî'nin bu görüşünü tenkit eder.³⁷³ Ancak Karâfi'nin ve Merdavî'nin delil olarak sunduğu örneklerin hepsinin amel ile alâkalı olması kanaatimizce bu itirazı zayıflatmaktadır. Çünkü Râzî de amel konusunda zannın delâleti ile amelin kesinlik ifade ettiği görüşündedir. Karâfi'nin bu açıklaması Râzî'nin lafızların zanna dayalı oldukları öncülünü bir anlamda kabul ettiğini gösterse de, esasında Karâfi lafızların delâletinde kesinliğin de zannın da mümkün olduğu görüşündedir.

Dilin kesinliği konusunu değerlendirmede Karâfi'nin "lafızla delâlet" ve "lafzın delâleti" ayrımı önem arz etmektedir.³⁷⁴ Nitekim o, Râzî'nin bu ayrımı yapmaması nedeniyle birçok meselede hataya düştüğünü iddia etmektedir. Bu ayrıma göre lafızla delâlet, konuşanın maksadını anlatmak üzere lafızları sesler ve harflerden oluşacak biçimde somut olarak kullanmasıdır. Bu delâlet biçimi, lafzın delâletinin sebebini oluşturur. Ancak lafzın delâleti lafızla delâletten ibaret değildir. Çünkü lafızla delâlet sadece kullanımla sınırlıdır. Lafzın delâleti ise bu kullanıma bağlı olarak konuşanın zihninde yer alan anlamın açığa çıkarılmasıdır. Dolayısıyla lafzın anlama delâleti sadece lafızlarla

³⁷⁰ Karâfi, *Şerhu Tenkih*, 25, 28; a.mlf., Nefâis, III, 1082.

³⁷¹ Karâfi, *Şerhu Tenkih* 'l-fusûl fî ihtisâri 'l-Mahsûl fî 'l-usûl, s. 25.

³⁷² Karâfi, *Nefâis*, III, 1071-72.

³⁷³ Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli 'l-fikhi'l-Hanbelî*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, t.y.), III,713-714.

³⁷⁴ Karâfi, *Nefâis*, II, 565-68.

değil, bu konuşmaya ilişkin karînelerle tespit edilir ve bu şekilde konuşanın amacı açığa çıkarılarak kesinliğe ulaşılabilir.³⁷⁵

Dilin naklinde ve delâletinde kesinliğin imkânını savunmakla beraber aklın naklin aslı olması hususunda ise Karâfi Râzî ile hemfikirdir. Çünkü vahiy mucizeye dayanır, mucize ise akılla bilinebilir.³⁷⁶ Ancak muârizin bulunmamasının yokluğuna dayanak olamayacağı ve zan ifade edeceği noktasında Râzî'ye katılmamaktadır. Bu gerekçe ancak sınırları belli olmayan meselelerde geçerli olabilir. Sınırları bilinen dilin vaz'ında ise şayet bu kapsamda bir çelişki bulunamıyorsa, çelişkinin olmadığına hükmedilir.³⁷⁷

Râzî'nin lafzın delâletine dair şüphelerine karşı kendi argümanlarını ortaya koyan Karâfi, dilin yapısının ve kurallarının tespitinde ve naklinde kesinlik bulunmadığını kabul etmez. Dil âlimlerinin hatasız olmamaları onların sağlam ve doğru dil kuralları koymadıklarını ifade edemez. Çünkü onların doğruluğu kabul edilmiş kurallara göre dil kâidelerini ortaya koydukları aşıkardır.³⁷⁸ Dil ve dile ait kuralların naklinde şüphe bulunmadığı gibi lafızların delâletinde de kesinliğe ulaşmak mümkündür. Lafızların delâletinin kesinliğine ulaşmada asıl, konuşanın kullandığı vaz'î dil seviyesinin nesnelliği ve konuşanın maksadını anlamayı sağlayan karînelerin tespitidir. Bu bağlamda lafızların tekrarlanmak suretiyle kesinlik bildiren bir sınıra ulaşması, karînelerin bulunması ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) söz ve fiilleri gibi gerekçelerle kesinliğe ulaşacağını ve lafızların anlamlarının bu şekilde sabit olabileceğini³⁷⁹ belirten Karâfi karîneler hususunda geniş bir çerçeve sunmaktadır.

1.3.2. Akıl-Nakil Dengesinde Dil: İbn Teymiyye

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Moğol istilaları ve Haçlı seferlerinin gerçekleştiği, İslâmî düşünce alanında da birçok farklı fikirlerin tebarüz ettiği, müslümanların tefrikaya düştüğü, kültürel ve siyasal açıdan belirsizlik ve karmaşıklığın yaşandığı bir döneme şahitlik etmiştir. Bu karmaşıklık içinde İbn Teymiyye gibi âlimler İslâm'ı koruma için olanca gayretlerini sarf etmişler; İslâm'a aykırı olduğunu düşündükleri ve İslâmî düşünce ve itikat yapısı için tehlikeli gördükleri metot ve düşüncelere kesin bir biçimde karşı koymuşlardır.³⁸⁰ Bu yaklaşımı düstür edinen âlimlerden kabul edilen İbn Teymiyye başta Mu'tezile olmak üzere kelâm âlimlerini, özellikle de yeni bir metot olarak İslâmî ilimlerde benimsenen mantık ilmini, bu yöntemi İslâmî ilimlere sokan ve benimseyen âlimleri ciddi bir biçimde tenkit etmiştir. İbn Teymiyye'nin bu konuda en çok eleştirdiği isimlerden biri ise Fahreddin er-Râzî'dir. Öyle ki İbn Teymiyye onu daha önce söylenmemiş görüşü ortaya atmakla suçlamış, *Der'u te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl* adlı eserini

³⁷⁵ Karâfi, *Nefâis*, II, 565-68.

³⁷⁶ Karâfi, *Nefâis*, III, 1083.

³⁷⁷ Karâfi, *Nefâis*, III, 1083.

³⁷⁸ Karâfi, *Nefâis*, III, 1072.

³⁷⁹ Karâfi, *Nefâis*, III, 1083-1084.

³⁸⁰ Nazım Hasırcı, "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 12/24 (2014), s. 15

bu iddiayı çürütmek için telif etmiştir.³⁸¹ Bununla beraber Cüveynî ve diğer Eş'arî kelâmcılarını, Mu'tezilî görüşlere sıkı sıkıya tutundukları için eleştirmiş, müteşâbihâtı te'vil eden ve akli nakil karşısında önceleyen Cehmiyye'den olduğunu ileri sürdüğü Râzî'yi ³⁸² ve Râzî sonrası kelâmcıları ise akıl ve nakil arasında kesin bir tercihte bulunmayıp net bir fikre sahip olmadıkları için Mu'tezilî görüşü benimseyen kelâmcılardan bile daha yanlış düşünceleri ortaya koymakla suçlamıştır.³⁸³ Lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü ortaya koyarak Râzî'nin felsefecileri, adaleti bilinen sahabeden daha üstün tuttuğunu iddia eder.³⁸⁴ İbn Teymiyye'ye göre onun bu görüşü cevap vermeyi hak etmeyen bir sofistlik şüpheden ibarettir.³⁸⁵

İbn Teymiyye eserine Râzî'nin aklın nakle mukaddem olduğunu belirten ifadelerini alıntı yaparak başlar,³⁸⁶ ardından Râzî'nin lafızların yakîn ifade etmediği görüşünün yanlışlığını dile getirir ve sem'î delillerin yakîn ifade ettiğini vurgular.³⁸⁷ İbn Teymiyye'nin iddiası, aklın, iddia edildiği gibi hatalardan ârî olmadığı için naklin aslı olamayacağı, naklî delillerin kesinlik taşımamasından hareketle aklın naklin doğrulanmasında ve anlaşılmasında ölçü olarak kabul edilmesinin büyük bir hatadan ibaret olduğudur. Buna bağlı olarak İbn Teymiyye, Râzî'nin lafızların kesinlik ifade etmediği ve aklın nakle mukaddem olduğu iddiasına karşılık, doğruluğu kesin olarak bilinen naklî delilin, yanlış hüküm içermeyen bir aklî delille çatışmasının mümkün olmadığı fikrini esas alır. Çünkü akıl çoğu kez yanlış hükümler verebildiği için bizâtihi naklin dayanağı olamaz. Aklın kesin bilgi vermesi için hata yapmadığının bilinmesi gerekir.³⁸⁸

Râzî'nin Mu'tezile'yi naklî delilleri kendi görüşleri doğrultusunda te'vil edip, bu yorumlarını kesin bir itikat olarak görmelerini eleştirmesi gibi, İbn Teymiyye de Râzî ve ondan önceki Eş'arî âlimlerin akli nakle mukaddem kabul etmelerini, daha önce kendilerine Kitap gönderilenlerin vahyi tahrif etmelerine benzeterek kendi görüşlerini asıl kabul edip, dinin esas olan vahyi de bu görüşlerine tabi kılmakla suçlar.³⁸⁹ Bu tavır aynı zamanda vahyi mecaz ve istiarelerle açıklayarak, vahiy dilinin asıllarını ve esas anlamını tahrif etmeye, dilin bilinme yollarını ve vahyin anlamını saptırmaya yol açar. Çünkü nakli kendi anlayışı doğrultusunda yorumlayan kişi, söz sahibinin maksudını anlamayı değil,

³⁸¹ Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), I, s. 4-22; Ertuğrul Boynukalın, "İslâm Hukukunda Gaye Problemi" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), s. 132.

³⁸² Uludağ, *Fahreddin er-Râzî: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, s. 89.

³⁸³ Faruk Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), s. 585.

³⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû 'u fetavâ*, IV, 105.

³⁸⁵ Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide 'ihimi'l-kelâmiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydi, (Medine: y.y., 1426), VII, 466.

³⁸⁶ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 4.

³⁸⁷ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 4-5.

³⁸⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 192-95.

³⁸⁹ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 6.

akıllarında yer alan düşünceleri vahye söyletmeyi amaçlamaktadır. Halbuki konuşanın maksadını anlamak, aklın hükmüyle değil, konuşanın kullandığı dili çözümlemek, lafızların delâletini ve anlamı tespit etmekle mümkündür.³⁹⁰

İbn Teymiyye akıl-nakil ilişkisi çerçevesinde mantık ilmini de eleştirmektedir. Ona göre akklı nakle mukaddem kılanların esas aldığı akıl saf bir akıl değil, Yunan filozofları ve mantıkçılarının sahip olduğu akıldır.³⁹¹ Çünkü mantık evrensel bir yöntem değildir, ait olduğu kültürün ve inancın doğrularını içermektedir.³⁹² Bu durumda Yunan kültürüne ait akklı nakle hakim kılmak, Allah tarafından desteklenen masumiyeti ve sıdkı bilinen peygambere, filozofların çelişkili ve karışık fikir ve düşüncelerini takdim etmek anlamına gelir. Buna göre peygamberler ya hakikat bilgisine sahip değiller ya da gerektiği gibi insanlara açıklayamamışlardır.³⁹³ Bu iddia ise tebyin ve tebliğ etmek üzere Allah tarafından insanlara gönderilen Peygamberlerin vazifelerini yerine getirmediği anlamını içerir. Halbuki peygamberler hakkı batıldan ayırmak, ikame etmek ve insanlığa bildirmek üzere Allah tarafından gönderilmişler ve vazifelerini yerine getirmişlerdir.³⁹⁴ Naklî delillerin sadece fûru‘ meselelerde bilgi ifade ettiğini söylemek de aynı anlama gelir. Çünkü itikat şeriatın temelidir. Ayrıca vahiy bu konularda ihtiyaç duyulan bilgilerin kaynağıdır ve İslâm’ın usûl ve fûru‘a dair bütün esaslarını bildirmektedir. Bu nedenle ihtiyaç duyulan aklî ve naklî deliller vahiyde birleşmiştir.³⁹⁵

Peygamberin itikadî meseleleri beyan etmediğini veya bu konudaki sözlerinin eksik, kapalı, yanlış olduğunu iddia etmek, inanç ilkelerini aklın bilebileceğini savunmak, dinin sadace rivayetten ibaret olduğunu ve akla hitap etmediğini öne sürmek, dinin temelini birçok yanlış içeren aklın kontrolüne bırakmaktır. Halbuki vahiy, anlaşılması için gerekli olan aklî bilgileri en güzel ve açık bir biçimde açıklamıştır.³⁹⁶ Bunun birçok örneğini Kur’ân’da bulmak mümkündür.³⁹⁷ Vahiy kelâmcılar tarafından akılla bilinebileceği iddia edilen asılları da şer‘î hükümleri de tamamıyla kapsayan bir hitaptır. Bu nedenle de sarîh akılla sahih nakil asla çelişmez. Dolayısıyla vahiyden bağımsız aklın sıhhatinden bahsetmek büyük bir hatadır.³⁹⁸ Çünkü şer‘î delil nakille bize ulaşırsa da akılla bilinir. Bu anlamda şer‘î delil aynı zamanda aklî delili de barındırmaktadır. Dolayısıyla aklî delil şer‘î delilin mukabili değildir ki birbiriyle çelişsin.³⁹⁹ Bu bağlamda aklın nakli bilmenin aslı ve temeli olduğu önermesi de doğru değildir.

³⁹⁰ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 12, 14.

³⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetavâ*, IX, 172.

³⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetavâ* u, IX, 174-175.

³⁹³ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 10-11, 19.

³⁹⁴ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 22-23.

³⁹⁵ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 41.

³⁹⁶ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 28-29.

³⁹⁷ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 30-38.

³⁹⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 80, 86.

³⁹⁹ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 198.

Vahyin varlığı hiçbirşeyin varlığına bağlı değildir; aksine akıl, dünya ve ahiret işlerini düzene sokmak, hakkı batıldan ayırmak için vahye muhtaçtır. Akıl ancak bir kavrama yetisi anlamında naklin dayanağı olabilir. Nitekim vahiy, en güzel bir anlatımla herşeyi kuşatacak bütünlükte, vahyin maksatlarını ve dilini en iyi bilen kimse (Peygamber) tarafından tebliğ edilmiştir. Bu anlamda vahiy, zaten akli muhatap almıştır ve vahyi anlamanın şartı bu kavrama yetisine sahip olmaktır. Şartın, kendisi için şart kılınan şeye aykırı olması ise düşünülemez. Buna bağlı olarak sahih nakille sarih aklın da çelişmesi mümkün değildir. Esasında İbn Teymiyye'nin burada bahsettiği akıl yetisi, fitrî ve zorunlu olan bilgiler ve akıl melekesinden ibarettir.⁴⁰⁰ Ona göre Râzî'nin de Sâni'i bilmenin zarûrî olarak gerçekleştiğini ifade ederken bahsettiği akıl da bu kapsamda anlaşılmalıdır.⁴⁰¹

Râzî daha önce belirtildiği gibi nakil dışında aklın bilgisine de şüpheyile yaklaşmıştır. Bu anlamda sadece insanın zorunlu olarak nefsinde var olan bedîhî bilgilerin ve bu öncüllere dayanarak elde edilen nazârî bilgilerin ilim ifade ettiğini vurgulamıştır.⁴⁰² Bununla birlikte İbn Teymiyye ve Râzî arasındaki en büyük fark, birinin mantıktaki evrensel akli esas alması ve bu çerçevede gerçekleştirilen akli istidlâli benimsemesi; diğerrinin ise vahiyde içkin olan akli vurgulayarak nakli tek başına bir bilgi kaynağı olarak ispat etmesidir. Nitekim Râzî'nin esas aldığı akıl, nakilden bağımsız ve üstün bir bilgi kaynağıdır. Ancak İbn Teymiyye'ye göre peygamberin sıdkına şahit olan akıl, Rasûl'ün (s.a.v.) sözlerinin doğru ve buna aykırı delillerin ise yanlış olduğunu bilir. Buna bağlı olarak vahyi destekleyen akıl doğru ve makbuldür, vahye muarız olan aklın doğru ve kesin olması mümkün değildir.⁴⁰³ Çünkü akıl şer'î meseleleri, gayb bilgisi, ilahî bilgilerin tafsilâtı ile ilgili müstakil bir bilgi kaynağı değildir. Nakille desteklenmediği ve nakle muvafık olmadığı sürece aklın bilgisine itimat edilemez. Halbuki vahiy hatalardan korunmuş ve sadık bir elçinin bildirdiği sadece hakkı bildiren doğru ve kesin bir haberdır. Fakat akıllar farklı farklıdır ve insana ait birçok yanılğı ve çelişkiyi barındırır. Bu nedenle de akıl, ilahî bilgileri bildirmede kaynak olamaz.⁴⁰⁴ Belirtildiği gibi burada akılla kast edilen nakli anlamada dayanak olan saf akıl melekesi veya sarih nakle muvafık olan kesin akli deliller değildir. İbn Teymiyye'nin reddettiği akıl, nakle muarız olduğu ve takdim edilmesi gerektiği iddia edilen akıldır. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre akıl da nakil de kesin ve doğru iseler bir çelişkinin olması mümkün değildir. Bilginin kesinliğinin ve doğruluğunun ölçütü akli veya nakli olması değil, delilin delâleti ve kuvvetidir. Eğer nakli delilin sahih olduğu biliniyorsa ve akli delil de Rasûl'ün (s.a.v.) sıdkına delâlet eden saf akıl ise bu iki delil de kesinlik ifade ederler ve ikisi de kesin olduğu için bunlar arasında çelişkiden söz edilemez.⁴⁰⁵ Çünkü çelişki doğru olmayan ve kesin olmayan deliller

⁴⁰⁰ Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, (y.y., t.y.), 381.

⁴⁰¹ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 89-92.

⁴⁰² Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, 41; a.mlf., *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 191-192.

⁴⁰³ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 172-173, 177.

⁴⁰⁴ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 188-89.

⁴⁰⁵ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 79-80, 86-87, 191-92.

arasında gerçekleşir. Bu durumda da tercih yoluna gidilir. Akılla-vahiy arasında çelişki olduğunu savunanlar ise sahih kaydını dikkate almaksızın akli kesin kabul ettikleri için naklin akılla çeliştiğini iddia ederek hataya düşmektedirler. Zira İbn Teymiyye'ye göre nakil var olmak için başka bir delile ihtiyaç duymaksızın sabittir ve Allah'ın varlığı, birliği, isimleri, sıfatları gibi meseleleri açık ve kesin bir biçimde ispat etmektedir. Buna bağlı olarak da haber tek başına bir bilgi kaynağıdır.⁴⁰⁶ Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre akıl-nakil çelişmesinde aklın öncelenmesini savunanlar hatayı naklî delilde değil kesin zannettikleri aklî delilde aramalıdır.⁴⁰⁷ Çünkü tam bir îmanla Allah'a ve Rasûl'e (s.a.v.) inanan, Rasûl'ün (s.a.v.) bildirdiği şeyin doğru olduğunu ve ne kast ettiğini yakînen bilir.⁴⁰⁸

Naklî delilin kesin bilgi vermediğinin gerekçesi olarak aklî bir muârizin bulunma ihtimalini öne sürenler, İbn Teymiyye'ye göre akılla ispat ettikleri nakli yine akılla ortadan kaldırmaktadırlar. Aslında bu yaklaşım kendi içinde tutarsızdır. Aklın sıhhatine hükmettiği naklin sahih olmadığını iddia etmek, aklın verdiği hükmün yanlış olduğunu dolayısıyla aklın da kesin ve doğru bir bilgi kaynağı olmadığını kabul etmek anlamına gelir.⁴⁰⁹

İbn Teymiyye naklin akıl doğrultusunda yorumlanmasına karşı çıkmakla birlikte, müteşâbihlerin anlamını sadece Allahın bildiğini söyleyenleri de eleştirir. Çünkü böyle birşey iddia etmek Kur'ân'ın anlaşılır olmayan ifadeler içerdiği, Peygamber'in (s.a.v.) de vahyi anlamadığı, dolayısıyla açıklamadığını ileri sürmek anlamına gelir ki bu kabul edilebilecek birşey değildir. Esasen bu tavır da te'vili esas alanların yaptığı gibi, Kur'ân'da açıkça belirtilmediği gerekçesiyle, kendi doğru kabullerini vahye dayandırma amacını taşır.⁴¹⁰ Buna bağlı olarak İbn Teymiyye te'vili makbul olan ve olmayan üzere iki kısımda değerlendirir. Buna göre vahyin maksadını anlamak için kullanılan te'vil makbuldür ve gereklidir. Makbul te'vil ise konuşanın maksadını dilin kurallarına uygun olarak belirlemekle sınırlıdır. Lafzı dilden bağımsız muhtemil olmadığı anlamlara hamletmek batıldır ve bu tavır vahyin muradını anlamaktan öte vahyi tahrif etmektir.⁴¹¹ İbn Teymiyye vahyin kendi içerisinde dil mantığı ile kesin ve net bir biçimde anlaşılabilirliğini savunur. Bu nedenle de dilin kuralları çerçevesinde gerçekleşen te'vili kabul eder hatta gerekli görür. Çünkü İbn Teymiyye akla tamamen karşı çıkmamakta, hatta naklin anlaşılması için akli gerekli görmektedir. Ancak bu akıl bağımsız bir akıl değil, vahiy ve dil sınırları içerisinde tanımlanmış bir akıldır.

⁴⁰⁶ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 178.

⁴⁰⁷ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 192-95.

⁴⁰⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 21.

⁴⁰⁹ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 181-182.

⁴¹⁰ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 17, 202.

⁴¹¹ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 201.

Şüphesiz lafızlar konuşmak, karşılıklı diyalog kurmak için ihtiyaç duyulan aletlerdir.⁴¹² Konuşma insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliktir.⁴¹³ Dil aracılığıyla birbirleri ile iletişime geçen insanlar dilin kurallarını, lafızların anlamlarını bilirler ve bu bilgi sayesinde anlaşmaları mümkün olur. Aynı şekilde insanların vahyi anlaması da bu şekilde gerçekleşir.⁴¹⁴

Dil vahyi anlamada olduğu kadar insanın yaşamında da önemli bir yere sahiptir. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre insan mahza aklî delilleri bilmeden önce dili öğrenir. Bu bilgi sayesinde kesin lafzî delillerin, konuşanın muradına delâlet etmesi ve dinleyeninin de söylenilen bu sözden kast edilen anlamı anlaması her insanın zarûrî olarak bildiği temel bir bilgidir. Çocuğun aklî delilleri bilmeden önce anne-babasından dil öğrenerek dille ifade edilen şeyleri anlamaya başlaması da buna delildir.⁴¹⁵ Dolayısıyla Râzî'nin sıraladığı ihtimaller İbn Teymiyye'ye göre geçersizdir, zira hiç kimse başkasını anlamak için bu ihtimalleri bilmeye ihtiyaç duymamaktadır.⁴¹⁶ Sıradan insanlar lafzî delilleri anlamada ve dili kullanmada bir sorun yaşamazken Allah'ın risâlet görevini verdiği ve kendilerini en mükemmel yeteneklerle donattığı, koruma altına aldığı peygamberlerin vahyi bildirmesinde ve eksikliklerden noksan Allah'ın kelâmının anlaşılmasında asla böyle bir iddia öne sürülemez. Dolayısıyla vahiy, anlaşılmasında hiçbir eksikliğin bulunmadığı lafzî delillerden oluşmaktadır.⁴¹⁷ Râzî'nin lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü ve bunun dayanaklarını geçersiz gören İbn Teymiyye'ye göre konuşanın kastı kimi zaman açık bir biçimde lafızlardan anlaşılabilirdiği gibi, kasıt açıkça ifade edilmediği durumlarda da dille ilgili veya konuşanın hali vb. karîneler vasıtasıyla kesin bir biçimde bilinebilir.⁴¹⁸ Nitekim Peygamber'in (s.a.v.) sözleri, Râzî'nin iddia ettiği bu ihtimalleri araştırmaya gerek kalmaksızın sahabe tarafından anlaşılmış, sonraki nesillere de kesinlik ifade edecek biçimde aktarılmaya devam etmiştir.⁴¹⁹

İbn Teymiyye esasen lafzî delillerde farklı anlamların ortaya çıkabileceğini kabul eder. Lafzî delillere dayanarak insanların farklı görüşler ortaya koymalarının insanın tabiatı gereğince mümkün olduğunu ve bu durumun lafızların kesinliğini reddetmeyi gerektirmeyeceği görüşündedir.⁴²⁰ Nitekim kesin olduğu iddia edilen aklî deliller hakkında çok daha fazla ihtilaf mevcuttur.⁴²¹ Bu anlamda ona göre lafzî deliller –ki asıl kast ettiği vahiydir- felsefî aklî delillerden daha çok bilgi ifade eder. Bununla birlikte İbn Teymiyye bütün lafzî delillerin kesin olduğunu ileri sürmemektedir. Ancak genel

⁴¹² İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetavâ*, IV, 107.

⁴¹³ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 458.

⁴¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetavâ*, IV, 105.

⁴¹⁵ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 461-462.

⁴¹⁶ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 463.

⁴¹⁷ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 464.

⁴¹⁸ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 470.

⁴¹⁹ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 471.

⁴²⁰ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 466.

⁴²¹ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 466-467.

anlamda dilde kesinliği savunmakta; zan ve şekk gibi durumların lafzî delillerde nadiren bulunduğunu düşünmektedir.⁴²²

Lafzî delillerin kesinlik taşımadığı iddiasını reddeden İbn Teymiyye, Râzî'nin dilin nakli konusunda kesinliğin bulunmadığı yönündeki görüşlerine net bir biçimde yanıt vermez. Onun, lafzın delâletinin kesinliğine engel gördüğü ihtimallerin ise karînelerle ortadan kalkacağını vurgular. Çünkü karîneler konuşanın kastının açık bir biçimde anlaşılmasını sağlar.⁴²³ Ayrıca her bir lafzî delilin kesinliğinin bu on ihtimalin olmadığına dayandırılması, hiç kimsenin konuşulanı anlayamayacağını iddia etmek anlamına gelir. Halbuki dil anlaşma ve maksatların ifade edilme aracıdır. Bu iddia vahye, dahası toplumsal yaşamın temellerinden biri olan dile olan güveni ortadan kaldırır.⁴²⁴

İbn Teymiyye bulunduğu gelenekle de irtibatlı olarak lafızların yakîn ifade etmesi dışında mantığın İslâmî ilimlerde kullanılmasına da karşı çıkmaktadır. Mantığın düşüncenin doğru kuralları verdiğine de itiraz eder.⁴²⁵ Âlimler mantıkta yer alan tanımları bilmeden önce de ihtiyaç duydukları bilgilere sahiptiler.⁴²⁶ Bu bağlamda mantığı benimseyenlerin ilim için gerekli gördükleri burhân tanımını ve anlayışını da eleştirir. Bedîhî olarak bilinen “iki zıt birleşmez, bir ikinin yarısıdır, bu yaratılandır yaratılanın bir yaratıcısı vardır” gibi önermelerde insanın bu bilgiyi bilmesi için herhangi bir burhânî kıyasa ihtiyaç duymaz.⁴²⁷ Aynı zamanda mantığı savunan grubun görüşlerini tümüyle reddettiğine bir işaret olarak temsîlî kıyasın da yakîn ifade ettiğini savunur.⁴²⁸ Aslında İbn Teymiyye kesin bilgiye ulaşmanın tek yönteminin burhân olduğuna karşı çıkar.⁴²⁹ Buradan hareketle Râzî'nin lafızların kesinlik ifade etmediği söylemine şiddetle karşı çıkanlardan biri olan İbn Teymiyye'nin bu tavrının genel bilgi anlayışından kaynaklandığını ve mantığa karşı olumsuz tutumuyla ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

İbn Teymiyye Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî'nin kelâm ilminde gâibin şâhide kıyasını reddetmelerine karşı çıkar ve bu kıyasın aklî meselelerde de delil olduğunu savunur.⁴³⁰ İbn Teymiyye'nin bu söylemleri Râzî'yi eleştirmede temel noktasının mantığın İslâmî ilimlerde esas alınmasına yönelik olduğuna işaret etmektedir. Nitekim kendisi de bu hususu açık bir biçimde belirtmekte, dil-mantık tartışmaları çerçevesinde dile getirilen Mettâ-Sîrâfî arasındaki tartışmada Arap dilini bilmenin üstünlüğünü ve gerekliliğini

⁴²² İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 468, 481.

⁴²³ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 477-480.

⁴²⁴ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi 'l-Cehmiyye*, VIII, 488.

⁴²⁵ İbn Teymiyye, *er-Red 'ala 'l-mantikiyyîn*, s. 9.

⁴²⁶ İbn Teymiyye, *er-Red 'ala 'l-mantikiyyîn*, s. 9.

⁴²⁷ Süyûtî, *Kitâbu Cehdi 'l-karîhati fî tecrîdi 'n-nasîhati*, s. 35.

⁴²⁸ Süyûtî, *Kitâbu Cehdi 'l-karîhati fî tecrîdi 'n-nasîhati*, s. 40.

⁴²⁹ İbn Teymiyye, *er-Red 'ala 'l-mantikiyyîn*, s. 242; Burhâneddin Kırıyıcı, “İbn Teymiyye’ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18 (2010), s. 116; Binyamin Abrahamov, “Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye’nin Yaklaşımı” çev. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1-2 (2009), s. 399.

⁴³⁰ Süyûtî, *Kitâbu Cehdi 'l-karîhati fî tecrîdi 'n-nasîhati*, s. 43.

savunan Sîrâfî'yi destekleyen ifadeler kullanmaktadır.⁴³¹ Esasında İbn Teymiyye bid'at ve İslâm'a tehdit olarak gördüğü yöntem ve görüşleri İslâm'ı koruma adına reddederek, vahyi yine kendi dili ve aklıyla anlama yöntemini gerekli görmektedir.⁴³² Ancak İbn Teymiyye'nin Râzî'ye eleştirisi bu çerçevede değerlendirilse de mantığı reddetmeyen hatta kullanan âlimlerin de lafızların yakîn ifade etmediği söylemine karşı çıkışını farklı bağlantılarla izah etmek gerekmektedir ki bu noktada Sadrüşşerîa'nın lafızların kesinliği ile ilgili söylemi de inceleneceği üzere ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim araştırmamızın temel sorularından biri de budur.

1.3.3. Anlamın ve Kesinliğin Sınırı Olarak Dil ve İbn Kayyim el-Cevziyye

İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) lafzın yakîn ifade etmediğini iddia edenlerin görüşlerini *es-Sevâtku'l-mürsele 'ala'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla* adlı eserinde özel bir bahiste incelemiş ve bu görüşe şiddetle karşı çıkmıştır.⁴³³ İbn Kayyim'e göre eğer Kur'ân ve hadisler Allah'ın isim ve sıfatları hakkında zan ifade etmekte ise bu durumda bütün müminlerin bu konuda Allah'ın yerdiği zan içerisinde oldukları iddia edilmiş olur. Halbuki müminler âhireti ve Allah'ı bu lafzî delillerle bilmektedirler. Aklî deliller bu konularda söz sahibi değildir.⁴³⁴ Bu noktada naklî delillerin yakîn ifade etmediğini savunmak Batînlîğe kadar götüren yanlış bir tutumdur.⁴³⁵ Bilgi vermede dilin yetersizliğini iddia etmek sınırları belli olmayan farklı keyfî ve tutarsız yaklaşımlara yol açacak, bu durum da beraberinde dinin asıllarının yanlış yorumlanmasına zemin hazırlayacaktır.

Naklî delillerle yakîn oluşmadığını iddia edenler ya konuşanın muradının anlaşılamayacağını ya da maksadının gerçekte örtüşmediğini iddia ederek hatalı bir söylemi benimsemektedirler.⁴³⁶ Çünkü Allah'ın bilinmesi, iman, gayb gibi meseleler tevâtür ile bize gelen lafızlarla ve lafızların bildirdiği mânayı Rasûlullah'ın (s.a.v.) nakli ile bilinebilir. Bu durumda Râzî'nin kesin zannettiği aklî bilgileri esas kabul ederek, nassın kesin bilgi veremeyeceği iddiası kabul edilemez. Öyle ki Râzî Mu'tezile, Şî'a ve Hâriciyye'nin bile ortaya koymadığı bu iddiayı ortaya atarak vahyin bilgi ifade etme değerini ortadan kaldırmaktadır.⁴³⁷

İbn Kayyim konuşanın maksadını ifade etmesine nispetle lafızları tasnif eder. Bazı lafızlar konuşanın kastını tam olarak yansıtır. Burada konuşanın maksadı en açık biçimde

⁴³¹ Süyûtî, *Kitâbu Cehdi'l-karîhati fî tecrîdi'n-nasîhati*, s. 91-92.

⁴³² Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", s. 399.

⁴³³ Muhammed b. el-Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Seyyid İbrâhim, (Kahire: Dârü'l-hadis, 1992), s. 98. İbnü'l-Kayyim'in Râzî'ye yönelik eleştirilerinin detaylı değerlendirmesi için bk. Harun Ögmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler", *EKEV Akademi Dergisi*, 38 (2009), s. 159-176.

⁴³⁴ Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-mürsele*, s. 98.

⁴³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1412), II, 638.

⁴³⁶ İbn Kayyim, *es-Sevâ'iku'l-mürsele*, II, 640.

⁴³⁷ İbn Kayyim, *es-Sevâ'iku'l-mürsele*, II, 640.

bilinmektedir. Bazen anlam doğrudan lafızla elde edildiği gibi, bazen karîneler yardımıyla ortaya çıkar.⁴³⁸ İbn Kayyim'e göre Allah ve Rasûlü'nün (s.a.v.) sözlerinin çoğu bu kapsamda yer almaktadır. Öyle ki hiç kimse konuşanın kastına vahiyden daha açık ve sarîh biçimde delâlet edecek bir ibare bulamaz.⁴³⁹ Bazı lafızlar ise konuşanın kastını tam olarak yansıtmaz, farklı anlam ihtimallerini de içerir.⁴⁴⁰ İbn Kayyim'in bu tasnifi yapmasının sebebi, anlamada lafzın zâhirinin nerde asıl olduğunu açıklamak istemesidir. Bu nedenle eğer lafızla ve onu çevreleyen karînelerle konuşanın maksadı anlaşılıyorsa ve başka bir şey kast ettiğine dair bir delil yoksa bu durumda söz lafzın zâhirine hamledilmelidir. Bu durumda lafız konuşanın kastına tam anlamıyla mutabık olduğu için kesinlik bildirmektedir.⁴⁴¹ Burada lafızların kesinlik ifade etme imkânını ortaya koymayı amaçlayan İbn Kayyim bu kesinliğin doğrudan lafızla veya karînelerle elde edilebileceğini vurgulamaktadır.⁴⁴² Öyle ki konuşanın bir ifadesindeki maksadı, genel olarak sözlerinde nasıl bir kullanıma sahip olduğuyla da anlaşılabilir.⁴⁴³ İnsanlar için bile bu noktada muhâtabın iradesi dil ile kesin bir biçimde anlaşılırken Allah ve Rasûlü'nün (s.a.v.) kelâmının evleviyyetle kesinlik ifade etmesi gerekir.⁴⁴⁴ Çünkü Allah'ın ilim, beyân ve irşâdındaki mükemmellik, lafızların muhatabın anlayışına uygun olarak nakledildiğini ve anlaşılır olduğunu göstermektedir. Ayrıca Allah'ın elçisinin lafızları naklettiği gibi mânaları da bize nakletmesi lafzî delilin zannî olmadığını, açıklanması gereken her şeyin kesin bir biçimde bildirildiğini ortaya koymaktadır.⁴⁴⁵ Zira anlamların bilinmesi lafızların bilinmesinden daha çok gözetilen ve ihtiyaç duyulan bir durumdur. Lafızların tevâtürle nakledilmesi gibi anlamlar da yakînî olarak tespit edilmiş ve nakledilmiştir.⁴⁴⁶

Kelime ve cümle yapısı bilgilerinin kesinlikten uzak olması nedeniyle dilin naklinde şüphe bulunduğunu İbn Kayyim kabul etmez. Çünkü Kur'ân'ın irâbı, lafzı ve anlamları gibi tevâtürle nakledilmiştir ve kesindir.⁴⁴⁷ Dilin naklinde olduğu gibi lafzın anlamına delâletinde de kesinlik söz konusudur.⁴⁴⁸ Aksi halde hiçbir biçimde insanlar arasında iletişim gerçekleşmeyeceği gibi, dille nakledilen vahyin de anlaşılması ve bize kadar lafız ve anlamları ile nakli mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla dilin kesinliğini inkâr etmek, vahyin anlaşılma, uygulanma ve varlığını koruma imkânını da ortadan kaldırmak

⁴³⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, haz. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlû Selmân, (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), IV, 518.

⁴³⁹ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, IV, 518.

⁴⁴⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, IV, 519.

⁴⁴¹ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, IV, 519.

⁴⁴² Mevsilî, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-mürsele*, s. 99.

⁴⁴³ Mevsilî, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-mürsele*, s. 99.

⁴⁴⁴ Mevsilî, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-mürsele*, s. 99-100.

⁴⁴⁵ İbn Kayyim, *Sevâ'iku'l-mürsele*, II, 636.

⁴⁴⁶ İbn Kayyim, *Sevâ'iku'l-mürsele*, II, 636.

⁴⁴⁷ Mevsilî, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-mürsele*, s. 100.

⁴⁴⁸ Mevsilî, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-mürsele*, s. 99.

anlamına gelmektedir. Halbuki vahiy dilin kesinliği çerçevesinde anlaşılmış ve bu anlamlar nesiller boyu aktarılmaya devam etmiştir.⁴⁴⁹

Lafzın delâletine dair Râzî'nin öne sürdüğü ihtimallerin de doğru olmadığını savunan İbn Kayyim bu ihtimallerin ancak mevcut olduktan sonra delil olabileceğini belirtir. Bu ihtimaller ise mutlaka bir karîne birlikte bulunur. Çünkü konuşan şayet bu ihtimalleri içeren bir lafız söylemişse muhakkak buna işaret eden karîneyi de zikretmiştir veya lafız dışında bu muhtemel anlamı ortaya çıkarmayı gerektiren bir delil yer alır.⁴⁵⁰ Vahiy söz konusu olduğunda da, şer'î nassların bizatihi lafızıyla, başka bir nassla birlikte, Rasûlullah'ın (s.a.v.) beyanıyla ya da lafız dışında bir karîneyle kesinlik ifade ettiğini savunur.⁴⁵¹ Bununla beraber İbn Kayyim lafzın kesinlik bildirmesi için her zaman karînenin varlığını gerekli görmez, bazı lafızlar doğrudan kesin bir biçimde anlama delâlet eder.⁴⁵²

İbn Kayyim Allah'ın birliği, sıfatları, âlemin hâdis olması gibi kelâmî meselelerde de insanların ihtiyaç duyduğu bütün aklî burhânî delillerin Kur'ân'da yer aldığını söyleyerek aklî meselelerle kayıtlı olsa dahi lafzî delillerin kesinlik ifade etmeyeceği görüşünü kesin bir dille reddetmektedir.⁴⁵³ Çünkü Râzî'nin aklî meseleler olarak belirttiği bu hususlarda hem aklî hem de naklî deliller Kur'ân'da yer almaktadır. Bu durumda lafzî delillerin kesinlik taşımadığı iddiası kabul edilemez.⁴⁵⁴ Hatta onun iddiasının aksine lafzî deliller aklî delillere mukaddemdir, aklî delillerin aslını lafzî deliller oluşturmaktadır.⁴⁵⁵ İbn Kayyim İbn Teymiyye gibi aklın nakle öncelenmesi esas alan filozofları ve kelâmcıları eleştirmekte, bu yaklaşımı kendi akılları öncüsünde Allah ve Rasûl'ün (s.a.v.) sözlerini ölçme anlamına gelen hadsiz bir tavır olarak nitelendirmektedir.⁴⁵⁶ İbn Teymiyye ile aynı şekilde garize olan fitrî akıl ile naklî delillerin çelişmeyeceğini savunmaktadır.⁴⁵⁷

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin daha çok Râzî'yi hedef almakla birlikte, Eş'arîleri de eleştirmesi ve lafzın yakîn ifade etmediği iddialarının Eş'arîlerin ve genelde kelâmcıların ortak kabulü olduğunu iddia etmeleri,⁴⁵⁸ ilgili tartışmanın kelâmî bakış açısı ile irtibatı bulunabileceği izlenimini yaratmaktadır. Bu noktada çalışmanın asıl konusu olan Sadrüşşerîa ve bu kapsamda Hanefî-Mâtürîdî bakış açısının incelenmesi de önem kazanmaktadır.

⁴⁴⁹ Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ 'iki'l-mürsele*, s. 99.

⁴⁵⁰ Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ 'iki'l-mürsele*, s. 101.

⁴⁵¹ Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ 'iki'l-mürsele*, s. 104.

⁴⁵² Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ 'iki'l-mürsele*, s. 102.

⁴⁵³ Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ 'iki'l-mürsele*, s. 105.

⁴⁵⁴ Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ 'iki'l-mürsele*, s. 106.

⁴⁵⁵ İbn Kayyim, *Sevâ 'iku'l-mürsele*, II, 643.

⁴⁵⁶ Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ 'iki'l-mürsele*, s. 105.

⁴⁵⁷ Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ 'iki'l-mürsele*, s. 108.

⁴⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 6; Mevsîlî, *Muhtasaru's-Savâ 'iki'l-mürsele*, s. 440; Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", s. 588.

DEĞERLENDİRME

Dilin kesinliği problemi birçok farklı alan ve mesele ile ilgili bir konu olmakla birlikte Sadrüşşerîa'nın reddetmek üzere fıkıh usûlü eserinde yer verme ihtiyacı hissettiği Râzî'nin naklî delillerin kesinlikten uzak olduğu iddiası kelâmî metodolojik bir arayışın tezahürüdür. İslâmî ilimlerde nassların anlaşılması doğrultusunda önemli bir yeri olan ve metodolojik meseleleri konu edinen fıkıh usûlü ilmi de kelâm ilmi ile olan irtibatının da etkisiyle Râzî bu ilkeyi fıkıh usûlü eserinde de zikretmiş, onun iddiasını açıklamak veya eleştirmek üzere ele alan Sadrüşşerîa gibi âlimlerle birlikte fıkıh usûlü eserlerinde de yer almıştır.

Râzî'nin naklî delillerin kesinliği ile ilgili iddiası; hakikat arayışı, başka mezhepleri eleştirmekle birlikte Eş'arî kelâmı içerisindeki tutarsızlıkların çözümlenmesi ve daha bütüncül bir sistemin ortaya konulmasına ilişkindir. Ancak bu arayış ve çözümleme bütün bir kelâm anlayışına etki etmiştir. Bu anlamda sistemin temeli tüm zayıflıkların ayıklandığı bir kesinlik arayışıdır ve bunun gerçekleştirilmesinde mantığın yeri olmakla birlikte mantık ilminin kullanılması tek başına bu tavrı açıklayacak güçte değildir. Fakat bu ilim kelâmî görüşlerin daha tutarlı ve sistematik bir biçimde ortaya konulması için önemli bir araçtır. Bununla birlikte lafızların kesinliği tartışmasında lafızların kesinlik ifade etmediği iddiasını doğrudan mantık ilminin esas alınması ile ilişkilendirmek doğru değildir. Çünkü mantığı benimseyen her âlimin lafızların kesinliği görüşünü kabul etmediğini iddia etmek mümkün değildir. Bu noktada farklı mantık anlayışlarının varlığını da gözden uzak tutmamak gerekir.

Lafızların kesinlik taşımadığı prensibi yakînî meselelerin tespitinde Râzî'nin esas aldığı bir ilke olarak görülmektedir. Çünkü hitapla amaçlanan bilgi, hakikat bilgisinde amaçlanan bilgideki kesinliğe sahip değildir. Hitâbın esası karşılıklı anlaşmanın sağlanmasıdır; bu ise karînelerle gerçekleşen esnek bir yapıdır. Çünkü hitâbı belirleyen esas unsur konuşanın iradesidir ve bu irade konuşma esnasında kullanılan karînelerle anlaşılır. Bu karîneler ise Râzî'ye göre mutlak kesinlik ifade eden unsurlar değildir. Bu nedenle de hitapla istidlâl kesin hakikat bilgisinin gerekli olduğu meselelerde değil, mümkünlerin alanı olan zannî meselelerde geçerli olmalıdır. Fıkıh usûlünü de zannî ilim kapsamında değerlendirerek, naklî delillerin yeterli olmadığı alanı yakînî gerektiren hakikat bilgisinin kapsamındaki meselelerle sınırlandırmaktadır. Böylelikle naklin ve şer'î delillerin iptali ve anlamın bilinemezliği gibi anlamaların önünü de kapatmış olmaktadır. Nitekim Râzî lafızların kesinlik ifade etmediği tezini öne sürerek, Allah'ın vahyinden muradının anlaşılamayacağı iddiasında değildir. Öyle ki Allah'ın bir şey söyleyip bir şey kast etmemesine ihtimal vermez. Çünkü böyle olduğu takdirde Allah ve Rasûlü'nün (s.a.v.) sözüne itimat etmek mümkün olmayacaktır ki böyle bir durum mümkün değildir. Buna bağlı olarak Râzî'nin her eserinde önemle ve ısrarla vurguladığı lafızların kesinlik taşımadığı ilkesini fıkıh usûlü eserinde karinelerle kesinlik ifade edebileceği şeklinde zikretmesi onun anlamın bilinemezliğini kabul etmediğine, bu ilkeyi hakikat bilgisi ile sınırlandırdığını gösteren bir durumdur.

Râzî'nin hakikat araştırmalarında lafzî delillerin kesinlik taşımadığı iddiası kesinlik ve bilgi anlayışı ile yakından irtibatlıdır. Râzî'nin evrensel ve hakikî kesinliği tesis etme amacı aşıkardır. Râzî'nin bu arayışında oldukça sistematik ve titiz bir metot izlediği, kendi içerisinde tutarlı ve bütüncül bir bilgi anlayışı koyma çabasında olduğu görölmektedir. Ancak onun lafzî delilleri tamamen hakikat bilgisinin dışında gören oldukça dar kapsamlı bu bilgi anlayışı insanların toplumsal varlıklarını idame ettirmelerini sağlayan aynı zamanda vahyin muhatabı olmalarında temel zemin olan dilin gerçeklik alanını kesinlikten uzak, ihtimallerle sarmalanmış bir yapı olarak betimlemektedir. Her ne kadar Râzî toplumsal yaşam alanının imkânlar alanı olduğu için, ihtimallerden arındırılması mümkün olmayan dilin, bu çerçevede bilgi verdiğini belirtse de onun bu yaklaşımı dile olan güvenin ortadan kaldırılması bu anlamda dinî bilginin güvenilirliğinin de sorgulanmasına zemin teşkil edebilir. Bu durumda şer'î ve dinî kesin bilginin olmadığını kabul etmek vahyin gerçekliğini reddetme anlayışına kadar götürülebilir. Çünkü Râzî ilimlerin en üstünü olarak nitelediği hakikat bilgisinin araştırıldığı kelâm ilminde tüm şüphe ve mezhebi kabullerden uzak bir metot ortaya koymayı amaçlasa ve bu anlamda kelâmî, fikhî ve toplumsal bilgi alanlarını birbirinden ayırarak böyle bir karmaşayı önlemeye çalışsa da, mutlak olarak lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü ortaya koyarak dilin, dolayısıyla da vahye dayalı bilginin güvenilirliğini eleştiriye açık hale getirmektedir. Ayrıca vahiy sadece toplumsal alanı düzenlemek için insanlığa tebliğ edilmemiştir. Aksine vahiy, ilk olarak toplumsal ve bireysel düzlemde hakikat bilgisini, Allah'ın varlığını ve birliğini teyit etmektedir. Buna karşılık vahyin insanlar tarafından algılanmasının esas aracı olan dilin kesinlik bildirmediğini savunmak, vahyin herhangi bir lafız düzleminde değerlendirilmesine kapı aralamaktadır. Buna bağılı olarak Allah tarafından vahiyle bildirilen delil, dil aracılığıyla ifade edilmesi gerekçesiyle, insanlar tarafından öne sürülen herhangi bir görüşle aynı bilgi zemininde yer almaktadır. Bu ise vahiyle vahiy olmayanın birbirine karıştırılması ve eşit seviyede görülmesi, şer'î asılların iptali ve vahiyle tesis edilmiş İslâm ilkelerinin ve İslâm toplumunun sarsılması tehlikesini içermektedir. Râzî'nin lafızların kesinlikten uzak olduğuna dair yaklaşımı bu tehlike nedeniyle oldukça eleştirilmiş, lafzî delillerde kesinliğe ulaşmanın mümkün olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda Râzî'ye karşı oldukça sistematik, kapsamlı ve tutarlı bir karşısav geliştiren İbn Teymiyye, Râzî'nin iddiasına karşı sahih naklî delillerin sarıh aklî delillerle çelişmeyeceği ilkesini ortaya koymuş, bu ilke çerçevesinde Râzî'nin görüşlerini sert bir biçimde tenkit etmiştir. Râzî'nin lafızlarla ilgili görüşünü geniş bir biçimde tartışan Karâfî de, dilde kesinliğin imkânını vurgulamış, dilin konuşanın tasarrufuna bağılı yönünü kabul etmekle birlikte bu tasarrufun dilin vaz'î kurallarına tabi olduğunu, konuşan tarafından ifade edilenin de bu kurallar ve bu kurallar dışında kişisel, dilsel, mekâna ait vb. birtakım karînelere ihtimallerden uzak, net ve kesin bir biçimde bilinme imkânının altını çizmiştir. Çalışmanın asıl konusunu teşkil eden Sadrüşşerâ'nın lafızların kesinliğine dair yaklaşımı da Râzî'nin dilde kesinliğin bulunmadığı anlayışına karşı geliştirilmiştir. Râzî'nin konuyla ilgili görüşü ve bu görüşe karşı verilen tepki ve eleştirilerin incelenmesinin

ardından Sadrüşşerîa'nın, lafızların kesinliği problemine bakış açısını meselenin bütününe görerek analiz etmek mümkün olacaktır.



BÖLÜM 2

SADRÜŞŞERÎA VE LAFIZLARIN KESİNLİĞİ PROBLEMİ

2. 1. Sadrüşşerîa'nın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

2.1.1. Hayatı

Sadrüşşerîa Hanefî ilim dünyasında derin etkileri bulunan meşhur bir âlimdir. Türk asıllı olduğuna dair iddialar ⁴⁵⁹ mevcutsa da nesebi sahabelden Ubâde b. Sâmî'te dayandırılmaktadır.⁴⁶⁰ Anne ve baba tarafından dedelerinin babası olan ünlü Hanefî âlimi Sadrüşşerîa el-Evvel'den ayırt edilmesi için kaynaklarda Sadrüşşerîa es-Sânî olarak anılmaktadır.⁴⁶¹ Bazı kaynaklarda ise Sadrüşşerîa el-Evvel, lakabının yanında zikredilen el-Ekber sıfatıyla, çalışmada görüşlerini inceleyeceğimiz Sadrüşşerîa da Sadrüşşerîa el-Asgar şeklinde zikredilmektedir.⁴⁶²

Sadrüşşerîa'nın yaşadığı dönem, tarihte önemli değişimlerin yaşanmasına neden olan Moğol istilasının ortaya çıktığı buhranlı bir zaman dilimine denk gelmektedir. Buhara'nın Moğol istilasına uğradığı tarihler de onun çocukluk dönemine rastlamaktadır. Bu istila neticesinde Sadrüşşerîa'nın dedeleri Burhânüşşerîa ve Tacüşşerîa, Moğolların zulmünden kaçmak üzere Kutluğhanlıların hâkimiyetinde bulunan Kirman'a göç etmişlerdir. Net ve kesin tarihî bir bilgi olmamakla birlikte kendisinin de dedeleriyle birlikte Kirman'a geldiği ve çocukluk yıllarını dedeleriyle birlikte orada geçirdiği tahmin edilmektedir. Nitekim Burhânüşşerîa'nın, onun ezberlemesi için *el-Vikâye*'yi kaleme alması, onların birarada bulunduğu ihtimalini güçlendirmektedir.⁴⁶³ Sadrüşşerîa'dan ilim öğrenmek üzere Buhara'ya giden talebesi Mübârekşah'ın (ö. 784/1382), hocasının Herat'tan Buhara'ya yeni gelmiş olduğunu bildirmesi ve eserlerindeki ferağ kayıtlarındaki bilgiler, Sadrüşşerîa'nın hayatının bir kısmını dedesi vefat ettikten sonra Herat'ta geçirdiği, ardından memleketi Buhara'ya geldiği ve ömrünün sonuna kadar burada ilimle meşgul olduğunu düşündürmektedir.⁴⁶⁴ Kaynaklarda farklı rivayetler yer almakla birlikte yaygın kanaat onun, son eseri olan *Şerhu Ta'dilü'l-'ulûm*'u kaleme aldıktan sonra hicrî 747, miladî 1346 yılında memleketi Buhara'da vefat ettiği

⁴⁵⁹ Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh: Medhal*, haz. Selçuk Camcı, (İstanbul: Işık Akademi Yay., 2011), s. 57.

⁴⁶⁰ Ebu'l-Hasenât Muhammed 'Abdulhayy el-Leknevî el-Hindî, *el-Fevaidü'l-behiyye fî terâcümü'l-Hanefiyye*, tsh: es-Seyyidin Bedreddîn Ebû Ferrâs en-Nu'sânî, (Kahire: Dârü'l-kitâbi'-İslâmî, t.y.), s. 110.

⁴⁶¹ Çalışma boyunca sadece Sadrüşşerîa olarak zikredilecektir.

⁴⁶² Hayreddin Ziriklî, *el-'Alâm: Kâmûsu terâcîm li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin*, (Beyrut: Dârü'l-'ilmi'l-Malâyîn, 2002), IV, 197-198; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn: Terâcümü müsannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle: t.y.), II, 355; Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 427.

⁴⁶³ Özen, "Sadrüşşerîa", s. 428.

⁴⁶⁴ Özen, "Sadrüşşerîa", s. 428.

doğrultusundadır.⁴⁶⁵

Sadrüşşerîa'nın yaşadığı dönem Moğol istilasından yaklaşık bir yüzyıl sonrasına tekabül etmektedir. Moğol istilasından sonraki süreçte de Buhara, zaman zaman baş gösteren siyasî ve ekonomik sorunlara rağmen İslâm âleminin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olma vasfını her zaman sürdürmüştür.⁴⁶⁶ Burası, ilmî faaliyet yürütenlerin bulunduğu ve donanımlı âlimlerin yetiştiği bir bölgedir.⁴⁶⁷ Buhara'nın âlimlerin yetiştiği ve ilim elde etmek için ziyaret edilmesi gereken merkezi konumu Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Öyle ki, Osmanlı ve öncesinde Selçuklu döneminde yaşayan âlimler dinî ve hukukî alanda ilim tahsili elde etmek için Suriye ve Mısır diyarlarını tercih ederken, astronomi, kelâm ve felsefe gibi ilimler hakkında yetkin olmak için İran ve Mâverâünnehir coğrafyalarında yer alan medreselere gitmişlerdir.⁴⁶⁸

Buhara'da ilmi faaliyet V-VII/XI-XIII yüzyıllar arasında Burhân ailesi etrafında şekillenmektedir. Sadr ünvanıyla anılan bu aile hem maddî ve siyâsî anlamda hem de ilmî anlamda Buhara'da saygın bir otorite konumundadır.⁴⁶⁹ Âl-i Burhân elindeki ekonomik imkânlar ve bölgede sağladıkları nüfuza paralel olarak dinî otoriteyi de ellerinde bulundurmaktaydılar. Bu imkânlar sayesinde Moğol istilası esnasında dahi bu otoritelerini muhafaza etmeyi başarmışlardır.⁴⁷⁰ Burhân ailesinin elinde bulundurduğu bu otorite 636/1238 yılında gerçekleşen bir isyanla Sadrüşşerîa'nın mensup olduğu Mahbûbî ailesine geçmiştir.⁴⁷¹ Mahbûbî ailesinin Burhân ailesindeki gibi bir resmi otorite olarak bu görevi sürdürüp sürdürmediği konusunda kesin bir bilgi yoksa da VII-VIII. (XIII -XIV.) yüzyıllar arasında bu sistem içerisinde önemli ilim adamları ve hukukçular yetiştiği bilinen bir gerçektir.⁴⁷² Sadrüşşerîa'nın, ilmî faaliyetlerin yoğun olarak gerçekleştirildiği bu ailede yer alması ve iki büyük âlim olan dedeleri Burhânüşşerîa ve Tâcüşşerîa'dan ilim tahsil etmesi, onun ilmî kişiliğinin oluşmasında yadsınamaz önemde bir etkiye sahiptir. Sadrüşşerîa Mahbûbî ailesinde bu gelenek içinde yetişen silsilenin son halkası olması hasebiyle de önemli bir pozisyona sahiptir.⁴⁷³

2.1.2. İlmî Şahsiyeti

⁴⁶⁵ Ziriklî, *el- 'Alâm*, s. 197; Kehhâle; *Mu'cemu'l-müellifin*, II, 355; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsı'l-'Arabî, t.y.), I, 496; Özen, "Sadrüşşerîa", s. 428, Ömer Aydın, "Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), s. 5.

⁴⁶⁶ Ramazan Şeşen, "Buhârâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 365-366.

⁴⁶⁷ Richard Nelson Frye, *Buhârâ*, çev. Hasan Kurt, (Ankara: Bilig Yay, t.y.), s. 48; Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer Narşahî, *Tarih-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu, (Ankara: Diyanet Vakfı Matbaası, 2013), s. 7.

⁴⁶⁸ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965), s. 227.

⁴⁶⁹ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İSAM Yay., 2014), s. 29.

⁴⁷⁰ Ali Öngül, "Burhan Ailesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 430-431.

⁴⁷¹ Ali Öngül, "Burhan Ailesi", s. 431-432.

⁴⁷² Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 40, geniş bilgi için bk., a.g.e., s. 39-46.

⁴⁷³ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 42.

Sadrüşşerîa'nın hocaları ve öğrencileri hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte zaten bir ulemâ ailesine mensup birisi olarak dedelerinin ilmî birikimlerinden istifade ettiği ve yetişmesinde önemli katkıları olduğu bilinmektedir.⁴⁷⁴ O, dedeleri dışında farklı isimlerden bahsetmemekle birlikte *Şerhu Ta'dîlû'l-'ulûm adlı* eserinde dönemin önemli tasavvuf büyüklerinden biri olan Selâhaddin Hasan el-Bulgârî'yi "şeyhimiz" ifadesiyle zikretmesi tasavvuf alanında ondan ilim öğrendiğine işaret etmektedir. Ancak Bulgârî'nin doğrudan onun hocası olduğuna dair farklı bir kaynak mevcut değildir.⁴⁷⁵

Sadrüşşerîa'nın ilmî birikim ve derinliğinin yayılmasında ve ilim dünyasında etkili olmasında eserleri yanında şüphesiz öğrencilerinin de payı bulunmaktadır. Sadrüşşerîa'nın ilminden istifade eden talebeleri arasında, Ebû Tâhir Hâfizuddin Muhammed b. Muhammed et-Tâhirî, Şemseddîn et-Tabesî ve Muhammed b. Mübarekşah el-Mantıkî (ö. 784/1382) gibi isimler zikredilmektedir.⁴⁷⁶ Sadrüşşerîa'nın Osmanlı ilim camiası üzerindeki etkileri de bu talebeleri aracılığıyla gerçekleşmiştir. Osmanlı âlimlerinden Şeyh Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420), Hacı Paşa (ö. 827/1424) ve ünlü âlim Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413), Muhammed b. Mübarekşâh'ın ders halkalarında yer alması, Sadrüşşerîa'nın Osmanlı ilim dünyasında tanınıp rağbet görmesinde etkili olmuştur.⁴⁷⁷ Bununla birlikte Sultan I. Murad döneminin önemli ilim adamlarından biri olan Kara Hoca lakabıyla meşhur Alâeddin Ali Esved (ö. 800/1397), Sadrüşşerîa'nın Anadolu topraklarında tanınmasında ilk adımları atmıştır. Sadrüşşerîa'nın talebesi olduğuna dair kesin bir veri bulunmasa da, onun *el-Vikâye* adlı eserine şerh yazarak, bu eseri Osmanlı medreselerinde okutmaya başlaması, Sadrüşşerîa ve Hanefî fıkıh düşüncesinin Osmanlı ilim dünyasında tanınmasında önemli bir paya sahiptir.⁴⁷⁸

Hanefî ilim dünyasının önemli ve etkin isimlerinden biri olan Sadrüşşerîa çok yönlü ve keskin bir zekâyâ sahip bir âlimdir. Öyle ki *et-Tavzîh* isimli eserine şerh yazan Teftâzânî (ö. 792/1390), eserinin birçok yerinde kendisini eleştirse ve görüşlerini çürütmeye çalışsa da hemen şerhinin ilk sayfalarında hem ondan, hem de üzerine şerh kaleme aldığı eserinden oldukça övgü dolu ifadelerle bahsetmektedir.⁴⁷⁹ Naklî ve aklî ilimlere vâkıf; mantık, edebiyat, astronomi, cedel, hilaf, kelâm gibi ilimlerde geniş bilgi birikimine sahip bir mütefekkir olarak tavsif edilen Sadrüşşerîa ilmî şahsiyetinin yüceliği ve düşünce dünyasının derinliği teslim edilmiş bir âlimdir.⁴⁸⁰ Osmanlı'nın son devir âlimlerinden

⁴⁷⁴ Özen, "Sadrüşşerîa", s. 428; Sezayî Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi: Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd*, (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2017), s. 43.

⁴⁷⁵ Özen, "Sadrüşşerîa", s. 428.

⁴⁷⁶ Özen, "Sadrüşşerîa", s. 429; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi: Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd*, s. 45-48.

⁴⁷⁷ Özen, "Sadrüşşerîa", s. 429.

⁴⁷⁸ Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi: Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd*, s. 47.

⁴⁷⁹ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thrc. Muhammed Adnân Dervîş, (Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1998), I, 15.

⁴⁸⁰ Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayri Ramazan Yusuf, (Beyrut: Dârü'l-kalem, 1992), s. 203; Leknevî, *el-Fevâid*, s. 109.

Mustafa Seyyid Bey (1873-1925) de Sadrüşşerîa'nın herşeyi ince ayrıntısına kadar derinlemesine inceleyen, aklî ve şer'î ilimlerde bulunduğu devrin öncü âlimlerinden olduğunu belirtir. *Mir'ât* adlı fıkıh usûlü eserinde Sadrüşşerîa'ya eleştiriler yöneltten ünlü Osmanlı âlimi Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) bu girişimini de anlamsız bulur. Hatta onun ancak Sadrüşşerîa'ya iyi bir öğrenci olabileceğini ifade ederek Sadrüşşerîa'nın ilmî kişiliğinin önem ve değerine vurgu yapar.⁴⁸¹

Kelâm, fıkıh, hadis, tefsir gibi temel İslâm ilimlerinin yanısıra mantık, felsefe, astronomi gibi ilimlerde de yetkin ve geniş bilgi yelpazesine sahip olan Sadrüşşerîa fikir ve görüşlerini Fahreddin er-Râzî'nin yaptığı gibi felsefe ve mantık dilini kullanarak tahkikî yöntemle ortaya koymayı esas almıştır.⁴⁸² Onun bu tavrı kendisinden sonraki Hanefî-Mâtürîdî ekolü içerisinde yer alan âlimleri etkilemiş ve bu yöntem Sadrüşşerîa ile birlikte Hanefî usûl literatürü içerisinde yaygınlaşmaya başlamıştır.

2.1.2.1. Eserleri

Tenkîhu'l-usûl: Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü alanında yazdığı ve üzerine *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh* isimli şerhini kaleme aldığı meşhur eseridir.⁴⁸³ Semerkant Hanefî âlimlerinden Fahrülsîlâm el-Pezdevî'nin (ö. 481/1089) *Kenzü'l-vüsûl*'unu esas aldığı bu eserinde Sadrüşşerîa, memzûc fıkıh usûlü yazım tarzını kullanarak Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'u ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasarü'l-müntehâ*'sında yer alan konuları ele almış ve tartışmıştır. Geleneksel mezhep savunuculuğuna dayalı cedelci üslup yerine mantık dilini esas alan Sadrüşşerîa kendisinden sonra gelen Hanefî fıkıh usûlü âlimlerine öncü olmuş ve fıkıh usûlü yazımını ve düşüncesini oldukça etkilemiştir. Sadrüşşerîa'nın mütekellimîn ve Hanefî fıkıh usûl yazım metotlarını telif ettiği bu eserine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bu şerhler arasında Teftâzânî'nin yazdığı *et-Telvîh* şerhi en meşhur olanlardandır. Nitekim Sadrüşşerîa'nın bu eseri Teftâzânî'nin şerhi ile birlikte uzun bir süre Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan temel metinler

⁴⁸¹ Seyyid Bey, *Medhal*, s. 58. Sadrüşşerîa hakkındaki övgü dolu ifadelerin dışında onun ilmi kişiliğine delil olmak üzere bahsedilen bir rivâyete göre, ünlü âlimlerden Kutbüddîn er-Râzî (766/1365), kendisinden sitayişle bahsedilen ve ünü giderek artan Sadrüşşerîa'nın ilmî yetkinliği ve kapasitesini öğrenmek için öğrencisi Mübârekşâh'ı Herat'a gönderir. Sadrüşşerîa'nın ders halkalarına katılan Mübârekşâh hocasına gönderdiği mektupta, onun İbn Sînâ'ya ait eserleri ve bu eserlere yazılmış şerhleri okuttuğunu ancak onların görüşlerini kabul etmediğini ve kendi görüşlerini savunduğunu belirtir. Böyle üstün yetenekli ve yetkin bir âlim karşısından tartışma cesareti göstermenin baştan kaybetmeyi kabullenmek anlamına geleceğini ifade eden Mübârekşâh'ın bu mektubu üzerine Kutbüddîn er-Râzî Sadrüşşerîa ile karşı karşıya gelme düşüncesinden vazgeçer. (Ebü'l-Hayr İsamüddîn Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Mevzû'atü'l-Ulûm*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, t.y.), I, 640-641.) Bu rivâyette dikkati çeken başka bir önemli husus, Sadrüşşerîa'nın felsefî ilimlere vâkıf olmakla beraber, kendine özgü felsefî bir yaklaşıma sahip oluşudur. Nitekim Sadrüşşerîa'yı mümtaz bir âlim yapan İslâmî ve felsefî ilimlere vâkıf olmakla beraber özgün ve yetkin bir yaklaşım tarzı getirebilme özelliğidir.

⁴⁸² Özen, "Sadrüşşerîa", s. 428.

⁴⁸³ *Tavdîh*'in kaynakları hakkında bilgi ve değerlendirme için bk. Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi: Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd*, s.136-172.

arasında yer almıştır.⁴⁸⁴

Bu eserde tartıştığı meseleler ve ortaya koyduğu görüşler âlimler tarafından dikkate alınmıştır. Öyle ki Eş‘arî ve Mu‘tezilî görüşleri karşısında Mâtürîdî mezhebinin hüsün kubuh anlayışını temellendirdiği dört esas, kendisinden sonra gelen âlimler tarafından oldukça tartışılmış, hatta bu çerçevede mukaddemât-ı erba‘a literatürü meydana gelmiştir.⁴⁸⁵

Şerhü’l-Vikâye: Sadrüşşerîa’nın fıkıh alanında kaleme aldığı bu meşhur eser Osmanlı medreselerinde uzun bir süre ders metni olarak okutulmuştur. Dedesi Burhanüşşerîa’nın ezberlemesi için yazdığı, Osmanlı Hanefî fıkının dört temel metninden biri kabul edilen *el-Vikâye* adlı esere yazmış olduğu bir şerhtir. Hanefî fıkıh literatüründe önemli bir yere sahip olan bu eser üzerine de birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır.⁴⁸⁶

en-Nukâye: Burhanüşşerîa’nın yazdığı *el-Vikâye* kitabının muhtasarıdır. *el-Vikâye* adlı eserden daha çok bilinen bu eser üzerine de birçok şerh kaleme alınmıştır.⁴⁸⁷

Ta‘dîlû’l-‘ulûm: Ömrünün son dönemlerinde kaleme aldığı bu eseri Sadrüşşerîa, eserinin isminden de anlaşılacağı üzere ilimlerde öne sürülen görüşleri eleştirmek ve yanlış gördüğü kısımları düzeltmek üzere kaleme almıştır.⁴⁸⁸ Bu esere *Şerhu Ta‘dîlû’l-‘ulûm* adıyla da bir şerh yazmış ve bu şerhle birlikte bu eser Sadrüşşerîa’nın son eseri olmuştur. Kelâm, mantık ve astronomi ilimlerini incelediği bu eserinin başında tüm ilimleri incelemeyi amaçladığını belirtmesi Sadrüşşerîa’nın bu eseri henüz bitiremeden ahirete intikal ettiğini düşündürmektedir.⁴⁸⁹ Hala yazma halinde bulunan bu derinlikli ve kıymetli eser ilim dünyasında ses getirmiş ve âlimler tarafından oldukça rağbet görmüştür.⁴⁹⁰ Öyle ki Taşköprizâde (ö. 968/1561), Sadrüşşerîa’nın bu eserinde kendisinden önceki âlimlerin yapamadığı tahkiki ortaya koyduğunu ve daha önce ifade edilmeyen açıklamalarda bulunduğunu belirterek, özellikle kelâm ve mantık alanındaki değerlendirmelerinin çok kıymetli olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹¹

Ta‘dîlû’l-‘ulûm eserinde Sadrüşşerîa’nın kelâmî, felsefî görüşleri ve birikimini net bir

⁴⁸⁴ Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, I, 496; Özen, “Sadrüşşerîa”, s. 429; *Telvîh* dışında *Tavzîh* üzerine kaleme alınan önemli haşiyeler hakkında bilgi için bk. Seyyid Bey, *Medhal*, s. 58; Özen, “Tenkîhu’l-Usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XL, 457-458.

⁴⁸⁵ Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, I, 498; Seyyid Bey, *Medhal*, s. 58; Özen, “Sadrüşşerîa”, s. 428; Geniş bilgi için bk., Cüneyt Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa‘a’ya Giriş–”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012):1-43; Literatür ile ilgili bilgi için bk., Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, I, 498-499; Özen, “Tenkîhu’l-Usûl”, s. 456.

⁴⁸⁶ Geniş bilgi için bk., Murteza Bedir, “Vikâyetü’r-rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XLIII, 106-108.

⁴⁸⁷ Özen, Sadrüşşerîa, DİA, XXXV, 429.

⁴⁸⁸ Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, I, 419.

⁴⁸⁹ Özen, “Sadrüşşerîa”, DİA, XXXV, 430.

⁴⁹⁰ Seyyid Bey, *Medhal*, s. 57.

⁴⁹¹ Ebu’l-Hayr İsmâüddîn Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü’s-sa‘âde ve misbâhü’s-siyâde fi mevzû‘âtî’l-‘ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekrî, Abdülvehhab Ebunnûr, (Kahire: Dârü’l-kütübî’l-hadîse, 1968), II, s. 191.

biçimde görmek mümkündür. Bu eserin kelâm ilmi ilgili kısmı çerçevesinde Mahmut Ay tarafından *Sadrüşşerîa'da Varlık* adıyla bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada *Tâ'dilü'l-kelâm* bölümünün üçte ikisinin felsefî boyutu olan varlık ve mahiyet ile ilgili konulardan müteşekkil olduğunun belirtilmesi, onun İslâmî ilimler yanında felsefî ilimlere olan vukûfiyetini göstermesi açısından önemli bir ayrıntıdır.⁴⁹²

Bu eserler dışında Sadrüşşerîa'ya nispet edilen eserler şunlardır: *el-Vişâh fî zabti me'âkidi'l-Miftâh*,⁴⁹³ *Ta'likât ale'l-Miftâh*, *Risâle fî ilmi'l-arûz*, *Risâle te'vîli kıssati Yûsuf ve Şerhu'l-Fusûli'l-hamsîn*.⁴⁹⁴

2.1.3. Hanefî Fıkıh Usûlünde Sadrüşşerîa'nın Önemi

Sadrüşşerîa birçok ilim dalında derin bilgi birikimine sahip bir âlim olmakla birlikte İslâmî literatürde ismi daha çok fıkıh usûlü alanında anılmaktadır. Hakkında birçok şerh ve hâşiye yazılmış *et-Tavzîh* adlı fıkıh usûlü eserinin Osmanlı döneminde medreselerde temel metin olarak okutulması onun bu alandaki şöhretinin sebeplerinden biridir. Ancak *et-Tavzîh* adlı eserini ve Sadrüşşerîa'yı mihenk taşı yapan bu alanda ortaya koyduğu yenilikler ve orjinal görüşleridir. Öyle ki Sadrüşşerîa'nın üslûbu ve görüşleri sadece kendi yaşadığı coğrafya ve yüzyılla sınırlı kalmamış kendisinden sonraki Hanefî fıkıh usûlü âlimlerini de önemli ölçüde yönlendirmiştir.⁴⁹⁵ Nitekim Osmanlı dönemi fıkıh düşüncesi, onun tabi olduğu Buhara hukuk sisteminden oldukça istifade etmiştir.⁴⁹⁶

Sadrüşşerîa soyut kelâmî meselelerin fıkıh usûlünde yer aldığı ve tartışıldığı mütekellimîn yazım metodu ile Pezdevî'nin fıkıh usûlü metnini esas alarak hem fukaha hem de mütekellimîn metodunu telif etmiş, memzûc metodun önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Hanefî fıkıh usûlünün temel metinlerinden biri olan Pezdevî'nin fıkıh usûlü metnini, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünü ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını esas alarak mantık kavramlarını kullanarak fukaha metodu ve mütekellimîn metodunu orjinal bir biçimde birleştirmiştir. Sadrüşşerîa yaşadığı dönemde Fahreddin er-Râzî ile birlikte yaygınlaşan mantık dilini Hanefî fıkıh usûlünde kullanarak önemli bir adım atmıştır.⁴⁹⁷

⁴⁹² Mahmut Ay, *Sadrüşşerîa'da Varlık*, (Ankara: Avrasya Yay., 2006), s. 10.

⁴⁹³ Ziriklî, *el-'Alâm*, s. 198; Kehhâle; *Mu'cemu'l-müellifin*, II, 355.

⁴⁹⁴ Özen, "Sadrüşşerîa", s. 430.

⁴⁹⁵ İbrahim Özdemir, *Dil ve Varlık*, (İstanbul: İz yay., 2006), s. 173; Ali Kumaş/Mehmet Ümitli, "Sadrüşşerîa'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlünün Mahiyeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17/2 (2017), s. 86.

⁴⁹⁶ Murteza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *TALİD (Türk Hukuk Tarihi sayı)*, 5 (2005), s. 55; Murat Şimşek, "Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer? Retorik ile Gerçeklik Arasında Modern/Çağdaş İslâm Hukuk Tarihi", *Osmanlı'da İlm- Fıkıh*, ed. Murteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Hüseyin Sağlam, (İstanbul: İsar Yay., 2017), s. 335.

⁴⁹⁷ Cüneyd Köksal "Usûlü'l-Fıkıhın Mahiyeti ve Gayesi" adlı doktora tez çalışmasında mantık merkezli/mantık diliyle yazılmış fıkıh usûlü eserlerinin karakteristik özelliklerini şu şekilde ifade etmiştir: "Bütün çeşitleriyle bilginin tasavvur ve tasdik olarak iki kısımda incelenmesi, küllî kavramlara dair realist anlayışla da ilişkili bulunan bir mahiyet tasavvuru ve bir şeyin mahiyetinin onun tarifleriyle elde edileceği düşüncesi, kavramlara ait tariflerin mantık kriterlerine uygun şekilde titizlikle yapılması ve önceki eserlerde böyle olmayan tariflere eleştiri yöneltilmesi usûl meselelerinin bir kavram olarak 'mesele' altbaşlığı altında ele alınması, usûlün kelâmı, fıkıh ve dil bilimlerini ilgilendiren ve bu disiplinlerde çözüme kavuşturulan

Her ne kadar memzûc metotla kaleme alınan ilk eser olarak İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Nihâyetü's-sûl* adlı eseri zikredilse de Sadrüşşerîa'nın eserinin etkileri bu eseri gölgede bırakmıştır denilebilir. Hatta Sadrüşşerîa'nın mantık dilini Hanefî fıkıh usûlünde çok iyi bir biçimde kullanması ve kendisinden sonra kullandığı dilin ve ele aldığı meselelerin dikkate alınması sebebiyle Cümejd Köksal Sadrüşşerîa'yı Hanefî fıkıh usûlünde müteahhirîn dönemini başlatan âlim olarak değerlendirmektedir.⁴⁹⁸

Yaygın Hanefî fıkıh usûlü yazım tarzından farklı olarak Sadrüşşerîa, Pezdevî'nin usûl eserinin daha iyi anlaşılması için Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünü ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını da dikkate alarak *et-Tavzîh*'i kaleme aldığını belirtmektedir.⁴⁹⁹ Kendisi bizzat eserinde fıkıh usûlü meselelerini mükemmel bir incelik ve derinlikle açıkladığını vurgulamaktadır.⁵⁰⁰ Kendisinden sonra yaşayan Hanefî fıkıh usûlü âlimlerinin onun kullandığı dili ve tartıştığı meseleleri ele almaları, onun bu ifadelerini doğrular niteliktedir. Bu durum, eserin güncelliğini ve değerini günümüze kadar korumasını sağlamıştır. Sadrüşşerîa'dan önceki âlimler sadece fıkıh usûlünde ilgili meselenin anlaşılmasını dikkate alırken, Sadrüşşerîa mütekaddimîn Hanefî usûl âlimlerinden farklı olarak fer'î meselenin ötesinde yer alan incelikli konuları derinlemesine ve mantık esasları çerçevesinde ele almış ve tahkik etmiştir.⁵⁰¹ Fahreddin er-Râzî'nin çok başarılı bir şekilde kullandığı mantık dili, Hanefî fıkıh usûlünde kendisinden sonraki ilim camiasını etkileyecek şekilde ilk kez Sadrüşşerîa tarafından başarılı bir biçimde kullanılmıştır.

Sadrüşşerîa, mantık dilini Hanefî fıkıh usûlü içerisinde çok güzel bir biçimde harmanlamıştır. Onun ortaya koyduğu bu yenilik Hanefî fıkıh usûlü tarihi ve literatürü açısından oldukça önemli bir gelişmedir. Mu'tezile'ye yakınlık eleştirilerine maruz kalan ve bu nedenle kelâma mesafeli bir duruş içerisinde olan Hanefî fıkıh usûlünün⁵⁰² kelâmî ilkeler çerçevesinde ve mantık dili formuyla yeniden inşası göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir yeniliktir.

Sadrüşşerîa eser verdiği ilim alanlarında Hanefî-Mâtürîdî kimliğini ön plana çıkarmak ve bu ekolün görüşlerini savunmakla birlikte birçok meselede sunduğu özgün yorumları ve açıklamaları ile dikkat çekmektedir. Örneğin insanın hükme muhatap olması meselesini incelerken felsefecilerin terminolojisini kullanarak aklın dört mertebesinde bahseder ve

bahislerinin 'mebâdî' başlıkları altında incelenmesi, yoğun olarak mantık kavramlarının kullanılması (meselâ cüz'î/küllî, müfred/mürekkeb, mutabakat/tazammun/iltizam, kübrâ/suğrâ, şekl, hamli/iktirânî, mevzû/mahmûl, burhan, heliyyet, limmiyet, inniyet...), delillerin mantikî kıyas şeklinde formüle edilmesi, kitabın başında mantık bahislerini özetleyen bir girişe yer verilmesi; (bilhassa ilk dönemlerde) konuların gevşek, rahat, yer yer nizamsız gibi duran bir tarzda tasnifine mukabil detaylı ve yoğun bir kavramsal çerçeveye birlikte son derece sistematik ve incelikli tasnif yapılması." A. Cüneyd Köksal, "Usûlü'l-Fıkıhın Mahiyeti ve Gayesi" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 9.

⁴⁹⁸ Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", s. 4.

⁴⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 25.

⁵⁰⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 25-26. (Tefâtânî'nin *et-Telvîh* şerhinin içerisinde)

⁵⁰¹ Tefâtânî, *et-Telvîh*, I, 19.

⁵⁰² Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 29 (2013), s. 90.

mükellef olmak için gerekli olan aklın müstefâd akıl olduğunu belirtir.⁵⁰³ Kişinin fıkıh usûlüne göre mükellef bir birey olmasının akl bi'l-meleke seviyesi ile başladığı görüşünü benimseyen Sadrüşşerîa bu konuda da kendisinden sonra kaleme alınan fıkıh usûlü eserlerine öncü olmuştur.⁵⁰⁴ Fıkıh usûlünde yer alan teknik bir konuda bu denli felsefî ayrıntıya girmesi ve bilgi vermesi onun bu konularda oldukça geniş bir bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir. Ancak esas başarısı, bu bilgi birikimini fıkıh usûlü alanında Hanefî geleneğinde kendisinden önce bir örneği olmamasına rağmen tutarlı ve oldukça başarılı bir biçimde mezcedebilmesi ve kendisinden sonraki âlimlere öncü olmasıdır.

Sadrüşşerîa geniş bir biçimde bir ilim olarak fıkıh usûlünün mantık kurallarına göre nasıl tarif edileceğini tartışır. Fıkıh usûlünü “Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas” olarak dört delil çerçevesinde tanımlarken⁵⁰⁵ âlimler tarafından bir ayırım yapılmaksızın aynı anlamda kullanılan fıkıhın usûlü ile fıkıh usûlü ilmini birbirinden ayırmaktadır. Fıkıh usûlü ilmini, “tahkik yöntemiyle fikhî meselelere doğrudan ulaştıran küllî kaideler”⁵⁰⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Bu özgün tanım her ne kadar müçtehidin istinbat melekeseine vurgu yapmasına bağlı olarak fıkıhın müçtehidin yorumuna hasr edilmesi şeklinde eleştirilse de, fıkıhın dinamik mahiyetini öne çıkarması nedeniyle önemlidir ve sonraki usûlcüler tarafından da benimsenmiştir.⁵⁰⁷ Onun bu tanımının en önemli özelliği, fıkıh usûlünü mantığın kavramlarını etkili bir biçimde kullanarak kurallar bütünü olarak değerlendirmesidir. Bu üslup kendisinden sonra gelen Hanefî ulemâsı için örneklik teşkil etmiştir.⁵⁰⁸

Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü ile fıkıh usûlü ilmini birbirinden ayırması hem fıkıh usûlü tanımının netleşmesi hem de bu noktadaki karışıklıkları önlemesi anlamında önemli bir nüans noktasıdır. Fıkıh usûlü kavramı, fıkıhın esasları olan delilleri kapsarken, fıkıh usûlü ilmi ise yukarıda tarifî zikredilen belirli yöntemi ve literatürü olan, kurallardan oluşan bir ilimdir.⁵⁰⁹ Sadrüşşerîa Hanefî geleneği içerisinde kalarak mantık merkezli bir dil kullanması ile tutarlı bir biçimde hemen eserinin başında fıkıh usûlü ilmini küllî kaideler

⁵⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 338-343; Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi – Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-”, s. 5; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi: Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd*, s. 58-65.

⁵⁰⁴ Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/40 (2011), s. 36.

⁵⁰⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 49.

⁵⁰⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 51.

⁵⁰⁷ Yasin Kurban, “Medreselerde Temel Fıkıh Usûlü Eseri Olarak Okutulan “Tenkîhu'l-Usûl ve Tavzîhu't-Tenkîh”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum 5-7 Ekim 2012*, ed. Fikret Gedikli, (Muş: M.Ş.Ü. Yay., 2013), s. 650-651.

⁵⁰⁸ Abdurrahman Atçıl, “Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works on Usûl al-Fiqh”, *Osmanlı Araştırmaları*, 41 (2013), s. 42.

⁵⁰⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 49-51; Köksal, *Usûlü'l-Fıkıhın Mahiyeti ve Gayesi*, s. 88, 95; Kurban, “Medreselerde Temel Fıkıh Usûlü Eseri Olarak Okutulan “Tenkîhu'l-Usûl ve Tavzîhu't-Tenkîh”, s. 649-650.

bütünü olarak ifade etmiş, fıkıh usûlü meselelerinin mantikî önermeler ve küllî kaideler ekseninde ele alındığını vurgulamıştır.⁵¹⁰ Her ne kadar bu önerme ve kaideler her fıkıh usûlü meselesinde ele alınmasa da başka kaideler içerisinde yer alırlar. Nitekim Sadrüşşerîa'nın ifadesine göre bütün fikhî meseleler şu mantikî önerme içerisinde dâhildir: “Şu delilin, sübutuna delâlet ettiği her hüküm sabittir. Yani şu hükme delâlet eden şu delil bulunduğu sürece şu hüküm sabittir.” Bütün fikhî meseleler bu önerme kapsamında ele alındığında fıkıh usûlünde mevzûun hükümler ve delillerden oluştuğu açıkça görülmektedir.⁵¹¹ Buna göre her fıkıh usûlü meselesi bu mantık önermesi çerçevesinde formüle edilebilir.

Sadrüşşerîa'nın Hanefî fıkıh düşüncesine en orjinal katkılarından biri, kendisinden önce sadece deliller etrafında ele alınan fıkıh usûlü ilminin mevzûunu deliller ve hükümler kapsamında bir arada incelemesidir. Zira delilleri bilmek ile kast edilen sadece delillerin kendisi değil, delillerle sabit olan hükümlerdir.⁵¹² Bununla birlikte bir ilmin birden fazla mevzûu olabileceği görüşünü mevzûun farklılaşması ile ilmin de farklı olması gerektiğini ifade ederek kabul etmez.⁵¹³ Bir ilmin birden fazla mevzûunun olması ancak ilmin, fıkıh usûlü ilmindeki gibi bir izâfete dayanması durumunda mümkündür. Fıkıh usûlü ilminde delillerle hükümler birbirine izâfe edilmektedir. Çünkü fıkıh usûlü ilminde delillerin hükümleri ispat etmesi incelenmektedir. Mantıkta da tasavvur ve tasdikten yine başka bir tasavvur ve tasdike ulaşmanın yollarından bahsedildiği için burada da tasdik ve tasavvur olmak üzere birden fazla mevzûu bulunmaktadır.⁵¹⁴ Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlünü deliller ve hükümler biçiminde ele alması, sonraki Hanefî fıkıh usûlü âlimleri tarafından takip edilmiş ve fıkıh usûlü eserlerindeki konuların tasnifi de bu doğrultuda yapılmıştır.⁵¹⁵ Bir ilmin birden fazla mevzûunun olamayacağını ifade ederek yaygın görüşe karşı çıkan Sadrüşşerîa, bir mevzûun birden fazla ilme konu olamayacağı görüşünü de eleştirmekte ve bir mevzûun farklı yönleriyle farklı ilme konu olabileceğini ortaya koyarak bu konuda da genel hâkim görüşü çürütmeye çalışmaktadır.⁵¹⁶

Sadrüşşerîa'nın delil hüküm ilişkisini ispat-sübût çerçevesinde açıklaması, Hanefî fıkıh usûlü ilmine kazandırdığı önemli bir yeniliktir. Buna göre fıkıh usûlünde mevzû edilen delilin zâtî arazlarından biri hükmü ispat etmek iken, aynı şekilde mevzû olan hükmün de zâtî arazi hükümle sabit olmasıdır. Yani fıkıh usûlü ilminde delil müsbit iken, hüküm de sabit olandır.⁵¹⁷ Hükümle delil arasında bu şekilde bir ispat-sübût ilişkisi mevcuttur. Kaynak olarak delil Şâri'e ait ise de, delilin ispat edici özelliği, yani Şâri'in hükmü müctehid tarafından ortaya çıkarılmaktadır. Müctehid ise ispatın göstergesi olan delilden

⁵¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 53-56.

⁵¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 55; Köksal, *Usûlü'l-Fıkıhın Mahiyeti ve Gayesi*, s. 135-136.

⁵¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 58.

⁵¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 60.

⁵¹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 60.

⁵¹⁵ Köksal, *Usûlü'l-Fıkıhın Mahiyeti ve Gayesi*, s. 97, 141, 147; Kurban, “Medreselerde Temel Fıkıh Usûlü Eseri Olarak Okutulan “Tenkîhu'l-Usûl ve Tavzîhu't-Tenkîh”, s. 651.

⁵¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 62-64.

⁵¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 56-57.

hareketle istinbat ederek sabit olan hükme ulaşmaktadır.⁵¹⁸ Sadrüşşerîa delil ve hüküm arasındaki ilişkiyi bu şekilde irtibatlandırarak fıkıh usûlünün mevzûunu tutarlı ve bütüncül bir biçimde ortaya koymaktadır.

Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü literatüründe adının sitayişle anılmasının en önemli sebeplerinden biri, hüsn-kubh konusunda Fahreddin er-Râzî'yi, bu doğrultuda Eş'arî ve Mu'tezile'nin hüsn-kubh anlayışını detaylı bir biçimde eleştirip, bu önemli ve çetrefilli konuda dört mukaddime çerçevesinde özgün ve güçlü bir hüsn kubh anlayışı ortaya koymasındır.⁵¹⁹ Sadrüşşerîa'nın dört mukaddime ekseninde sunduğu hüsn-kubh tartışması, kendisinden sonra aynı çerçevede ele alınarak geniş bir mukaddemât-ı erba'a literatürünün oluşmasında öncü olmuştur.⁵²⁰ Ayrıca Osmanlı ilim geleneğinde mukaddimât-ı erba'a literatürü çerçevesinde ilk kez Mâtürîdî kelâm anlayışına aidiyeti içerecek ifadeler serd edilmiştir. Bu anlamda bu literatür, Osmanlı'da kelâmî açıdan Mâtürîdî mezhebine mensubiyetin bina edildiği bir basamak konumundadır.⁵²¹

Sadrüşşerîa'nın *Ta'dilü'l-ulûm*'un kelâm bölümünde, kelâm ilminin meselelerini Fâtihâ suresinin yedi ayeti ile uyumlu bir biçimde tasnif ederek felsefî kelâm diliyle ele alması,⁵²² bu doğrultuda dile getirilen görüşleri detaylı bir biçimde zikretmesi ve eleştirmesi onun bu ilimlere ne kadar vâkıf olduğunun göstergesidir.⁵²³ Nitekim Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebi arasında itikatla ilgili görüş farklılıklarını ele alan Osmanlı Hanefî âlimlerinden Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde (XII/XVII. yüzyıl) Mâtürîdî mezhebine ait görüşleri Sadrüşşerîa'ya referansla ortaya koymayı tercih etmektedir.⁵²⁴ *Tadilü'l-ulûm*'un mantık kısmında da, mantık ilmine dair ortaya konulan meseleleri ve fikirleri açıklayarak tartışmış farklı ve orjinal açıklama ve fikirler sunmuştur.⁵²⁵

Sadrüşşerîa, özellikle *et-Tavzîh*'te birçok meselede “bu fikri ilk ben ortaya koydum” “bu konuda teferrüd ettim” ifadelerini sıkça kullanarak birçok meselede farklı ve özgün fikirler ortaya koyduğunu belirtmektedir.⁵²⁶ Hem Hanefî fıkıh usûlü geleneğine hem de

⁵¹⁸ Köksal, *Usûlü'l-Fıkıhın Mahiyeti ve Gayesi*, s. 100.

⁵¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 375-419

⁵²⁰ Köksal, “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş–”, s. 1-43; a.mlf., *Usûlü'l-Fıkıhın Mahiyeti ve Gayesi*, s. 139.

⁵²¹ Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. A. Hamdi Furat-N. K. Yorulmaz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yay., 2018), II, 64.

⁵²² Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi Kitaplığı, nr. 1669, 109b.

⁵²³ Ay, *Sadrüşşerîa'da Varlık*, s. 14.

⁵²⁴ Bk. Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, (Kahire: Matbaatü'l-edebiyye, 1899).

⁵²⁵ Taşköprüzâde, *Ta'dilü'l-Mizan*'ın mantığın kapalı olan kısımlarını açıkladığını, mantık alanın özgün fikirlerin ortaya konulduğunu ifade eder. Mantık ilminde ileri seviyeye gelmek isteyen ilim taliplerinin mutlaka tâlim etmeleri gerektiğine dikkat çeker. bk., Taşköprüzâde, *Mevzû'atü'l-ulûm*, I, 331.

⁵²⁶ Bu konu ile ilgili müstakil bir makale kaleme alınmıştır. Bk. İdris Abdullah Muhammed Hanefî, “İnfirâdâtü'l-İmâm Sadrüşşerîa fî Kitâbihi't-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 2/14 (2013): 570-606.

felsefe, mantık gibi aklî ilimlere ve mantık dili ile yazılmış fıkıh usûlü literatürüne hâkim bir şahsiyet olarak bu ifadeyi kullanması onun bu sözlerini doğrulamaktadır. Ayrıca kendisinden sonra Hanefî usûl geleneği yazım tarzını ve tartışılan meseleleri de büyük ölçüde yönlendirmesi, onun Hanefî fıkıh usûlü geleneğindeki önem ve konumunu da izah etmektedir. Bu anlamda Sadrüşşerîa Hanefî fıkıh usûlü ilminin Mâtürîdî kelâmı ekseninde, mantık diliyle inşasının mükemmel ve etkin bir öncüsüdür. ⁵²⁷

2.2. Sadrüşşerîa'nın Lafızların Kesinliği Konusuna Yaklaşımı

2.2.1. Sadrüşşerîa'da Kesinlik ve Bilgi

Sadrüşşerîa'nın lafızların kesinliği konusundaki yaklaşımını daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için, kesinlik ve bilgi konusundaki görüşlerinin irdelenmesi faydalı olacaktır. Bu konuda ilimlerin mevcut meselelerinin ve savunulan görüşlerin, bir nevi tahkik edilerek tekrar düzenlenmesini amaç edinen *Ta'dilü'l-'ulûm* adlı eserinde yer alan *Ta'dilü'l-mîzân* bölümü ile tez konumuzun doğrudan ele alınıp tartışıldığı *et-Tavzîh* adlı fıkıh usûlü eserinden istifadeyle Sadrüşşerîa'nın bilgi ve kesinlik konusundaki yaklaşımı çalışmanın konusu ile irtibatlı olduğu oranda tasvir edilecektir.

İlim/bilgi kavramını "dış dünyaya kesin bir biçimde mutâbık olan nispet" şeklinde tanımlayan Sadrüşşerîa, ilmin sadece zihinde bir nispet olarak anlaşılmasını hatalı bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.⁵²⁸ Çünkü Sadrüşşerîa'ya göre zihnî varlık diye bir kavram hatalıdır, varlık dış dünyada varlığı bulunan şeydir. Zihin ise bu varlığın bilinmesinde idrak etme vazifesini görür. Bu idrakin kaynağı ise dış dünyadır. Dış dünyadan bağımsız zihinde bulunan nispetin doğruluğunun bir ölçütü bulunmamaktadır. Çünkü zihin doğru hüküm verebildiği gibi yanlış hüküm de verebilir. Bu anlamda, "zihindeki doğru olan nispet" şeklinde ilmi tanımlamak da tasavvuru içermediği için eksik kalacaktır. Zihin ancak dış dünya vasıtasıyla bilgiye ulaşabilir. Başka bir deyişle, zihnî varlık olarak tanımlanan şeyler varlığın kendisi değil gölgesidir ve aslında hâricî varlığa dayanmaktadır.⁵²⁹ Bununla birlikte idrakte ilmin gerçekleşmesi için ilme konu olan şeyin suretinin zihinde müşahade ile bulunması gerekmez. Çünkü evvelî bilgiler duyularla elde edilmese de zihinde idrak edilirler.⁵³⁰ Buna göre zihnin idrak ettiği şeylerin doğrudan dış dünyada hakikî varlıkları bulunmakla birlikte, bazı idrak edilenlerin somut bir varlığı bulunmamaktadır. Bu varlıkların idrak edilmesi dış dünyada hisler aracılığıyla algılanmasıyla gerçekleşmemekle birlikte, dış dünyadaki varlık bilgisinden elde edilen suretle gerçekleşmektedir.⁵³¹ Dolayısıyla ilim, tek başına zihnî hükümle elde edilebilen birşey değildir. Fakat bir bilginin doğruluğu sadece dış dünyaya mutâbakatla da

⁵²⁷ Sadrüşşerîa'nın Hanefî fıkıh usûlüne yaptığı katkılarla ve farklılıklarla ilgili değerlendirme için bk., Mehmet Ümütlü, "Sadrüşşerîa'nın Usûl Anlayışı ve Hanefî Usûl Geleneğindeki Yeri", (doktora tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), s. 197-247.

⁵²⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 6a.

⁵²⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 6a-8a.

⁵³⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 206a.

⁵³¹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 203b.

açıklanamaz. Zira küllî bilgiler, soyut ve tümel kavramları içeren ma'kulât-ı sâniye,⁵³² hâricî varlık olarak karşılığı bulunmamakla birlikte bilgi değeri taşır.⁵³³ Benzer şekilde geometri ilminde yer alan şekiller ve teoremlerin de dış dünyada karşılığı yoktur. Ancak bu ilmin de hükümleri dış dünyaya ait bilgilerden çıkarılmıştır.⁵³⁴ Bu sebeple Sadrüşşerîa doğruluğun ölçütü için zihnî ve haricî varlıktan daha kapsamlı bir kavram olduğunu belirttiği “el-a'yânü'l-mevcûdât” kavramını kullanır.⁵³⁵ Bu kavramla Sadrüşşerîa doğruyu yanlıştan ayırmada aklı haricî varlıkla birlikte etkin konumda değerlendirdiğini gösterir. Bu sebeple zihin dışında dış dünyada sureti bulunmayan şeylerin doğrulanamayacağı gibi yanlışlanamayacağını da savunarak önemli bir bakış açısı sunduğunu iddia eder.⁵³⁶ Ancak bu söylemi, dış dünyadaki varlığa aykırı olarak tasavvur edilen düşünceler için de esas kabul edilebileceğini söylemek mümkün değildir. Örneğin dış dünyada belirli nitelikte somut varlığı bulunan insanın, bin başlı veya bin kanatlı olarak tasavvur edilmesi yanlıştır ve cehaletle tabir edilir.⁵³⁷

Sonuç olarak, kaynağı hâricî varlık olmakla birlikte ilim, bu kaynaktan elde edilen idrakle hâricî varlık arasındaki nispetin mutabık olmasıdır.⁵³⁸ Nispetin varlığı ise zihindedir. Bu nispet “Zeyd kâtip” önermesi gibi dış dünyadaki varlıkların doğrudan vasıtasız zihinde idraki ile gerçekleşebilirken, “insan küllîdir” önermesinde olduğu gibi zihnî bir vasıta ile de elde edilebilir.⁵³⁹ “İnsan küllîdir” önermesinde yer alan küllî kavramı ancak zihinle elde edilebilecek bir kavramdır. Çünkü bu kavram dış dünyada bulunmamaktadır. Fakat zihin bu kavramı dış dünyada bulunan farklı insanların tek tek somut varlıklarına dayanarak elde etmektedir.⁵⁴⁰

Dış dünyadaki varlıklara dayanan ve vasıtasız elde edilen önermede yer alan “Zeyd” ve “kâtip” bizzat haricî varlığa sahip kavramlardır. Sadrüşşerîa bu gibi hakikatleri somut olarak bulunan kavramları “ma'kulât-ı üvel” adıyla ifade eder..⁵⁴¹ Belirtilen temel kavramların zihin tarafından akledilmesiyle de “ma'kulât-ı sâni” denilen soyut tümel kavramlara ulaşırlar.⁵⁴² Fakat Sadrüşşerîa ma'kulât-ı sâniyeye ulaşmada önemli bir ayrıntıya dikkat çeker. Somut gerçekliğe sahip olan ilk akledilenlerden hareketle yeni bir kavram dünyasına erişebilmek için bu temel şeylerin suretlerinin zihinde akledilebilir olması gerekir. Örneğin “insan kâtip” önermesinde “insan” ve “kâtip” kavramları harici varlığa karşılık gelmektedir. Aralarındaki nispet de zihinde yer almaktadır. Ancak bu haliyle bu önerme makul değildir. Makul olmadığı sürece ikinci akledilenlere ulaşmak

⁵³² İlhan Kutluer, “Ma'kul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 459.

⁵³³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 8a.

⁵³⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 204a.

⁵³⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 7b.

⁵³⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 7a.

⁵³⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 204a.

⁵³⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 8a.

⁵³⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 6a-6b.

⁵⁴⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 6a; 118b.

⁵⁴¹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 6a.

⁵⁴² Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 6b.

için elverişli olamaz. Makul olması içinse bahsi geçen temel kavramların suretinin zihinde gerçekleşmesi ve aralarındaki nispetin de zihin tarafından akledilmesi gerekir. Bu şekilde zihin somut hakikati bulunan ilk akledilenlerden hareketle yeni bilgiler üretir.⁵⁴³

İlmin tasavvur ve tasdikten daha kapsamlı bir kavram olduğunu vurgulayan Sadrüşşerîa,⁵⁴⁴ tasavvur ve tasdiki nazarî ve bedîhî olarak taksim ederek açıklamaya çalışır. Buna göre nazarî bilgi, bilginin zihinde düzenlenmesiyle elde edilen bilgidir. Zarûrî bilgi ise nazarî bilginin temelidir ve böyle bir düzenlemeye ihtiyaç duymaz.⁵⁴⁵ Burhan da zarûrî bilgilerden hareketle nazarî bilgilere nasıl doğru ve kesin bir biçimde ulaşılacağını gösteren bir metottur. Çünkü akıllar farklı farklı olduğu için akli hatadan koruyacak bir ilkeye ihtiyaç vardır. Aksi takdirde insanda bulunun ilim ve amel kudretinin doğrudan sapması söz konusu olabilir.⁵⁴⁶

Sadrüşşerîa'nın bilgi anlayışında ilim ve amelin birlikte değerlendirildiği görülmektedir. Nitekim o, insanda doğruyu bilme ve doğru bildiği yöne yönelme kuvvetinden bahseder.⁵⁴⁷ Bu kuvveti ilmî ve amelî olarak iki kısımda ele alır. Her insanda potansiyel olarak bu kuvvetin, bilfiil hale gelmesi için nazarî bilgiye ihtiyaç duyulduğunu belirtir.⁵⁴⁸ Bu anlamda onun bilgi ve eylem arasında güçlü bir irtibat kurmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Allah'ı bilmek gibi nazarî bilgiler amele ilişkin değildir. Her ne kadar kelâm ilminde sadece aklın yeterli olamayacağını, ilahi vahyin önemi vurgulasa da,⁵⁴⁹ Allah'ın birliğini, mucizenin risalete delil olduğunu bilmenin, şeriate değil akla dayandığını dile getirmeyi ihmal etmez.⁵⁵⁰ Ancak bu açıklamadan hareketle Sadrüşşerîa'ya göre nazarî ilimlerde sadece aklın yeterli olduğu sonucu çıkarılması doğru değildir. Çünkü ona göre ilm-i ilâhî olarak da nitelediği kelâm ilmi aklî delillerle desteklenmekle beraber Peygamberlerin vahiyle bildirdiklerine dayanmaktadır. Bu doğrultuda aklın tek başına Allah'ın zâtı, sıfatları, kıyâmet, ahiret vb. konularda yetkisi olmadığının altını önemle çizmektedir.⁵⁵¹ Fakat amel konusunda da insanın doğru amelî bilip ona yönelmesi için amelî bilgilere, bu bilgileri elde etmek içinse akıl melekesine ihtiyaç vardır.⁵⁵² Buradan hareketle Sadrüşşerîa'nın akıl-amel ilişkisini amelî bilgiler kapsamında öne çıkardığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak onun hem nazarî hem de amelî ilimde aklın önem ve değerini teslim etmekle birlikte her iki sahada da akıl ve vahiy birlikteliğini önemsediği söylenebilir.

⁵⁴³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 6b.

⁵⁴⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 9a.

⁵⁴⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 10b.

⁵⁴⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 11b-12b.

⁵⁴⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 12b.

⁵⁴⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 12b.

⁵⁴⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 2b.

⁵⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 346.

⁵⁵¹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 2b.

⁵⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 344.

Sadrüşşerîa ilmin doğruluk ölçütünü akıl ve haricî varlığa dayandırması ile tutarlı bir biçimde, bilgi edinmenin ilk basamağında duyu verilerinin önemini vurgular.⁵⁵³ Akıl ve duyularla idraki de birbiri ile ilişkilendirir. Ona göre duyularla idrakin bittiği yerde akılla idrak başlar.⁵⁵⁴ Öncelikle dış duyularla nesnelerin hakikatlerine ilişkin duyumsamalar elde edilir. Sonrasında ise dış duyularla elde edilen bu idrak çeşitli aşamalardan geçerek zihinde bir algı olarak yer alır. İşte bu aşama, dış duyu organlarının iç duyu organları vasıtasıyla idraki gerçekleştirip, aklın eşzamanlı olarak faal kılındığı andır.⁵⁵⁵

Doğduğu anda hiçbir şey bilmeyen insan, ilk bilgilerini duyuları vasıtasıyla elde eder. Daha sonra öğrenileceklerin temelini oluşturan bu bilgilere bedîhiyyât denir. Bu ilk bilgilerden hareketle ulaşılan bilgiler de nazariyyât adını alır.⁵⁵⁶ Bedîhiyyâtı kapsayan zarûî bilgiler yeni bilgilerin ortaya çıkarılmasına imkân sağlasa da yeni bilgilerin devam ve sürekliliği nazarla gerçekleşmektedir. Mantığın önemi de bu noktada önem arz etmektedir.⁵⁵⁷

İnsanın zarûî bilgileri doğru bir biçimde kullanabilmesi için bazı kuralları uygulaması gereklidir. Yeni elde edeceği bilgilerin doğruluğu ve kesinliği mevcut bilgilerini hatasız bir biçimde düzenlemesine bağlıdır. Bu doğrultuda var olan bilgilerin kesin bilgiye ulaştıracak biçimde doğru kullanmasını sağlayacak olan kurallar bütünü ise mantık ilminde bulunmaktadır.⁵⁵⁸ Ancak Sadrüşşerîa'ya göre mantığın hatalardan koruma fonksiyonu önermelerin maddesi değil sûreti ile alâkalıdır. Burhan sadece sûretten kaynaklanan hataları gidermek için bir çözüm sunabilir. Kişilerin farklı farklı görüşlere sahip olmasında payı bulunan önermeler ve bu önermelerin muhtevalarındaki hataları ortadan kaldırmak konusunda mantık söz sahibi değildir.⁵⁵⁹

Mantığın bilginin kesinliği noktasındaki işlerliği kıyasın şekliyle sınırlandırıldığı zaman, mantığın ilkelerince belirlenmiş forma sadık kalarak fikir üretenlerin ihtilaflarını hangi kesinlik çerçevesinde değerlendirmek gerekecektir? Sadrüşşerîa'nın kesinlik anlayışında vurgulamak istediği temel noktalardan biri de budur. Çünkü o, her ne kadar mantığın doğru düşünme kurallarını veren bir ilke olduğunun altını çizse de, bilginin kesinliği ve doğruluğu ile ilgili asıl problemin formla değil içerikle ilgili olduğunu düşünür.⁵⁶⁰ Mantığın ise doğru ve kesin içeriği belirlemede bir fonksiyonu yoktur. Eğer mantık içeriğe dair kesinliği belirlemede söz sahibi olsaydı, mantığı mükemmel bir şekilde kullanan âlimlerin tek bir doğruda buluşmaları, ihtilafa düşmemeleri gerekirdi. Halbuki durum böyle değildir. Bu sebeple Sadrüşşerîa mantığın kesinliğe ulaşmada elverişliliğini şekille sınırlandırır ve kesin bilgi vermede mantığın tamamen hatasız olmadığı öne

⁵⁵³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 10a.

⁵⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 341.

⁵⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 342.

⁵⁵⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 10a.

⁵⁵⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 9b.

⁵⁵⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 10a.

⁵⁵⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 13a.

⁵⁶⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 13a.

sürer.⁵⁶¹ Bu iddiasının hemen ardından doğruya ve başarıya ulaşmanın ancak Allah'ın yardımı ile elde edilebileceğine vurgu yapması,⁵⁶² Sadrüşşerîa'nın mantığı müstakil bir ilim olarak değil daha ziyade İslâmî ilimlerin hizmetinde yer alan bir alet ilmi olarak değerlendirdiğini düşündürmektedir. Nitekim *Ta'dilü'l-mîzân*'ın girişinde burada güçlü bir mantık anlayışı ortaya koyarak öncelikle kelâm, ardından da diğer aklî ve naklî ilimleri inceleyeceğini belirtmektedir.⁵⁶³ Bu anlamda Sadrüşşerîa'nın düşünce yapısında mantık ilmi güçlü bir metodoloji oluşturmak için kullanılan bir araç hükmünde düşünülebilir.

Sadrüşşerîa zarûriyyatın bütünüyle yakînî bilgi verdiğini belirtmekle beraber, kesin bilginin sadece zarûriyyata münhasır olduğunu düşünmemektedir. Çünkü zarûriyyata bağlı olarak ortaya konan nazariyyâtın da kesinlik ifade etmesi mümkündür. Bunun için hatadan koruyacak bir kanuna ihtiyaç vardır ve o kanun da mantıktır. İçeriğinin kesinliği bilinen bir önermeden hareketle doğru bir formla kurulan burhan nazarî de olsa kesin bilgi verir.⁵⁶⁴ Buna bağlı olarak Sadrüşşerîa nazariyyât içerisinde yer alan mâlumatın kesinlik bildirmediğini söyleyenlerin görüşünü de kabul etmemektedir.⁵⁶⁵

Sadrüşşerîa bilgi elde etmede nazar yöntemine oldukça önem verir. İnsanın ilmî ve amelî anlamda mükemmeliğe ulaşmasının ilimle mümkün olduğunu, bu yetkinliğe ulaşmada en önemli vasıtanın nazarî bilgi olduğunu vurgular.⁵⁶⁶ Mantık ilminin önemi de bu noktada devreye girmektedir. Çünkü mantık ilmi, esas alınan öncüllerin kesinliği konusunda bilgi vermese de, bilgi üretmenin doğru kurallarını vererek, doğru ve kesin bilginin sürekliliğini ve gelişimini sağlamada önemli bir görev üstlenmektedir.⁵⁶⁷ Buna göre kesin bilgi veren zarurî bilgilere dayanılarak burhan kıyası ile elde edilen nazarî bilgiler de kesinlik ifade etmektedir. Dolayısıyla nazarî bilgilerin kesinlik taşıması mümkün olmakla birlikte bu kesinlik esas alınan önermelerin ve kullanılan metodun doğruluğuna bağlıdır.

Nazar yönteminde formülasyondaki kesinlik mantık ilmiyle sağlanmaktadır. Bu kapsamda kullanılan öncüller ise ya kesinlik taşır veya taşımaz. Sadrüşşerîa bu öncülleri taksim ederken “yakîniyyât” ve “zanniyyât” sınıflandırmasından kaçınarak, yakînî olanlar ve olmayanlar şeklinde taksim eder.⁵⁶⁸ “Yakîniyyât” kavramıyla da nitelendirdiği zarûriyyât⁵⁶⁹ mahsûsât, vicdaniyyât, bedîhiyyât, mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirâtı içermektedir.⁵⁷⁰ Yakînî olmayanlar kapsamında ise bazı makbûlât ve bazı meşhûrâtın yer aldığını belirtmektedir. Mantıkta zanniyyât kapsamında değerlendirilen makbûlât ve

⁵⁶¹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 13a.

⁵⁶² Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 13a.

⁵⁶³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 2b.

⁵⁶⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 10a.

⁵⁶⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 5a.

⁵⁶⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 9b.

⁵⁶⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 9b.

⁵⁶⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 107b.

⁵⁶⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 10a.

⁵⁷⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 107b.

meşhûrâtta yer alan bazı önermelerin kesin bilgi değeri taşıyabileceğini savunan Sadrüşşerîa, esasen bu öncülleri yakînî olmayanlar kısmında değerlendirmekle bu çerçevede yer alan önermelerin yakîniyyât içerisinde yer almadığını kabul etmektedir. Ancak meşhûrât ve makbûlâtta bazı önermelerin kesinliğine vurgu yapması ve bunu yakînî bilgilerle ilişkilendirme çabası, onun kesinlik yaklaşımı ile ilgili ipuçları vermektedir. Sadrüşşerîa'ya göre, zannî olduğu kabul edilen bu önermeler de zarûrî bilgiler gibi kesinlik taşımaktadır.⁵⁷¹ “Adalet güzeldir” gibi insanların büyük kısmının ittifakla kabul ettiği hükümlerin yakînî bilgiler içerisinde değerlendirilmesi gerekir.⁵⁷² Çünlü akıl, insanların haber vasıtasıyla edindikleri bir hükümde ittifak etmeleri durumunda, yalan üzere birleşmelerini imkânsız görür. Nitekim mütevâtîrâtın kesinliği de buna dayanır.⁵⁷³ İnsanların üzerinde ittifakla kabul ettiği bu hükümler yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir topluluğun ittifakıyla kesinlik bildirir. Eğer insanların çoğunluğunun kabul ettiği bu önermelerin kesin bilgi verdiği kabul edilmezse o zaman mütevâtîrin bilgi değerinde de şüpheye düşülmesi gerekir.⁵⁷⁴ Görüldüğü gibi Sadrüşşerîa makbûlât ve meşhûrât kapsamında yer alan bazı önermelerin kesinlik taşıdığı görüşünü, mütevâtîrât ve mücerrebâtın dayanakları ile benzerlik kurarak savunmaya çalışmaktadır.

Sadrüşşerîa'ya göre bilgi akılla, iç ve dış duyularla, ya da hepsi ile birlikte idrak edilebilir.⁵⁷⁵ O, idrakin kaynaklarını geniş çerçevede değerlendirmekle birlikte, zarûriyyat kapsamında değerlendirilen önermelerin kesinlik ifade edebilmesi için idrakin yakîn sınırına ulaşması gerektiğini vurgular.⁵⁷⁶ Meselâ uzaktan gözlerimizle birşey görsek ve insan zannetsek, burada her ne kadar müşahedeye dayalı bir bilgi söz konusu ise de bu müşahade yakînî olarak idrak edilmediği için kesinlik bildirmez. Aynı şekilde aklın idrakte bir kesinliğe ulaşmaksızın eşyanın hüsn ve kubhuna hükmetmesi de böyledir. Bu örnekler yakîniyyâtın diğer kısımları için de verilebilir.⁵⁷⁷ Bu yaklaşımıyla Sadrüşşerîa esasen bilginin kesinliğini önermelerle sınırlandırmamaktadır. Yakîniyyâtta idrakin kesinliğe ulaşmasını dikkate alırken, birazdan ele alınacağı üzere, zanniyyât kapsamında değerlendirilen bazı önermelerin istikrâ ve temsil gibi akıl yürütme yöntemleriyle desteklendiğinde kesin bilgi değeri taşıyacağını savunmaktadır.⁵⁷⁸

Bilgide kesinliğin sınırını geniş tutmakla birlikte Sadrüşşerîa nazarî bilginin her zaman kesinlik bildirmediğini zikreder.⁵⁷⁹ Yakîniyyâtın mukabili olarak kesinlik taşımayan zannî önermeler, kimi zaman bir delile dayanmaksızın, kimi zaman da temsil, istikrâ gibi delillerle birlikte bulunabilir. Sadrüşşerîa istikrâ ve temsîlî kıyasın bazen kesinlik ifade edebilmesine bağlı olarak bunlara dayanan zanniyyâtın da kesin bilgi verebileceğini iddia

⁵⁷¹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108a.

⁵⁷² Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 107b.

⁵⁷³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 107b.

⁵⁷⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108a; *et-Tavzih*, II, 114-115.

⁵⁷⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 107b.

⁵⁷⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108a.

⁵⁷⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108a.

⁵⁷⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108a.

⁵⁷⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 10a.

eder. ⁵⁸⁰ Nitekim mahsûsâtın kesinliği de duyu verilerinin yanılmamasına bağlıdır. Duyuların yanılmaz olduğu ise ancak istikrâ ile bilinir. ⁵⁸¹

Sadrüşşerîa iki şey arasındaki illetin kesinliğinin tevâtürle bilinmesine bağlı olarak, temsîlî kıyasın da kesin bilgiye ulaştırması mümkün bir istidlâl yöntemi olduğunu savunmaktadır. ⁵⁸² Ayrıca zarûriyyât kapsamında yer alan mücerrebâtın bilinmesi de ona göre yine temsîl yoluyla gerçekleşmektedir. Nitekim mücerrebâtın kesin bilgi vermesi tecrübe edilen şeyler hakkında ortak hüküm vermeyi sağlayan illetin kesinliğinin bilinmesine bağlıdır. Bu ise temsîlî kıyas vasıtasıyla bilinir. ⁵⁸³

Sadrüşşerîa tam istikrâ ve temsîlî kıyas yöntemleriyle kesin bilgi elde etme ihtimaline oldukça belirgin bir biçimde vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede zanniyyât içerisinde ele aldığı istikrâ ve temsîlî kıyası, zannî bilginin kesinlik değerini kuvvetlendiren vasıtalar olarak görmektedir. Bu nedenle bu iki metodun kimi zaman kesin bilgi elde etmede kullanışlı olduğunu savunmaktadır. ⁵⁸⁴

İstikrâ ve temsîlî kıyasın kesin bilgi elde etmede elverişli bir yöntem olduğunu savunan Sadrüşşerîa'nın bu görüşü öne sürmesinde, *Ta'dilü'l-'ulûm* adlı eserinde kendisine atıfta bulunduğu matematik, astronomi, mantık ve kelâm alanlarında önemli eserleri bulunan ünlü âlim Şemsüddîn es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) etkisinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Semerkandî'nin mantık ilmini ele aldığı *Kıstâsu'l-efkâr* isimli meşhur eserine, Sadrüşşerîa'nın *Ta'dilü'l-'ulûm*'un mantık bölümünde “Sahibü'l-Kıstâs” ifadeleriyle atıfta bulunduğu görülmektedir. ⁵⁸⁵ Kendinden önceki mantık birikimini dikkate alarak kaleme aldığı eserinde Semerkandî eleştirel bir üslupla kendine özgü fikirler ortaya koymakla birlikte onun en özgün yanı karşıt görüş sahibini susturmaya dayalı cedel yerine doğrunun ortaya çıkarılmasının amaçlandığı, mantığa dayalı tümel bir tartışma metodu olarak adâbü'l-bahs ve'l-münâzara ilmini sistemleştirmesidir. ⁵⁸⁶ Bu doğrultuda Semerkandî, felsefî kelâmın öncüsü Râzî'nin söylemleri ile cedeleye yönelik geliştirilen olumsuz tutumun etkisiyle, alt yapısını mantıktan alan, cedel-burhan çatışmasında burhanî söylemin yanında yer alan ve bütün ilimlerde uygulanabilecek bir

⁵⁸⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108a.

⁵⁸¹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108a.

⁵⁸² Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108b.

⁵⁸³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108b.

⁵⁸⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108a-108b.

⁵⁸⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 3a, 9b, 12a, 14a, 15a, 31a, 33b, 34a, 45a, 47b, 58a, 59b, 84a., Semerkandî dışında Sirâceddîn el-Urmevî'nin *Metâli'ü'l-envâr*, -bk., Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 17a, 48b, 49a-, Efdalüddin el-Hûnecî'nin *Keşfü'l-esrâr 'an ğavâmizi'l-efkâr* adlı eserine atıflarda bulunmaktadır. Bk., Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 14b, 17a, 40a.

⁵⁸⁶ Necmettin Pehlivan, “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-Efkâr fî Tahkiki'l-Esrâr* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 36 (giriş kısmı), I, 229; a.mlf., “Âdâbü'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî'nin el-*Fusûl*’ü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/2 (2015), s. 14; Mehmet Karabela, “The Development of Dialectic and Argumentation Theory in Post-classical Islamic Intellectual History” (doktora tezi, Institute of Islamic Studies, McGill University, 2010), s. 125.

argümantasyon teorisi ortaya koyarak cedel ve burhan ayrımını netleştirmiştir.⁵⁸⁷ Bununla birlikte adâbü'l-bahs ilminde, doğru bilgiye ulaşmada klasik mantıkta şüpheyile yaklaşılın meşhûrât türünden önermelere yer verilmesi ve istikrâ, temsîlî kıyas gibi yöntemlerin kullanılarak geniş bir istidlal kapsamı içermesi, burhandan daha geniş bir kesinlik çerçevesi benimsenmesine zemin hazırlamıştır.⁵⁸⁸ Sadrüşşerîa *Ta'dilü'l-'ulûm*'da bu ilme dair bir bilgi vermemekle birlikte, istikrâ ve temsîl yöntemi ile kesin bilgi elde edilmesinin mümkün olduğunu savunması, Semerkandî'nin adâbü'l-bahs ve'l-münâzarada doğrunun bedîhî bilgiler dışında istikrâ ve temsîl ile de elde edilebileceği görüşü ile örtüşmektedir.⁵⁸⁹ Ayrıca Semerkandî'nin mantık ilmi öncülüğünde sistemleştirdiği münâzara ilminde doğru, burhânî kıyas dışında, müselleme ve meşhûrâta dayalı öncüllerden hareketle de tespit edilebilir.⁵⁹⁰ Çünkü münâzara ilminin temel ilkeleri müselleme öncüllere dayalıdır. Bununla birlikte Semerkandî, genel mantık anlayışına uygun olarak istikrâ ve temsîlî kıyasın yakînî bilgi vermesinin oldukça zor olduğunu da belirtmektedir.⁵⁹¹ İstikrâda kesinliğin varlığı için sınırlı olan tikellerin tümünün aynı hükme sahip olduğu bilinmelidir. Temsil kıyasında ise, illetteki ortaklığın sabit olması, bu illetin fer'ê uygulanabilmesi, hiçbir engelin olmaması ve bütün şartların birarada olması gerekir.⁵⁹² Tartışmada hatadan korumayı ve doğrunun net bir biçimde açığa çıkmasını sağlamayı hedefleyen münâzara ilminin, düşüncüyü hatadan korumayı amaç edinen mantık ilmiyle gaye açısından benzerliği ve münâzarada mantıkta yer alan ilke ve kuralların esas alınması, mantık ve münâzara ilmi arasında yakın bir alâkanın bulunduğunu göstermektedir.⁵⁹³ Buna bağlı olarak Sadrüşşerîa'nın müselleme ve meşhûrâta dayalı öncüllerin, istikrâ ve temsil yönteminin kesinlik bildirme imkânına dair görüşleri, münâzara ilmi içerisinde ifade edilen geniş kapsamlı kesinlik anlayışını kabul ettiğini düşündürmektedir. Ancak elimizde bu düşüncüyü doğrulayacak yeterince veri bulunmamaktadır. Ayrıca Sadrüşşerîa bahsi geçen görüşlerini dile getirdiği yerlerde Semerkandî'den destekleyici iktibaslar yapmamakta görüşünü kendi mantık çerçevesinde dile getirmektedir. Bu nedenle Semerkandî'nin adâbü'l-bahsta zikrettiklerinin doğrudan Sadrüşşerîa'nın mantık ve kesinlik anlayışını etki ettiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte onun fikir dünyasının oluşumunda bilgilerinden istifade ettiği diğer âlimler gibi Semerkandî'nin de muhakkak payı vardır.

⁵⁸⁷ Karabela, "Cedel ile Burhân Arasında: İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân Adlı Eseri Üzerinden Klasik Dönem Sonrası İslâm Düşünce Tarihini Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/2 (2013), s. 88. Adâbü'l-bahs hakkında geniş bilgi için bk. Karabela, "The Development of Dialectic and Argumentation Theory in Post-classical Islamic Intellectual History".

⁵⁸⁸ Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, (New York: Cambridge University Press, 2015), s. 96. İlgili örnekler ve yorumlar için bk., a.g.e., s. 70-96.

⁵⁸⁹ Pehlivan, "Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-Efkâr* Adlı Eserinin Tahkiki", I, 238.

⁵⁹⁰ Pehlivan, "Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-Efkâr fî Tahkiki'l-Esrâr* Adlı Eserinin Tahkiki", III, 258-259; a. mlf., "Adâbü'l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddin en-Nesefî'nin el-*Fusûl*'ü", s.13.

⁵⁹¹ Pehlivan, "Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-Efkâr* Adlı Eserinin Tahkiki", I, 216.

⁵⁹² Pehlivan, "Semerkandî'nin *Kıstâsu'l-Efkâr* Adlı Eserinin Tahkiki", I, 216.

⁵⁹³ İlker Kömbe, "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in *Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevi* Adlı Eseri", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 20 (2006), s. 129.

Sadrüşşerîa'nın temsîl ve istikrâ yönteminin kesinliğe ulaştırabileceği görüşünü mantık eserinde ve kesinliği tartıştığı kısımda ele alması bu metotların her zaman olmasa da kesin bilgiye ulaştırabileceği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Zira yukarıda belirtildiği gibi ona göre temsîl ve istikrân kesinliğini reddetmek mütevâtirât ve mücerrebâtın da kesinliğini sorgulamayı gerektirecektir.⁵⁹⁴ Onun bu iki metodun kesin bilgiye ulaşmada kullanılabileceğini savunması, bilginin ve kesinliğin sınırını geniş tuttuğunu göstermektedir.

Dinî hükümleri şer'î olan ve şer'î olmayan şeklinde ele alan Sadrüşşerîa, şer'î olmayan hükümlerde akıl ve duyu organları ile idrak edilenlerin kesinliğini yakîn kavramı ile ifade ederken, ⁵⁹⁵ şer'î hükümlerde icmân kesinliği ile ilgili yakîn değil katî kavramını kullanmaktadır.⁵⁹⁶ Bu noktada Sadrüşşerîa'nın yakîni ve kat'ı bilinçli olarak farklı anlam ifade etmek üzere kullandığını söylemek mümkündür. Buna göre yakîn hiçbir ihtimale açık olmayan bir kesinlik içermektedir. Kat'î bilgi ifadesi ise hem yakînî bilgiyi hem de ilmü't-tuma'nîneyi belirtmek için kullanılmaktadır. Yakîn ise daha özel ve daha ileri derecede bir kesinlik alanı için kullandığı bir kavramdır. Nitekim o, delile dayanmayan şüpheyi itibar etmemekle beraber, yakînin her türlü ihtimale kapalı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹⁷ Ayrıca ona göre bilgi için gerekli şartların bulunduğu bir durumda delile dayanmayan farazi ihtimaller kat'î kavramı kapsamındaki kesinliği ortadan kaldırmaz.⁵⁹⁸ Sadrüşşerîa'nın bu yaklaşımı ilim kavramını yakîn kavramından daha geniş kullandığını göstermektedir. Benzer şekilde kesinliğin iki şekilde elde edilebileceğini dile getirerek delilden kaynaklı ihtimali barındırmayan ilim için ilmü't-tuma'nîne, herhangi bir ihtimali barındırmayan bilgi içinse ise yakînî ilim kavramlarını kullanmaktadır.⁵⁹⁹ Nitekim o, ilmü't-tuma'nînenin yakînî bilgi verdiği zannedilse de iyice düşünüldüğünde yakînî bir kesinlik taşımadığını dile getirmekten çekinmez.⁶⁰⁰ Bu bağlamda, sahabe arasında rivâyet tarîki tevâtüre ulaşmamakla beraber, sahabeden sonraki dönemlerde tevâtüren nakledilen meşhur haberler mütevâtir haber gibi yakînî bilgi değil ilmü't-tuma'nîne gerektirir. Fakat tevâtüre ulaşmayan bu tarîkin yalandan münezzeh sahabeye ait olması nedeniyle, mütevâtir haber kapsamında değerlendirilmektedir.⁶⁰¹ Buradan hareketle, Sadrüşşerîa'nın ilim kavramını geniş anlamda kullandığını ve bilginin kesinliği noktasında bir derecelendirmeyi de dikkate aldığını söylemek mümkündür.⁶⁰²

Sadrüşşerîa tek tek bazı delillerin zannî bilgi vermesine rağmen, bu bilgilerin toplamının kimi zaman kesin bilgiye ulaştıracağını dile getirmektedir.⁶⁰³ Onun bu görüşü istikrânın

⁵⁹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 114b.

⁵⁹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 95.

⁵⁹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 96, 117.

⁵⁹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁵⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁵⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 84, 286.

⁶⁰⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 7.

⁶⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 7.

⁶⁰² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 48.

⁶⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 431.

kesinlik gerektirmesi yaklaşımı ile de örtüşmektedir. Dolayısıyla tamamen yakînî önermelerden oluşan burhan dışında önermeleri zannî olan bazı terkiplerin de bilgiye ulaştıracağını savunması Sadrüşşerîa'nın kesin bilginin elde edinme yollarını Râzî'den daha geniş kapsamda ele aldığına dair başka bir delildir.

Kesin bilgiyi yakînî ilimle sınırlandırmaması, Sadrüşşerîa'nın delilsiz olarak nassların iptal edilme tehlikesini hissetmesine bağlı olabilir. Nitekim ona göre delilsiz olan ihtimale itibar edilmemelidir.⁶⁰⁴ Aksi takdirde insanların doğru ve kesin kabul ettikleri dil, buna bağlı olarak şeriat ve dil düzleminde oluşturdukları her bilgi anlamsız hale gelecektir. Bu alanın zannî kabul edilmesiyle düşünce dünyasında ve toplumsal alanda bir kaos gerçekleşme ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Lafızların kesinlik ifade etmediğini savunan Râzî, yakînî anlamda kesinliğin eşyanın hakikatinde bulunduğu ve bu bilgiye de dilsel verilerle ulaşamayacağını savunur. Lafzî deliller ancak kesinliğin söz konusu olmadığı zannî bilgi alanı olan amelî hükümlerde bilgi verebilir. Sadrüşşerîa ise bu tutumun aksine, amelin ilmin bir parçası olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü bir sıfat olarak var olan ilmin göstergesi o sıfatın meydana geldiği fiillerdir. Bu nedenle amelî hükümlerde de kesinlik bulunmaktadır.⁶⁰⁵ Dolayısıyla ona göre lafzî delillerin kesinlik ifade etmediğini öne sürmek, ilim ve ameli bir bütün olarak değerlendirdiği için sadece eşyanın hakikati meselesinde değil bütün şer'î amelî alanda lafzî delillerin kaynaklık vasfını ortadan kaldırma anlamı taşımaktadır. Sadrüşşerîa'nın kesinlik alanını geniş tutmasında bu yaklaşımının da etkisi bulunmaktadır. Bununla birlikte o, Allah'ın varlığı ve birliğinin kavranmasında da aklın aciz olduğunu savunur.⁶⁰⁶

Sadrüşşerîa şer'î olmayan hükümlerin akıl ve duyularla bilinebileceğini, bu iki bilgi kaynağının da kesin bilgi verdiğini dile getirmektedir.⁶⁰⁷ Bu anlamda onun, Râzî'den ayrıldığı önemli noktalardan biri de, aklın verdiği bilginin kesinliği değil, aklın hangi alanda kaynak olabileceğine dair görüş farklılığıdır. Nitekim belirtildiği gibi Sadrüşşerîa, Allah'ın varlığı, birliği gibi meselelerin sadece akıl tarafından kavranılamayacağı inancındadır.⁶⁰⁸

2.2.2. Dilde kesinlik savunusunda iki âlim: İbn Teymiyye ve Sadrüşşerîa

İstikrâ ve temsîl kıyasının kesin bilgiye ulaşmada kullanılabileceği,⁶⁰⁹ meşhûrât türünden önermelerin de kesinlik taşıdığı,⁶¹⁰ Râzî'yi eleştiren İbn Teymiyye'nin düşüncesinde de bulunmaktadır. Bu bağlamda Sadrüşşerîa ve İbn Teymiyye'nin görüşleri benzerlik arz etmektedir. Her iki âlim de kesinliğin sınırı konusunda daha esnek bir yaklaşımı

⁶⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 95.

⁶⁰⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 149a-149b.

⁶⁰⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 130a-130b.

⁶⁰⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 95-96.

⁶⁰⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 2b.

⁶⁰⁹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, s. 162, 211.

⁶¹⁰ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, s. 423.

benimsemektedir. Ancak Sadrüşşerîa, kesin bilgiyi elde etmede istikrâ ve temsîl kıyasını mutlak anlamda bir delil olarak görmemektedir. Hatta mantık ilmindeki sınıflandırmaya uygun olarak zanniyyât kapsamında zikretmekte, ancak farklı olarak bu iki yöntemin kesin bilgi elde etme imkânı taşıdığını savunmaktadır. İbn Teymiyye ise istikrâ ve temsîl kıyasını, burhan kıyası ile eşdeğer görmekte, hatta bu noktada delillerin sınırlandırılmayacağını öne sürmektedir.⁶¹¹ Çünkü o, başlı başına mantığın bir metot olarak benimsenmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre kesin bilgiye ulaşmada mantığın hiçbir rolü yoktur. Önemli olan yöntemde esas alınan önermelerin kesinliğidir.⁶¹² Sadrüşşerîa da her ne kadar mantığın delilin maddesinin kesinliği konusunda söz sahibi olmadığını belirtse de, bilgiye ulaşmada nazarı önemsemekte ve bu noktada doğru bir akıl yürütme için mantığın ilkelerine ihtiyaç olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶¹³ Dolayısıyla her iki âlimin bazı konularda benzer görüşü savunsalar da, metodolojileri birbirinden farklılık arz etmektedir.

Sadrüşşerîa, kelâm ilminde aklın esas bir delil olmakla birlikte tek başına Allah'ı bilmede aciz olduğunu, vahiy ve bu doğrultuda gelişen aklın birarada bulunduğunu vurgulamaktadır.⁶¹⁴ Onun bu yaklaşımı ile İbn Teymiyye'nin sarîh nakille sahih aklın çelişmeyeceği düşüncesi arasında benzerlik kurulabilir. Fakat Sadrüşşerîa, aklın işleyişi konusunda mantığın ilkelerini esas almakta, mantığın formülasyonlarını ve kavramları ile düşüncesini inşa etmektedir. Bu sebeple, iki âlimin düşünce sisteminin dinamikleri birbirinden oldukça farklıdır. Buna bağlı olarak lafızların kesinliği ile ilgili tartışmada her iki âlimin açıklmaları ve yaklaşımları arasında benzerliklerden söz etmek mümkün olmakla birlikte Sadrüşşerîa'nın İbn Teymiyye'nin görüşlerinden etkilendiğini söylemek için yeterli veri yoktur.

2.3. Sadrüşşerîa'ya Göre Dilde Kesinliğin İspatı ve Sınırları

Hanefî fıkıh birikimini mütekellimîn fıkıh usûlü yazım tarzıyla mükemmel bir biçimde mezceden ve fıkıh usûlündeki karma yöntemin öncülerinden olan Sadrüşşerîa, önceki Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde müstakil olarak ele alınmayan lafzî delillerin kesinlik ifade edip etmeyeceği meselesini Hanefî fıkıh usûlüne dâhil etmiştir. Ayrıca lafızların yakîn ifade edip etmediği tartışması, Eş'ariyye-Mâtürîdîyye arasındaki farklılıklardan biri olarak bazı kelâm eserlerinde de zikredilmektedir.⁶¹⁵ Sadrüşşerîa'nın lafızların kesinliği problemini *et-Tavzîh*'de dile getirmesinde, Fahreddin er-Râzî'nin bu meseleyi sistematik olarak incelemesi etkili olmuştur. Nitekim o, Fahreddin er-Râzî'nin öne sürdüğü hüküm ve delilleri zikredip, bunları reddetmek üzere görüşlerini ve delillerini serd etmiştir.⁶¹⁶ Bu eser üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerde, eserden sonra kaleme alınan bazı fıkıh usûlü

⁶¹¹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, s. 162.

⁶¹² İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, 211, 213.

⁶¹³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 12b.

⁶¹⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 2b.

⁶¹⁵ Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, s. 42-44; Mehmet Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2011), s. 128.

⁶¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 284-286.

kitaplarında lafızların kesinliği meselesi kısa hacimli olsa da incelenmiş ve Sadrüşşerîa'nın görüş ve delilleri savunulmuştur.⁶¹⁷

Sadrüşşerîa'nın lafızların kesinliği konusundaki yaklaşımını ele almadan önce lafız ve lafzın delâleti hakkındaki görüşlerini kısaca incelemekte fayda vardır. Sadrüşşerîa *et-Tavzîh*'te lafızla ilgili meseleleri taksim ederken, lafzın anlam ve hüküm ifade etme ayrımını esas almıştır. Sadrüşşerîa'nın bu ayrımı fıkıh usûlünde dille ilgili meselelerin ele alınması gerektiğini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü lafzın delâlet ettiği anlam bilinmeden lafzî delillerden hüküm elde edilmesi imkân dahilinde değildir.⁶¹⁸ Bununla birlikte Sadrüşşerîa dilin yapısı, lafız-mâna ilişkisi, lafzın delâleti konularına müstakil ve teorik bir biçimde yer vermemiştir. Fakat kelâm ve fıkıh usûlündeki ilgili konularda yaptığı açıklamalardan onun dil, lafzın delâleti, sözün mahiyeti vb. konularla ilgili yaklaşımına dair bilgi edinmek mümkündür.

Allah'ın isim ve sıfatları gibi kelâmî meselelerde lafız-mâna ilişkisini ele alan Sadrüşşerîa, lafız-mâna ayrımını lafız-isim-müsemmâ ayrımı şeklinde formüle etmiştir. Sadrüşşerîa'nın lafız-isim şeklinde bir ayrımı esas alması onun zihnî varlık anlayışı kabul etmemesi ile ilişkilendirilebilir. Buna göre lafız ismin göstergesi, isim ise isme konu olan şeyin sembolüdür. Çünkü isim, vazeden tarafından müsemmâya “olduğu gibi” delâlet etmesi amacıyla belirlenmiştir. Lafız ise bu belirlemede kullanılan bir araçtır. Dolayısıyla anlamın açığa çıktığı nispet ilişkisi isim-müsemmâ arasındadır. Çünkü lafız terkiib içerisinde bir anlam taşımaya elverişli değildir. Örneğin “Zeyd geldi” dendiğinde gelme fiilinin isnadı harflerden oluşan “Z-e-y-d” lafzına değil, bu lafzın göstergesi olan “Zeyd” isminedir. Zeyd ismi ise vazeden tarafından delâlet ilişkisi kurulan “Zeyd” şahsına delâlet etmektedir. Ayrıca isim ve müsemmâ arasında böyle bir delâlet ilişkisinden söz edebilmek için lafzın ilgili vaz'ı göstermek üzere kullanılmasında uzlaşmanın bulunması gerekmektedir.⁶¹⁹ Sadrüşşerîa, vaz'ın gerçekleşmesinin ardından lafzın anlama delâletinin oluşmasında dört aşamadan bahseder.⁶²⁰ İlk aşama konuşmadır. Bir anlamın

⁶¹⁷ Emine Nurefşan Dinç, “Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 229-230; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, I, 419-420; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 419-420; Hızırşah Menteşevî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi Koleksiyonu, nr. 34 Atf 276/4, vr.23a; Hafid et-Teftâzânî Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ Herevî, *Hâşiyetü 'alâ Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tenkîh*, Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Ktp., Raşid Efendi, nr. 649/2, vr. 134b; Muînüddîn Abdullah b. Mehmed Altınçıkzâde, *Hâşiyetü 'alâ Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tenkîh*, Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Ktp., Raşid Efendi, nr. 648, vr. 134a-134b; Ebû Muhammed b. Muhammed Nukrekâr, *Şerhu Tenkîhi'l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 197, vr. 57a-57b; Ebû Sa'îd el-Hâdimî, *Ta'likât 'alâ Telhisi metni't-Tenkîh*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 497, vr. 33b-34a; Hüseyin Necmeddin b. Sâdık er-Râdomîrî, *Nazmü't-Telvîh fî keşfi't-Tenkîh ve't-Tavzîh*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 286, I, 121a-122b; 201b-202a; Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâ'i*, (y.y., t.y.), s. 22-23; Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-hakâik mine'l-usûl*, 279; Mustafa Hulûsî Muradî Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik şerhi mecâmi'i'l-hakâik*, (Şirketi Sahâifi Osmaniyye: y.y., t.y.), s. 82.

⁶¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 72.

⁶¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 137b.

⁶²⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 132a.

aktarılabilmesi için ifade edilmesi gerekir. İkinci aşama ise bu konuşmada konuşanın, maksadını lafızları uygun bir biçimde biraraya getirerek dile getirmesidir. Bu işleme Sadrüşşerîa tesmiye adını verir. Tesmiye lafızlarla meydana getirilen bir işlemdir. Tesmiyeden sonraki aşamada lafzın medlûlü gündeme gelir. Dördüncü aşamada isim tesmiye işlemiyle anlatılmak istenen müsemmâya (şahsa) delâlet eder.⁶²¹

Sadrüşşerîa isim ve lafzı birbirinden ayırıp isim ve müsemmâ arasında bir delâlet ilişkisi kurmaktadır. Şayet isim ve lafız ayrımı yapılmaz, lafız isim olarak değerlendirilirse isim ve müsemmânın birbirinden ayrı olması gerekir. Çünkü harflerden oluşan bir dizge olarak lafız tek başına müsemmâya delâlet edemez. Öncelikle lafzın müsemmâya delâlet edecek bir şekilde belirlenmesi gerekmektedir ki tesmiye neticesinde ortaya çıkan gösterge isimdir. Bu durumda isim, doğrudan göstermesi için vazedildiği müsemmâya delâlet edebilir. Sadrüşşerîa lafzın delâleti hakkındaki bu açıklamaları ile ismin müsemmâya delâletinin zihnî varlığa değil dış dünyada bulunan varlığa işaret ettiğini savunarak Râzî'nin ve felsefecilerin savunduğu zihnî varlık anlayışının sakıncalarını da bertaraf etmeyi amaçlamış olabilir. Çünkü dış dünyadan bağımsız bir zihnî varlık anlayışı esas alınarak lafız-anlam ilişkisi temellendirilmeye çalışıldığında zihnî varlığı yani mefhumu tek başına belirlemek daima kesinlikten uzak bulunacaktır. Esasen bu anlayış mefhumlara delâlet eden dilin kesinlikten uzak olduğu iddiasını da kuvvetlendirecektir. Bununla birlikte Sadrüşşerîa lafzın zihindeki mânaya delâlet etmediğini ifade etmemektedir.⁶²² Lafız zihindeki mânaya delâlet etmekle birlikte bu mânanın dış dünyadan bağımsız olarak ele alınması yanlış hükümlere ulaştırabilir. Halbuki ona göre bir önceki bölümde belirtildiği gibi zihin bir vasıta, bir varlık alanı değildir. Çünkü zihinde yer alan mefhumlar dış dünyadaki varlıktan kaynaklanmaktadır.⁶²³ Bu durumda mefhumlar bizatihi varlığın kendisi değil dış dünyadaki varlıkların gölgeleridir. Örneğin, “iki zıttın birleşmesi zihinde mevcuttur” cümlesi ilk bakışta yanlış bir önerme olarak değerlendirilebilir. Halbuki bu cümlede kast edilen zihnin idrak ettiği iki zıt şeyin dış dünyada bulunmasıdır.⁶²⁴ Dolayısıyla isimlerin mefhumlara değil bizâtihi müsemmâlara delâlet ettiğinin kabul edilmesiyle, lafzın delâleti zihinde değil, zihin vasıtasıyla dış dünyada bulunan varlıklara işaret etmektedir. Yani anlam her ne kadar zihinde yer alsa da dil, hakikî varlığın gölgesi olan bu anlama değil, bizatihi varlığın kendisine işaret etmektedir.⁶²⁵ Bu şekilde dil soyut ve zihnin öznelliğinden sıyrılıp gerçeği temsil eden bir kesinliği elde etme imkânına sahip olur. Bununla birlikte o anlamın zihinde yer aldığını, söz ile açığa çıktığını kabul etmektedir.⁶²⁶ Sözü içten dışa bir hareket olarak nitelendiren Sadrüşşerîa, söz ve konuşma eyleminin aynı anlama geldiğini belirtmektedir.⁶²⁷ Kelâm

⁶²¹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 132a.

⁶²² Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 131b-132a.

⁶²³ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 7a.

⁶²⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 119a.

⁶²⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 131b-132a.

⁶²⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 2b.

⁶²⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 2b.

ilmini de bu bağlatıyı dikkate alarak tanımlamaktadır. Buna göre kelâm ilmi de ilahî marifetler olan aklî ilimleri, peygamberlerin uyarı ve yönlendirmeleri doğrultusunda aklî burhanlar ortaya koyarak bilinir hale getiren, İslâm ilkelerine dayalı ilahi bir ilimdir.⁶²⁸ Buna göre nasıl ki anlam aşikâr olmak için söze muhtaçsa, ilahi hakikatlerin bilinmesini sağlayan da kelâm ilmidir.

Dış dünyadaki varlıkları betimlemek amacıyla kullanılan masa, kalem, kitap gibi tek tek nesneleri simgeleyen lafızlar doğrudan bu varlıklara delâlet ederken, lafızların, idrakle elde edilen kavramlara delâleti ise ancak zihin vasıtasıyla mümkündür.⁶²⁹ Ayrıca lafzın delâletini anlamak, lafzı kullananın iradesini bilmeye de bağlıdır. Örneğin “bahar baklayı yeşertti” cümlesini kullanan biri Allah’a inanan biri ise bu cümleyi mecaz anlamda kullanmış ve asıl Yaratıcı’nın Allah olduğunu kast etmiştir. Ancak bu cümle dünyanın ezeli olduğunu savunan bir materyalist tarafından dile getirilmişse, bu cümleyi hakikî anlamında kullanmış, gerçekten tabiatın bu işlemi yaptığını ifade etmiştir.⁶³⁰ Dolayısıyla Sadrüşşerîa lafzın delâleti ile lafızla ifade edilen önermenin doğruluğunu birbirinden ayırmıştır. Ancak önermenin doğruluğunun anlaşılabilmesi için öncelikle lafzın hangi irade ile mânaya delâlet ettiğinin bilinmesi gerekmektedir. Bu durumda her ne kadar lafzın delâletini zihnî mefhumlarla değil, dış dünyadaki varlıklarla irtibatlandırmaya çalışsa da, lafzın delâletinin anlaşılması için gerekli olan iradenin tespit edilmesi için karînelere ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir.⁶³¹

Genel olarak kelâm ilmine mesafeli duran Hanefî fıkıh usûlünde, Sadrüşşerîa Hanefî usûlünü Mâtürîdî kelâmı ve Hanefî fıkıh çerçevesinde mantık diliyle mezc eden bir âlim olarak öne çıkmaktadır. Onun fıkıh usûlüne bu eklektik yaklaşımı, kelâmıla ilişkili bazı meseleleri incelemesini gerektirmiştir. Bu meselelerden biri de lafızların kesinliği tartışmasıdır. Sadrüşşerîa’nın lafızların kesinliği ile ilgili görüşü ve argümanlarını tespit etmek kadar, neden bu meseleyi Hanefî fıkıh usûlünde inceleme ihtiyacı duyduğu sorusunun cevabını bulmak da oldukça önemlidir. Öncelikle Sadrüşşerîa’nın lafızların kesinliği hakkındaki görüşünü inceleyip daha sonra neden bu konuyu Hanefî fıkıh usûlüne dâhil etmek istediğini tartışacağız.

Sadrüşşerîa, lafızların kesinliği tartışmasını: “*Denildi ki: Lafzî delil kesinlik ifade etmez*” başlığı altında, mânanın açıklığı ve kapalılığına göre lafızları ele aldığı bölümün altında müstakil olarak “mesele” başlığı altında incelemiştir.⁶³² Bu tartışmayı, bölümlerin bir alt başlığı olarak değil de, bu başlıklar arasında bağımsız bir mesele olarak zikretmesi, bu problemin Hanefî fıkıh usûlü tasnifinde yer alan bir konu olmadığını da göstermektedir. Nitekim mesele esasında Râzî’nin bu iddiasını reddetmek için ortaya konulmuştur. Hatta *et-Tavzîh*’in meşhur şârihi Tefâtânî, Sadrüşşerîa’ya itiraz mahiyetinde ele aldığı bu

⁶²⁸ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-’ulûm*, 2b.

⁶²⁹ Sadrüşşerîa, *Ta’dilü’l-’ulûm*, 6a.

⁶³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 169.

⁶³¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 211.

⁶³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 284-286.

konuyu, itiraz değil mesele başlığı altında ele almasını eleştirmektedir.⁶³³ Ancak bazı *et-Telvîh* haşiyelerinde lafızların kesinliği tartışmasının kelâmî bir mesele olduğu, fıkıh usûlü ilminin mebâdisini –ilkelerini- de kelâmdan alması sebebiyle aynı zamanda fıkıh usûlüyle alâkalı olduğu ifade edilmektedir.⁶³⁴ Dolayısıyla lafızların kesinliği, temel bir fıkıh usûlü meselesi değil, kelâm ilmi ile irtibatlı olarak fıkıh usûlüne dâhil olan bir mevzûdur. Fakat fıkıh usûlünün kelâm ilmi ile olan mebâdî-mesâil ilişkisi sebebiyle fıkıh usûlü literatürü içerisinde yer almıştır.

Sadrüşşerîa lafzî delilin kesinliği meselesini ele alırken öncelikle lafzî delillerin kesinlik ifade etmeyeceğini savunan Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini ve kesinlik için gerekli gördüğü şartları aynen zikreder.⁶³⁵ Daha sonra onun dilde kesinlik için olmasını gerekli gördüğü şartları *vücûdiyyât*, bulunmaması gerektiğini belirttiği şartları da *ademiyyât* olarak iki başlık altında inceler.⁶³⁶ Sadrüşşerîa'dan sonra gelen âlimler de onun etkisiyle meseleyi bu biçimde vazetmişler ve onun görüş ve delillerini açıklamaya ve savunmaya özen göstermişlerdir.⁶³⁷ Sadrüşşerîa'nın dile getirdiği bu taksimde vücûdiyyât dilin, sarfın ve nahvin âhâd yolla değil kesin bir biçimde mütevâtiren bize ulaşmasını içerir.⁶³⁸ Yani genel anlamda dilin nakline dair olan şartları kapsamaktadır. Ademiyyât ise dilin delâletinin kesin olması için bulunmaması gereken ihtimallerdir. Çünkü Râzî'ye göre şayet bu ihtimaller bulunursa konuşanın kastını tam olarak tespit etmek mümkün olmayacaktır. Bunlar da izmâr, mecaz, iştirak, nakil, takdim-tehir, nâsih ve aklî muarız gibi sözün anlamının kesin olarak belirlenmesinde Râzî'nin engel olarak gördüğü unsurlardır. Çünkü ona göre dilin bize mütevâtir ve kesin bir yolla nakledildiği kabul edilse bile, lafızda delâlet ile ilgili zikredilen ihtimallerin olmadığı kesin olarak bilinemez. Ademiyyâtın yokluğu ancak istikrâ yani tümevarım ile ispat edilebilir. Ancak tümevarım da başka bir ihtimalin ortaya çıkmasını nefy edemez. Dolayısıyla zikredilen ihtimallerin yokluğunun zanna dayanması sebebiyle naklî deliller de zan ifade eder.⁶³⁹

Lafızların kesinlik ifade etmediği görüşüne karşı çıkan Sadrüşşerîa Râzî'nin öne sürdüğü gerekçeleri geçersiz görmektedir.⁶⁴⁰ Kelime ve cümle bilgisine dair kuralların dilde bütünüyle olmasa da büyük çoğunluğunun naklinde kesinlik bulunduğunu, dilin naklinde kesinliğin mümkün olmadığı iddiasının yanlış olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁴¹ Dilde

⁶³³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, s. 284.

⁶³⁴ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 418; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 418 (Sadrüşşerîa, *Şerhu't-Tavzîh 'alâ Tenkîh* içinde); Râdomîrî, *Nazmü't-Telvîh*, 201b.

⁶³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 284-285.

⁶³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285.

⁶³⁷ Nukrekâr, *Şerhu Tenkîhi'l-usûl*, 57a; Râdomîrî, *Nazmü't-Telvîh*, I, 121a-122b; Dinç, “Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 229-230; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, I, 419-420; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 419-420; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi' fî usûli's-şerâ'i*, y.y., t.y., s. 22-23; Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-hakâik mine'l-usûl*, 279; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik şerhi mecâmi'i'l-hakâik*, s. 82.

⁶³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285.

⁶³⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 390; a.mlf., *el-Erba'în*, II, 253;

⁶⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285-286.

⁶⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285.

meşhur olarak kullanılan “semâ, arz vb.” gibi kelimeler mütevâtir olarak herkes tarafından bilinmektedir. Ayrıca failin merfu, mefulun mansub oluşu gibi cümle yapısına ilişkin kurallar, “darabe= ضرب” fiilinin ve bu kalıpla dilde yer alan fiillerin mazi fiil olduğu gibi kelime yapısı ile ilgili bilgiler kesinlik taşımaktadır.⁶⁴² Bu sebeple Sadrüşşerîa’ya göre Râzî’nin dilin naklinde tevâtür olmadığı iddiası kabul edilemez. Tevâtür sayısına ulaşan, çoğunluk tarafından bilinen ve nakledilen bu kurallar ile biraraya getirilen kelimelerle oluşturulan cümleler de “Allah herşeyi bilendir”⁶⁴³ âyetinde olduğu gibi kesinlik ifade etmektedir.⁶⁴⁴ Dolayısıyla tüm lafızların kesin bilgi verdiğini iddia etmediğini vurgulayan Sadrüşşerîa’ya göre, hiçbir lafzî delilin kesinlik ifade etmediğini savunmak da bütün mütevâtirâtı inkâr etmek anlamına gelecektir. Halbuki Bağdat’ın varlığı gibi apaçık mütevâtirâtın inkârı kabul edilemez ve böyle bir söyleme asla itibar edilemez.⁶⁴⁵ Çünkü lafzî delilin delâletinde kesinlik bulunmadığını iddia etmek, nakilde tevâtürün bulunmadığını söylemek anlamına gelir. Delâletinde kesinlik bulunmayan bir ifadenin mütevâtir bir biçimde nakledilmesini de imkânsız görmeyi beraberinde getirmektedir.

Teftâzânî Sadrüşşerîa’nın lafızların anlama delâletinin kesin olmaması ile mütevâtirin inkârı arasında kurduğu ilişkiyi doğru bulmaz.⁶⁴⁶ Çünkü mütevâtirin kesinliği lafzın delâletine dayanmaz. Mütevâtirde kesinlik aklî delil tarafından sağlanmaktadır. Bu delil de aklın, haberi bildirenlerin yalan üzere birleşmelerini imkânsız görmesidir.⁶⁴⁷ Mütevâtirin aklî karîneyi gerektirmesi sebebiyle bu haberlerin zannî olduğunu iddia etmenin mütevâtiri inkâr etmek anlamına gelmeyeceğini ispat etmeye çalışır.⁶⁴⁸ Bu anlamda Sadrüşşerîa’nın lafızların kesinliğini, mütevâtir bilgi ile ilişkilendirerek delillendirmesini doğru bulmaz.

et-Telvîh’e hâşiye yazan bazı Hanefî usûl âlimlerine göre, Teftâzânî, bu eleştirisinde bir haberin tevâtüren nakledilmesi ile anlamına delâletini birbirine karıştırmıştır.⁶⁴⁹ Çünkü lafız, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluktan nakledilmesi itibarıyla aklî bir karîneye dayanmaktadır. Bu nedenle mütevâtir olarak sabittir ve sübut açısından kesinlik taşır. Fakat bu, lafzın mânâya delâletinin kesinliğini temin etmez. Nitekim bir lafzın kesinliği ile ilgili iki durum mevcuttur: Biri haberin vakıya mutabık olup olmaması, diğeri de lafızla akla ilk gelen anlam dışında başka bir anlamın kast edilip edilmemesi. Lafzın tevâtüren nakledilmesi haberin vakıya mutabık olarak sabit olduğunu kesin biçimde ifade ederken, lafzın hangi anlama delâlet edeceği konusunda bilgi vermemektedir. Tevâtürde lafzı rivayet edenler yalan üzere birleşmeyen bir topluluk olsa

⁶⁴² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285.

⁶⁴³ el-Ankebût 29/62.

⁶⁴⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285.

⁶⁴⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285.

⁶⁴⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 285.

⁶⁴⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 286.

⁶⁴⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 285-86.

⁶⁴⁹ Kadî Burhaneddin, *Tercîhu’t-Tavzîh*, s. 229-230; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü’l-Fenârî ‘ale’t-Telvîh*, I, 419-420; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 419-420.

da aynı anlam üzerinde müttefik olduklarına dair bir delil bulunmamaktadır. Bu kişilerin herhangi bir anlam üzerinde kesin olarak birleştiklerini söylemek mümkün değildir. Meselâ “Bağdat mevcuttur” cümlesinde, cümlenin kesinlik bildirmesi için öncelikle lafzın delâlet ettiği anlamın kesin bir biçimde bilinmesi gerekir ki cümlenin bu anlamla birlikte yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledildiği, hem vakıaya mutabık olarak hem de kesin bir biçimde anlamına delâlet edecek biçimde sabit olsun. Buna göre tevâtürün kesinlik ifade edebilmesi için, tevâtüren nakle konu olan cümlenin anlama delâletinin kesin bir biçimde sabit olması gerekir.⁶⁵⁰ Sadrüşşerîa’nın lafzî delillerin yakîn ifade etmediğini söyleyenlere eleştirisi de bu doğrultudadır. Yani cümleyi oluşturan kelimelerin mecaz, izmâr, nesih, iştirak vb. ihtimalleri içermesi sebebiyle kesin bir anlama delâlet etmediğini savunmak, bu lafızların kesin bir anlam üzere nakledilmesi imkânının ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir.⁶⁵¹

Aslında Sadrüşşerîa’nın görüşünü savunan âlimler ve Teftazânî, bir haberin tevâtüren nakledilmesi ile lafzın anlama delâletinin kesinliğinin farklı şeyler olduğu konusunda hemfikir görünmektedir. İki tarafın ayrıldığı nokta, mütevâtirin kesinliği için lafzın anlama delâletinin kesinliğinin bilinmesinin gerekip gerekmediğidir. Sadrüşşerîa ve onun görüşünü savunan hâşiye yazarları, bir haber hakkında tevâtürün oluşmasını, lafzın anlama delâletinin kesinliği ile ilişkilendirmektedirler.⁶⁵² Fakat Teftâzânî’nin yaklaşımını daha doğru bulan, mütevâtir bilginin kesinliğini aklî karîneye bağlayan hâşiye yazarları da vardır. ⁶⁵³ *et-Telvîh* müellifi, Sadrüşşerîa’nın tevâtür ile lafzın anlama delâletini ilişkilendirmesini, mütevâtire konu olan lafzî delillerin kesinlik taşıması gerektiği şartını öne sürdüğünü düşünmektedir. Kaynakları zannî önerme olan mütevâtir bilginin aklî karîneye kesinlik bildireceğini ifade etmesi de bunu göstermektedir.⁶⁵⁴ Fakat Sadrüşşerîa esasen bu ifadeleri mütevâtirin kesinlik şartları hakkında değil, lafzın anlama delâletinin kesinlikten uzak olduğu iddiasının geçersizliğini vurgulamak üzere zikretmiştir.⁶⁵⁵ Yoksa kesinlik anlayışı göz önünde bulundurulduğunda mütevâtir bilgiye konu olan önermelerin delâlet açısından kesinliğini gerekli gördüğünü söylemek mümkün değildir. Burada lafızların anlama delâletinin kesinliğini reddetmenin, insanlar arasında anlaşma imkânını tamamen ortadan kaldırmak anlamına geleceğini vurgulamak istemektedir. Nitekim hiçbir lafzın ortak bir anlam çerçevesinde anlaşılma imkânı bulunmazsa, anlamın aktarılma ihtimali de yok olur. Anlamın muhafaza edilmediği durumda lafzın da olduğu gibi korunması düşünülemez. Çünkü lafız, anlamın aktarılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla

⁶⁵⁰ Kadı Burhaneddin, *Tercîhu’t-Tavzîh*, s. 229-230; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü’l-Fenârî ‘ale’t-Telvîh*, I, 419-420; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 419-420.

⁶⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285.

⁶⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285; Kadı Burhaneddin, *Tercîhu’t-Tavzîh*, s. 229-230; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü’l-Fenârî ‘ale’t-Telvîh*, I, 419-420; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 419-420.

⁶⁵³ Altınçıkzâde, *Hâşiye ‘alâ Telvîh*, vr. 134b; Râdomîrî, *Nazmü’t-Telvîh*, I, 201b.

⁶⁵⁴ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 285.

⁶⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

Sadrüşşerîa'nın açıklamaları bir bütün olarak lafzın delâletinin kesinliğinin imkânsız görünmesi ile ilgilidir.⁶⁵⁶

Sadrüşşerîa ademiyyât içerisinde zikredilen iştirak, izmâr, mecaz, takdîm-tehîr, nesih, akli muarız gibi lafzın anlamına kesin bir biçimde delâletini bilmemezi engelleyen ihtimallerin de lafzın kesinliğine etki edemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre bu zikredilenlerin hepsinin dilde varlığı asıl olmayan, bulunması bir delile dayanan unsurlar olması sebebiyle lafzî delillerin kesinliğine engel olmaları mümkün değildir.⁶⁵⁷ Çünkü dilde asl olan bu ihtimallerin olmamasıdır. Lafzın dilde bilinen asıl anlamı dışında bir anlam için kullanıldığına dair bir karîne yoksa lafız asıl anlamına kesin bir biçimde delâlet eder. Şayet aslın hilafına karîne olmadığı zaman lafzın delâletinin kesin olduğunu kabul etsek bile, vaz edilen anlama delâletinin kesin olduğuna dair karînenin eklenmesi suretiyle de lafzın delâletinin dilde konulan asıl anlam olduğu kesin bir biçimde bilinir.⁶⁵⁸

Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm* adlı eserinde istikrân kimi zaman kesin bilgiye ulaşmayı mümkün kılacağını savunmakla birlikte,⁶⁵⁹ Râzî'nin lafzın farklı anlam ihtimallerinden biri olmasının istikrâya dayandırmasını yanlış bulmaktadır.⁶⁶⁰ Sadrüşşerîa'nın burada istikrân kesinlik ifade edebileceğini burada savunmaması dikkat çekicidir. Onun bu tavrı, Râzî'nin bu ihtimallerin olmadığını istikrâ ile bilindiği için kesinlik bildirmediğine vurgu yapmasıyla ilişkili olabilir.⁶⁶¹ Fakat Sadrüşşerîa, bu ihtimallerin olmadığını Râzî'nin ifade ettiğinin aksine istikrâ ile kesin biçimde bilinebileceğini söylemek yerine, Râzî'nin anlama delâletin kesinlikten uzak olduğu iddiasını, dilin kullanımına dair argümanlarla reddetmeyi tercih eder.⁶⁶²

Lafızların konuşan tarafından kullanılması dilde belirlenen kurallar ve anlam çerçevesi doğrultusundadır. Şayet dilde belirlenen anlam dışında bir şey kast edilmek isterse buna delâlet edecek karînelerin de bulunması gerekmektedir.⁶⁶³ Zira bahsedilen bu ihtimaller ancak buna delâlet edecek karînelerle birlikte bulunur. Çünkü insanlar arasındaki iletişimin tutarlı ve sürdürülebilir olması ancak bu şekilde mümkün olabilir. Burada Sadrüşşerîa'nın karîneleri sadece sözle alâkalı karînelerle sınırlandırmadığını belirtmek gerekir. Lafzın, konuşan tarafından kast edilen anlama delâletini tespit etmede dikkate alınması gereken karîneler lafız ve lafzı dile getirenin dışında da yer alabilir.⁶⁶⁴

İnsanlar dili toplum arasındaki muvâzaaya (uzlaşya) uygun bir biçimde aslına uygun olarak kullandığı için zikredilen ihtimallerin varlığı lafzî delillerin tamamen zan ifade etmesini gerektirmez. Aksine insanlar sağlıklı bir iletişim gerçekleştirmek için vaz edilen

⁶⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁵⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁵⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁵⁹ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 108a.

⁶⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285-286.

⁶⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 348-349.

⁶⁶² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁶³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁶⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 211.

bilgi ve kurallar çerçevesinde konuşma eylemini gerçekleştirirler.⁶⁶⁵ Çünkü dilin amacı insanlar arasında iletişimin sağlanması ve konuşanların maksatlarını en iyi şekilde ifade edebilmelerinin sağlanmasıdır. Bununla birlikte vaz' ile belirlenen dil, bu aşamadan sonra konuşanın emrindedir. Bu anlamda konuşanın sınırlarını dil belirlerken, dilin sınırları da konuşanın anlam dünyası ile birlikte genişlemeye müsaittir. Bu anlamda dil esnek bir yapıdır. Fakat konuşanın dilde verili asıllardan farklı bir kullanımda bulunması keyfî değildir. Vazeden tarafından belirlenmiş anlam dışında bir şeyi kast etmek isteyen bu maksadı anlaşılır kılacak delilleri de belirtmek zorundadır.⁶⁶⁶ Şayet insanların, lafızları, delil olmadan vazedilen anlamlar dışında kullanmaları câiz görülürse hem dilin insanlar arasında bir iletişim aracı olarak varlığını sürdürmesi faydasız hale gelir hem de herkes tarafından bilinen dilde esas kabul edilen veriler de bu özelliğini kaybedeceğinden mütevâtirin kesinliği de iptal edilmiş olur.⁶⁶⁷

Sadrüşşerîa anlamın kişiden kişiye farklılaşan öznel zihnî bir yapı olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır.⁶⁶⁸ Anlam keyfî olarak belirlenebilen bir şey değildir. Anlamın tespiti dil aracılığı ile gerçekleşir. Bununla birlikte anlamda konuşanın tasarrufu bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak konuşanın bu tasarrufu vazedilen dilin dünyası ile sınırlıdır.⁶⁶⁹ Bu nedenle dil, farklı anlam ihtimallerinin yer aldığı geniş bir alana sahip olsa da bu ihtimaller dil ve dili çevreleyen karînelerle tespit edilerek dilde kesinlik imkânı elde edilir.

Sadrüşşerîa'nın etkisiyle Hanefî fıkıh usûlü içerisinde lafızların kesinliği problemini ele alan âlimler, genel olarak Sadrüşşerîa'nın zikrettiği gerekçelere dayanarak lafzî delillerin kesinlik ifade etmesinin mümkün olduğunu savunmaktadırlar.⁶⁷⁰ *et-Telvîh*'e hâşiye yazan bazı Hanefî ulemâsı da meseleyi Sadrüşşerîa'nın argümanlarını güçlendirerek açıklamaya çalışmaktadırlar.⁶⁷¹

Meseleyi tartışan birçok Hanefî fıkıh usûlü âlimine göre dilin kesinliğinin olmadığını delillendirmek üzere Râzî'nin ileri sürdüğü ihtimaller geçersizdir.⁶⁷² Çünkü dilin aslına aykırı olan bu ihtimallerin bilinmesi için öncelikle dilde vazedilenin ve lafzın bu anlama delâletinin mümkün olup olmadığının bilinmesi gerekir. Bu noktada bazı hâşiye

⁶⁶⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁶⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁶⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285.

⁶⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 285-286.

⁶⁷⁰ Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Tağyîrû't-Tenkîh*, (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308), s. 64; Hâdimî, *Mecâmî 'ü'l-hakâik mine'l-usûl*, 279; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik şerhi Mecâmî 'i'l-hakâik*, s. 82.

⁶⁷¹ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, I, 418; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 418; Kadı Burhâneddin, *Tercîhu't-Tavzîh*, s. 228.

⁶⁷² Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, I, 418; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 418; Kadı Burhâneddin, *Tercîhu't-Tavzîh*, s. 228; Altınçıkzâde, *Hâşiye 'alâ Telvîh*, vr. 134a; Menteşevî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, vr. 23a.

müellifleri bu delâletin istikrâ ile bilinebileceğini savunurken,⁶⁷³ bazıları da lafzın anlama delâletinde bu ihtimallerin yokluğunun istikrâyaya dayandırılmasının doğru olmadığı görüşündedirler.⁶⁷⁴ Çünkü konuşanların karîne olmaksızın lafızları dildeki anlamları ile kullanmaları istikrâ ile açıklanamaz.⁶⁷⁵ Nitekim lafızlarda bu ihtimallerin bulunmadığı konuşanın maksadının bilinmesine dayanmaktadır.⁶⁷⁶ Bu ifadeler Sadrüşşerîa'nın bu ihtimallerin yokluğu konusunda neden istikrâ yönteminden bahsetmediğine açıklık kazandırmaktadır. Dilin kesinliği için belirtilen ihtimallerin yokluğunu istikrâ ile delillendiren âlimler ise bu yöntemin kesinliği hakkında bir yorumda bulunmazlar.⁶⁷⁷

Sadrüşşerîa da lafzın anlama delâlet yolunun bilinmesinde karînelerin varlığını önemsemektedir. Ancak ona göre lafzın başka anlama delâlet edecek karîneye sahip olmaması lafzın anlama kesin olarak delâlet etmediğini değil, lafzın vazedildiği şekilde kullanıldığını göstermektedir.⁶⁷⁸ Fakat ondan sonra meseleyi tartışan bazı hâşîye yazarları ile Molla Fenârî de lafızların kesinliğinin müşâhede ve tevâtür karîneleriyle gerçekleşeceğini dile getirmektedir.⁶⁷⁹ Zikredilen müelliflerin Osmanlı döneminde Eş'arî-Mâtürîdî çizginin yakınlığı bir zaman diliminde yaşadıkları göz önünde bulundurulduğunda bu tavrı iki mezhep arasındaki yakınlışmanın bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.⁶⁸⁰ Bu nedenle Teftâzânî'nin konuyla ilgili yaklaşımını değerlendirmek Osmanlı Hanefî ulemâsının lafızların kesinliği hakkındaki görüşlerini tespit etmede önem kazanmaktadır.

Teftâzânî'nin lafızların kesinliği konusunda Sadrüşşerîa'ya yönelttiği eleştirilerin meselenin özüne değil daha çok yukarıda ifade ettiğimiz detay sayılabilecek konularda olduğu görülmektedir. O, tarafların meseleyi nasıl ele aldığını değerlendirmekte ancak lafızların kesinlik bildirmediği görüşünde olduğuna delâlet edecek herhangi bir ifadesi de bulunmamaktadır.⁶⁸¹ Konuyu daha detaylı bir biçimde ele aldığı *Şerhu'l-Makâsîd* isimli meşhur eserinde, lafzın yakîn ifade etmesinin lafzın vaz'ını ve vazedenin iradesini bilmeye dayandığını belirtmekte ve Râzî'nin lafızların yakîn ifade etmesi için gerekli gördüğü şartları aynı şekilde sıralamaktadır.⁶⁸² Ancak mutlak anlamda lafızların kesinlik ifade etmeyeceği görüşünün doğru olmadığını, karînelerin zikredilen ihtimalleri ortadan

⁶⁷³ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, I, 418; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 418; Kadî Burhâneddîn, *Tercihu't-Tavzîh*, s. 228.

⁶⁷⁴ Altınçıkzâde, *Hâşîye alâ Telvîh*, vr. 134a; Herevî, *Hâşîye 'alâ Telvîh*, vr. 134b.

⁶⁷⁵ Herevî, *Hâşîye 'alâ Telvîh*, vr. 134b.

⁶⁷⁶ Altınçıkzâde, *Hâşîye alâ Telvîh*, vr. 134a.

⁶⁷⁷ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, I, 418; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 418; Menteşevî, *Hâşiyetü't-Telvîh*, vr. 23a.

⁶⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁷⁹ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, I, 418; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 418; Hâdimî, *Ta'likât*, 33b; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâ'iyi' fî usûli's-şerâ'i*, s. 22.

⁶⁸⁰ Bk., Mehmet Kalaycı, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Taceddîn es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar*, 14/40 (2012):112-131.

⁶⁸¹ Bk., Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 284-86.

⁶⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 282.

kaldırarak kesinliğin sabit olacağını savunmaktadır.⁶⁸³ Teftâzânî'nin bu ifadeleri yukarıda zikrettiğimiz Osmanlı Hanefî âlimlerin ifadeleri ile örtüşmektedir. Bunun durum Osmanlı ilim camiasında Teftâzânî'nin önemli bir yeri olması ile açıklanabilir.

Teftâzânî'nin, Râzî'ye yönelttiği eleştirilerde özellikle aklî muarızın olma ihtimaline getirdiği yorum dikkat çekicidir. Râzî naklin akla dayanması sebebiyle akılla çelişmemesi gerektiğini, böyle bir çelişkinin olması durumunda aklın verdiği bilginin kabul edilmemesinin naklin de iptali anlamına geleceğini belirtir. Buna göre aklî muarız naklin te'vil edilmesini zorunlu kılar. Zira Râzî'ye göre iki delili uzlaştırmanın başka bir yolu yoktur. Esasında Râzî'nin aklî ve naklî delilin teâruzunu hakkındaki bu açıklamaları tek başına lafızların kesinlik taşımadığını gerekçelendirmesi için yeterlidir.⁶⁸⁴ Bu sebeple Teftâzânî bu delili çürüterek dilde kesinliğin imkânını temellendirmeyi amaçlar. Bu doğrultuda aklî ve naklî delilin tearuzu durumunda ikisinden birini doğrulama ve yanlışlamanın gerekmediğini, her iki delilin de askıya alınabileceğini savunur.⁶⁸⁵ Böylece naklî delilin de aklî delil derecesinde ilim ifade edebileceğini kabul edilir. Bu şekilde lafzî delillerin kesinliği de ispatlanmış olur.⁶⁸⁶

Teftâzânî aklî muarızın şer'îyyatta geçersiz olduğunu, çünkü şer'î meselelerde aklın rolü olmadığını, şer'îyatın nakle dayandığını belirtmektedir.⁶⁸⁷ Aklî meselelerde ise bi'set, tevhidle alâkalı varid olan ayetlerde haber verenin sıdkı ve naklî delilin tevâtüren sabit olması, konuşanın da iradesinin bilinmesi aklî muarız ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü naklî delilin ilim ifade ettiğini ispat ettiğimiz zaman buna aykırı olan şey de ortadan kalkmış olur.⁶⁸⁸ Teftâzânî'nin aklî muarız ile ilgili bu açıklamaları oldukça önemlidir. İlim ifade eden naklî delil ile aklî delilin çatışması durumunda bir tercihte bulunmayıp her iki delil hakkında da karar verilemeyeceğini belirterek kesinlik taşıyan naklî delili aklın ferî olarak değil aklî delille eşit seviyede değerlendirmektedir. Fakat bu yaklaşım delillerin teâruzunu yorumlamada boşluklar içermektedir.

Aklî ve naklî muarız konusundaki yaklaşımı dışında Teftâzânî'nin, lafzî delillerin kesinlik taşıyabileceğini ortaya koymak için öne sürdüğü deliller Sadrüşşerîa'nın dile getirdiği delillerle aynı doğrultudadır. "Sema, arz" gibi birçok lafzın, kelime ve cümle bilgisi kurallarının herkes tarafından bilindiğini ve dilin naklinde tevâtürün bulunduğunu ifade eder.⁶⁸⁹ Konuşanın kastı ise karînelerle kesin bir biçimde bilinebilir. Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* üzerine yazdığı *et-Telvîh*'i h. 758'de, aktardığımız görüşlerinin yer aldığı eseri *Şerhu'l-Makâsîd*'i ise h.784 tarihinde tamamladığı göz önüne alındığında onun bu konuda Sadrüşşerîa'dan etkilenmiş olduğu söylenebilir. Fakat Sadrüşşerîa'dan farklı olarak ortaya koyduğu açıklamalar bulunduğu gibi, lafzî delillerin kesinlik

⁶⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 282.

⁶⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 284.

⁶⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 284.

⁶⁸⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 284.

⁶⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 285.

⁶⁸⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 285.

⁶⁸⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 284.

taşıyamayacağı fikrini eleştirmekle birlikte esasen lafzî delillerin yakîn ifade edebilmesini de karînelerle birlikte mümkün görerek Sadrüşşerîa'dan farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Teftâzânî'nin bu görüşü *et-Telviḥ* adlı eserine hâşiye yazan bazı Hanefî fıkıh âlimlerinin de ifade ettiği görüştür. Bu anlamda bu meselede Sadrüşşerîa kadar Teftâzânî'nin de dikkate değer bir etkisinin olduğu gözlemlenmektedir.

Sadrüşşerîa lafzî delillerin hepsinin tevâtüren nakledilmemesi ve bazı lafızların anlama delâletlerinin kesin olmaması sebebiyle kesinlik taşımadığını doğrulamaktadır.⁶⁹⁰ Ancak dil toplumun varlığını sürdürebilmesi, şer'iatın sübutu ve değiştirilmeden aktarılması noktasında önemli bir işleve sahiptir. İnsanların ve toplumların varlıklarını devam ettirebilmesi dilin devamlılığına ve herkes tarafından kabul edilen bir zemine sahip olmasına bağlıdır. Nitekim dil, varlığın yer aldığı mertebelerden bir tanesidir. Bu zeminin naklî delillerin zan ifade ettiği söylenerek kayganlaştırılması, şer'iatın ve daha da ötesi insanların iletişimini anlamsız kılacak bir tehlikedir. Her ne kadar dilin kökeni konusunda âlimler arasında tartışma bulunsun da, devam ettirilmesi ve kullanılabilmesi konusunda muvazaânın önemi açıktır. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'ya göre bu uzlaşımın birlikte naklî delillerin hepsi olmasa da bir kısmı tevâtür yoluyla meşhur bir biçimde bilinmektedir. Herkes gökyüzü, yeryüzü, insan vs. denince aynı anlamları anlar.⁶⁹¹

Maksadını bir başkasına anlatmak isteyen kimse lafızları, esas olan herkesin ilk aklına gelecek anlamıyla kullanır.⁶⁹² Mecaz, iştirâk gibi aslın hilafına olan anlamların dilde kullanılması câiz ve dilin bir zenginliği olmakla beraber, bu anlamları kast eden, muhatabın anlaması için muhakkak bir ipucu verir. İşte bu ipucu da karînedir. Bu karîneler bulunmadığı zaman ise lafzın doğrudan mütebadir yani akla ilk gelen anlama hamledilmesi gerekir ve lafzın bu şekilde anlamına delâleti kesindir. Burada karîne olmadığı halde lafzı başka bir anlama hamletmek mümkün olmadığı gibi, karîne olmasa da aslın hilafına ihtimaller sebebiyle lafzın bilgi değerini düşürmek de Sadrüşşerîa'ya göre doğru bir tutum değildir.⁶⁹³ Çünkü karîne bulunmadığı halde var olup olmadığı kesin olmayan ihtimallere dayanmak itibar edilecek bir tutum değildir. Sadrüşşerîa lafzî delillerin zanna dayanan ihtimalleri içermesi sebebiyle kesinlik ifade etmediğini savunların kat'îyi farklı anlamda kullanmış olabileceklerine imada bulunur. Ona göre kesinlik delile dayalı ihtimale açık olan ve olmayan olmak üzere iki kısımdan müteşekkildir. Her türlü ihtimale kapalı olan kesinliği ilmü'l-yakîn olarak isimlendirir. Delilden kaynaklanan bir ihtimalin bulunmadığı kesinliği ise ilmü't-tuma'nîne şeklinde ifade eder.⁶⁹⁴ Her ne kadar lafzın kesinlik ifade etmediğini savunanların "kat'î" kavramını "ilmü'l-yakîn" anlamında kullanmalarının Sadrüşşerîa'yı böyle bir ayrıma yönlendirdiği akla gelse de durum aslında öyle değildir. Çünkü Sadrüşşerîa lafzın, anlamına hiçbir

⁶⁹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

ihtimale açık olmadan delâlet eden muhkemi ilmü'l-yakîn kapsamında değerlendirmektedir. Halbuki Râzî'nin lafızların kesinlik bildirmediği iddiası, hiçbir lafzın ihtimalden uzak olmadığı kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla Râzî dilde yakînî kesinliğe karşı çıkarken, Sadrüşşerîa dilde yakînî bulunabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla o, mutlak anlamda dilin kesinlik içermediği fikrini asla kabul etmemektedir. İlmü't-tuma'nîneye örnek olarak da nass, zâhir, meşhur haber gibi bir karîne ile birlikte başka bir anlama hamledilmesi câiz olan lafızları örnek vermektedir. Dereceleri farklı olsa da her iki kısımda yer alan lafızların kesinlik ifade ettiğini savunmaktadır.⁶⁹⁵ Çünkü Sadrüşşerîa Râzî'den farklı olarak delile dayanmayan ihtimale itibar etmemektedir.⁶⁹⁶ Lafızların kesinliğini savunurken Sadrüşşerîa kesinlikte, ihtimalin delilden kaynaklı olup olmamasını belirleyici bir veri olarak ortaya koymaktadır. Nitekim bu kesinlik anlayışı rivayet edilen fikhî görüşlerle de uyumludur. Bu yaklaşım bu rivayetlere de dayandırılabilir.⁶⁹⁷

Sadrüşşerîa'dan sonra yaşayan ve lafızların kesinlik bildirip bildirmediğini detaylı bir biçimde tartışan âlimlerden biri de meşhur Osmanlı âlimi Molla Fenârî'dir (ö. 834/1431). Molla Fenârî lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü reddedip Sadrüşşerîa'nın gerekçelerini aksini delillendirmek üzere zikretse de lafızların kesinliği konusunda Sadrüşşerîa'dan daha şüpheli bir yaklaşım sergilemektedir.⁶⁹⁸ Ona göre lafzî delillerin yakîn ifade edebilmesi müşâhade ve mütevâtir gibi aklî karînelerin eklenmesi ile mümkündür. Ancak Molla Fenârî bu konuda şer'iyyât ve aklîyyât ayrımı yapmaktadır. Şer'î meselelerin yer aldığı şer'îyyatta aklın yeri olmadığı için zaten aklî muarızın bulunma imkânı yoktur. Dolayısıyla şer'î meselelerle ilgili naklî delillerde vaz' ve iradenin bilinmesi ile ilim hâsıl olmaktadır.⁶⁹⁹ Ancak Molla Fenârî sadece akılla bilinen meselelerde nassa muhalif aklî muarızın bulunmasını dikkatlice ele alır. Bu durumda nakilde en güçlü kesinliğin araştırılması, tevâtürün bulunması, maksadın karînelerle tespit edilmesi gerekir. Bunun neticesinde eğer aklî muarız bulunursa aklî delil lehine hüküm verilmesini gerekli görür. Fakat Râzî'den farklı olarak, burada aklî muarızın bulunma ihtimalini değil, gerçekten bulunup bulunmadığını dikkate alır.⁷⁰⁰ Molla Fenârî'nin aklîyyatta naklî delille aklî muarızın çatışma durumunu katîlerin tearuzu olarak isimlendirmesi, naklî delili aklî delil gibi kesinlik kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir.⁷⁰¹ Nitekim Sadrüşşerîa gibi Molla Fenârî de kat'î ilmin iki kısım olduğunu belirtmektedir. Buna göre naklinde şüphe bulunmayan, anlamın kesinliğine ve konuşanın iradesinin bilindiğine dair karîneleri de içeren muhkem ve mütevâtirle yakînî ilim gerçekleştiğini ancak bu karîneleri içermeyen nass, zâhir gibi naklî delilleri de

⁶⁹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁶⁹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 95.

⁶⁹⁷ Heysem Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, (Amman: Dâru'r-Râzî, 2007), s. 211.

⁶⁹⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 23.

⁶⁹⁹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 23.

⁷⁰⁰ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 23.

⁷⁰¹ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 23.

ilmü't-tuma'nîne kapsamında değerlendirmektedir.⁷⁰² Görüldüğü gibi Molla Fenârî genel çerçeveye bakıldığında her ne kadar Sadrüşşerîa'nın görüşüne mutabık gözüксе de, lafızların kesinlik ifade edebilmesi için müşahede ve tevâtür şartını gerekli görerek Teftâzânî'ye yakın bir çizgide yer almaktadır.⁷⁰³

Lafızların kesinliği meselesini, dikkat çekilmesi gereken ayrı bir konu olarak ele alan Hanefî usûl âlimlerinden biri de Hâdimî'dir (ö. 1117/1762). Sadrüşşerîa'nın görüş ve delillerini esas alan âlim, Eş'arîlerin çoğunluğu ve Mu'tezile'ye nispet ettiği lafzî delillerin kesinlik ifade etmediği görüşünün ise safsatadan ibaret olduğunu söylemektedir.⁷⁰⁴ *Mecâmi 'u'l-hakâik*'ın meşhur şarihlerinden Güzelhisârî (ö. 1253/1837) de lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü Mu'tezile ve Eş'arîlerin çoğunluğuna nispet ederken, lafızların kesinlik ifade etmesinin mümkün olduğu görüşününün İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) ait olduğunu belirtmektedir.⁷⁰⁵ Lafızların mutlak anlamda kesinlik taşıdığına savunanlar ise Haşviyye mezhebidir. Güzelhisârî de İmam Mâtürîdî'ye nispet ettiği bu görüşü Sadrüşşerîa'nın gerekçeleriyle delillendirmektedir.⁷⁰⁶

Sadrüşşerîa ve onun etkisiyle bu meselesi Hanefî fıkıh usûlünde inceleyen âlimler Fahreddin er-Râzî'nin görüşüne esas olarak delile dayanmayan ihtimallere itibar edilmeyeceği deliliyle karşı çıkmaktadırlar.⁷⁰⁷ Râzî'nin varlığı bilinmeyen ihtimallere dayanarak lafzî delilleri tamamen iptal etmesi, şeriatın ve insanların dayandığı birçok delilin geçersiz kılınması anlamına gelecektir ki, delile dayanmaksızın böyle bir iddianın ortaya atılmasının savunulacak hiçbir tarafı yoktur. Bununla birlikte Molla Fenârî gibi âlimlerin lafzî delillerin kesinliği için müşahede ve tevâtür karînelerini gerekli görmeleri Fahreddin er-Râzî'nin dil konusundaki şüpheciliğinin etkili olduğunu göstermektedir.⁷⁰⁸

Hanefî fıkıh usûlünde lafızların kesinlik ifade edip etmeyeceği meselesini Fahreddin er-Râzî'nin ilgili görüşünü reddetmek üzere müstakil başlık altında ilk kez ele alan Sadrüşşerîa'dan sonra bu konu Hanefî usûl âlimlerinin gündeminde geniş bir yer almamıştır. Hanefî fıkıh usûlünde *et-Tavzîh* tasnifi, konuları ele alma biçimi ve üslubuyla kendinden sonra ele alınan eserlere öncü olduğu halde, bu eserlerde lafızların kesinliği konusuna müstakil bir biçimde yer verilmemesi şaşırtıcıdır. Sadrüşşerîa'dan sonra incelediğimiz kadarıyla Molla Fenârî haricinde bu meseleyi Hanefî fıkıh usûlü literatürü içerisinde bu şekilde sistematik bir biçimde inceleyen bir âlim bulunmamaktadır. Bunun sebebi meselenin kelâmî bir mesele olarak değerlendirilmesi ve genellikle eklektik bir metotla yazılan bu eserlerde, meselenin bir fıkıh usûlü meselesi kapsamında görülmeyişi olabilir. Sadrüşşerîa'nın bu konuya doğrudan Fahreddin er-Râzî'ye bir cevap mahiyetinde eserinde yer verdiği düşünülmektedir meselenin güncelliğini yitirdiği de söylenebilir. Bununla

⁷⁰² Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 23.

⁷⁰³ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 22.

⁷⁰⁴ Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik*, s. 279

⁷⁰⁵ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik* s. 81.

⁷⁰⁶ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik* s. 81-82.

⁷⁰⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 95; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 23.

⁷⁰⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, I, 23.

birlikte sistematik ve müstakil bir başlık altında olmasa da fıkıh usûlü meselelerinin içerisinde yer alan lafız bahisleri çerçevesinde hem Sadrüşşerîa'nın hem de Hanefî usûl âlimlerinin görüşlerinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu konu, problemin lafız meseleleri kapsamında inceleneceği bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

2.4. Kelâmî Bir Mesele Olarak Lafızların Kesinliği

Şeyhülislâm Mehmet Esad Efendi (ö. 1166/1753) Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebi arasındaki ihtilafı meseleleri ele aldığı risâlesinde, lafızların kesinlik ifade etmediği görüşü Eş'arî mezhebine nispet ederken, Mâtürîdî mezhebinin lafızların kesinlik ifade ettiği görüşüne sahip olduğu ifade etmektedir.⁷⁰⁹ Benzer genelleyici ifadeye Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde da rastlanmaktadır. Cürcânî eserinde bu yaklaşımı, Eş'arîlerin çoğunluğu ve Mu'tezile'nin görüşü olarak dile getirmektedir.⁷¹⁰ *Telvîh*'e yazılan bazı hâşiyelerde de dilin kesinlik ifade etmediği görüşünün temel kelâmî meselelerden biri olduğu zikredilmekte, bu görüşün hem Eş'arî hem de Mu'tezile mezhebinin genel görüşü olduğu vurgulanmaktadır.⁷¹¹ Aktarılan bu ifadelerle dayanılarak lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünün Eş'arî mezhebinin genel görüşü olduğu kanatine varmak; Râzî'nin bu görüşü *Nihâyetü'l-'ukûl* adlı eserinde Eş'arî kelâmında yer zayıf istidlâl metotlarını eleştirmek üzere sistematize etmesiyle çelişmektedir.⁷¹² Bu konuda Râzî'nin görüşlerinin nüvelerinin her ne kadar Cüveynî'de yer aldığına dair bilgiler mevcut ise de bu durum Eş'arî mezhebinin genel görüşü olarak ortaya konması iddiasını tam anlamıyla destekleyecek güçte değildir. Bununla birlikte bu genellemenin, Râzî'nin etkisi ile bu görüşün sonraki dönemde genel olarak kabul edildiğine işaret etmek üzere dile getirildiğini söylemek daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır. Bu görüşü delillendirmek için de Râzî'den sonra kaleme alınan eserler incelenmelidir. İlim camiasında kendisine başvuru olan önemli bir kelâm eseri olan Cürcânî'nin eserinde bu görüş Râzî'nin ele aldığı sistematik içerisinde ifade edilmektedir.⁷¹³ Ancak her Eş'arî âliminin bu görüşü esas aldığını söylemek de yine genellemeci bir tavır olmaktan uzak değildir.

Benzer biçimde Mu'tezile mezhebinde lafızların zan ifade ettiğine dair genellemelere de ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Nitekim Râzî geleneği içerisinde yer alan ve Râzî'nin eseri *el-Mahsûl*'un önemli bir şârihi olan Şemseddin el-İsfahânî (ö. 688/1289) farklı bir biçimde Eş'arîlerin çoğunluğu ve Mu'tezile'ye göre lafızların kesinlik ifade ettiğini belirtmektedir.⁷¹⁴ Bu doğrultuda lafızların kesinliği tartışmasını mezheplerin genel görüşü olarak ele almak genelleyici bir tavır olmakla birlikte bu ifadeler kişilerin ve grupların meselelere yaklaşımı ile ilgili tutumları ve bakış açısını anlamada yol gösterici olabilmektedir.

⁷⁰⁹ Kalaycı, “Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi ve Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi”, s. 128.

⁷¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 51.

⁷¹¹ Bk., Hâdimî, *Ta'likât*, 33b; Râdomîrî, *Nazmü't-Telvîh* I, 121a, 201b.

⁷¹² Fahrreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 99-100, 144.

⁷¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, II, s. 51-59.

⁷¹⁴ İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, II, s. 494.

Lafızların kesinliği sorununun fıkıh usûlü içerisinde yer almasının sebebi ve müstakil bir mesele olarak ele alınmasının uygun olup olmadığı konuyu ele alan âlimler tarafından tartışılmıştır. Fahreddin er-Râzî lafızların kesinlik ifade etmediği düşüncesini hemen hemen bütün eserlerinde yeri geldiğinde tekrarlamış ve açıklamıştır. Hanefî fıkıh usûlünde fukahâ ve mütekellimîn metodunu mezc eden yeni bir yazım tarzı benimseyen Sadrüşşerîa eserinde bu konuya yer verme ihtiyacı hissetmiştir. Ancak diğer fıkıh usûlü bahisleri ile birlikte değerlendirildiğinde bu tartışmanın, diğer usûl meseleleri ile tam bir irtibatının kurulmadığı görülmektedir. Özellikle Sadrüşşerîa'ya baktığımızda tartışmayı her ne kadar anlamının açık ve kapalılığı açısından lafızlar ve delâletin keyfiyeti bölümleri arasında inceleyerek bir ilişki kurmaya çalışsa da güçlü bir bağlantı oluşturmamıştır. Nitekim Teftâzânî'nin de Sadrüşşerîa'nın bu meseleyi, müstakil bir inceleme konusu olarak değil, Râzî'ye bir itiraz mahiyetinde ele aldığını öne sürdüğünü daha önce zikredilmişti. Öte yandan Râzî'nin de lafızların kesinlik ifade etmediğini defaatle belirtmekle birlikte konuyu, Allah'ın ve Rasûlü'nün (s.a.v.) hitâbına dayanarak hükümlerin nasıl elde edileceğini incelediği bölümde lafzî delillerin kesinlik ifade etmediğini öne sürmesi⁷¹⁵ tutarsız görünmektedir. Zira, lafzî delillerin nakil ve delâlet açısından kesinlik taşımadığını savunduktan sonra, bu delillere dayanarak bilgi elde etme yollarını araştırmak çelişkilidir. Bu çelişki Râzî'ye göre lafzî delillerin kesinlikten uzak oluşunun hakikat bilgisi ile sınırlandırılması ile giderilebilir. Onun daha önce belirtildiği gibi fıkıh ve fıkıh usûlünde zannî delillerin kesinlik ifade edeceğini açıklaması bu tutarsızlığı ortadan kaldırmaktadır.

et-Telvîh hâşiyesi yazarlarından bir kısmının belirttiği gibi Sadrüşşerîa'nın kelâmî bir mesele olarak görülen bu tartışmaya eserinde bağımsız bir konu olarak yer vermesi, fıkıh usûlü-kelâm ilişkisi ile irtibatlıdır.⁷¹⁶ Nitekim fıkıh usûlünün ilkelerinin kelâma dayanması, özellikle delillerin kaynaklık değeri ve bilgi elde edinme yolları konularının her iki ilimde de önem taşıması fıkıh usûlü ve kelâm ilmi arasındaki yakınlığı göstermektedir. Bu nedenle çalışmada meselenin kelâmî bir mesele olarak ne ifade ettiği, kelâmî yorum ve yaklaşım tarzlarıyla bir alâkasının bulunup bulunmadığının incelenmesi meselenin daha açık bir biçimde vazedilmesi için gerekli görülmüştür.

Lafızların kesinliği meselesi, esasında usûl ilkeleriyle kelâmî ilkelerin tutarlılığı açısından da önem taşıyan bir tartışmadır. Lafızların kesinliğini kabul etmek veya reddetmek, aynı zamanda kelâm ve usûl prensiplerini temellendirmede naklî delillerin konumunun belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim Fahreddin er-Râzî lafızların kesinlik ifade etmeyeceği prensibini, esas olarak metafizikleşen kelâm ilminde Eş'arî kelâm düşüncesi içindeki zayıflıkların giderilmesi, daha güçlü ve tutarlı bir metodoloji kurmak

⁷¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408.

⁷¹⁶ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 417; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, I, 418.

adına ortaya koyduğunu öne sürmektedir.⁷¹⁷ Bu nedenle Râzî naklî delillerin şer'î konularda bilgi vermekle birlikte aklî meselelerde kaynak olamayacağını belirtir.⁷¹⁸

Mu'tezile ise kelâmî görüş ve ilkelerini aklı incelemekle birlikte Kur'ân'a dayandırmaktadır. Bu anlamda dil esaslı bir kelâm yöntemini benimsedikleri söylenebilir. Ancak bu yöntemde dil aklın kontrolündedir. Vahyi ve aklı birarada değerlendirmekle birlikte Mu'tezile'nin metodolojisinde vahiy akılla temellendirilmiş esas otorite akıl kabul edilmiştir. Buna göre Mu'tezile aklı esas alarak âyetleri te'vil etmişler, naklî delilleri de bu kapsamda kullanmışlardır.⁷¹⁹ Nitekim Râzî, Mu'tezile'nin âyetleri akıl doğrultusunda te'vil ederek, bu yorumların hakikat bilgisi olduğunu ileri sürdüklerini belirtmektedir. Râzî hakikat bilgisini elde etmede aklı incelemekle birlikte bu konuda naklî delillerin kesin bilgiye ulaştıramayacağını, burada burhânî ve karşı koyulamaz bir kesinliğin esas olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle ona Mu'tezile'nin, âyetlerin te'vili ile delillendirdikleri kelâmî görüşlerin kesinlikten uzaktır ve bağlayıcılığı yoktur.⁷²⁰ Mu'tezile'nin aklı vahye önceleyerek vahyi bu doğrultuda yorumlamaları lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünün literatürde Eş'arîlerle birlikte onlara nispet edilmesinin bir sebebi olarak değerlendirilebilir.

Lafızların kesinliği meselesinin kelâmî bir yöntem eleştirisi olarak belirmesinin yanısıra konunun fıkıh usûlünde yer alan konularla da ilgisi bulunmaktadır. Bu alâka özellikle Hanefî-Mâtürîdî usûl anlayışının içerisinde yer alan tartışmalarda da ortaya çıkmaktadır. Lafızların kesinliği tartışmasının fıkıh usûlü meselelerindeki tezahürü bir sonraki bölümde detaylı bir biçimde ele alınacaktır. Fakat burada tartışmanın kelâmî yaklaşımlarla ilişkisini açıklamak adına ilgili tartışma ve görüş ayrılıklarına konunun kapsamı içerisinde yer verilecektir.

Meselenin kelâmî yaklaşımlarla ilgisini belirlemek için ilgili bazı tarihî bilgilerden söz etmek gereklidir. İslâmî ilimler tarihinde önemli bir yeri olan mihne sürecinin ardından Hanbelî sivil toplum baskısının etkisiyle Abbâsî hilafeti Sünnîliğin selefi anlayışını h. V. yüzyılda resmen onayladı.⁷²¹ Bu karardan Eş'arîlik dâhil bütün itikâdî mezhepler olumsuz yönde etkilendiler.⁷²² Bu gelişmenin ardından Nizâmiye Medreseleri aracılığıyla güçlenen Eş'arî düşüncesi, Hanefîliğin etkin olduğu Irak ve Horasan'da hızla yayılmaya başladı. Bu durum Mu'tezilî fikirlerle anılan Hanefîleri ve Hanefî ilim dünyasını zor duruma

⁷¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 144, a.mlf., *el-Metâlibü'l-'âliye*, IX, 118-132.

⁷¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 146.

⁷¹⁹ Mu'tezile'nin akılcılığı hakkında değerlendirme için bk., İbrahim Aslan, "Mu'tezile Rasyonalizmi Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, 12/2 (2017): 81-102; Hasan Alkhattaf, "Mâhiyyetü'l-'Akli'l-'İ'tizâlî Dirâseten Vasfiyyeten Tahliyyeten fî Mükhevvenâtihî'z-Zarûriyyeti ve Ta'birâtihî'l-Mu'tezileti 'an Muhalefetihi", *Artuklu Akademi*, 2/2 (2005): 115-146; M. Sait Özervarlı, "Mu'tezile Akılcılığı", II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı, (İstanbul: Erkam Matbaacılık, 1997), s. 101-107.

⁷²⁰ Bk. Fahreddin er-Râzî, *Esasü't-takdîs*, s. 235.

⁷²¹ Şükrü Özen, "Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği", *İslâm ve Klasik*, ed. Sami Erdem, (İstanbul: Klasik Yay., 2008), s. 62.

⁷²² Şükrü Özen, "Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği", s. 62.

düşürdü.⁷²³ Mihne hareketinin sert ve baskıcı uygulamalarının toplumda yarattığı refleks de bu görüşe mensup ve savunucuların ciddi bir biçimde eleştirilmesi ve aşağılanması neden oldu. Mu'tezilî görüşleri benimsemekle suçlanan Hanefî ulemâsı bu olumsuz yargıyı ortadan kaldırmak için çaba gösterdiler. Öyle ki Ebû Hanîfe'ye Mu'tezilî görüşlerin isnat edilmesini reddetme amacıyla Ebû Hanîfe'nin kelâm alanında hiçbir eseri bulunmadığı iddia edildi. Pezdevî ve Serahsî gibi âlimler fıkıh usûlü eserlerinde Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olmadığını, Hanefî mezhebinin itikat alanında böyle bir eğilime sahip bulunmadığını ispatlamak zorunda kaldılar.⁷²⁴

Semerkant Hanefileri adı verilen bir durup Hanefî ulemâ Mu'tezilî görüşleri ile bilinen Irak Hanefiliğinin tüm Hanefiliği temsil ettiği fikrini ortadan kaldırmak adına Hanefiliğin Irak ve Semerkant olmak üzere iki farklı anlayışı barındırdığını ortaya koymak istediler.⁷²⁵ Mâtürîdî'nin öncülüğünde Hanefiliğin Mu'tezilî görüşlerinden farklı, kendine has bir Ehl-i Sünnet kelâm anlayışına sahip olduğunu ispatlamayı hedeflemişlerdir. Bu noktada Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerini Ebû Hanîfe'ye de dayandırarak Mâtürîdî kelâmına dayanan Semerkant Hanefiliğini mezhep genelinde kabul ettirmeye çalışmışlardır.⁷²⁶ Bu bağlamda Alaeddin es-Semerkandî, Irak Hanefî usûlünün kelâmî ilkeleri dikkate almadan kaleme alınmasını ve Mu'tezilî görüşlerin benimsenmesi sebebiyle eleştirmektedir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet'in kelâmî anlayışıyla tutarlı fıkıh usûlü çalışmaları ortaya konulmasının gerektiğinin altını çizmiş ve kendisi *Mizânü'l-usûl* adlı eserinde bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁷²⁷ Semerkant âlimlerinden Lâmişî'nin de (ö. VI/XII. yüzyılın ilk yarısı) onun bu çabasına destek olduğu görülür.⁷²⁸ Bu âlimlerin eserleri incelendiğinde fıkıh usûlünde Irak Hanefiliğinin, Mu'tezilî ilkelerle irtibatlı olduğu düşünülen görüşlerini reddettikleri görülmektedir.⁷²⁹ Bu meselelerin önemli bir kısmı da lafızların delâleti ile, dolayısıyla lafızların kesinliği ile ilgili tartışmalardır. Nitekim bu konuda müstakil bir eser kaleme alan Heysem Hazne bu ihtilafların hepsinin dilin kesinliğinde ihtimale itibar edilip edilmemesi noktasında düğümlendiği neticesine ulaşmıştır.⁷³⁰ Lafızla ilgili müstakil meseleler, bir sonraki bölümde inceleneceği için burada mevzûun kelâmî anlayışla bağlantısını açıklamak adına, büyük günah işleyen

⁷²³ Şükrü Özen, "Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği", s. 63.

⁷²⁴ Özen, "Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği", s. 62-63; Köksal, *Usûlü'l-Fıkıhın Mahiyeti ve Gayesi*, s. 84-85.

⁷²⁵ Özen, "Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği", s. 64.

⁷²⁶ Özen, "Bir Otoritenin Oluşumu, s. 61, 64.; a.mlf., "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnahir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), s. 63.

⁷²⁷ Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâci'l-'ukûl fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es- Sa'dî, (Bağdad: Vizâretü'l-Evkaf ve Ş-Şuunü'd-Dîniyye, 1987), I, s. 1-5; Köksal, *Usûlü'l-Fıkıhın Mahiyeti ve Gayesi*, s. 87.

⁷²⁸ Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî, (Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1995), s. 91, 92, 105, 115, 124 v.dğr.

⁷²⁹ Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, s. 91; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 280; Detaylı örnekler için bk., Şükrü Özen, "İslâm Hukuku Düşüncesinin Aklileşme Süreci" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), s. 79-121; Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, s. 141-292.

⁷³⁰ Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, s. 208.

cezası tartışmasıyla ilişkili olan âmm lafzın umuma delâleti örneğine kısaca değinilecektir.

Âmm lafzın delâleti Mâverâünnehirli âlimlerin fıkıh usûlü eserlerinde büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili olarak sıkça ele alınan bir meseledir. Irak Hanefilerinin âmm lafızların içerdikleri fertlerden her birine kesin bir biçimde delâlet ettiği anlayışlarına⁷³¹ karşın Semerkant Hanefileri bu yaklaşımın, Mu‘tezile’nin büyük günah işleyen kimse hakkındaki “el-menzile beyne’l-menzileteyn” görüşünün kabul edilmesi anlamına geleceği için doğru olmadığını savunurlar.⁷³² Semerkandî amm lafzın hususa ihtimali olduğunu, hatta umumu ifade eden âyetlerin sayısının çok az olduğunu belirterek âmmın kesin olarak umuma delâlet etmediğini gerekçelendirir.⁷³³ Burada kullandığı argüman da husus ihtimalinin olması ve bu ihtimal bulunduğu sürece de kesinliğin bulunmamasıdır.⁷³⁴ Bu nedenle itikaden âmmın hükmü konusunda görüş bildirmek doğru değildir. Fakat tahsis ihtimali amele engel değildir, amel açısından ihtiyaten âmm lafzın gerekleri yerine getirilmelidir.⁷³⁵ Semerkandî’nin ihtiyâten kaydını koyması, âmm lafzın amel açısından da delâletinde şüphe duyduğunu göstermektedir. Çünkü umum bildirmesinin şartı hususun kast edilmemesidir. Tahsis edildiğine dair bir karînenin bulunmaması tahsis ihtimalini ortadan kaldırmaz. Çünkü tahsise dair bir delilin bulunmaması böyle bir karînenin olmadığına gerekçe olamaz.⁷³⁶

Görüldüğü gibi Semerkandî’nin âmm lafzın hükmü ile ilgili bu ifadeleri, Râzî’deki kadar sistematik olmasa da lafızların kesinliğini kabul etmeme ve ihtimallerin varlığına dayanarak lafızlara şüpheli yaklaşma noktasında Râzî’nin iddialarıyla oldukça örtüşmektedir. Nitekim ona göre sem‘î delilin hazif, izmâr, mecaz ve kinayeye ihtimali vardır. Bu nedenle sem‘î delil aklî delil gibi değildir. Dolayısıyla tearuz durumunda aklî delil esas alınır.⁷³⁷ Semerkandî’nin bu yaklaşımı lafızlarla ilgili diğer meselelerde de görülmektedir. Bununla birlikte Semerkandî’nin yaklaşımının Râzî’nin dilin kesinliğine dair görüşleriyle birebir aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim her iki âlimin yaklaşımlarında farklı etkenler söz konusudur. Ayrıca Semerkandî, lafzî delillerde farklı ihtimallerin olduğunu ifade etmekle birlikte, muhkem ifadelerin herhangi farklı anlam ihtimaline kapalı olduğu ve bu lafızların kesinlik taşıdığını belirtmektedir.⁷³⁸ Onun bu görüşü Semerkant Hanefî ulemâsının genel kanaati olarak zikredilmekte, âmm lafzın

⁷³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Usûlü’l-fıkıh=el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. ‘Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vizâretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1994), I, 101.

⁷³² Celâleddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî, *Kitâbü’l-Hâdî fi usûli’l-dîn*, thk. Âdil Bebek, (İstanbul: y.y., 2006), s. 250; Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya vd., (İstanbul: Ensâr Neşriyât, 2006), s. 232-234.

⁷³³ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 280.

⁷³⁴ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 280.

⁷³⁵ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 284.

⁷³⁶ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 284-85.

⁷³⁷ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 360.

⁷³⁸ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 353.

kesin bir biçimde mutlak olarak umuma delâlet ettiği görüşü ise Irak Hanefilerine nispet edilmektedir.⁷³⁹ Burada dikkati çeken husus, Semerkant Hanefilerinin Mu'tezilî görüşleri reddetmek adına lafızların delâleti ile ilgili konularda lafızların kesinliği konusunda şüpheci yaklaşmayı tercih etmeleridir. Bu tavır ve kullandıkları argümanların, Râzî'nin lafızların kesinlik taşımadığı iddiası ve âmm lafzın delâleti ve bununla ilişkili meselelerde Şâfiî usûlcülerin yaklaşımı ile benzeşmesi lafızların kesinliği konusunda iki mezhep arasında bir etkileşimin olduğu iddia edilebilir. Ancak bu etkileşimin ne yönde olduğu sorusunu cevaplamak daha derinlikli bir araştırmayı gerektirmektedir. Araştırmamız açısından bizi ilgilendiren husus, lafızların kesinliği ile ilgili yaklaşımın, kelâmî ilkelerin tutarlılığını sağlamak adına fıkıh usûlündeki iz düşümlerini ortaya koymaktır. Buna bağlı olarak bu tartışmanın fıkıh usûlündeki kelâmî bir mesele olarak yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim Râzî'nin konuyla ilgili ifadeleri ve Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri bir yana, Hanefilik içerisindeki kelâmî yönelimin değişmesiyle ortaya çıkan ayrışmada lafızların kesinliği üzerinde delillendirme yolunun tercih edilmesi meselenin kelâmî yaklaşımla irtibatını ortaya koyması açısından önemlidir.

Semerkant Hanefiliği, Irak meşâyihindeki Mu'tezilî eğilimin Hanefî mezhebi içerisinde ortadan kaldırılıp Ehl-i Sünnet anlayışına dayanan kelâmî ilkelerle tutarlı bir Hanefî fıkıh usûlünün inşasını amaçlamıştır. Ancak Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin ifadesiyle Debûsî Maverâünnehr âlimi olmasına karşın bu çabayı ve ortaya konulan görüşleri Şâfiîliğe nispet ederek bu görüşlerin taraftar bulup tartışılmasının bir nevi önüne geçmiş,⁷⁴⁰ Semerkant Hanefilerinin bu çabası akamete uğramış ve Semerkant'da Irak Hanefî ekolünün görüşleri mezhep geleneği içerisinde Serahsî ve Pezdevî ile birlikte devam ettirilmiştir.⁷⁴¹ Özellikle Pezdevî'nin sonraki Hanefî fıkıh usûl âlimlerince çokça takip edilmesi neticesinde Semerkant ulemâsının itiraz ettiği fıkıh usûlü görüşleri mezhep içerisinde yerleşmiştir. Ondan sonra da yazılan eserler bu çerçevede kaleme alınmıştır. Pezdevî ile fukaha metodu adeta yeniden canlanmış ve takip edilmiştir. Kelâma mesafeli duruş tekrar Hanefî fıkıh usûlündeki yerini almıştır. Ancak İbnü's-Saâtî (ö. 694/1295) ve özellikle Sadrüşşerîa'nın, Mâtürîdî kelâm ilkelerini fıkıh usûlü ile harmanlayıp, dönemin mantık diliyle eser kaleme alması yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.⁷⁴²

Pezdevî'nin eseri çerçevesinde Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) eserlerini dikkate alarak memzûc yöntemle Hanefî fıkıh usûlünü ortaya koyan ve kelâmî meseleleri Hanefî fıkıh usûlü içerisinde yeniden canlandıran bir sima olarak Sadrüşşerîa, fıkıh usûlünü kelâmî ilkelerle tutarlı bir biçimde telif etmeye çalışan Semerkandî'den farklı görüşleri

⁷³⁹ Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 125; Ebü'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhi'l-musannif 'ale'l-Menâr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), I, 28-29.

⁷⁴⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, 284-85; Özen, "Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği", s. 63, Murat Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 4

⁷⁴¹ Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", s. 79.

⁷⁴² Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", s. 79.

savunmaktadır. Onun, Semerkandî ve eserinden haberdar olamayacağı ihtimali çok zayıf olduğuna göre, bu iki âlimin lafızlarla ilgili bazı meselelerde farklı görüşlere sahip olmalarının farklı sebepleri aranmalıdır. Hüsn-kubh gibi ince ve detaylı bir kelâm meselesini eserinde derinlemesine incelemesine rağmen âmm lafzın delâleti gibi bir konuda kelâmî bir tavır takınmamaktadır.⁷⁴³ Bunun sebebi Sadrüşşerîa'nın, Semerkandî'nin akamete uğramış Mâverâünnehr meşâyihinin girişimlerini canlandırma teşebbüsüne girmemesi, mezhep içerisinde hâkim Pezdevî geleneğini kelâmıla mezc etmeyi tercih etmesi olmalıdır. Bunun dışında lafzın delâleti ile ilgili şüphecî yaklaşımın farklı tehlikelerini görmesi de bir nebze etkili olmuş olabilir. Ayrıca lafzın delâleti ile ilgili konularda Mu'tezile ile aynı görüşe sahip olmanın kelâmî anlamda Mu'tezilî görüşü benimsemek anlamına gelmeyeceğini de düşünmüş olmalıdır.

Hem kelâmî ekollerin ihtilaflarını ele alan literatürde ve hem de konuya temas eden fıkıh usûlü eserlerinde lafızların kesinliği meselesinin itikadî mezhepler arasında tartışmalı olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. Buna göre genellikle, lafızların kesinlik ifade etmediği görüşü Eş'arî ve Mu'tezile mezhebine nispet edilirken, kesinlik ifade edebileceği görüşünün Mâtürîdîlere ait olduğu zikredilmektedir.⁷⁴⁴ Halbuki Râzî lafzî delillerin yakîn ifade etmeyeceği fikrini sistemleştirirken Mu'tezilenin kelâmî görüşlerini nasslara dayandırmalarını eleştirmekte ve bu argümanı onların görüşlerinin dayanaksız olduğunu ispat etmek için kullanmaktadır.⁷⁴⁵ Semerkant Hanefîleri ise Râzî'nin argümanı ile benzer şekilde Mu'tezilî görüşleri reddetmek adına lafızların delâletinin kesinliği konusunda şüphecî davranmaktadırlar. Bu durumda bir kısım kaynaklarda lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünün Mu'tezile'ye nispet edilmesinin anlamı nedir, bu durum nasıl yorumlanmalıdır? Mu'tezile'nin lafızların kesinlik ifade etmediği görüşü ile ilişkilendirilmeleri, onların nassları kendi prensipleri çerçevesinde yorumlamaları sebebiyle olabilir.⁷⁴⁶ Bu anlayışa göre Mu'tezile, lafzî delilleri kesinlik ifade etmediğini savundukları için te'vil etmişlerdir. Ancak âmm lafzın hükmü,⁷⁴⁷ emrin delâleti⁷⁴⁸ gibi konularda Mu'tezile bu lafzî ifadelerin kesinlik ifade ettiğini savunmaktadır. Buna göre bu ekolün hiç değilse bazı lafızların kesinliği görüşünde olduklarını söylemek mümkündür. Bu iki farklı nispet Mu'tezile'nin, görüşlerini temellendirmede lafzî delilleri kullanmakla birlikte bu delilleri, Mu'tezilî ilkeler doğrultusunda te'vil etmeleri ile açıklanabilir.

⁷⁴³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 91-98.

⁷⁴⁴ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm*, thk. Yusuf Abdurrezzâk, (Karaçi: Zemzem Yay., 2004), s. 46; İsa b. Abdillâh b. Muhammed b. Mânî' el-Hımyerî, *el-Kalâid fî tahrîri'l-ferâid: fî mâ beyne'l-Eşâ'ireti ve'l-Mâtüridiyyeti mine'l-İhtilâfi ve'l-Fevâid*, (y.y.:y.y., 2009), s. 240; Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, s. 43; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, II, s. 51., Hâdimî, *Mecâmi'ü'l-hakâik*, s. 279, Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî 'ale't-Telvîh*, I, 418; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 418.

⁷⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 117, 119, 131.

⁷⁴⁶ Mu'tezile'nin nasları kendi ilkeleri doğrultusunda te'vil etmelerinin dilsel dayanağı hakkında açıklamalar için bk., Maşalı, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dilsel Delâlet", 151-162.

⁷⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 14-17.

⁷⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 107-115.

Sadrüşşerîa'nın kelâmî meseleleri Hanefî fıkıh usûlü ile mezc eden bir âlim olarak lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü esas almamasının nedeni bir soru olarak gündeme gelmektedir. Burada Hanefî fıkıh usûlü tarihinde Semerkandî'nin Mu'tezilî ilkelere sıyrılmak adına öne sürdüğü lafızların itikâden kesinlik taşımadığı iddiasının akamete uğraması önemli bir etkiye sahiptir. Bu hususta Irak Hanefiliğinin görüşlerinin genel Hanefî yaklaşımını temsil etmesinde öncü olan isim Debûsî'dir.⁷⁴⁹ O, Semerkandî'nin başlattığı bu girişimi Şâfiî'ye nispet ederek itibarsızlaştırmış, Irak Hanefilerinin görüşlerini esas alarak kendinden sonraki ulemâyı da etkilemiştir. Böylece Irak Hanefiliğinin karşısında varlık kazanan bu ekol, birkaç âlimle sınırlı kalmış, Debûsî'den sonra Semerkant'ta Irak ekolünün görüşleri yer edinmiştir.⁷⁵⁰ Özellikle amîm lafızların delâletinin kesin olduğu kabulünün Mu'tezile'nin vaîd-i fussâk ilkesini kabul etme ile özdeşleştirilmesi sorunu ise, ilgili âyetlerin tahsis edilmesi veya başka yorumlarla ortadan kaldırılmıştır.⁷⁵¹ Bu durumda lafızların delâleti ile ilgili Irak Hanefiliğinin kabul ettiği görüşlerin Mu'tezilî inanç esaslarını benimsemek anlamına geldiği tezi yıkılmıştır. Dolayısıyla, itikatta Mâtürîdî olmakla beraber lafızların delâletinin kesinliğini savunmak bir problem olmaktan çıkmıştır.⁷⁵² Böylece hem itikadî olarak Mâtürîdî kimliği korunmuş ve usûl ilkeleriyle tutarlılık sağlanmış, hem de Ebû Hanîfe'den itibaren mezhebin sahip olduğu fer'î ve usûlî ilkeler muhafaza edilebilmiştir.⁷⁵³

Hanefî fıkıh usûlünü itikadî ilkeler çerçevesinde eklektik bir metotla telif eden Sadrüşşerîa, lafızların kesinlik ifade etmediğine karşı çıkarak Pezdevî'den devr aldığı fıkıh usûlü görüşleriyle çatışmamış olmakta ve mevcut Hanefî geleneğini desteklemektedir. Her ne kadar eserini tahkik metodu ile ele alsın ve mezhep içi tercihlerde bulunarak farklı görüşler ortaya koysa da esasen Hanefî mezhebinin temel argümanlarını savunmaktadır. Ayrıca lafızların kesinliğinin reddedilmesiyle dile dayalı olan bütün meselelerin zannî kabul edilip, buna bağlı olarak şeriat alanında da sabit ve sağlam bir yaklaşımın ortadan kalkacağını düşünmekte, naklî delillerin kesin bilgi vermesinin câiz ve mümkün olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁵⁴

Lafızların kesinliği tartışmasının ilişkili olduğu meselelerden biri olan halku'l-Kur'ân tartışması hem genel anlamda kelâm anlayışını hem de Allah'ın kelâmı ve sözün mahiyetine dair söylemlerin yönünü önemli ölçüde etkilemiştir. Sadrüşşerîa'nın bu konudaki görüşlerini ele almak, onun sözün hakikatine dair yaklaşımını tespit etmek açısından önemlidir. Öncelikle Sadrüşşerîa, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân anlayışını kesin

⁷⁴⁹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 384.

⁷⁵⁰ Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", s. 35.

⁷⁵¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Şerhü'l-'Umde*, s. 416; Nüreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1969), s. 142-143;

⁷⁵² Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, s. 211.

⁷⁵³ Murteza Bedir, Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikayesi, *İslâm ve Klâsik*, haz. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2008), s. 90.

⁷⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 285.

bir dille reddetmektedir.⁷⁵⁵ Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul etmeyen Hanbelî yaklaşımını, Allah'ın kelâmının harfler ve seslerden oluştuğu noktasında Mu'tezile ile aynı safta değerlendirir ve eleştirir.⁷⁵⁶ Çünkü Allah'ın diğer sıfatları gibi kelâmı da insanların nitelikleriyle kıyaslanamayacağı için O'nun insanlar gibi ses ve harflerle konuştuğunu söylemek yanlıştır. Bu nedenle Sadrüşşerîa, kelâm-ı nefsinin varlığını savunmaktadır. Öyle ki kelâm-ı nefsiyi inkâr edenin Allah'ın kelâm sıfatını da reddetmesi gerektiğini öne sürmektedir.⁷⁵⁷ Ancak Allah zatıyla kaim olan kelâm-ı nefsi ile konuşmakta ise de bu konuşma mânaya delâlet eden birşey olmaksızın tek başına idrak edilemez.⁷⁵⁸ Buna bağlı olarak kelâm-ı nefsinin anlaşılması ancak Allah'ın buna delâlet eden lafızların biraraya gelmesini irade etmesiyle gerçekleşir. Bu terkinin ise vahiy indirilmeden önce levh-i mahfuzda bulunduğunu ifade ederek Sadrüşşerîa, bir anlamda Allah'ın kelâmına delâlet eden lafızların da korunmuş ve Allah tarafından belirlenmiş olduğuna işaret etmiş ve bu yolla kelâm-ı lafzının kelâm-ı nefsiye delâletinde tam bir uygunluk olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla Allah'ın kelâmında, anlamın göstergesi olarak kullanılan lafız, anlamdan farklı olmakla birlikte anlamın idrak edilmesini sağladığı için anlamın ayrılmaz bir parçasıdır.⁷⁵⁹

Kelâmulhâkînin mahiyeti hakkındaki bu görüşü ile Sadrüşşerîa, her ne kadar kelâm-ı nefsi kelâm-ı lafzi ayrımını kabul etmiş olsa da, Allah'ın kelâmının anlaşılabilmesi için ikisinin birarada bulunması gerektiğini söyleyerek konu ile ilgili öne sürülen görüşlerdeki eksik ve hatalı bulduğu yönleri ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Kelâm-ı nefsiye dayanarak Kur'ân'ın yaratılmadığını ve kelâm sıfatının Allah'ın zatıyla kaim bir sıfat olduğunu kabul eden Sadrüşşerîa, lafzın anlama delâletinin Allah'ın iradesine dayanması, anlamın ancak lafız göstergeleriyle anlaşılabilmesi nedeniyle lafız-anlam arasında doğrudan bir delâlet ilişkisi olduğunu ortaya koyarak bir bakıma lafzî delillerin kesinlik ifade etmediği anlayışının geçersizliğini göstermeye çalışmıştır.⁷⁶⁰ Sadrüşşerîa'nın Allah'ın kelâmının mahiyetine dair bu açıklamaları bu anlamda oldukça özgün ve kapsayıcıdır.

Kelâmî bir mesele olarak lafızların kesinliği tartışmasını ele alırken Eş'arî ve Mâtürîdî temel kelâm eserlerinde konuya dair birtakım ipuçlarının aranması tartışmayı anlamlandırma açısından faydalı olabilir. Mâtürîdî kelâm ekolünü savunan bazı âlimler her ne kadar akla önemini vurgulasalar da, akılların birbiri ile çelişebileceğini belirterek Mu'tezile'nin akli öncelemelerini eleştirirler. Zira inanç esasları akla değil vahye dayanmaktadır.⁷⁶¹ Bununla birlikte Allah'ın varlığı ve nübüvvetin ispatının ise nakille

⁷⁵⁵ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 141b.

⁷⁵⁶ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 141b.

⁷⁵⁷ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 141b.

⁷⁵⁸ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 141b.

⁷⁵⁹ Bk., Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 141a-141b.

⁷⁶⁰ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 141b.

⁷⁶¹ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, s. 33; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 115; Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed el-Kesteli, *Hâşiyetü'l-Kesteli 'alâ Şerhi'l-'Akâid*, (Dersâadet: Şirket-i Sahâif-i Osmaniyye, t.y., 1326), s. 39-40; Şeyhzâde, *Nazmü'l-ferâid*, s. 43; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 42, 49-50, 75; Hımyerî, *el-Kalâid fî tahriri'l-ferâid*, s. 240

değil akılla bilinebileceği vurgulanmaktadır. Aksi takdirde naklin nakille temellendirmesi söz konusu olur ki bu durum bir kısır döngü oluşturur.⁷⁶² Eş‘arî kelâm ekolünde aklın naklin esası olduğunu belirten ifadeler bulunmaktadır.⁷⁶³ Esasında Allah’ı bilmek için aklın gerekliliği hususu kelâm literatüründe tartışmasızdır.⁷⁶⁴ Burada üzerinde durulması gereken esas konu, naklin kelâmî meselelerdeki konumudur.

Her ne kadar bu iki mezhebe mensup her âlimin aynı görüşte olduğunu söylemek doğru bir tavır olmasa da mezhebin geneli açısından böyle bir tartışma ve ayrılığın kelâm sahasında da varlığını göstermesi açısından bu karşılaştırma önemlidir. Mâtürîdîlikte naklî delilin itikat sahasında da esas olduğunu vurgulamak üzere Necmeddîn Nesefî (ö. 537/1142), sâdık peygamberin haberini sübût ve kesinlik açısından mütevâtir haberler gibi zarûrî bilgi ile eşdeğer görmektedir.⁷⁶⁵ Bununla birlikte bu haberleri istidlâlî bilgi kapsamında değerlendirmektedir.⁷⁶⁶ Eserin en meşhur şârihlerinden Teftâzânî, Nesefî’nin sâdık haberi hem istidlâlî hem zarûrî bilgi kapsamında değerlendirmesini iki farklı açıdan açıklar.⁷⁶⁷ Sâdık peygamberin verdiği haber aksi ihtimalin olmaması açısından yakîn ifade eder ve herhangi bir şüpheyle de ortadan kaldırılamaz. Ancak bu haber, içeriğinin anlaşılması noktasında istidlâlî ihtiyaç duyar. Yoksa kesin bilgi verme açısından ona göre bedîhî bilgilerden bir farkı yoktur.⁷⁶⁸ Hatta Teftâzânî, sâdık haberin aklî karînelere bağımsız, aklın delâletine ihtiyaç olmaksızın ilmin kaynaklarından biri olduğunun altını çizer.⁷⁶⁹

Sadrüşşerîa *Ta‘dîlî’l-‘ulûm*’da, aklî delillerin tek başına kesin bilgiye ulaşmada yetersiz olduğunu, özellikle Allah’ın zatı ve sıfatları, varlığın başlangıcı ve gayb ile ilgili konularda sadece aklın verilerine güvenilemeyeceğini belirtmesi,⁷⁷⁰ Nesefî’nin *‘Akâ‘id*’indeki yaklaşımı ile örtüşmektedir. Sadrüşşerîa bu noktada yukarıda belirtilen Hanefî kelâm âlimleri gibi kelâmî meselelerde tek başına akla güvenilemeyeceğini savunmakta, bir bakıma naklî delillerin zan ifade ettiğini öne sürenlerin dayandıkları akıl delilinin de hatadan beri olmadığını vurgulamaktadır.⁷⁷¹ Ayrıca müteşâbihlerin hükmü konusunda te’vili değil, tevakkufu gerekli görmesi,⁷⁷² onun dile dayanmadan akılla yapılacak te’villeri sakıncalı gördüğünü göstermektedir. Çünkü dil bakımından açıklığa

⁷⁶² Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Babertî, *Şerhu ‘Akâidetih Ehli’-s-Sünne ve’l-Cemâ‘a*, thk. Arif Aytekin, (y.y.: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1989), s. 30; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 346.

⁷⁶³ Ebû’l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Hâşiye ‘ala şerhi’l-Celâl*, (y.y.: Dersââdet, 1316), s. 341; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli‘u’l-envâr min metâli‘i’l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman, (Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991), s. 64.

⁷⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhü’l-Makâsıd*, I, 262; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, (DİB Yay., Ankara, 2001), s. 45.

⁷⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhü’l-‘Akâid*, s. 35.

⁷⁶⁶ Teftâzânî, *Şerhü’l-‘Akâid*, s. 34.

⁷⁶⁷ Teftâzânî, *Şerhü’l-‘Akâid*, s. 34-35.

⁷⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhü’l-‘Akâid*, s. 35.

⁷⁶⁹ Teftâzânî, *Şerhü’l-‘Akâid*, s. 36.

⁷⁷⁰ Sadrüşşerîa, *Ta‘dîlî’l-‘ulûm*, 2b.

⁷⁷¹ Sadrüşşerîa, *Ta‘dîlî’l-‘ulûm*, 112a, 196a, 196b.

⁷⁷² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 23.

ve anlamı anlamada karîneye sahip olmayan müteşâbih âyetleri te'vil etmek Allah'ın muradını akıl doğrultusunda tespit etme girişimidir. Halbuki Kur'ân-ı Kerim'de müteşâbih ifadelerdeki kapalılık, Allah'ın kastının idrak edilmesi için değil, kulun bazı mânaları idrak etmekten aciz olduğunu idrak etmesi içindir.⁷⁷³ Ancak buradan hareketle Sadrüşşerîa'nın te'vile karşı olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü Kur'ân'da yer alan ifadelerde, bazı anlamların doğrudan lafızla anlaşılması mümkün iken, bazen mümkün olmayabilir. Bu durumda o, ilimde yetkin olan kimselerin titiz bir te'ville anlamı açığa çıkardıklarını söyleyerek te'vile ihtiyaç duyulduğunu belirtmekle birlikte, hangi şartlarda ve kimler tarafından yapılabileceğine de değinmeyi ihmal etmemektedir.⁷⁷⁴

Aktarılan ifadelerden ve Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasında ihtilâflı olduğu belirtilen görüşlerden anlaşıldığı gibi lafızların kesinliği tartışması her zaman müstakil olarak incelenmese de, kelâmî bir mesele olarak kelâm literatüründe yer almaktadır. Belli bir mezhebe mensup her âlimin aynı görüşte olduğu iddia edilemez ise de genel olarak lafzî delillerin kesinliği konusunda iki mezhebin farklı görüşler serd ettiği görülmektedir. Nitekim iki mezhep arasındaki kelâmî ihtilafları ele alan bazı çalışmalarda, bu meselenin de zikredildiği belirtilmiştir. Fakat bu ihtilaflarda bahsedilen lafızların kesinliği tartışması acaba Râzî'nin ortaya attığı iddiaya mı gönderme yapmaktadır, yoksa genel olarak Eş'arî fıkıh usûlünde lafızlar konusunda benimsenen tevakkuf yaklaşımı mı kast edilmektedir? Ya da Râzî'nin dilin kesinlikten uzak olduğu görüşü ve Eş'arî fıkıh usûlündeki elfazın delâleti konusundaki çekimserlik aynı eksende mi değerlendirilmiştir? Bu iki yaklaşım birbirini tutarlılık arz ettiği için, aynı başlıkta yer almaları uygun gözükse de, esasen iki yaklaşımın kökenleri farklıdır. Râzî'nin iddiası bu tevakkuf anlayışından bağımsızdır ve sonradır. Lafızlarda tevakkuf görüşüne, mütekaddimîn Eş'arî usûlcülerden Bâkılânî'de rastlamak mümkündür.⁷⁷⁵ Fakat lafzî delillerin kesinlik taşımadığı görüşü müteahhirîn Eş'arî kelâmının, güçlü bir metodoloji oluşturma çabası içerisinde Râzî ile sistemleştirilmiş bir yaklaşımdır.⁷⁷⁶ Dinamikleri farklı olmakla birlikte bu iki yaklaşımın birbirini tamamlar niteliğinin, ikisinin aynı tartışma içerisinde ele alınmasına sebep olduğu düşünülebilir.

Özellikle ifade edilmesi gereken hususlardan bir diğeri de Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebinin, özellikle Osmanlı döneminde yakınlaşması neticesinde, ⁷⁷⁷ lafızların kesinliği tartışmasında iki mezhebin görüşlerinin telif edilmeye çalışıldığı görülmektedir. ⁷⁷⁸ Nitekim XX. yüzyıl kelâm âlimlerinden Abdülatif el-Harpûtî (ö. 1842/1916) eserinde şu ifadelere yer vermektedir:

⁷⁷³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 283-84.

⁷⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 169.

⁷⁷⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 30-31.

⁷⁷⁶ Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", s. 4. Krş. Fâhredden er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, I, 142.

⁷⁷⁷ Kalaycı, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", s. 117-118.

⁷⁷⁸ Hımyerî, *el-Kalâid fî tahrîri'l-ferâid*, s. 241, Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, s. 42.

“Delil-i naklîler elfaz makûlesindendir. Lafızların hakikî anlamlarından başka mecâzî ve kinâyî mânalara delâlet etmesi, hilâfına aklî delilin ortaya çıkması ihtimali bulunduğu için, Eş‘ariyye'nin çoğunluğu naklî delillerin yakîn ifade edememesi görüşündedir. Fakat naklî şer‘î delillerden Şâri‘in kast ettiği anlamlar, Şâri‘den meşhûd olan fiilleri ve tevâtür ile nakledilen sözlerle taayyün ettiğinden ve bu delillerin hilâfına aklî delilin ortaya çıkmayacağı da mucize ile sabit ve Şâri‘in sıdkı vasıtasıyla kesinlik taşıdığından, Eş‘arîlerin muhakkikleri de şer‘î olan naklî deliller yakîn ifade eder demişlerdir.”⁷⁷⁹

Bu ifadeler dışında, Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı eserinin ve aynı zamanda *Şerhu'l-Akâ'id*'inin Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulması Teftâzânî üzerinden de bu geleneğe ait düşüncelerin etkisinin artmasını sağlamıştır. Elbette bu etkide Teftâzânî'nin Râzî öncülüğündeki tahkik metodunu ve bu metodun kavramlarını Mâtürîdî kelâmına taşımasının önemli bir etkisi bulunmaktadır.⁷⁸⁰ Çünkü Râzî geleneğindeki tahkiki esas alan bu tavır mezheplerüstü bir yapıya sahiptir. Bu nedenle felsefî kelâm yaklaşımının tesiriyle yöntem ve dil birliği neticesinde kelâmî mezhepler de birbirlerine yakınlaşmışlardır.⁷⁸¹ Sadrüşşerîa ve Neseî'nin eserlerini şerh eden Teftâzânî'nin eserleriyle Eş‘arî ve Mâtürîdîlik arasında da bir etkileşim meydana gelmiştir.⁷⁸² Nitekim lafızların kesinliği meselesinde daha önce de belirtildiği gibi, ünlü Osmanlı âlimleri her ne kadar lafzî delillerin kesinlik ifade ettiğini Sadrüşşerîa'nın delillerini destekleyerek savunsalar da bazı âlimler Teftâzânî'nin görüşü ile uyumlu olarak lafzî delillerin ancak karînelerle kesinlik bildireceği görüşünü tercih etmişlerdir.⁷⁸³

DEĞERLENDİRME

Naklî delillerin kesinlik taşımadığı iddiası İslâm düşünce dünyasında yankı uyandırmış, onun görüşünü benimseyenler olduğu kadar, şiddetle eleştirenler de olmuştur. İbn Teymiyye, İbn Kayyim akıl-nakil uyuşmazlığını reddetmiş, akli ve nakli kesin bilgi verme açısından eşit düzlemde değerlendirerek Râzî'yi ve akli nassa hâkim kılan yöntemi ciddi bir biçimde tenkit etmişlerdir. Bu âlimlerin dayandığı gelenek nassların öncülüğünü esas aldığı için Râzî'nin getirdiği bu yeniliğin bu düşünce geleneğine sahip olanlar tarafından bir tehlike olarak değerlendirileceği açıktır. Râzî'nin bu konudaki görüşünü eleştirenler arasında Sadrüşşerîa'nın önemli bir yeri vardır. Zira Sadrüşşerîa Hanefî fıkıh usûlünde Râzî'nin etkisiyle mantık dilini Hanefî fıkıh geleneği içerisinde mezc ederek kelâmî meseleleri Hanefî fıkıh usûlüne taşımıştır. Bu vesileyle de Râzî'nin öne sürdüğü

⁷⁷⁹ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhü'l-kelâm fî 'akâidi ehli'l-İslâm*, (Dersâadet: Necm-i İstiklal Matbaası, t.y. 1330), s. 24

⁷⁸⁰ Ömer Türker, İslâm Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişim, *İslâm ve Klasik*, ed. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2008), s. 375.

⁷⁸¹ Mehmet Kalaycı, “Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 241-42.

⁷⁸² Vezir Harman, “Osmanlı Dönemi Eş‘arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13: 1 (2015), s. 172, 177; Mehmet Kalaycı, “Şeyhülİslâm Mehmed Esad Efendi ve Eş‘arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi”, s. 102

⁷⁸³ Hâdimî, *Ta'likât 'alâ Telhîsi metni't-Tenkîh*, 33b; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, s. 23.

lafızların kesinlik taşımadığı iddiasını Hanefî fıkıh usûlü literatünde ilk kez dile getirmiş ve eleştirmiştir. Kendine özgü fikirlere sahip olmakla beraber Hanefî mezhebinin temel ilkelerini güçlü bir biçimde savunan bir âlim olarak Sadrüşşerîa, Râzî'nin öne sürdüğü bu iddianın dile olan bütün güveni ortadan kaldıracığını, dolayısıyla dil düzleminde taşınan dinî ilimlerin temelinin de sarsılacağını düşünmektedir. Ayrıca lafzî delillerin kesinlikten uzak olduğunu kabul etmek delillerin atıl hale getirilmesine neden olacaktır. Çünkü ona göre lafızların anlama delâletinde kesinlik bulunmadığı gerekçesiyle Râzî'nin öne sürdüğü ihtimaller herhangi bir delile dayanmamaktadır. Zaten delile dayalı bir ihtimal olduğunda lafız bu delil doğrultusunda anlaşılır ve gereği yapılır. Fakat bulunmayan bir ihtimale bağlı olarak lafzî delilleri iptal etmenin bir anlamı yoktur. Ayrıca dil, maksadı beyan etmek için kullanılan bir araçtır. Bu aracı kullananlar da dilin kurallarına vâkıf oldukları için lafızları toplumda bilinen ve kabul edilen asıl anlamlar çerçevesinde kullanırlar. Şayet farklı bir durum söz konusu ise burda da muhakkak karînelerle birlikte kast ettikleri anlamların anlaşılmasını sağlarlar. Çünkü dilin amacı, insanlar arasında iletişimin sağlanması ve kişilerin anlatmak istedikleri amaçların ifade edilmesidir. Eğer konuşan, maksadını ifade etmekte zorlanıyorsa, yanlış ifade ediyor veya anlaşılıyorsa bu dilin değil, konuşanın eksikliği ve hatasından kaynaklanan bir sorundur. İletişimin sağlanmasının, duygu ve düşüncelerin ifade edilmesinin dilden başka bir yolu yoktur. Bununla birlikte kavramların oluşması, ilmî birikimin devamlılığı, dinin anlaşılması ve nesiller boyu temel ilkeler çerçevesinde varlığını insan ve toplumda sürdürmesi dil aracılığı ile gerçekleşmektedir. Şayet bu zemin ortadan kaldırılırsa veya zannîleştirilerek belirsiz ve kaygan bir zemin haline getirilirse, dine dair bütün ilkeler ve asıllar da ortadan kalkma ve zan ifade eden diğer bütün alanlarla aynı zeminde değerlendirilmek suretiyle tahrif edilme tehlikesiyle karşı karşıya gelecektir. Bu durum ise hakikati ifade eden kesinliğin elde edilmesinden öte, bütün varlık alanının tehdit edilmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda Sadrüşşerîa, çözüm olarak kesinliğin kendi içerisinde farklı derecelere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte kesinlik alanının farazî ihtimallerle daraltılmasının değil, kesinlik ihtimalinin dikkate alınarak zandan arındırılmakla beraber daha geniş bir kesinlik anlayışı ortaya koymaktadır. Bu kapsamda *Ta'dîlû'l-'ulûm* adlı eserinde kendisine sık sık atıfta bulunduğu Şemsüddîn Semerkandî'nin mantık ilminin verileriyle tutarlı bir biçimde inşa ettiği münazara ilminde doğruya ulaşmada delilleri kapsamlı bir biçimde ele almasının etkili olduğu düşünülmektedir. Bu kapsamda Sadrüşşerîa, her zaman olmasa da temsil, istikrâ gibi yöntemlerin ve müsellemlât ve meşhurât gibi öncüllerin kesin bilgi verme ihtimali bulundurma sebebiyle doğru ve kesin bilgiye ulaşmada dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır.

Sadrüşşerîa'nın kesinlik anlayışı lafzî delillerin kesinliği konusundaki yaklaşımına bağlı olarak Râzî'nin kesinlik anlayışından farklıdır. Her iki âlimin kesinlik anlayışları lafızların kesinliği hakkındaki savundukları fikirlerle irtibatlıdır. Râzî kesinlik konusunda oldukça şüpheli yaklaşırken ve sadece bedîhî önermelere dayalı bilgilerin kesinlik taşıdığını savunurken Sadrüşşerîa kesinlik alanını daha geniş tutmakta hatta genellikle

zannî kabul edilen ‘adalet güzeldir’ gibi önermelerin de kesin bilgi vereceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte Sadrüşşerîa’da kesinlik konusunda bir derecelendirmenin bulunduğunu da gözlemlemek mümkündür. Nitekim eserinde kat’îyi delile dayalı ihtimal içeren ve hiçbir şekilde ihtimale açık olmayan şekilde açıklamaktadır. Kesinliğin litaratürde iki farklı anlamda kullanıldığına işaret etmesi, lafızların kesinliği konusundaki görüşlerinin anlaşılması bakımından da önem arz etmektedir. Her ne kadar Sadrüşşerîa delile dayanmayan ihtimalin lafızların kesinliğini ortadan kaldırmadığını şiddetle savunsa da, hiçbir ihtimale açık olmayan kesinliğin daha güçlü olduğunu kabul etmektedir. Nitekim meşhur haberin ilmü’t-tuma’nîne kapsamında olduğunu, bunun ise her ne kadar yakînî ilim gibi olduğu zannedilse de iyice araştırıldığında farklı olduğunu belirtmesi de kesinlik konusunda bir derecelendirmede bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Sadrüşşerîa’nın kesinliğin iki farklı kullanımına bağlı olarak kendisinin delilden kaynaklı ihtimali barındırmayan şeyleri de kesin kabul ettiğini, Râzî ve lafızların kesinliğini reddedenlerin ise kesinliği daha dar anlamda hiçbir ihtimale açık olmayan anlamında ele aldıklarını ima etmiş olabilir. Ancak Sadrüşşerîa’nın örneğin muhkem âyetlerin ve mütevâtir nassların dar anlamda kesinlik ifade ettiğini savunması buna karşın Fahreddin er-Râzî’nin lafızların anlama delâletinin yanı sıra lafızların naklinde de problem görerek bir bütün olarak lafzî delillerin kesinliğini kabul etmemesi Râzî’nin lafızların kesinliğine dair görüşünün, Sadrüşşerîa’nın dar kapsamlı kesinlik anlayışına tekabül ettiğini düşündürmeyi güçleştirmektedir.

Lafızların delâleti, lafız-anlam ilişkisi konusunda da Sadrüşşerîa’nın yaklaşımı Râzî’nin yaklaşımından farklılık göstermektedir. Râzî anlamın zihnî içeriğe sahip olduğunu ve bu anlamda nesnel bir anlamın mümkün olmadığını, anlamın öznel bir yapıya sahip olduğunu bu nedenle de lafzın anlama delâletinin farklı anlam ihtimallerini içerdiğini belirtmektedir. Bu ihtimallerden tamamen arındırılmış bir anlam bulunamayacağı için nesnel ve kesin bir anlamın tespit edilebilmesi mümkün değildir. Sadrüşşerîa’ya göre ise anlamı belirleyen zihin değil dış dünyadır. Zihnin algıları dış dünyaya bağlıdır. Zihnin anlamı belirleme değil idrak etme işlevi görmektedir. Bu doğrultuda Sadrüşşerîa, Râzî’nin savunduğu zihnî varlık anlayışını reddetmekte, zihnî anlamı ortaya çıkarmada bir vasıta olarak değerlendirmektedir. Buna bağlı olarak Sadrüşşerîa tarafından anlam, zihnî öznel bir yapı olarak değil, varlığı dış dünyaya dayanan dille belirlenmiş birşey olarak tespit edilmiş, bu anlamda lafzî delillerin kesinliğinin mümkün olduğu görüşü temellendirilmiştir.

Râzî’nin dilin naklinin tevâtüren sabit olmadığı iddiasını kabul etmeyen Sadrüşşerîa, dilin hepsinin tevâtürle sabit olmamakla beraber bilinen birçok kelime ve dil kuralının herkes tarafından bilindiğini ve kullanıldığını belirterek bu iddiayı geçersiz görmektedir. Râzî’nin bu anlayışının lafza dayalı nassları iptal etme ve dinî ilimlerin kaynağı olan nassların da iptal edilmesi tehlikesini görmüş olmalıdır. O lafızların kesinlik taşımasının mümkün ve mevcut olduğunu savunarak aynı zamanda mevcut Hanefî fıkıh usûlü geleneğinde lafızların delâleti ile ilgili olarak dilin kesinliğine yapılan vurguyu

güçlendirmeyi de amaçlamış olabilir. Nitekim yukarıda değinildiği gibi Semerkant meşâyihî her ne kadar fıkıh usûlündeki Mu‘tezilî eğilimleri reddetme adına lafızların delâleti bahislerinde kesinlikten kaçınmayı tercih etmekle birlikte bu yaklaşım mezhep içerisinde fazla tutunamamış ve Irak Hanefî ekolünün mezhep içerisindeki öncülüğü devam etmiştir. Pezdevî’nin eserini esas alan Sadrüşşerîa da lafızların anlama delâleti konularında mezhebin mevcut görüşünü savunmak üzere lafızların kesinlik ifade edebileceğini ifade etmiş olabilir.

Râzî kelâmî meselelerde lafzî delillerin kesin bilgi vermeyeceğini ortaya koyarak sem‘î delilleri kabir azabı, mahşer halleri gibi sadece vahiyle bilinebilmesi mümkün olan konularla sınırlandırmaktadır. Sadrüşşerîa ise itikat meselelerinde sadece akla güvenmenin doğru olmadığını ve aklın ancak nakille birlikte doğruya ulaştırabileceğini savunmaktadır. Sadrüşşerîa’nın bu tavrı Hanefî kelâm literatüründe aklî ve naklî delillere verilen önem ve konumla da örtüşmektedir. Sadrüşşerîa bağlı bulunduğu Hanefî-Mâtürîdî geleneği ile tutarlı olarak naklî delillerin kesinlikten uzak olduğu görüşünü reddederek akıl ve nakil dengesinin kurmak üzere sadece aklın tek başına doğru bilgiye ulaştıramayacağını ifade ederek Hanefî mezhebi içerisindeki kelâm anlayışını desteklemektedir.

Sadrüşşerîa’nın Hanefî fıkıh usûlü literatürü içerisinde kelâmî meseleri ele alması bu meselelerin literatürde tartışılmasını sağlamıştır. Buna bağlı olarak lafızların kesinliği meselesi de Hanefî mezhebi içerisinde tartışılmıştır. Bu doğrultuda genel olarak Sadrüşşerîa’nın argümanları kullanılmış ve görüşü desteklenmiş ise de Osmanlı medreselerinde *et-Tavzîh*’in Eş‘arî âlimi Teftâzânî’ye ait *et-Telvîh* ile birlikte okutulması Râzî geleneğinin etkisinin Osmanlı âlimleri üzerinde etkisini arttırmasıyla müşahede ve tevâtür karîneleri ile kesinlik bildireceği görüşü de zikredilmiştir. Ayrıca Osmanlı döneminde iki mezhebin birbirine yakınlaşması neticesinde ihtilaflı meselelerden biri olarak zikredilen lafızların kesinliği konusunda da ortak bir yaklaşımın belirlenmeye çalışıldığı, bu noktada birleştirici bir söylem üretildiği görülür. Bu doğrultuda Râzî’nin *el-Erba‘în* ve *el-Mahsûl*’de dile getirdiği tevâtür ve müşahede karîneleri ile birlikte kesinlik ifade edeceği görüşünü savunduğu vurgulanmıştır. Bu anlamda Mâtürîdî âlimlerden bir kısmı, zaman içerisinde müşahede ve tevâtür karîneleri ile birlikte lafızların kesinlik ifade edeceğini dile getirirken, bazı Eş‘arî âlimler lafzî delillerin hepsinin kesinlik bildirmemekle birlikte, şer‘î naklî delillerin kesinliğini kabul eder. Böyle bir uzlaşımın sağlanmasından sonra lafızların kesinliği tartışmasına literatürde çok fazla rastlanmamaktadır. Bu anlamda meselenin Hanefî fıkıh usûlüne taşınması, ele alınması ve argüman üretilmesi bakımından Sadrüşşerîa’nın önemli ve kayda değer bir etkisi mevcut olmakla beraber Râzî’nin görüşünün de Hanefî ilim câmiasını etkilediği görülmektedir.

BÖLÜM 3

ELFÂZ MESELELERİ KAPSAMINDA SADRÜŞŞERÎA'NIN DİLİN KESİNLİĞİ ANLAYIŞI

Dilin kesinliği problemi, metodolojik olarak dilbilimsel yöntemin güvenilirliği tartışması dışında, dil vasıtasıyla niyet ve anlamın nasıl elde edileceği sorunu ile de ilişkilidir. Burada asıl önemli olan, konuşan ve dinleyen arasındaki iletişimin nasıl sağlıklı bir biçimde gerçekleşebileceğini ortaya koymaktır. Bu iletişimin dinamiklerini ve kurallarını analiz etmek insanlar arası diyalog için gerektiği kadar, vahiy aracılığıyla muhatap olduğumuz Yaratıcı'nın maksadını anlamak için de gereklilik arz etmektedir. Murad-ı ilâhîyi anlamada temel dayanak noktası vahiydir. Bu anlamda, Allah'ın maksadını bilebilmek vahiyle, vahyi anlamak ise dil vasıtasıyla mümkündür. Bu sebeple fıkıh usûlünde lafızların hangi kapsamda vazedildiği, dili kullanmadaki sınırlar, lafzın delâlet yolları ve çeşitleri, konuşan ve dinleyen arasındaki sürecin nasıl gerçekleştiğine yönelik sorunlar titizlikle incelenmiştir. Öyle ki lafız-mâna ilişkisine yönelik bilgi ve açıklamalar sistematik tarzda olmasa da fıkıh usûlüne dair yazılan ilk eserlerde de bulunmaktadır.⁷⁸⁴ Bu hususlar her ne kadar vahyin anlaşılması amacına matuf ise de, vahiy Arap diliyle nazil olduğu için genel olarak anlamın keşfedilmesi konusunda önemli tartışmaları da barındırmaktadır. Bununla birlikte fıkıh usûlünde lafızlarla ilgili meseleleri ele almada anlamı tespit etmenin ötesinde asıl amaç şer'î hükme ulaşma metodlarını incelemektir. Fakat Sadrüşşerîa'ya göre hükmü ortaya koyabilmek için öncelikle anlamı tespit etmek gereklidir.⁷⁸⁵ Dolayısıyla Allah'ın hükmünü ortaya koyabilmek ancak O'nun maksadını anlamakla mümkündür. Şârî'in niyetini ve ne kast ettiğini anlamak için elimizdeki tek kaynak ise lafızlarla bize ulaşan vahiydir. İşte fıkıh usûlünde özellikle lafızların müstakil olarak ele alındığı bahislerde esas amaç, bu kaynağın sahih bir biçimde anlaşılıp doğru hüküm verme yollarının tespit edilmesidir. Tam da burada lafızların kesinliği problemi farklı bir açıdan tekrar gündeme gelmektedir.

Vahyin anlaşılması ve yorumlanması noktasında fıkıh usûlü meseleleri delillerin sübût ve delâletleri çerçevesinde incelenmektedir. Delillerin güvenilirliği ve kesinlik derecesi öncelikli araştırma alanı olsa da, hüküm vermede hem sübût hem de delâlet birlikte dikkate alınmaktadır. Dolayısıyla lafız-mâna ilişkisini belirlemek ön plana çıkmaktadır. Burada da dil meseleleri gündeme gelmektedir. Fıkıh usûlündeki elfâz bahisleri de hükme ulaşma açısından lafzın mânaya delâletinin detaylıca incelendiği meseleleri ihtiva etmektedir. Delillerden yola çıkarak Şârî'in maksadına ulaşmanın yolları fıkıh usûlünde dikkatli ve titiz bir tasnifle incelenmektedir. Bu itibarla dilin bir yapı olarak vazedilişinden başlanıp vahyin muhataba ulaşan süreci dikkate alınarak lafzın anlama delâleti bütüncül bir bakışla tadrîcî bir tasnifle ele alınmaktadır.⁷⁸⁶

⁷⁸⁴ Özdemir, *Dil ve Varlık*, s. 158-161.

⁷⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 71.

⁷⁸⁶ Özdemir, *Dil ve Varlık*, s. 154.

Fıkıh usûlünde lafız bizâtihi değil, anlama delâlet eden, ulaştıran bir araç olması hasebiyle ele alınmaktadır. Bu noktada elfâz bahislerinin esas konusu anlam ve anlamın bir göstergesi olması yönüyle lafızdır.⁷⁸⁷ Nitekim Sadrüşşerîa Kur'ân'ı “mânaya delâlet eden nazım” şeklinde ifade ederek asl olanın anlam olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁸⁸ Anlamın belirlenmesi noktasında ise dört aşamalı bir tasnif benimsemektedir.⁷⁸⁹ Araştırmada da bu tasnif dikkate alınacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde dilin metodolojik bir yaklaşım olarak kesinliği değil, fıkıh usûlünde lafızlarla ilişkili meseleler kapsamında lafızların ve anlamının kesinlik sınırları tartışılacaktır. Bu kapsamda Sadrüşşerîa'nın görüşleri merkezî önem taşımaktadır. Bu nedenle bu çalışmada en çok başvurulacak kaynaklar *et-Tavzîh* ve onun üzerine yapılmış çalışmalardır. Bununla birlikte Sadrüşşerîa'nın konu ile ilgili yaklaşımının daha iyi analiz edilebilmesi için zaman zaman Fahreddin er-Râzî, Pezdevî, Semerkandî, Molla Hüsrev, Molla Fenârî gibi âlimlerin görüşleri de zikredilecektir.

Şunu belirtmek gerekir ki Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü anlayışında anlama delâlet yöntemini tespit etmek üzere lafızlara ilişkin meselelerin ele alınacağı bu kısımda, amaç asla naslardan yeni bir anlama yöntemi ortaya koymak değildir. Çalışmada böyle bir bölümün yer almasının amaçlarından biri, teorik olarak dilin kesinliği tartışmasının fıkıh usûlü meselelerine nasıl yansıdığını incelemektir. Bunun dışında Sadrüşşerîa ekseninde ve elfâz meseleleri kapsamında, anlama ulaşmanın aşamalarını takip etme ve dilin kesinlik sınırlarını belirlemenin mümkün olup olmadığını sorgulamaktır. Bu doğrultuda öncelikle dilin yapısal olarak kesinliği irdelenecektir. Konuşmayı belirleyen bir unsur olarak dilin kesinlik sınırlarının incelenmesinin ardından, konuşanın maksadı açısından anlamın kesinliğinin nasıl belirlenebileceği tartışılacaktır. Daha sonraki alt başlıklarda ise anlamın söze muhatap olan kimse –okuyan veya dinleyen- tarafından anlaşılmasının yolları, konuşanın maksadı-dinleyenin anlaması arasındaki ilişkide birebir uyumun nasıl sağlanacağı ve bu noktadaki kesinliğin imkânı analiz edilecektir.

Lafız-anlam ilişkisi farklı boyutlara sahiptir. Bu ilişkiyi ve dilin yapısını tüm kapsamıyla ortaya koyabilmek için lafız-anlam ilişkisinin farklı açılardan ele alınması gerekmektedir. Çalışmamızın ilk bölümünde gösterildiği üzere Kârâfî'nin belirttiği gibi lafız-anlam ilişkisi, sözün dilsel yapısı ve özellikleri, konuşanın sözü kullanma ve meramını anlatma yolları, dinleyenin sözü ve konuşanın maksadını anlama yöntemleri birarada değerlendirilerek doğru bir şekilde belirlenebilir. Hanefî usûlünde esas alınan lafızların dörtlü taksimi de bu süreçleri içine almaktadır.

Muahhar Hanefî usûlcülerinin benimsediği lafızların dörtlü taksimi Debûsî'ye kadar uzanmaktadır.⁷⁹⁰ Debûsî'nin bu taksimini benimseyen Pezdevî ise elfâz bahislerini aynı

⁷⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 72.

⁷⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 72.

⁷⁸⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 73.

⁷⁹⁰ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), s. 94, 116, 119, 130; Özdemir, *Dil ve Varlık*, s. 169.

çerçevede ancak daha farklı ve açık ifadelerle, daha sistematik tarzda ortaya koymuştur.⁷⁹¹ Sadrüşşerîa ise Pezdevî'nin taksimini geliştirerek Hanefî fıkıh usûlünde esas alınan dörtlü lafız tasnifinin, özellikle kavramsallaştırma açısından, nihaî halini belirlemiş ve bu metot kendisinden sonra gelen Hanefî âlimlerce de takip edilmiştir.⁷⁹² Sadrüşşerîa Pezdevî'nin tasnifini esas almakta, lafızların taksimini Kitab başlığı altında incelemektedir.⁷⁹³

Sadrüşşerîa'nın taksimi genel hatlarıyla hitabın anlaşılması için gerekli olan aslî unsurları içermektedir. Bu noktada tasnifin sırası da önem kazanmaktadır. Nitekim Sadrüşşerîa, aynı tasnifi benimsemekle birlikte sıralamada Pezdevî'den farklılaşmaktadır. Pezdevî sözde yapılan tasarrufu lafız ve mânâ olarak iki kısımda incelemektedir. Lafızdaki tasarrufu dilin kendi yapısı ile sınırlandıran Pezdevî, bunu mânâdaki tasarrufa incelemektedir. Çünkü anlamdaki tasarruf lafız kullanan kişiye aittir. Kullanım için ise vaz' önceliklidir. Bu ayrıma bağlı olarak o, dörtlü taksimde öncelikle lafzın vaz'ını ve açıklık-kapalılık açısından tasnifini kullanım ve delâlet yolları bahislerine takdim eder.⁷⁹⁴ Fakat Sadrüşşerîa vaz' açısından lafızları inceledikten sonra kullanım yönüyle ele alarak, açıklık-kapalılık yönüyle lafızların delâletini kullanıma bağlamaktadır.⁷⁹⁵ Bu taksim "vaz', isti'mâl, delâlet ve fehm (haml)" hiyerarşisi çerçevesinde, nassların anlaşılması ve yorumlanması için temel bir çerçeve oluşturmaktadır.⁷⁹⁶

Sadrüşşerîa lafızları, dilde belirli bir mânaya vaz'ı, dili konuşan tarafından kullanımı, kullanılan lafzın delâlet ettiği mânânın açıklığı-kapalılığı, lafzın mânaya delâlet niteliği itibariyle dört kısımda ele almaktadır.⁷⁹⁷ Anlama ve maksada ulaşmada temel kavramları ve yöntemi sunan bu taksimde dilin vaz'ı ilk sırada yer almaktadır. Lafzın dili vazeden tarafından bir mânâ için konulması Kârâfî'nin dilin temeli olarak değerlendirdiği vaz'la aynı kapsamdadır.⁷⁹⁸ Dilin bu boyutunda anlam doğrudan ve sadece lafzın kendisiyle ilişkilir. Burada bütün tasarruf dili vazedene aittir. Dolayısıyla vaz', dilin genel-geçer esaslarını ve temelini oluşturur. Dilin diğer boyutları bir şekilde dilin vaz'î boyutuyla bağlantılıdır.

Bir iletişimin gerçekleşmesi için ikinci aşama, belirli kurallar bütünü ile vazedilen dilin, konuşan tarafından maksadını ifade etmek üzere tertip edilmesidir. Bu süreç anlamın, dili kullanan tarafından oluşturulmasını kapsamaktadır. Bu sebeple burada lafzın aslında vaz' çerçevesinde olsa da yeniden inşa edilmesi söz konusudur. İlk aşamada anlam vazeden

⁷⁹¹ Fahrulislâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, (y.y.: Mîr Muhammed Kütüphanesi-i Merkez-i İlim ve Âdâb, t.y.), s. 6.

⁷⁹² Özdemir, *Dil ve Varlık*, s. 173;

⁷⁹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 65.

⁷⁹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 75. Sadrüşşerîa'da lafızların taksimine dair bir değerlendirme için bk., Ümütli, "Sadrüşşerîa'nın Usûl Anlayışı ve Hanefî Usûl Gelenegindeki Yeri", s. 159-165.

⁷⁹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 76.

⁷⁹⁶ Özdemir, *Dil ve Varlık*, s. 174.

⁷⁹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 75-76.

⁷⁹⁸ Kârâfî, *Şerhu Tenkih*, s. 24; a.mlf., *Nefâis*, II, 569.

tarafından belirlenmişken, kullanımda anlamın çerçevesi konuşana aittir. Bununla birlikte burada da konuşan belli ilke ve kurallarla sınırlıdır. Fakat bu sınırlılık anlamın dile getirilmesinde konuşanın sahip olduğu tercih ve esnekliğe mani değildir.

Konuşanla yeni bir varlık kazanan lafzın delâleti ise üçüncü aşamadır. Dolayısıyla lafzın mânâ için kullanımı ve mânaya açıklık-kapalılık yönünden delâleti kullanımla yani konuşanın tasarrufu ile ilişkilidir. Dördüncü aşamada lafızların mânaya delâletinin niteliği yönünden taksimi, muhatabın söylenilenden hareketle konuşanın kastını hangi yöntemlerle anlayabileceğine işaret etmektedir.⁷⁹⁹ Dilin bu boyutu ise Kârâfi'nin muhatabın anlaması kapsamında ele aldığı haml/yorumlama ile aynı çerçevede değerlendirilebilir.

Lafızların dörtlü taksiminde her lafız başka bir taksimin altında yer alabilir. Dolayısıyla bu taksim lafızları değil, lafızların anlama delâletini anlamada yol gösterici bir mahiyettedir. Bu sebeple kast edilen anlamı belirlemede bu mertebelerin hepsi dikkate alınmalıdır. Lafızların bu şekilde taksim edilmesi hakikî değil itibarî bir taksim olduğu için, sınıflandırmalar arasında geçişler olabilmektedir. Örneğin bir lafız hem müşterek hem de âmm olabilir. Çünkü lafzın her iki niteliğe sahip olması farklı itibarlarla mümkündür. Fakat bir lafız aynı itibar içerisinde farklı iki alana dâhil olamaz. Örneğin, âmm bir lafız aynı zamanda has kategorisinde değerlendirilemez.⁸⁰⁰ Şunu belirtmek gerekir ki, lafızların taksimi ile alâkalı farklı eleştiri ve değerlendirmeler söz konusudur.⁸⁰¹ Fakat bu mesele çalışmanın kapsamı dışında olduğu için bu tartışmalara değinmeden lafız bahislerinde dilin kesinlik problemine ilişkin hususlar analiz edilecektir.

3.1. Lafzın Mânaya Konuluşu ile İlgili Meseleler Kapsamında Dilin Kesinliği

Dilin vaz' açısından incelendiği bu kısım da bazı alt başlıklar altında incelenmektedir. Sadrüşşerîa öncelikle vaz'ı kelimenin kapsamı itibarıyla ikiye ayırır. Buna göre dilde kelimeler ya tek bir şey için ya da birden çok şeyi kapsayacak şekilde vazedilmiştir.⁸⁰² Birden çok şeyi kapsayan kelimeler ise delâlet ettikleri şeylere ya tek bir vaz' çerçevesinde delâlet ederler ya da her biri için ayrı ayrı vaz' işlemi mevcuttur. Her anlam için ayrı ayrı vaz'ın bulunduğu ancak lafzın aynı olduğu kelimeler müşterek yani çok anlamlıdır.⁸⁰³ Birden çok şeye tek bir vaz'la delâlet eden lafızlar, kapsamın sınırları açısından tekrar farklı bir taksime tabi tutulur. Şayet lafız, çoğunluğun hepsini teker teker kapsayacak şekilde vazedilmişse âmm; hepsini kapsamıyorsa cem-i münekker, belli bir

⁷⁹⁹ Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahrîlislâm el-Pezdevî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), I, 45-46; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 77; Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 33/17 (2012), s. 111-112.

⁸⁰⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 82.

⁸⁰¹ İlgili yorumlar için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 47-48; Güman, "Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", s. 117-132

⁸⁰² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 77.

⁸⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 78.

sayı ile sınırlı ise hâs olarak isimlendirilir.⁸⁰⁴ Çokluk için değil de tek bir şey için vazedilen lafız da has çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla vaz‘ itibariyle lafızlar Sadrüşşerîa’ya göre hâs, âmm, müşterek ve cem-i münekker” kapsamındadır.

Lafızların kesinliği açısından en önemli meselelerden biri olan dilde çok anlamlılığın tartışıldığı müşterek lafız konusunu incelemek doğru bir bağlantıç olacaktır. Sadrüşşerîa eserinde konuya hâs ile başlasa da, burada çalışmanın amacı açısından meseleyi belirsizlikten belirli olana doğru ele almak daha uygundur. Bu sayede öncelikle dilde yapısal olarak belirsizlikle ilgili hususlardan, anlamın birebir yer aldığı meselelere geçmek kesinliğin takip edilmesi noktasındaki aşamaları göstermesi açısından daha faydalı olacaktır.

3.1.1. Dilde çokanlamlılık/müşterek lafız

Dilde bazı anlamlar birden çok kelime ile ifade edildiği gibi, bazı lafızlar da tek başına birden çok anlam için vazedilmiştir. Bir anlamın birbirinden farklı göstergeleri içeren sözlerle ifade edilebilmesi eşanlamlılıkla,⁸⁰⁵ bir lafzın birden çok anlama delâlet etmesi ise çok anlamlılıkla tabir edilir.⁸⁰⁶ Dilin bu yapısal gerçekliği, konuşulan dillerin ortak özelliklerinden biridir.⁸⁰⁷ Çok anlamlılık kavramının sınırlarını belirlemek aslında çok da kolay değildir. Çünkü çok anlamlı olmak dildeki belirsizlik ve muğlaklıkla yakından ilgilidir. Nitekim birden çok anlamı içeren kelime vazedilen hangi anlama delâlet ettiği tayin edilmediği sürece belirsizdir. Fakat dildeki belirsizlik çok anlamlılıkla sınırlı değildir. Bu sebeple belirsizliğin olduğu her durum çok anlamlılıkla nitelendirilemez. Örneğin “çocuk” kelimesi hem kız çocuk hem de erkek çocuğu kapsamaktadır. Burada “çocuk” lafzının kız çocuğa mı yoksa erkek çocuğa mı delâlet ettiği belirli değildir. Belirsizliğin bulunması “çocuk” lafzının çokanlamlı olmasını gerektirmez.⁸⁰⁸

Çok anlamlılıkla yakın benzerliği bulunan kavram ise eşsesliliktir. Çünkü eşseslilikte de aynı lafız birden çok anlama delâlet eder. Fakat aralarında ufak bir fark vardır. Eşsesli lafızlarda, anlamlar arasında herhangi bir bağlantı yoktur. Benzerlik sadece lafzı oluşturan seslerle sınırlıdır. Çok anlamlılıkta ise lafız benzerliği dışında lafzın delâlet ettiği farklı anlamlar arasında bir ilişki söz konusudur.⁸⁰⁹

Dilin yapısı kapsamında ele alınan çok anlamlılık olgusunun kaynağı nedir? Bu aşamada anlam farklılaşması dili kullanana ilişkin değil, dilin kendisine ait bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre ya çok anlamlı kelimeler ilk vazedildiklerinde bu şekilde ortaya konuldu ya da zaman içerisinde dilde yer alan bir lafza farklı kavramların eklenmesiyle

⁸⁰⁴ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 77.

⁸⁰⁵ Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), s. 72.

⁸⁰⁶ Aksan, *Anlambilim*, s. 70.

⁸⁰⁷ Yael Ravin, Claudia Leacock, “Polysemy: An Overview”, *Polysemy: Theoretical and Computational Approaches*, ed. Yael Ravin, Claudia Leacock, (Newyork: Oxford University Press, 2001), s. 1.

⁸⁰⁸ Yael Ravin, Claudia Leacock, “Polysemy: An Overview”, s. 3.

⁸⁰⁹ Ömer Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010), s. 242.

birden çok anlama delâlet eder hale geldir. İkinci ihtimal daha makul görünmektedir.⁸¹⁰ Bu bağlamda dilde belirsizliğe neden olan bir durum olarak görülen çok anlamlılık, başka bir açıdan bakıldığında, anlamın genişleyerek dilin zenginleştiğinin, kıdeminin göstergesidir.⁸¹¹

Kur'ân'ın dili Arapça'da lafızlar lafız-mâna arasındaki ilişkiye göre sınıflandırılmıştır. Dilin genelinde her anlam için farklı lafızlar vazedilmiştir. Bu tür lafızlara mütebâyin lafızlar denir.⁸¹² Burada anlamın göstergesi tek bir lafız olduğu için anlam bu lafza, lafız da bu anlama hasredilmiştir. Dilde asıl olan da, her lafzın farklı bir mânayı ifade etmek üzere vazedilmesidir.⁸¹³ Şayet birden fazla lafız tek bir anlam için belirlenmişse bu lafızlar eşanlamlıdır. Bunun Arap dilinde terminolojik karşılığı müterâdiftir.⁸¹⁴ Eğer bir lafız birden fazla mânayı içeriyorsa burada iştirakten söz edilebilir.⁸¹⁵ Aynı şekilde Arap dilinde “ezdâd” kavramı ile ifade edilen zıt anlamları içeren lafızlar da birden fazla anlamı kapsamaktadır.⁸¹⁶ Bu durumların hepsi dilin sınırlarının, dilde vazedilen anlamın tayini için dikkatlice incelenmesi gereken meselelerin başında yer almaktadır.⁸¹⁷ Eşadlılık ve çok anlamlılık anlamın belirlenmesi yönünde benzer zorlukları taşıdığı için birbirinden oldukça ince çizgilerle ayrılmaktadır.⁸¹⁸

Dilde çok anlamlılık ve belirsizlik sorunu iç içe olduğu için kimi zaman müşterek lafızlar bu belirsizlik alanını kuşatacak şekilde ele alınmakta, kimi zaman da bu problem dildeki belirsizliğe ilişkin bir alt mesele olarak incelenmektedir. Bu farklı yaklaşımlara paralel olarak müşterek lafzın kapsamı ve tarifi de farklılık göstermektedir. Bu ayrışmadan öte İslâmî literatürde dilde iştirakin varlığı dahi bir soru olarak belirmiştir.⁸¹⁹

Dilde ve Kur'ân'da iştirakin varlığı ve cevazı konusu tartışmalıdır.⁸²⁰ Bazı âlimler dilde müşterek lafızların bulunduğunu kabul etmenin, dilin açıklığı ve maksadı anlatmadaki

⁸¹⁰ Aksan, *Anlambilim*, s. 59-60; Güven, “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık”, *Bilimname*, 25 (2013), s. 81.

⁸¹¹ Güven, “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık”, s. 82.

⁸¹² Ebî Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *Kitâbu Sibeveyh*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1988), I, 24; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 96

⁸¹³ Abdurrahman Celâleddin Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi 'l-lügâ ve envâ 'ihâ*, tsh., Muhammed Ahmed Câdülmevlâ Bey, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1986), I, 406,

⁸¹⁴ Sibeveyh, *Kitâb*, I, 24, Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 95; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 228.

⁸¹⁵ Sibeveyh, *Kitâb*, I, 24.

⁸¹⁶ Süyûtî ezdâd lafızları müşterek lafız kategorisinde ele almaktadır. Bk. Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 387.

⁸¹⁷ Muhammed Yûnus Ali, *Mukaddime fi ilmeyi 'd-delâle ve 't-tehâtüb*, (Libya: Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, 2004), s. 67.

⁸¹⁸ Bu yakınlık dilbilimde de konu edilmiştir. Bk., Aygül Uçar, “Anlambilimsel Bağlantılık: Türkçe Eylemlerde Çokanlamlılık ile Eşadlılığın Ayrımı”, *Essays on Turkish Linguistics: Proceedings of the 14th International Conference on Turkish Linguistics*, ed. Sıla Ay, Özgür Aydın, İclal Ergenç, Seda Gökmen v. dğr., (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), s. 207-216, Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî”, s. 241-270.

⁸¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 263, Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 332-333.

⁸²⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 332-333; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 263; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, s. 91.

işlerliğine aykırı olacağını düşünmektedirler.⁸²¹ Çünkü dilde esas olan, lafzın belirli bir anlama hasr edilmesidir. Fakat dilin kendi yapısında bir lafzın farklı anlamlar için konulduğunu söylemek dilde lafız-mâna ilişkisini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.⁸²² Dilde iştirakin bulunmadığını söyleyen azınlık müştereklik olgusunu, farklı te'villerle reddetmektedir.⁸²³ Bu açıklamalara değinmek meselenin odak noktasını kaydıracağı için detayları zikredilmeyecektir. Çoğu dil ve usûl âlimleri dilde müşterek lafızların bulunduğunu kabul etmektedir.⁸²⁴

Sadrüşşerîa müşterek lafızların meydana gelişi konusunda bir açıklama yapmasa da, dilin yapısında anlam sınırlarının nasıl genişlediğini ve bu genişlemenin vaz'î bir nitelik olarak kabul edilmesinin gerekçeleri hususuna kısaca değinmek, meseleyi temellendirme açısından faydalı olacaktır.

Dilde müşterek lafızların yer almasının câiz olduğunu savunanlar iştirakin gerekçesini ve oluşumunu konuşanın maksadını ifade etme ve toplumsal gerçeklik açısından incelemektedir.⁸²⁵ Lafız konuşanın maksadını açıklamak için vazedilmiştir. Dolayısıyla dili kullanan, kimi zaman söylemek istediği şeyi açıklamak durumunda olduğu husus hakkında zor durumda kalmamak için açıkça değil üstü bir biçimde söylemeyi tercih edebilir. Dilde müşterek lafızların varlığı iletişimdeki bu maksadı gerçekleştirme işlevi görür.⁸²⁶ Örneğin Hz. Ebû Bekir Rasûlullah'la (s.a.v.) birlikte saklandıkları mağarada, hem yalan söylememek hem de müşriklere yakalanmamak için yanında kim olduğu sorusunu, “bana yol gösteren bir kişi” olarak cevaplandırmıştır.⁸²⁷ Dilde müşterek lafızların varlığı konuşan açısından bir esneklik sağlamakla birlikte, iştirakin varlığının esas dayanağı coğrafi etkenler ve toplumsal değişimdir.⁸²⁸ Aynı lafız bir topluluk tarafından birbirinden habersiz bir biçimde belirli bir anlam için, diğer topluluk tarafından daha farklı bir maksadı ifade etmek üzere vazedilmiş olabilir. İnsanların ve toplumların süreç içerisinde biraraya gelmeleri neticesinde lafzın her bir farklı anlama eşit derecede delâlet ettiği kabul edilebilir.⁸²⁹ Coğrafi olarak farklı bölgelere dağılan Arap topluluklarının gittikleri yerlerde farklı lehçeler geliştirmeleri ve aynı lafzın farklı lehçelerde birbirinden farklı anlamları ifade ettiğinin kabul edilmesi, müşterek lafızların ortaya çıkmasının temellerinden biridir.⁸³⁰ Bu açıklamalara bakıldığında çok anlamlılığın

⁸²¹ Acar, Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî”, s. 247-248.

⁸²² Muhammed Yûnus Ali, *Mukaddime fi ilmeyi'd-delâle ve't-tehâtüb*, s. 68; Ebû'l-Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah, (Dimeşk: el-Ma'hedü'l-‘ilmi'l-Frensi li'd-dirâsâti'l-‘Arabiyye, 1964), I, 22.

⁸²³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 338; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 263.

⁸²⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 339;

⁸²⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 339-340; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 264-265;

⁸²⁶ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, I, 23.

⁸²⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 339; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 264.

⁸²⁸ Ali, *Mukaddime fi ilmeyi'd-delâle ve't-tehâtüb*, s. 71-72.

⁸²⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 339; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 265..

⁸³⁰ Ali, *Mukaddime fi ilmeyi'd-delâle ve't-tehâtüb*, s. 71. Farklı Arap ülkelerinde yaşayan ve anadili Arapça olan topluluklar kapsamında çokanlamlılık hakkında yapılan güncel bir alan çalışması için bk., Zeinab

dilin yapısal bir gerçekliğini ifade ettiği görülür.⁸³¹ Bununla birlikte çok anlamlılık olgusu dilin kullanımı ve bağlam içerisinde de açığa çıkmaktadır.⁸³² Ancak iştirâk-i lafzî kullanımdan bağımsız olarak dilin vaz'î yapısındaki çok anlamlılık sorununu ele alır. Bu başlıkta da müştereklik bu kapsamda incelenmektedir.

Dilde iştirakin varlığı tartışmasına değinmeden doğrudan konuyu usûl ilmiyle irtibatlandırarak ele alan Sadrüşşerîa müşterek lafzı; “her bir anlam için ayrı ayrı olmak üzere birden çok anlam için vazedilen” şeklinde tanımlamakta⁸³³ ve bu tanımlamanın ötesinde lafzî iştirakin kapsamı, ortaya çıkışı gibi meseleleri tartışmamaktadır.⁸³⁴ Teftâzânî ise bu tanımın, aralarında alâka bulunan ve bulunmayan bütün menkûl isimleri kapsadığını belirterek eleştirmektedir.⁸³⁵ Sadrüşşerîa müşterek lafızların kapsamını oldukça geniş tutmaktadır. Teftâzânî onun bu müşterek tanımını ilimlerde kullanılan kavramları, menkûl isimleri de içerecek genişlikte olması nedeniyle kabul etmemektedir. Çünkü farklı ilimlerde kullanılan ıstılahlar, dildeki temel anlamında farklı bir biçimde kullanılabilir. Fakat bu ıstılahlar müşterek kapsamında değerlendirilmemelidir.⁸³⁶

Sadrüşşerîa müşterek lafızların kapsamı hakkında net bir açıklama yapmamakla birlikte *et-Telvîh* üzerine hâşiye kaleme alan bazı Hanefî âlimleri Teftâzânî'nin eleştirilerini cevaplamaya çalışırlar.⁸³⁷ Bu âlimler, Sadrüşşerîa'nın menkûl lafızları müşterek kapsamında değerlendirmedeğini belirtirler. Çünkü müşterek lafızlarda farklı anlamların vaz'ı dildedir. Halbuki menkûl lafızlarda anlamlar farklı otoriteler tarafından belirlenmektedir.⁸³⁸ Teftâzânî'nin bu yorumunda, vaz' kavramını dikkate almaması nedeniyle yazarın maksadını anlamadığı da zikredilmektedir.⁸³⁹ Vaz'î delâlet içerisinde değerlendirilen müşterek lafızların anlamı sadece vaz'î bilgiyle bilinmektedir. Fakat menkûl lafızlarda kast edilen anlam sadece dilsel delâletle bilinemez. Öncelikle anlamın nakledildiğinin bilgisi gereklidir. Bu sebeple menkûl lafızlarda anlam ilk ve temel olarak bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu lafızlar müşterek kategorisinde değerlendirilemez.⁸⁴⁰ Molla Hüsrev ve Fenârî *et-Telvîh* hâşiyelerinde bu açıklamaların doğru olmadığını belirtmektedir.⁸⁴¹ Müşterek lafızların tek bir vazedenden tarafından konulduğu iddiası doğru değildir. Çünkü müşterek kavramında böyle bir kayıt veya açıklama yoktur, iştirak anlamı

Ibrahim, “Polysemy in Arabic Dialects”, *Investigating Arabic: Current Parameters in Alaysis and Learning*, ed. Alaa Elgibali, (Leiden: Oxford University Press, 2005), s. 51-64.

⁸³¹ Güven, “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık”, s. 82.

⁸³² Metin düzeyinde çokanlamlılık hakkında bk., Mehmet Ali Şimşek, “Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karîne İlişkisi” (doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000).

⁸³³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 78.

⁸³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 78, 154-160.

⁸³⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 77.

⁸³⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 77.

⁸³⁷ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 164; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 164; Dinç, “Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 61.

⁸³⁸ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 164.

⁸³⁹ Dinç, “Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 61.

⁸⁴⁰ Dinç, “Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 61.

⁸⁴¹ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I 164, Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 164.

böyle bir şartı içermez.⁸⁴² Menkûl lafızların dilsel delâleti olmadığını söylemek de bu lafızların temel bir anlamı bulunmadığı varsayımına dayandığı için kabul edilemez.⁸⁴³ Bu noktada bu iki hâşiye yazarı, Sadrüşşerîa'nın müşterek lafızların kapsamına menkûl lafızları dahil ettiği iddiasını aslında red etmemektedir. Teftâzânî'nin iddia ettiğinin aksine menkûl lafızların müşterek kategorisinde değerlendirilmesinde bir sakınca olmadığı sonucuna daha yakın durmaktadırlar.⁸⁴⁴ Bununla birlikte Sadrüşşerîa'nın görüşü hakkında net bir görüş beyan etmemektedirler. Nitekim Molla Hüsrev hem menkûl lafızların müşterek kapsamında yer almasına itiraz etmemekte, hem de Sadrüşşerîa'nın müşterek lafızları “farklı vaz‘larla” sınırlandırmasını gerekçe göstererek menkûl lafızları dışarıda bıraktığını savunmaktadır.⁸⁴⁵ Çünkü aynı lafzın birden çok anlam için ayrı ayrı vazedilmesi, dilsel açıdan lafzın bu anlamların her birine temel anlam çerçevesinde eşit seviyede delâlet ettiği anlamına gelmektedir.⁸⁴⁶ Nitekim Sadrüşşerîa müşterek lafız için birbirinden farklı birçok anlama delâlet eden “göz=عين” kelimesini örnek verir.⁸⁴⁷ Türkçe’de benzer anlamları barındıran “göz=عين” kelimesi, duyu organlarından biri olan göze de, terazinin gözü anlamına da aynı derecede delâlet etmektedir.⁸⁴⁸

İştirâk-i lafzînin kapsamı ile ilgili Sadrüşşerîa'nın dar ya da geniş bir bakış açısına sahip olup olmadığı konusunda net bir bilgi dile getirilmemektedir. Fakat Molla Hüsrev'in açıklamaları Sadrüşşerîa'nın menkûl lafızları müşterek içerisinde değerlendirmede olduğunu düşündürmektedir. Molla Hüsrev'in ifadelerine göre Sadrüşşerîa'nın müşterek lafızdaki anlamların farklı vaz‘larla gerçekleştiğini vurgulaması ve müşterek lafza örnek gösterdiği “göz=عين” kelimesinin farklı anlamlara eşit ederecede delâlet ettiğini belirtmesi, menkul lafızları bu kapsamda ele almadığını göstermektedir. Çünkü menkûl lafızlarda yer alan anlamlar eşit seviyede değildir. Kendisinden anlamın nakledildiği lafız asılken, nakil yoluyla yeni bir anlam kazanan lafız bu aslın ferî konumundadır.⁸⁴⁹ Bununla birlikte müşterek lafzın dahil olduğu vaz‘î delâlet kapsamı dikkate alındığında, burada asıl sorunun müşterek lafızlarla ilgili değil, menkûl lafızların vaz‘î delâletin içerisinde nasıl bir yere sahip olduğunun belirlenmesiyle bağlantılı gözükmektedir.

Menkûl lafızlarda anlam genişlemesi vaz‘ yoluyla değil, vaz‘î anlamla kurulan münasebet yoluylaadır. Nitekim Sadrüşşerîa nakil meselesini, lafızların kullanım açısından taksimi çerçevesinde ele almaktadır.⁸⁵⁰ Bu tasnifin, tüm kavramları birbirinden keskin hatlarla ayıran hakikî bir sınıflandırma olmadığı, farklı özellik ve itibarları dikkate alınarak yapıldığı dikkate alındığında bir lafzın vaz‘ açısından müşterek, kullanım açısından ise menkûl lafızlar kapsamında ele alınmasında bir sakınca görülmeyebilir. Dolayısıyla

⁸⁴² Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 164, Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 164.

⁸⁴³ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 164, Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 164.

⁸⁴⁴ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 164, Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 164.

⁸⁴⁵ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 164.

⁸⁴⁶ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 164.

⁸⁴⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 78.

⁸⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 78.

⁸⁴⁹ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 164.

⁸⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 163.

Sadrüşşerîa'nın lafızları dilsel delâlet açısından ele aldığı taksimde iştirakin sınırlarını belirlemesi dilin yapısal özellikleri ve ilk vaz' ile sınırlı görülmelidir. Nitekim o, Pezdevî'nin lafızların dilsel delâleti içerisinde değerlendirdiği müevvel lafzı vaz'a dayanmaması, yorumla belirlenmesi nedeniyle bu çerçevede ele almamaktadır.⁸⁵¹ Bu yaklaşım onun, lafızların taksimindeki dilsel delâlet-kullanım-anlama ayırımına önem verdiğini göstermektedir. Bu doğrultuda dilsel delâletin kapsamı hem dilin temel çerçevesini belirlemekte hem de dili kullananın sınırlarını çizmektedir.

Müşterek lafızların çerçevesi vaz'î delâlet olarak belirlendiğinde, kullanımla meydana gelen çok anlamlılık olgusu dışarıda bırakılmış olur. Fakat dilsel anlam değişmeyen bir sabite olarak değerlendirilebilir mi? Buna bağlı olarak müşterek lafızların kapsamı genişleyebilir mi? Örneğin mecâzî bir anlamın uzun yıllar boyunca sürekli kullanımı neticesinde lafzın temel anlamı ile eşit seviyeye gelmesi mümkün müdür? Nitekim bazı âlimler mecâzın müşterek lafızların kaynaklarından biri olduğu görüşündedir.⁸⁵² Hatta dilsel delâlet olarak bir lafzın birden çok temel anlam için vazedilmesini problemli gören bazı âlimler, müşterek olduğu düşünülen lafızların dilin vaz'ında tek bir anlam için konulduğunu, fakat istiâre ve mecâz yoluyla anlam genişlemesi neticesinde farklı anlamlara delâlet ettiğini dile getirirler.⁸⁵³ Burada müşterek lafızların çerçevesini geniş veya dar tutmak dilin vaz'ı konusundaki yaklaşımla ilintilidir. Dilin gelişen yapısına bağlı olarak, yani bazı yan anlamların zamanla temel anlam kadar güçlü bir delâlete sahip olduğu ve asıl konumuna yükseldiği kabul edildiğinde müşterek lafzın kapsamının geniş tutulması herhangi bir mahsur teşkil etmeyecektir. Sadrüşşerîa'nın müşterek lafzın tanımı konusunda, anlam ilişkisine dair bir sınırlandırma getirmeyerek dilin kullanımla genişlediğini ve bu gelişimin dilin temel parçalarından biri gibi dilde yer aldığı görüşünde olduğu söylenebilir.

Sadrüşşerîa iştirakten bahsedilmesi için bir lafzın birden fazla anlam için ayrı ayrı tayin edilmesini şart koşturmaktadır.⁸⁵⁴ Bu kayıtlarla lafzın vazedildiği anlamın aslıyla değil, içeriği veya vasfıyla ilgili belirsizlik dışarıda bırakılmış olur. Örneğin “صلاة” (namaz) kelimesi asıl olarak tek bir anlama delâlet ettiği için bu anlamın niteliğindeki belirsizlik iştirâk-i lafzî kapsamına dâhil değildir.⁸⁵⁵ Aynı zamanda kapsamında yer alan fertleri tek bir vaz'la içine alan âmmı da, çokluğun anlama değil fertlere ilişkin olması yönüyle müşterek lafızlardan ayırmaktadır.⁸⁵⁶

Eşsesli lafızların müşterek kapsamında yer alması hususunda Sadrüşşerîa'nın net bir söylemi yoktur. Fakat yaptığı tanım, eşsesli lafızların müşterek lafızlar içerisinde yer almasını nefy etmemektedir. Zira Sadrüşşerîa'nın ifadeleri incelendiğinde müşterek lafız

⁸⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 80.

⁸⁵² Ali, *Mukaddime fi ilmeyi 'd-delâle ve 't-tehâtüb*, s. 73.

⁸⁵³ Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî”, s. 253-254.

⁸⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 78.

⁸⁵⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 341.

⁸⁵⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 342.

için herhangi bir anlam ilişkisinin varlığını ya da yokluğunu şart koşmadığı görülür.⁸⁵⁷ Sadrüşşerîa'nın müşterek lafız için “duyu organı olarak göz” ve “terazinin gözü” “altın” gibi farklı anlamları içeren “عين” (göz) lafzını zikretmesi,⁸⁵⁸ iştirâkte anlamlar arasında bir ilişkiyi şart koşmadığına işaret etmektedir. Nitekim Teftâzânî onun böyle bir ayrıma gitmeyerek müşterek lafzın alanını geniş tuttuğunu da ifade etmektedir.⁸⁵⁹

Sadrüşşerîa birbirine zıt anlamların aynı lafızda yer aldığı ezdâd konusunda da herhangi bir açıklama yapmaz. Ancak bu kapsamda yer alan lafzın birbirine zıt da olsa farklı anlamlara delâlet etmesi, Sadrüşşerîa'nın müşterek tanım kapsamına dâhil edilebilir.⁸⁶⁰ Bu meseleler dilciler arasında ihtilaflıdır.⁸⁶¹ Fakat Sadrüşşerîa ne bu ihtilaflara değinmekte ne de dilde iştirakin varlığının sebepleri gibi konuları irdelememektedir. O, konuların fıkıh usûlü ile irtibatlı vechelerini esas almaktadır.

Dilsel bir delâlet olarak birden çok anlamın bir lafızla ifade edildiği iştiraki kabul etmenin, dilin esaslarını oluşturan vaz' temelinde bir belirsizliği mümkün görmek anlamına geleceği düşünülebilir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi dil, vaz'î bir yapıdır ve bu yapı gelişerek genişlemektedir. Dilde müşterek lafızların varlığı da bu gelişmenin sonuçlarından biridir. Dili konuşanların katılımıyla yaşanan dilsel gelişme ve değişimler bu vaz'î temele eklenilerek herkes tarafından bilinir hale gelirler. Daha doğrusu herkes tarafından bilindikleri için vaz' kapsamında yer almayı hak etmişlerdir. Bu durumda asıl sorun, sözcük düzeyinde hangi anlamları içerdiği bilinen müşterek lafızdan müşterek lafzı kullananın kastının nasıl bilineceği eksenine kaymaktadır. Ancak burada öncelikle lafızların dilsel delâlet çerçevesi ele alındığından, konuşmada bağlam içerisinde müşterek lafızla ilgili meselele, açıklık-kapalılık açısından lafzın kısımları çerçevesinde ele alınacaktır.

Müşterek lafzın dilde var olan bir olgu olduğu kabul edildikten sonra dilde önemli bir yer tutan bu kelimelerin hükmü meselesi değerlendirilmelidir. Müşterek lafzın hükmü konusunda tartışmalı hususlardan biri, müşterek lafzın bir kerede içerdiği bütün anlamlar kast edilerek kullanılmasının mümkün olup olmadığıdır. Yani müşterek lafızlar delâlet açısından vazolunduğu bütün mânaları kuşatırlar. Fakat bu lafızların ifade edilmesiyle bu manaların hepsi bir arada irade edilebilir mi? Sadrüşşerîa bütün anlamların hepsinin birarada kast edilmesinin mümkün olmadığını savunur.⁸⁶² Çünkü müşterek lafzın birden çok anlam için elverişli olması dilsel delâlet yönüyledir, kullanım açısından böyle bir şey söz konusu olamaz.⁸⁶³ Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki, müşterek lafzın farklı anlamlarına delâletinin hangi yönüyle vazedildiği de tartışmalıdır. Burada Sadrüşşerîa, müşterek lafızların farklı mânalara bir arada delâlet edecek şekilde (şümûl)

⁸⁵⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 78.

⁸⁵⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 78.

⁸⁵⁹ Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 77.

⁸⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 78.

⁸⁶¹ Bu tartışmalar hakkında bk., Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî”, s. 248-252.

⁸⁶² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 155.

⁸⁶³ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 165.

vazedilmediğini savunur. Ona göre müşterek lafız konuşanın anlamların hepsini birarada değil farklı anlamlarından birini tercih etmesi için konulmuştur.⁸⁶⁴ Dolayısıyla aslında müşterek lafzın anlamlarının hepsine birden delâlet edip etmeme meselesi vaz'î bir konudur. Bununla birlikte Sadrüşşerîa, vaz' açısından böyle bir durum kabul edilse bile kullanım açısından müşterek bir lafzın bütün anlamlarının birarada bulunamayacağını vurgulamaktadır.⁸⁶⁵

Konuşanın müşterek lafzı kullanarak kapsadığı bütün anlamları aynı anda kast etme imkânı meselesi tartışmalıdır.⁸⁶⁶ Sadrüşşerîa kullanımda sadece tek bir anlamın kast edilebileceğini belirtir.⁸⁶⁷ Hatta bir anlamın hakikî diğer anlamın mecâzî olarak kast edilmesini de mümkün görmez. Çünkü ona göre hakikat ve mecâzın birarada bulunması doğru değildir.⁸⁶⁸ Bu durumda müşterek konusunda karar vermek için karîneler vasıtasıyla anlamlardan birini tercih edene kadar düşünmek gerekmektedir.⁸⁶⁹ Ancak herkes bu görüşte hemfikir değildir. Bazı âlimler müşterek lafzı kullanarak aynı anda lafzın içerdiği bütün anlamların kast edilme olanağı olduğu görüşünü tercih etmektedir.⁸⁷⁰ Meselâ “رَأَيْتَ الْعَيْنَ” cümlesinde müşterek bir lafız olan “عَيْنَ” kelimesi ile konuşan hem duyu organı anlamındaki gözü, hem de pınarı kast edebilir mi? Kast edebileceğini söyleyen âlimler bunun şartları konusunda farklı görüşler dile getirmişlerdir. Bazıları olumlu değil, sadece olumsuz ifadede müşterek anlamların birarada irade edilebileceğini dile getirirken, bazı âlimler ise anlamlardan birinin mecâzen diğerinin de hakikî anlamında kast edilebileceğini savunmaktadırlar.⁸⁷¹ Bununla birlikte İmam Şâfiî, Kâdî Abdülcebâr ve Bakillânî'ye nispet edilen mutlak olarak müşterek lafızla bütün anlamlarının kast edilebileceği görüşü de bulunmaktadır.⁸⁷² Ancak anlamlardan sadece birinin kast edildiğine dair karîne bulunması durumunda lafız bu anlama hasredilir.⁸⁷³

Sadrüşşerîa'ya göre dili vazedenden müşterek lafzın farklı anlamlarını hepsini mutlak biçimde birarada vazetmemiştir. Şayet müşterek lafız bütün anlamlarına aynı anda delâlet edecek şekilde belirlenseydi hakikat yoluyla anlamlardan birinin kullanılması mümkün olmazdı.⁸⁷⁴ Ayrıca iştirak olgusunun ortaya çıkma sebepleri incelendiğinde de bir lafzın aynı anda bütün anlamlara delâlet edecek şekilde vazedilmediği anlaşılır.⁸⁷⁵ Bunun yanı sıra müşterek lafızların anlamlarına ayrı ayrı vazedilmesi de lafza konu olan

⁸⁶⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 155, 157.

⁸⁶⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 155.

⁸⁶⁶ Bk. Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 154.

⁸⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 155.

⁸⁶⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 157.

⁸⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 154.

⁸⁷⁰ Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 154.

⁸⁷¹ Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 154.

⁸⁷² Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 154; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 268-269, Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 343.

⁸⁷³ Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 154; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 274.

⁸⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 155.

⁸⁷⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 156.

anlamların birarada olmasına manidir.⁸⁷⁶ Çünkü vaz‘ esasında bir lafzın bir anlam için tahsis edilmesidir. Dolayısıyla vaz‘ ile anlam için belirli bir lafız tayin edildiğinden bu lafız, belirlenen anlamla sınırlıdır. Müşterek lafızda ise anlamlardan birinin tercih edilmesi, farklı bir vaz‘ ile aynı lafız için belirlenen diğer anlamın kast edilmesini engeller.⁸⁷⁷ Bu sebeple müşterek lafız hakikî anlamda bütün anlamların hepsine delâlet edecek biçimde kullanılamaz.⁸⁷⁸

Lafızların kesinliği konusunda karşı kutuplarda yer alan Sadrüşşerîa ve Fahreddin Râzî, lafzın müşterek anlamlarına aynı anda delâlet etmesi hususunda aynı görüşü paylaşmaktadırlar. ⁸⁷⁹ Râzî de Sadrüşşerîa gibi sadece kullanım değil dilsel delâlet açısından da bu yaklaşımın doğru olmadığını vurgulamaktadır.⁸⁸⁰ Müşterek lafzın hem anlamların hepsine hem de sadece birine delâlet edecek şekilde konulması mümkün değildir.⁸⁸¹ Ayrıca Râzî karîne olmadığı sürece müşterek lafzın anlamlarının hepsine delâlet edeceği görüşünü de tutarsız bulur. Şayet müşterek lafzın, bütün anlamlarına birarada delâlet edileceği kabul edilirse anlamlarından biri için vazedildiği reddedilmiş olur. Bu durumda da karîne ile anlamın belirlenmesi şartının eklenmesi anlamsız ve tutarsızdır.⁸⁸²

Sadrüşşerîa anlamlarının hepsine aynı anda delâlet edecek biçimde müşterek lafzın hakikat yoluyla kullanımını reddettiği gibi mecâzen de böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceğini vurgular. ⁸⁸³ Çünkü bu durumda hakikat ve mecazın birada kullanılması söz konusudur. ⁸⁸⁴ Bazı müteahhirîn ise müşterek anlamların mecâzen birarada kast edilebileceğini savunurlar.⁸⁸⁵ Sadrüşşerîa hiçbir şekilde müşterek lafzın hakikat ya da mecâz yoluyla anlamlarının hepsine birden delâlet edecek şekilde kullanılabilmesine açık kapı bırakmaz. Bu çerçevede örnek gösterilen delilleri de kendi görüşü doğrultusunda açıklar.⁸⁸⁶ Örneğin, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا” (İnnâ ٱللَّهُ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) (Şüphesiz Allah ve melekleri, Peygamber’e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin.)⁸⁸⁷ âyetinde “صلاة” kelimesinin Allah için rahmet, melekler için de istiğfâr anlamında oluşu, müşterek anlamların birarada kullanılabileceğine örnek verilmiştir.⁸⁸⁸ Sadrüşşerîa’ya göre bu istidlâl müşterek lafzın anlamlarının birarada kullanılmasına örnek olamaz. Çünkü burada âyetin bağlamında kulların Hz. Peygamber’e (s.a.v) salat konusunda Allah’a ve meleklerle uyması gerekliliği

⁸⁷⁶ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 273.

⁸⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 155.

⁸⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 155-156.

⁸⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 268-274.

⁸⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 268.

⁸⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 271.

⁸⁸² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 274.

⁸⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 157.

⁸⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 157.

⁸⁸⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 63.

⁸⁸⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 157.

⁸⁸⁷ el-Ahzâb 33/56.

⁸⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 156.

temizlik müddeti) beklerler)⁸⁹⁶ âyeti zikredilebilir. Bu âyette “قرء” lafzının dilde hem hayız hem de temizlik için vazedildiği konusundan bir ihtilaf yoktur. Fakat istimâl açısından âyette yer alan “قرء” lafzı ile ne kast edildiği konusunda farklı görüşler mevcuttur.⁸⁹⁷ Çünkü anlamlardan hangisinin kast edildiğine dair kesin bir karîne bulunmamaktadır. İmam Şâfiî’ye göre temizlik kast edilmekte iken, Ebû Hanife’ye göre hayız kast edilmektedir.⁸⁹⁸ Burada hangi anlamın kast edildiği lafzın sigası üzerinde yapılan yoruma dayanmaktadır. Çünkü lafzın kendisi dışında bir karîne yoktur. Fakat bu meselenin hükümsüz bırakılması da söz konusu olamaz. Bu sebeple Hanefîler “قرء” lafzının kökeninde yer alan toplanma anlamını esas alarak burada kast edilen anlamın “حيض” olduğu sonucuna varırlar. Nitekim harflerin ve kelimelerin toplanması anlamını ifade eden “قراءة” lafzı da aynı köktendir. Rahimde toplanan kana da bu anlamla irtibatlı olarak “حيض” denmektedir. Hanefî mezhebine göre “طهر” anlamında böyle bir irtibat bulunmadığı için hayız anlamına hamledilmesi daha doğrudur.⁸⁹⁹ Şâfiî mezhebi ise “قرء” lafzının “toplanma” anlamını esas almakla birlikte, rahimde kan toplanmasının temizlik müddeti içerisinde gerçekleşmesinden hareketle burada hayız değil temizlik anlamının esas olduğunu savunmaktadır.⁹⁰⁰ Her iki mezhep de aynı anlam çerçevesinden hareket ettiği halde farklı görüşe sahiptirler. Çünkü burada maksadın ne olduğuna dair kesin bir delil bulunmamaktadır.

Müşterek lafzı kullananın kastı karîne ile belirlendiğine göre, karîne olmaksızın müşterek lafzın kullanımı mümkün müdür sorusunu sormak gerekir. Herhangi bir ipucu olmadığı halde müşterek lafzın anlamı tayin edilebilir mi? Bu soruya olumlu cevap verilirse bunun yöntemi nedir? Eğer hangi anlamın kast edildiğine işaret edecek bir karîne bulunmazsa herhangi bir tercih sebebi bulunmaksızın herhangi bir yorum ortaya konamayacağı gibi, lafız anlamların hepsine de hamledilmez.⁹⁰¹

Dilde müşterek lafızların varlığı farklı anlama ve yanlış yorumların önemli sebeplerinden biridir. Nitekim mantık âlimleri, anlamla ilgili hataların ekseriyyetle iştirakten kaynaklandığını dile getirmektedirler.⁹⁰² Çünkü hitapta müşterek lafzın yer alması, işaret edilen birden çok anlamın bulunması nedeniyle dinleyenin kast edilen anlamı tayin etmesini zorlaştırır.⁹⁰³ Bu sebeple Râzî de lafızların kesinlik bildirmesi için iştirak ihtimalinin olmaması gerektiğini vurgulamaktadır.⁹⁰⁴ Bununla birlikte iştirakin dilin bir

⁸⁹⁶ el-Bakara 2/228.

⁸⁹⁷ Fahredin er-Râzî, *Tefsîrû'l-kebir*, VI, 87-90.

⁸⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 84.

⁸⁹⁹ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 170; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 170.

Sadrüşşerîa, bu gerekçe dışında kendine özgü daha farklı bir istidlâl daha sunmaktadır. Konunun dağılmaması için sadece referans verilmesi yeterli olacaktır. Bk., Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 84-86.

⁹⁰⁰ Fahredin er-Râzî, *Tefsîrû'l-kebir*, VI, 87.

⁹⁰¹ Fahredin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 278; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 154.

⁹⁰² Fahredin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 277.

⁹⁰³ Fahredin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 276.

⁹⁰⁴ Fahredin er-Râzî, *el-Erba'in*, II, 252; a.mlf., *Esâsü't-takdîs*, s. 235; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye*, IX, 114; a.mlf., *Muhassal*, s. 51; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 351.

gerçeği olduğunu da kabul etmekte,⁹⁰⁵ fakat dilde aslolanın her bir lafzın tek bir anlam için vazedildiğini, iştirakin dilde nadiren yer aldığını savunmaktadır.⁹⁰⁶ Bu sebeple bir lafzın müşterek olup olmadığı konusunda tereddüt oluştursa lafzın müşterek olmadığına hükmedilmesi gerekir. ⁹⁰⁷ Bu noktada lafızların kesinlik taşımadığı iddiası dikkate alınmadan Râzî'nin bu yaklaşımı değerlendirildiğinde müşterek lafız çerçevesinde iki âlimin paralel görüşlere sahip oldukları düşünülebilir. Nitekim Sadrüşşerîa Râzî'nin lafzın anlama delâleti ile ilgili öne sürdüğü şartların hepsini söz konusu ihtimallerde anlamın karîne ile bilinmesi, karîne olmadığında da öne sürülen ihtimallerin dilde esas teşkil etmemesi sebebiyle bulunmadığını söyleyerek reddetmektedir. ⁹⁰⁸ Bu açıdan dilin kesinliği problemini, tarafların kesinlik anlayışlarını da dikkate alarak incelemenin önemi açığa çıkmaktadır.

Müşterek lafız anlamın belirsizliği açısından değerlendirildiğinde bütün müşterek lafızların kesinlikten uzak olduğunu söylemek mümkün olmaz. Çünkü az önce de ifade edildiği gibi anlamı belirlemede kesin bir delil bulunduğunda lafız, kesinlik bildiren müfesser kapsamında değerlendirilmektedir. ⁹⁰⁹ Fakat anlamın kesin bir biçimde belirlenme imkânı bulunmadığı durumda kullanılan müşterek lafzın anlamı kesin olarak değil zann-ı galip ile bilinebilir. Burada da anlamı belirlemede bağlam ve karîneler devreye girmektedir.⁹¹⁰ Bu noktada müşterek lafzın tüm anlamlarına delâlet edebileceğini iddia edenlerle aynı neticeye varılsa da, dilin temellerini ve asıllarını belirlemenin önceliği ve dil teorisi açısından iki görüş arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Sadrüşşerîa'nın bu konuda, anlamın vaz'î delâletinde asılların açık bir biçimde var olduğunun altını çizmekte olduğu görülür. Müşterek lafzın anlamının tayini kullanım neticesinde açığa çıkacağı için ilgili örnek ve tartışmayı üçüncü taksim çerçevesinde ele almak daha uygun olacaktır.

3.1.2. Tek anlama delâlet eden lafızların kapsamının tayini

Lafızların dilsel delâlet açısından kesinliğini belirlemede çok anlamlılık olgusu önemli bir husus olmakla birlikte lafızların dilsel açıdan tek anlama delâlet ediyor oluşu, lafzın delâlet problemlerini tam anlamıyla ortadan kaldırmaz. Lafız belirli tek bir anlam için vazedildiğinde de lafzın kapsadığı fertlerin niceliği sorununun irdelemek gerekmektedir. Bu bağlamda lafzın kapsamı probleminin sadece belirli bir anlamı olan lafızlarda değil müşterek lafızlarda da bulunduğu ifade edilmelidir. Bu nedenle müşterek bir lafız âmm ya da hâs olabilir. Bu doğrultuda dilsel açıdan lafızların tek ve çok anlamlı olarak tasnifi

⁹⁰⁵ Fahredin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 282.

⁹⁰⁶ Fahredin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 276.

⁹⁰⁷ Fahredin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 275.

⁹⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

⁹⁰⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 80; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 170; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 348.

⁹¹⁰ Dilde çokanlamlılığın karîne bağlamında detaylı bir aratırma için bk., Mehmet Ali Şimşek, "Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karîne İlişkisi".

tutarsız görünebilir.⁹¹¹ Fakat tasnifin amacı, geçişkenliğin sınırlarının belirlenmesi değil, vaz‘ açısından anlamın sınırlarını tayin etmektir. Dolayısıyla lafız tek anlama delâlet etse de anlamın tayininde lafzın kapsam açısından da incelenmesi şarttır. Bu bağlamda Sadrüşşerîa lafızları delâlet ettiği fertleri kapsama yönüyle âmm, cem-i münekker ve hâs kategorilerine ayırmaktadır.⁹¹²

3.1.2.1. Âmm lafız

Dilde âmmın kapsamını ifade eden sîgaların varlığı konusunda üç farklı görüş vardır. “Vâkıfiyye” olarak isimlendirilen gruba göre dilde umum için vazedilen bir sîga yoktur. Bu görüş genel olarak Eş‘arî ve Mürcie mezhebine ait kabul edilir. Bu yaklaşıma göre Kur‘ân‘da tüm fertleri kapsayan umum kalıpları oldukça azdır. Ayrıca bu sîgalar umum için vazolunsaydı, her zaman umuma delâlet etmesi gerekirdi. Halbuki bu sîgaların birçok âyette umuma delâlet etmediği görülmektedir.⁹¹³ Dolayısıyla bu görüş sahiplerine göre âmm lafzın belirli bir kapsamı yoktur. Ashâbü‘l-husûs olarak nitelendirilen usûl âlimlerine göre ise âmm lafzın kapsamına fertlerin hepsi değil çoğunluk ifade eden en az sayıdaki fertler dâhildir. Âmm lafzın dilde umum için vazolunduğu ve bütün fertlerini kapsadığı savunan “ashâbü‘l-umûm” ise görüşlerini, bu lafızların dil âlimlerinin icmâ‘ı ve sahabenin umum lafızlarla istidlâl etmesine dayandırmaktadır.⁹¹⁴ Umuma delâlet eden sîganın bulunup bulunmaması, delâleti ve kapsamı konusundaki ihtilaflar âmmın hükmü meselesine de yansımıştır.

Âmm lafzın tarifi konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Âmm lafzın kapsamı ve hükmü konusundaki ihtilaflar tanımlarda da kendini göstermektedir. Bu tanımlarda tartışma noktalarından bir tanesi âmmın fertlerini bütünüyle kapsayıp kapsamamasıdır.⁹¹⁵ Fıkıh usûlünde bazı âlimler istiğrak şartını öne sürerken,⁹¹⁶ bazı âlimler ise umurun “kesret, içtima ve şümûl” anlamlarına geldiğini savunmaktadır.⁹¹⁷ İstiğrak anlamını esas alanlara göre âmm lafız bütün fertlerini eksiksiz bir biçimde içine alırken, şümûl anlamını esas alanlar âmm lafzın tüm fertlerine tek tek delâlet etmemesi nedeniyle hepsini istisnasız kapsamamasını gerekli görmezler. Onlara göre sadece çoğunluk ifade edecek biçimde birden fazla ferdi içermesi yeterlidir.⁹¹⁸ Sadrüşşerîa Debûsî ve Pezdevî‘den farklı olarak âmmın kapsamı konusunda Irak meşâyihinin görüşünü yeniden gündeme getirerek

⁹¹¹ Güman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, s. 120-121.

⁹¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 79.

⁹¹³ Lâmişî, *Kitâb fî usûli‘l-fikh*, s. 121.

⁹¹⁴ Lâmişî, *Kitâb fî usûli‘l-fikh*, s. 122-123.

⁹¹⁵ Semerkandî, *Mizânü‘l-usûl*, I, 256-259.

⁹¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 79; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 309; Basrî, *Kitâbü‘l-Mu‘temed*, I, 203; Güzelhisârî, *Menâfi‘ü‘d-dekâik*, s. 33; Molla Fenârî, *Fusûlü‘l-bedâiyi‘*, s. 76; el-Cüveynî, *el-Burhân*, I, 321.

⁹¹⁷ Semerkandî, *Mizânü‘l-usûl*, I, 256-257; Bakıllânî, *et-Takrîb ve‘l-irşâd*, III, 5-6; Debûsî, *Takvîmü‘l-edille*, s. 94; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü‘l-esrâr*, I, 53; Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd es-Semerkandî el-Üsmendî, *Bezlü‘n-nazar fî‘l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülberr, (Kahire: Mektebetü Dâri‘t-türâs, 1992), s. 160.

⁹¹⁸ Ömer Yılmaz, “Hanefîlerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, *DEÜİFD*, 44 (2016), s. 187.

“istiğrak” şartını öne sürmüş, kendisinden sonra gelen Hanefî usûlcüler de bu yaklaşımı benimsemişlerdir.⁹¹⁹

Âmmın kapsam açısından lafzın çerçevesine girmeye müsait bütün fertlere istisna olmaksızın delâlet etmesi anlamında istiğrak şartının öne sürülmesi, lafızların aksini gösteren bir delil olmadığı durumda anlamına kesin bir biçimde delâlet ettiği görüşü ile tutarlıdır.⁹²⁰ Nitekim bu görüş farklılığı Irak ve Semerkant Hanefîliği’ni ayıran temel unsurlardan biridir.⁹²¹ İstiğrak değil de ictimâ‘ şartı öne sürüldüğü zaman âmm lafzın bütün fertlerine değil de çoğunluğuna delâlet etmesi yeterli görülmektedir. Fakat bu durum âmm lafzın kesinliğine hâlel getirir mi? Habbâzî (ö. 691/1292) âmm lafızların umuma delâletinin kesinlik taşımadığının gerekçelerinden biri olarak âmmın bütün fertlerini kapsamamasını göstermektedir.⁹²² Bununla birlikte âmm lafızların kesin hüküm gerektireceğini savunan Pezdevî istiğrak şartını benimsememektedir.⁹²³ Diğer taraftan lafızların kesinliğini sorgulayan Râzî âmm lafızlarda istiğrak kaydını ortaya koymaktadır.⁹²⁴ Bu durumda âmm lafızların kesinliğin savunanların görüşlerini nasıl açıkladıklarına, diğer taraftan âmm lafzın istiğrak anlamı taşıdığını savunup da âmmın hükmü konusunda zan görüşünü dile getirenlerin delillerine bakmak gerekmektedir. Örneğin Cüveynî âmm lafızların hükmü konusundaki şüphenin lafzın istiğrak anlamı taşımasıyla değil, tahsis eden karînelerin yokluğu ile bağlantılı olduğunu belirtmektedir.⁹²⁵

Âmm lafızların kesinlik ifade etmediğini savunan Râzî’nin istiğrak şartını gerekli görmesi de bu iki meselenin irtibatı ile ilgili soru işaretleri oluşturmaktadır. Ancak Râzî genel olarak dilin kesinliğinin tartışmalı olduğunu düşünmektedir. Cüveynî ile benzer şekilde ona göre de âmm lafzın umuma delâleti tahsis ihtimalinin ortadan kaldırılamaması nedeniyledir.⁹²⁶ Ayrıca Râzî’ye göre dilde istiğrak için vazolunan lafızlar yakînî bilgi gerektiren meselelerde kesin bilgi vermeyen istikrâ metodu ile bilinir. Dil meseleleri kesinlikten uzak olduğu için bu meselelerde yakînî anlamda bir kesinlik aranamaz. Bu sebeple istikrâ metodu bu konularda geçerli kabul edilmelidir.⁹²⁷ Çünkü nihaî noktada

⁹¹⁹ Güzelhisârî, *Menâfi’ü’l-d-dekâik*, s. 33; Molla Fenârî, *Fusûlû’l-bedâyi’*, s. 76; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, (Dersâadet: Şirket-i sahâfiye-i Osmaniyye, 1321). s. 83.

⁹²⁰ Hazne, *Tetavvürü’l-fikri’l-usûli’l-Hanefî*, s. 261.

⁹²¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 53, Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, y.y: İstanbul, 2001, s. 89-93; Hazne, *Tetavvürü’l-fikri’l-usûli’l-Hanefî*, s. 262-263.

⁹²² Habbâzî, *Kitâbü’l-Hâdî* s. 249.

⁹²³ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 53.

⁹²⁴ Fahrreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 309.

⁹²⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 321; Hazne, *Tetavvürü’l-fikri’l-usûli’l-Hanefî*, s. 262-263.

⁹²⁶ Fahrreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, IX, 116; a.mlf., *el-Erba’în*, II, 253; a.mlf., *el-Mahsûl*, I, 406.

⁹²⁷ Fahrreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 348-349.

zannî bilginin ötesine gidilmesi mümkün olmayan bir konuda yakînî kesinliğin aranması doğru değildir.⁹²⁸

Âmm lafzın kapsamı ile ilgili kelâmî tartışmalar bağlamında birbirinden farklı tutumların sergilenmesi, bu hususta sadece kelâmî ilkelerin değil dile dair görüş ve yaklaşımların da etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bir önceki bölümde de belirtildiği gibi Hanefî âlimler âmmın kapsamı hususunda Mu'tezile ile aynı görüşe sahipken, büyük günah işleyenlerin imandan çıkacakları konusunda farklı ilkeleri savunmaktadırlar. Buna bağlı olarak bu mesele ile ilgili temellerin tamamen kelâmî değil dille ilgili tasavvurlarla da irtibatlı olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.⁹²⁹

Âmmın kapsamı konusundaki görüşlerin tam anlamıyla Râzî'nin lafızların kesinlik taşımadığı iddiası ile bağlantılı olmadığı gözlemlenmektedir. Bununla birlikte âmm lafzın kesinlik taşıdığı görüşünün, umum bildiren sîganın kapsamının herbir ferde istisnasız delâlet etmesiyle daha tutarlıdır. Çünkü âmmın kapsadığı fertlerin hepsine değil, çoğunluğuna delâlet ettiğini beyan etmek, çoğunluk dışında kalan fertlerin kapsamı ve âmma dâhil olan çoğunluğun çerçevesi ile ilgili şüphe oluşturmaktadır. Bu sebeple Sadrüşşerîa'nın ve Irak meşâyihinin sahip olduğu âmmın kesinliği hükmü ile tutarlı olarak kapsam açısından da âmm lafızların delâlet ettiği herbir ferdi içerdiği görüşü daha isabetlidir.

Sadrüşşerîa âmm lafzı; “tek bir vaz‘la, sınırsız sayıdaki çokluk için, kendisine uygun olan herbir ferdi istisnasız kapsayan”⁹³⁰ şeklinde tarif etmektedir. Tanımda “tek bir vaz” kaydını koyarak âmm lafzı müşterek lafızdan ayırmaktadır. “Sınırsız sayıdaki çokluk” ifadesi ile de sınırlı çokluğu ifade eden sayısal değeri bildiren lafızları tanımın dışında bırakmaktadır.⁹³¹ “İstisnâsız kapsayan” sözüyle de hâs ve âmm arasında yer alan çoğunluğa delâlet eden cem-i münekkeri âmm lafızdan tefrik etmektedir.⁹³²

Lafzın kapsamı yönünden taksiminde cem-i münekkerin zikredilmesi, âmm lafzın tüm fertlerini içerip içermemesi hususundaki görüşlerle irtibatlıdır. Bu bağlamda âmm lafzın kapsamına giren bütün fertleri içermesi gerektiği görüşünde olanlara göre cem-i münekker âmm lafızdan farklıdır. Ancak fertlerin topluluk ifade eden kısmını içermesini yeterli gören âlimler için cem-i münekker âmm lafza dâhildir.⁹³³

Âmm lafız çerçevesinde tartışmalı olan hususlardan birisi de umuma delâlet eden sîgalarla ilgilidir.⁹³⁴ Burada çoğunluğun alt sınırını belirlemede farklı görüşler

⁹²⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 349. Dilin kesinliği kapsamında Râzî'nin umum anlayışı hakkında bilgi için bk., İmam Rabbani Çelik, “Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umum Lafızların Mahiyeti (*el-Mahsûl* Örneği), (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 47-98.

⁹²⁹ Yılmaz, “Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, s. 199.

⁹³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 79.

⁹³¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 78; Yılmaz, “Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, s. 186.

⁹³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 79.

⁹³³ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 67; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 79.

⁹³⁴ Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, s. 261.

bulunmaktadır. Bazıları iki ve üzerindeki fertlerin çoğunluk ifade ettiğini savunurken, bazı âlimler de üç ve daha fazlası için çoğunluk tabirini uygun görmektedir.⁹³⁵ Sadrüşşerîa lafızların iki fert için mecazen kullanıldığını,⁹³⁶ esasen çoğunluğun alt sınırının üç olarak belirlenmesi gerektiğini düşünmektedir.⁹³⁷ Nitekim dilde müfred, tesniye ve cemi‘ için lafızlar belirlenmiştir.⁹³⁸ Onun bu açıklamasından dilin temellerinde açıklığa önem verdiği görülmektedir. Ayrıca Sadrüşşerîa umum bildiren lafızları incelerken umum anlamı içermelerini, çoğu yerde istisna edilebilir olmakla delillendirmektedir.⁹³⁹

3.1.2.1.1. Âmm lafzın hükmü

Âmmın hükmü konusu fıkıh usûlü âlimleri arasında tartışmalıdır. Bu tartışmanın kelâmî ve dilsel bazı gerekçeleri mevcuttur.⁹⁴⁰ Bu konudaki farklı yaklaşımlar mezheplerin ve âlimlerin hem delil hem de hüküm çerçevesinde farklı görüşler serd etmelerine neden olmuştur.⁹⁴¹ Öyle ki fıkıh usûlü kapsamında lafızların kesinliği meselenin âmmın hükmü tartışması neticesinde neşet ettiği iddia edilmektedir.⁹⁴² Daha önce belirtildiği gibi Mu‘tezile’nin büyük günah işleyenler hakkındaki görüşlerini umum âyetlerle desteklemeleri bu ayrışmanın önemli bir ayrıntısıdır. Semerkant Hanefileri, Hanefi mezhebindeki Mu‘tezilî ilkelerle örtüşen görüşleri ayıklayıp tutarlı olmak adına âmmın ihtiyaten ameli gerektirmekle birlikte itikadî düzeyde kesinlik taşımadığı görüşünü savunmuşlardır.⁹⁴³ Ancak müteahhirîn Hanefi ulemâsı, âmmın kesinlik ifade ettiğini savunmanın Mu‘tezilî ilkelerle bağlantılı olmadığını düşünerek –ki burada Debûsî’nin etkili olduğu belirtilmişti- hem âmm lafzın kesinliğini, hem de büyük günah işleyenin imandan çıkmayacağını söylemişlerdir.⁹⁴⁴

Sadrüşşerîa âmm lafzın hükmü konusundaki ihtilafları ve gerekçelerini açıklar.⁹⁴⁵ Burada üç farklı görüş bulunmaktadır. Bazılarına göre -burada yukarıda bahsedilen “ashâbü’l-vakf = vâkıfıyye” kast edilmektedir- bir delil buluncaya kadar âmm lafızla hüküm vermede tevakkuf edilmelidir. Çünkü âmm lafızla ifade edilen çoğunluğun kapsamı belli değildir. Lafzın hangi kapsamdaki çoğunluğa delâlet ettiği bilinmeden hüküm verilemez. Bu durumda lafız delâletinin kapsamı karîne ile ortaya çıkana kadar mücmeldir.⁹⁴⁶ Bu

⁹³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 116-117.

⁹³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 117.

⁹³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 120.

⁹³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 117.

⁹³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 123, 125, 126.

⁹⁴⁰ Yılmaz, “Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, s. 182, 199. Konunun kelâmî görüşlerle irtibatına bir önceki bölümde kısaca değinildiği ve bu bölümün kapsamı dışında kaldığı için burada bahsedilmeyecektir.

⁹⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 91-142, Ammin hükmü konusunda farklı yaklaşımlar ve gerekçeleri hakkında bk., Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 277-287.

⁹⁴² Hazne, *Tetavvürü’l-fikri’l-usûli’l-Hanefî*, s. 210.

⁹⁴³ Lâmişî, *Kitâb fî usûli’l-fikh*, s. 124.

⁹⁴⁴ Hazne, 210; Yılmaz, “Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, s. 198.

⁹⁴⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 91-96.

⁹⁴⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 91.

görüşü Eş‘arî mezhebine mensup âlimlerin çoğunluğu savunmaktadır.⁹⁴⁷ Âmmın hükmü konusunda çekimser görüşe sahip olan bu âlimler âmm lafzın umuma delâlet etmediğini düşünmektedirler. Eğer böyle bir delâlet ilişkisi bulunsaydı, “أجمع, كل” gibi çokluk anlamını tekit eden ibarelere gerek kalmazdı. Bu tekide ihtiyaç duyulmasının sebebi âmm lafızların hâssa da delâlet etmesidir.⁹⁴⁸ Buna bağlı olarak bu lafızlar mücmel kapsamında yer aldığı için kesin bir delâletten söz edilemez.⁹⁴⁹ Ayrıca âmm lafızların bazen husus ifade etmesi de, bu lafızların bir ve çokluk arasında müşterek olduğunu göstermektedir.⁹⁵⁰

Bazı âlimlere göre umum anlamı taşıyan lafızlar, delâlet ettikleri kapsamın en alt seviyesine delâlet ederler. Çünkü bu seviyeye delâlet kesindir.⁹⁵¹ Sadrüşşerîa’nın savunduğu görüş ise âmmın kapsadığı fertlerin hepsi hakkında hüküm gerektirmesidir. Çünkü dilde topluluk anlamına delâlet eden lafızlara ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç da ancak âmm lafızların bütün fertlerine delâlet etmesiyle gerçekleşir.⁹⁵² İmam Şâfiî âmmın delâlet ettiği bütün fertleri hakkında hüküm içerdiğini kabul etmekle birlikte ona göre bu gereklilik tahsis ihtimali nedeniyle zannîdir. Öyle ki âmm lafızların çoğunun tahsis edilmesine bağlı olarak âmmda husus ihtimali umum ihtimalinden daha fazladır.⁹⁵³ Dolayısıyla tahsis edildiğine dair bir delil bulunmasa dahi âmm lafzın fertlerine delâleti kesinlik taşımaz. Çünkü âmm lafzın tahsis edilmediği sonucuna ulaşan müçtehidin tahsis eden delili gözden kaçırma, hata yapma ihtimali bulunmaktadır.⁹⁵⁴

Sadrüşşerîa’ya göre âmm lafız bütün fertleri hakkında kesin hüküm gerektirir.⁹⁵⁵ Çünkü lafız bir mâna için vazolunduğunda aksine bir delil olmadığı sürece, bu lafzın kesin bir biçimde doğrudan bu anlama delâlet etmesi gerekir. Şayet her bir lafız için delili olmayan mücerred ihtimal dikkate alınırsa dile duyulan güven ortadan kalkar. Çünkü böyle bir kabul lafzın vazolunan anlamıyla irtibatını şüpheli hale getirir. Ayrıca şer‘î deliller şahıslara değil topluluğu hitap eder. Âmm lafızların fertlerine delâletinde şüphe bulunduğu savunmak bu sebeple şeriata karşı güvensizliğe ve karmaşaya yol açar.⁹⁵⁶ Nitekim dil âlimleri de umum lafızların kesinlik taşıdığı görüşündedirler.⁹⁵⁷ Fakihler de naslarda yer alan umum ifadelerine dayanarak birçok hüküm vermişlerdir.⁹⁵⁸

Âmm lafzın hükmünde umurun hangi itibarla ele alındığı konusu *et-Tavzîh* hâşiye yazarlarından Fenârî Hasan Çelebi’ye göre açıkça belirtilmemiştir. Burada âmm lafızla

⁹⁴⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 91.

⁹⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 91. Buna delil olarak, “الَّذِينَ قَالُوا لَهُمُ النَّاسُ” âyetinde (Âl-i İmrân 3/173) “الناس” lafzı âmm olmasına rağmen burada Nu‘aym b. Mes‘ud veya Araplardan biri ile Mekke ehlinin bir adam kastedildiğini öne sürmektedirler. Bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 91.

⁹⁴⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 91.

⁹⁵⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 92.

⁹⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 92.

⁹⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 92-93.

⁹⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 94-95; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 94.

⁹⁵⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, III, 325-326.

⁹⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 95.

⁹⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 95.

⁹⁵⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 88.

⁹⁵⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 93-94; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 88.

kast edilenin anlamın mı yoksa vaz‘ açısından âmmın fertlerine delâletinin mi tartışıldığı net değildir. Fakat Fenârî Hasan Çelebi’ye göre Sadrüşşerîa’nın âmm lafızların kesinliği konusunda gerekçelerinden hareketle tartışmanın vaz‘ değil kasıt açısından gerçekleştiği anlaşılmaktadır.⁹⁵⁹

Âmm lafızların kesinlik ifade etmesini delilden kaynaklı bir ihtimalin bulunmama şartına bağlayan Sadrüşşerîa, hiçbir delil olmaksızın bütün âmm lafızların zannîliğine hükmetmeyi doğru bulmaz. Burada yine eserinde sıklıkla zikrettiği delile dayanmayan ihtimale itibar edilmeyeceğini vurgulayarak tahsis ihtimalinin kesinliğe engel olamayacağını altını çizer.⁹⁶⁰ Bununla birlikte o, âmm lafızların hiçbir tahsis ihtimaline açık olmadığını kast etmemektedir. Delile dayanmayan mücerred ihtimalle lafızların zannîliğine hükmetmenin yanlış olduğuna dikkat çekmektedir. Bu anlamda hâs lafızdaki mecaz ihtimali ne ifade ediyorsa âmm lafzın tahsisi de bu kabildendir. Öyle ki hâs lafızda mecazın, âmm lafızda da tahsisin bulunmadığına delâlet eden “أجمع كل” gibi karînelerin bulunması durumunda delilden kaynaklanmayan ihtimaller de ortadan kalkar.⁹⁶¹ Fakat âmm lafızların delâletini genel bir ilke olarak karînelere bağlamak, hiçbir lafzın tek başına açıkça anlaşılabilir bir anlamı olmadığı anlayışına yol açabilir. Halbuki dilin ve lafızların nakli sadece vaz‘î bilgileri değil, çokça kullanımın serüvenini de aktarmaktadır. Dolayısıyla vaz‘, olup bitmiş bir yapı olmamakla birlikte, temeli olmayan kaygan bir zemin gibi de düşünülemez. Bu sebeple dil karîne olmaksızın anlamı anlaşılacak lafızları içermektedir.⁹⁶²

Lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü reddetmek üzere Sadrüşşerîa’nın altını çizerek belirttiği argümanlardan biri olan delilsiz ihtimale itibar edilmeyeceği hususu âmm lafzın hükmü konusunda da önem kazanmaktadır. Zira âmm lafzın hükmünün kesinlik taşımaması tahsis edilme ihtimaline dayandırılırken, umuma kesin delâlet ettiğini savunanların temel gerekçesi, delilsiz ihtimale itibar edilmemesidir. Aslında lafızlarla ilgili ihtimallerin delilden kaynaklanan ve herhangi bir delile dayanmaksızın mücerred olan şeklinde taksim edilmesi, fıkıh usûlünde yer alan lafızların kesinliği tartışmasında oldukça dikkat çekmektedir.⁹⁶³ Nitekim Sadrüşşerîa’nın dışında, öncesinde ve sonrasında Hanefî fıkıh usûlü eserlerine bakıldığında da bu argümanın dile getirildiği görülmektedir.⁹⁶⁴ Âmm lafzın fertlerine delâletinin zannî olduğunu savunanlar tahsis

⁹⁵⁹ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî* I, 196-197.

⁹⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 95.

⁹⁶¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 95.

⁹⁶² Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 93-94; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 88.

⁹⁶⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 124; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 161; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 284; Muzafferüddîn Ahmed b. Ali İbnü's-Sa'âtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, haz. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî, (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1985), I, 448; Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü't-Telvih = Telvîh Hâşiyesi*, thk. Emine Nurefşan Dinç, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2016), s. 18; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî* I, 204; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 204; a.mlf., *Mir'âtü'l-usûl*, s. 84; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 36;

ihtimalini öne sürerken, ⁹⁶⁵ âmm lafızların her bir ferdi için kesin hüküm gerektiği görüşünde olanlar ise, delile dayanmayan ihtimale itibar edilmeyeceğini vurgulamaktadır.⁹⁶⁶

Âmm lafızların fertlerine delâletinin kesinliği konusundaki tartışmalar, özellikle âmmın tahsisi, tahsis edilen âmmın hücciyeti gibi konularda da farklı görüşlerin ortaya konulmasına zemin teşkil etmiştir.

3.1.2.1.2. Âmmın tahsisi

Umum bildiren lafızların ekseriyyetle tahsis edildiğini savunan görüş, tahsis kavramını geniş tutarken, Sadrüşşerîa'da tahsis kavramının sınırları daha dardır. Bu sebeple âmm lafzın hükme delâletinde şüphe olduğu görüşünü benimseyenler, âmm lafzın kapsamında meydana gelen her türlü daralmayı tahsisle tanımlamaktadırlar.⁹⁶⁷ Sadrüşşerîa ise sadece âmm lafzın müstakil bir delille sınırlandırıldığı durumda tahsisten bahseder.⁹⁶⁸

Tahsisin kapsamı ve âmmın hükme delâletinin kesinliği hususundaki ihtilaflar, konu ile ilgili farklı meselelere de yansımaktadır. Öncelikle âmm lafızların kesin olduğunu dile getiren Sadrüşşerîa haber-i vahid, kıyas gibi zannî delillerle tahsis edilemeyeceğini belirtmektedir.⁹⁶⁹ Çünkü tahsiste iki delilin aynı kuvvette olması gerekir. Bu nedenle âmm lafzın zannî olduğu görüşünü benimseyenler, zannî delillerle tahsisin gerçekleşmesinde de sakınca görmezler.⁹⁷⁰ Bunun dışında âmm ve has nassın çatışması durumunda, öncelikle nassların nâzil olduğu tarihe bakılır. Şayet tarih bilinmiyorsa, Sadrüşşerîa'ya ve Hanefî âlimlerinin çoğunluğuna göre âmm ve hâssın delâleti eşit derecede kesinlik taşıdığından delillerin eşzamanlı olduğuna hükmedilir.⁹⁷¹ Hâs ile âmmın çatıştığı kapsam dışında kalan fertlerde âmmın hükmü cari olur.⁹⁷² Böyle bir durumda İmam Şâfi'ye göre hâs lafız âmdan daha güçlü bir delil olduğu için umum bildiren lafzı tahsis eder.⁹⁷³

Âmm lafızların kapsamını daraltan delilleri Sadrüşşerîa, öncelikle müstakil olan ve olmayan diye iki kısma ayırmaktadır.⁹⁷⁴ Müstakil olmayan delilleri “istisnâ, şart, sıfat ve gaye” şeklinde dile getirmektedir. Bu deliller umum bildiren ifadeye bitişik olarak yer

⁹⁶⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 284.

⁹⁶⁶ Celâleddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî, *Kitâbü'l-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muzaffer Bekâ, (Mekke: Câmîâtü Ümmi'l-kurâ, 1403), s. 100; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 123-124; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 204, Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, 204; a.mlf., *Mir'âtü'l-usûl*, s. 84; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 36; İbnü's-Sa'âtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, I, 448; en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 161.

⁹⁶⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 96.

⁹⁶⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 99, 104.

⁹⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 95; Âmmın zannî delillerle tahsis edilebileceği görüşü ve delilleri hakkında bk., Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 85-103.

⁹⁷⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 94.

⁹⁷¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 97.

⁹⁷² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 97.

⁹⁷³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 97.

⁹⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 98-99.

alması ve doğrudan umum lafzı içeren delilin bir parçası olarak bulunması nedeniyle cümlelerin anlamının bir parçasını oluşturur.⁹⁷⁵ Dolayısıyla, âmmın kapsamının daraltılması yani “âmmın kasrı”⁹⁷⁶ delilin bizatihi kendisinde bulunmaktadır. Bu nedenle âmm lafız istisna edilen kısım dışında hakikî anlamını kaybetmemiştir. Çünkü dili vazeden kendisinden istisna yapılan lafzı geri kalan fertler için vazetmiştir.⁹⁷⁷ Bu noktada müstakil olmayan delille umum kapsamının daraltılması, istisna edilen kısmın bilinmesi durumunda, âmmın istisna edilen dışında umumuna delâletindeki kesinliği ortadan kaldırmaz.⁹⁷⁸ Fakat istisna edilen kısım bilinmezse, umurun hangi fertleri kapsadığı şüpheli duruma geleceği için bu durum âmm lafzın kesinliğinde de şüphe doğurur.⁹⁷⁹

Umum bildiren lafızların kapsamının daraltılmasında müstakil bir delilin bulunmasını tahsisle ilişkilendiren Sadrüşşerîa, bazı şartların varlığını da gerekli görmektedir. Hanefî mezhebinde meşhur olan görüşe göre tahsisin gerçekleşmesi için hâs lafzın ya âmm lafızla eşzamanlı ya da ona bitişik olacak şekilde hemen sonra nâzil olduğunun bilinmesi gerekir.⁹⁸⁰ Çünkü Hanefîlere göre tahsisten bahsetmek için hâs lafzın müstakil ve mukârin olması gerekmektedir.⁹⁸¹ Şayet hâs lafız âmm lafızdan hemen değil de belirli bir müddet sonra nâzil olmuşsa, hâs lafız bütünüyle umum ifade eden delili nesh edemez. Sadece umumu sınırladığı oranda nesh edebilir. Âmm lafzın hâs lafızdan sonra geldiği biliniyorsa umum bildiren delil husus bildiren delili nesh eder.⁹⁸² Bu durumda da âmm lafız tahsis edilmiş sayılmayacağı için hakkındaki kesinlik hükmü devam eder.⁹⁸³

Âmm ve hâs lafız arasındaki ilişkide tahsis âmmın kasr edilmesi bağlamında kapsamın daraltılması anlamına gelse de, âmmın kasrı tahsise dâhil edilmemektedir.⁹⁸⁴ Bu ayırım özellikle âmm lafzın hükme delâleti açısından önem taşımaktadır. Bu doğrultuda âmm lafzın fertlerine delâletinin kesinliğinin ortadan kalkması ancak kesinlik ifade eden müstakil muhassıs delillerin eşzamanlı ya da peşpeşe olarak bulunmasıyla mümkündür.⁹⁸⁵

Umumu tahsis eden müstakil delilleri söz ve diğerleri şeklinde iki kısma ayıran Sadrüşşerîa, kendisinden önceki Hanefî âlimlerinden farklı olarak hüküm açısından lafzî delille aklî delili birbirinden ayırmaktadır.⁹⁸⁶ Buna göre Hanefî âlimler müstakil bir delille tahsis edilen âmmın şüpheli bir delil olacağını savunmaktadır. Sadrüşşerîa ise müstakil delilin akıl olması durumunda âmmın kesinliğinin ortadan kalkmayacağını belirtmektedir.

⁹⁷⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 99.

⁹⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 98.

⁹⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 102.

⁹⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 103.

⁹⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 103.

⁹⁸⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 98.

⁹⁸¹ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), s. 108.

⁹⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 98.

⁹⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 98.

⁹⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 98-99.

⁹⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 104.

⁹⁸⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 104.

Dolayısıyla müstakil aklî bir delille tahsis istisna hükmündedir.⁹⁸⁷ Çünkü esasen burada hazfedilmiş bir istisna mevcuttur. Bu istisnanın hazfedilmesinin sebebi ise aklın istisna edilen kısmın bulunmadığını, âmm lafzın yer aldığı bağlamdan hareketle kolaylıkla anlamasıdır. Bu kapsamda “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الدِّعَاءِ فَاسْتَبِقُوا وَاجْهَوْهُمَّ وَأُيَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَاتِقِ” (Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerini ve – başlarınızı mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın)”⁹⁸⁸ vb. diğer mükellefe yöneltilen şer‘î hitaplarda delî, çocuk gibi teklife muhatap olmayanların istisna edildiği lafzî bir ifadeye gerek olmaksızın aklen bilinmektedir. Aklî delille tahsis edilen delillerin geri kalan fertlerinin umumuna delâletinde şüphe olduğunu söylemek ise şer‘î delillerin iptal ve ihmal edilmesine yol açar. Nitekim akılla tahsis edilen bu delilleri inkâr edenin tekfir edileceği icmâ‘ ile sabittir. Bu sebeple aklın tahsis edilmesini gerekli gördükleri hususlar istisna hükmünde kabul edilmelidir.⁹⁸⁹ Teftâzânî Sadrüşşerîa’nın aklın tahsis ettiği delilin kesinliği yaklaşımını problemlî görmektedir. Çünkü akıl bazen miktarı belli olmayan bir şeyin tahsis edilmesini gerektirebilir. Bu sebeple Sadrüşşerîa’nın istisnada yaptığı malum-meçhul ayrımını burada da gözeterek aklın tahsis ettiği kısmın bilinmesi durumunda âmm lafzın kesinliğinin devam edeceğini ifade etmesi daha uygundur.⁹⁹⁰ Fakat istisna hükmünde olduğunu belirtmesi esasında bu ayrımı dikkate aldığını da göstermektedir.

Sadrüşşerîa lafız dışında müstakil deliller içerisinde örf ve duyu verileri ile tahsise de yer vermektedir. Örneğin, “وَوُأَوْتِيْتِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ” (kendisine herşey verilmiş)”⁹⁹¹ âyetinde bahsedilen herşey ancak duyu verilerinin muttali olabildikleriyle sınırlıdır. Âyette kapsam daraltılmasa da duyu verileri bize bu anlamın sınırlarını bildirmektedir.⁹⁹² Teftâzânî ise bu örnekteki tahsisin duyu verilerine değil akla dayandığını belirterek, bu örneklendirmeyi kabul etmez. Bununla birlikte duyu verilerinin tahsisi ile ilgili farklı açıklamalarda bulunmaması ve uyumlu bir örnek göstermekten uzak durması, onun duyu verileri ile tahsisi akılla tahsis kapsamında değerlendirdiğini akla getirmektedir.⁹⁹³ Molla Hüsrev ise her ne kadar burada hükmün akılla verildiğini kabul etse de aklın bu hükmü vermede duyu verilerinden istifade etmesi nedeniyle bu örneklerin duyu verileriyle tahsis çerçevesinde değerlendirilmesinin doğru olduğunu belirtmektedir.⁹⁹⁴

Müstakil muhassıs kapsamında örfün de delil teşkil ettiğini belirten Sadrüşşerîa bu şekilde tahsis edilen lafzın delil değeri ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.⁹⁹⁵ Meselâ, “لَا أَاكُلُ رَأْسًا” diye yemin eden bir kişi içinde yaşadığı toplumda başı yenen hayvanların kelle etinden yemesi durumunda yeminini bozmuş olur.

⁹⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 104.

⁹⁸⁸ el-Mâide 5/6.

⁹⁸⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 104.

⁹⁹⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 105.

⁹⁹¹ en-Neml 27/23.

⁹⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 100.

⁹⁹³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 100.

⁹⁹⁴ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 86.

⁹⁹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 100.

Şayet örfe o bölgede ve yaşadığı zaman diliminde örneğin serçe başı yenmiyorsa ve kendisi serçe başı yerse, serçe başı örfün tahsis ettiği kapsama girmediği için yemin bozulmaz.⁹⁹⁶

Âmm lafzın müstakil delille tahsis edilmesi çerçevesinde lafzın bazı fertlerine eksik bazı fertlerine de fazla delâlet etmesini örnek göstermektedir.⁹⁹⁷ Bu durum “teşkîk” kavramıyla ifade edilmektedir. “Çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerle delâlet eden lafız”⁹⁹⁸ olarak tanımlanan müşekkek lafız aynı anlam içerisinde yer alan fertlere delâleti farklı kuvvettedir.⁹⁹⁹ Örneğin varlık lafzı hem mümkün hem zorunlu varlık için kullanılsa da, zorunlu varlık, varlık anlamına daha güçlü bir şekilde delâlet etmektedir.¹⁰⁰⁰ Bu lafızların müşekkek kavramıyla adlandırılmasının nedeni, lafzın müşterek mi yoksa âmm mı olduğu konusunda kararsız kalınmasıdır.¹⁰⁰¹ Çünkü müşekkek, bir anlam için birden çok ferde vazedilmesi yönüyle âmm lafza benzerken, lafzın fertlerine delâlet derecelerinin farklı olması yönüyle âmm lafızdan ayrılarak müşterek lafza yakınlaşmaktadır.¹⁰⁰² Sadrüşşerîa tek bir vaz‘la bir anlamın fertlerine delâletini esas alarak umumla ilişkilendirmiş olmalı ki, müşekkek lafzı bu kapsamda zikretmiştir.¹⁰⁰³ Bu durumda dilsel açıdan lafız tek bir anlam için vazedilse de fertlerine delâlet derecesi farklı kuvvette olduğu için, lafzın delâletini belirlemek önem arz etmektedir. Örneğin, “كل مملوكك لي حر” (sahip olduğum her köle hürdür)” cümlesinde “köle” kelimesi hem mükâteb, hem müdebber hem de hiçbir kaydı bulunmayan köleyi kapsamaktadır. Ancak mutlak anlamda köle lafzının bu fertlerine delâleti eşit derecede olmadığından hepsi için azat olma hükmü geçerli değildir. Burada köle lafzının mükâteb ve müdebber köleye delâleti eksikken, mutlak anlamda köleye delâleti daha güçlüdür. Çünkü kölelik vasfı, azat edilmesinde şart bulunmayan kölelere göre mutlak kölede daha kuvvetli ve belirgindir.¹⁰⁰⁴ Bu sebeple azat etme hükmü mutlak anlamda köle için geçerlidir. Sadrüşşerîa’ya göre müşekkek lafızların delâlet kuvvetine göre sınırlandırılması tahsis hükmündedir.¹⁰⁰⁵

Sadrüşşerîa muhassıs delillerden sadece aklî delilin âmm lafzın kesinliğini ortadan kaldırmayacağını ısrarla vurgulamaktadır. Bu yaklaşımı diğer müstakil delilleri de lafzî delille aynı hükümde değerlendirdiğine işaret etmektedir. Çünkü akıl haricindeki his, örf gibi sözlü olmayan müstakil deliller, örf ve adetlerin toplumdan topluma değişmesi, eksik ve fazlalığının olup olmadığının bilinmemesi, duyu verilerinin eşya ile ilgili tafsili

⁹⁹⁶ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 100.

⁹⁹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ*, I, 100.

⁹⁹⁸ Muhittin Macit, “Teşkîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 2011, XL, 567.

⁹⁹⁹ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 101.

¹⁰⁰⁰ Muhittin Macit, “Teşkîk”, s. 567.

¹⁰⁰¹ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 101.

¹⁰⁰² Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 101.

¹⁰⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ*, I, 100.

¹⁰⁰⁴ Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 101.

¹⁰⁰⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîḥ*, I, 100.

bilgilere ulaşmasında yetersizlik ve hata ihtimali gibi sebeplerle tahsis ettikleri âmm lafzın delâletinde şüphe oluşturlar.¹⁰⁰⁶ Teftâzânî Sadrüşşerîa'nın açıklama getirmediği bu müstakil tahsis unsurlarının âmm lafzın delâletinde zan oluşturmalarını belirtirken Molla Hüsrev *Mir'âtü'l-usûl*'de Sadrüşşerîa'ya atıfta bulunmamakla birlikte lafzî delil dışında zikredilen bütün müstakil muhassısların âmm lafzın delâletindeki kesinliğe zarar vermediği görüşünü savunmaktadır.¹⁰⁰⁷ Fakat Molla Hüsrev *et-Telvîh* hâşiyesinde bununla ilgili herhangi bir şey söylememektedir.¹⁰⁰⁸ Bu sebeple müstakil muhassıslarla tahsis edilen âmm lafzın kesin olduğu görüşünün Molla Hüsrev'a ait olduğu düşünülebilir. Sadrüşşerîa ise müstakil muhassıslar içerisinde sadece aklın âmm lafzın kesinliğine engel teşkil etmediğini savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre diğer müstakil deliller âmm lafzın delâletinde zannîlik oluşturmaktadır. Buna göre Sadrüşşerîa âmm lafzın tahsis edilmesi ile delilde şüphe oluşma durumunu, kapsamı daraltan delilin ister müstakil ister gayri müstakil olsun bilinmemesi ve müstakil bir lafzî delilin umum deliline yakın olması ile sınırlandırmaktadır.

3.1.2.1.3. Tahsis edilen âmm lafzın delil değeri

Tahsis ile bazı fertlerinin kapsam dışında kalması neticesinde âmm lafzın geri kalan fertlerinde hakikaten mi mecazen mi delâlet edeceği tartışmalı bir meseledir.¹⁰⁰⁹ Umum bildiren bir lafzın tahsis edildikten sonra âmmdan geriye kalan fertlerin durumu konusunda hakikat veya mecaz kavramları kullanılmaktadır.¹⁰¹⁰ Müstakil olan ve olmayan ayrımını bu hususta da gözeten Sadrüşşerîa, müstakil olmayan delille tahsis edilen âmm lafzın geri kalan fertlerde hakikat üzere kalacağını belirtmektedir.¹⁰¹¹ Çünkü müstakil olmayan tahsis istisnadır. Lafızda hala kendisinde istisna edilen kısım için vaz' açısından umum kapsamındadır. Bu sebeple istisna edilen kısmı bilindikten sonra, bu şekilde kapsamı daraltılan âmm lafız kesinlik taşımaya devam eder.¹⁰¹² Zira burada bazı fertlerin umum lafızdan çıkarılması istisna anlamı içeren özel bir sîga ile gerçekleşmektedir. Müstakil olmayan bu ibarenin âmm lafzı içeren cümleye bitişmesiyle birlikte cümlenin anlamı bütünüyle değişir. İstisnanın etkisi cümlenin tümüne aynı anda sirayet eder.¹⁰¹³ Dolayısıyla âmm lafız bütün fertlerine delâlet ederken, bu lafza bitişen istisna sîgası da bu fertlerden bir kısmının dışarda tutulmasına sağlayarak kapsam hakikat üzere daraltılmış olur.¹⁰¹⁴ Bu tartışmanın kaynağı da âmm lafzın istiğrak anlamına delâlet

¹⁰⁰⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 105.

¹⁰⁰⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 86; Konu hakkında geniş bilgi için bk., Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 313-331.

¹⁰⁰⁸ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 210.

¹⁰⁰⁹ Tartışma hakkında bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 101-104; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 14-17.

¹⁰¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 101; ilgili görüşler hakkında bilgi için bk., Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 313-319.

¹⁰¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 101.

¹⁰¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 103.

¹⁰¹³ Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 316.

¹⁰¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 16.

edip etmesi ile ilgili görüş farklılığından kaynaklanmaktadır.¹⁰¹⁵ Çünkü âmm lafzın bütün fertlerine kesin bir şekilde delâletini öngörenler, âmmın tahsise uğraması durumunda sadece bir kısım fertler için kullanılması nedeniyle mecazen kullanıldığını düşünmektedirler. İstiğrak şartını koşmayanlar ise zaten âmm lafzın bütün fertlerine delâletini gerekli görmedikleri için tahsise uğrayan lafız hakikî anlamına delâlet etmeye devam etmektedir.¹⁰¹⁶

Müstakil bir delille tahsis edilen âmm lafzın geri kalan fertlerine delâleti ise mecazendir. Ancak burada mecazlık, anlamın daraltılmasında hepsinin zikredilip bir kısmının kast edilmesi açısındandır. Yoksa âmm lafız geri kalan fertlerini içermesi açısından hakikat çerçevesindedir.¹⁰¹⁷ Müstakil bir delille tahsise uğrayan âmm lafzın hükmü konusunda Sadrüşşerîa'nın akıl ve diğer yolları ayırmasına değinilmişti. Sözle tahsis edilen âmm lafız konusunda da farklı görüşler mevcuttur.¹⁰¹⁸ Kerhî (ö. 340/952) tahsis edilen kısım bilinse de bilinmese de sözle tahsis edilen lafzın delil değerini kaybedeceğini savunmaktadır.¹⁰¹⁹ Bazı âlimler ise muhassısın bilinmesi durumunda, ne kadarının kapsam dışında kalacağı bilindiği için bu şekilde tahsis edilen âmm lafzın kesinliği devam eder. Muhassısın açık olmadığı durumda ise fertlerinin sınırlandırıldığı bilindiği halde hangi fertlerin kapsam dışında tutulduğu bilinmediği için âmm lafzın delil değeri ortadan kalkar.¹⁰²⁰ Bunun dışında tahsisin müstakil bir sözle gerçekleşmesini esas alan bazı âlimler, muhassısın âmm lafızdan bağımsız olması nedeniyle buradaki cehaletin âmm lafza sirayet etmeceğini düşünerek, meçhul muhassısın âmm lafzın kesinliğine halel getirmeyeceğini savunmaktadırlar.¹⁰²¹

Sadrüşşerîa tahsisin hem istisnaya benzemesini hem de bağımsız olma özelliğini dikkate alarak, müstakil lafızla tahsis edilen lafzın, muhassıs bilinse de bilinmese de, asıl anlamı dışında bir anlam ifade ettiği için tamamen iptal edilemeyeceğini ancak kesinliğinde şüphe oluşacağını dile getirmektedir.¹⁰²² Fakat bu şüphe sebebiyle delil olma değerini yitirmez. Sadece delâletinde zannîlik oluşur bu sebeple de zannî delillerle tahsise açık hale gelir.¹⁰²³ Bu şekilde tahsise uğramış âmm lafız tamamıyla iptal edilemez, sadece delil değerinde azalma meydana gelir.¹⁰²⁴

Tahsise uğramış lafzın kesinlik değeri Hanefî mezhebinde azalırken, Şâfiî mezhebinde böyle bir farklılık yoktur. Çünkü zaten âmm lafız vazolunduğu haliyle onlara göre zannî bir delildir. Hanefî mezhebine göre âmm lafzın fertlerine delâleti kesin olduğu için, tahsis

¹⁰¹⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 288; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 449.

¹⁰¹⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 288; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 449.

¹⁰¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 104.

¹⁰¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 105.

¹⁰¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 105.

¹⁰²⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 105; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* I, 450.

¹⁰²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 106.

¹⁰²² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 106.

¹⁰²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 107; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 87.

¹⁰²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 108.

beyân değil yeni bir söz olarak değerlendirilmelidir. İmam Şâfiî'ye göre ise zaten âmm lafzın fertlerine delâleti tahsis ihtimali nedeniyle zannî olarak değerlendirildiği için burada tahsisin gerçekleşmesi, âmmın kapsamının değiştirilmesi değil açıklanması hükmündedir.¹⁰²⁵ Bununla birlikte Şâfiî mezhebi ve âmm lafzın hükmü konusunda benzer yaklaşıma sahip olan Semerkant Hanefî ulemâsına göre tahsise uğramış âmm lafız da husus ihtimali daha fazladır.¹⁰²⁶ Dolayısıyla âmm lafzın hükmü konusunda farklı görüşe sahip olan mezhepler, tahsise uğramış lafzın delil değerinin düşmesi konusunda hemfikirdir. Fakat bazılarına göre delil olma değeri devam ederken Kerhî gibi bazı âlimler delil olma niteliğini kaybettiğini öne sürmektedir.¹⁰²⁷ Bununla birlikte bu meseledeki farklılık temelde âmm lafzın kapsamı hakkındaki tartışmalarla bağlantılıdır.¹⁰²⁸

3.1.2.1.4. Umumla ilgili diğer meseleler

Sadrüşşerîa vaz' açısından âmm lafzın delâleti konusu ile ilgili olmayan daha başka umum meselelerine de eserinde yer vermektedir. Burada asıl mevzu, bu çerçevede söylenen ifadelerden umum bildiren anlamın anlaşılıp anlaşılamayacağıdır. Dolayısıyla bahsi geçecek mevzularda umum vaz' değil kullanım açısından incelenmektedir. Âmm lafız kullanıldığında umum anlamı doğrudan lafızla anlaşılır, genel hükmün daraltılması da tahsis eylemi ile bilinebilir. Burada ise Sadrüşşerîa doğrudan lafızla ifade edilmeyen ancak genel anlama hamledilmesi gereken meseleleri incelemektedir.

Umum kapsamında Sadrüşşerîa'nın tartıştığı meselelerden biri fiilin veya ifadenin umum bildiren lafızlarla rivayet edilmesi durumunda, bu rivayetin umuma delâlet edip etmemesidir. Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilleri dikkate alındığında, umum anlamı anlaşılacak şekilde aktarılan bu rivayetler herkes hakkında genel bir hüküm çıkarmak için elverişli midir? Örneğin sahabenin Rasûlullah'ın (s.a.v.) Kâbe'de namaz kıldığını haber vermesi, bütün Müslümanları kapsayacak bir hüküm verilmesine delil teşkil edebilir mi? Burada tartışma konusu olan umum lafızların delâleti değil, ifade açısından umum anlamı anlaşılacak şekilde ifade edilen rivayetlerin umuma delâlet edip etmemesidir.¹⁰²⁹ Sadrüşşerîa'ya göre bu rivayetler umum kapsamında değerlendirilemez. Çünkü bu fiiller belirli vasıflar ve şartlar içerisinde gerçekleşmiştir. Bunlarla ilgili birçok farklı vasıf söz konusu olabilir. Dolayısıyla umum değil iştirâk kapsamında incelenmelidir.¹⁰³⁰ Şayet bu rivayetin umuma delâlet ettiği söylenirse, farz ve nafilâ namazların, belirli bir yön olmaksızın her yönü, belirli bir zaman olmaksızın her zamanı kapsadığı iddia edilmiş olur.¹⁰³¹ Fakat bu tür rivayetlerin farklı bağlamlar çerçevesinde

¹⁰²⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 86.

¹⁰²⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 290.

¹⁰²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 105; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 290.

¹⁰²⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 288.

¹⁰²⁹ Dinç, "Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi", s. 140.

¹⁰³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 143; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 99; a.mlf., *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 272; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 272.

¹⁰³¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 99.

rivayet edildiği göz önünde bulundurulduğu zaman, umum değil müşterek bağlamında değerlendirilmesi gerektiği anlaşılır. Bu sebeple rivayet fiilin hangi şart ve zamanda gerçekleştiği tespit edilerek anlaşılmalıdır.¹⁰³² Nitekim asıl delil rivayet değil fiilin kendisidir; fiil ise belirli zaman, şart ve mekânla sınırlıdır.¹⁰³³ Bununla birlikte eğer bu tür rivayetlerde başka bir delil bulunursa, umurun kast edildiğine hükmedilebilir. Çünkü asıl tartışma âmm lafız kullanılmamakla beraber umum anlamı anlaşılacak şekilde rivayet edilen fiillerin delâleti hakkındadır.¹⁰³⁴ Bunun dışında her ne kadar Sadrüşşerîa herhangi bir ayırmda bulunmasa da bazı âlimler umum anlamı bildirmediği savunulan bu rivayetlerin olumlu anlam içeren ifadelerle sınırlı olduklarını öne sürmüşlerdir.¹⁰³⁵

Umum anlamı içeren fiillerin rivayeti tartışmasında Sadrüşşerîa fiil ve söz ayrımı yapmaktadır. Örneğin, “قضى بالشفعة للجار” (Peygamber komşunun şüf’a hakkı olduğuna hükmetti)”¹⁰³⁶ rivayeti fiil kapsamında değerlendirilmemelidir. Burada hadisin mâna ile nakledilmesi söz konusudur.¹⁰³⁷ Hadiste geçen “komşu” lafzı da umum ifade ettiği için bu rivayet bütün komşulara teşmil edilmelidir.¹⁰³⁸ Kaldı ki bu rivayet fiilin hikâyesi kapsamında değerlendirilse bile, lafzın başındaki harf-i tarif umum bildirmek içindir. Burada umum anlamı mefhûm olarak değil lafız olarak açıkça bulunduğu için sözün genel bir anlam taşıdığına hükmetmek gerekmektedir.¹⁰³⁹

Teftâzânî Sadrüşşerîa’nın şüf’a hakkındaki rivayetin de genel değil özel hüküm bildirdiği görüşünde olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁴⁰ Rivayette sahabe Hz. Peygamber’in (s.a.v.), komşunun şüf’a hakkına sahip olduğuna hükmettiğini haber vermektedir. Birşeye hükmetmek de fiil kapsamındadır.¹⁰⁴¹ Bununla birlikte “الجار” lafzının umum anlamı bildiren harf-i tarif ile zikredilmesi Teftâzânî’ye göre bu rivayetin özel bir hüküm hakkında olmasına engel değildir. Teftâzânî’nin Sadrüşşerîa ile farklı görüş bildirmesinin nedeni bu rivayeti hadisin mâna ile rivayeti değil, fiilin hikâyesi kapsamında değerlendirmesidir. Yoksa o da umum bildiren hadisin mâna ile rivayetinde umum hükmünün cari olacağı görüşündedir.¹⁰⁴² Burada Sadrüşşerîa’ya göre sahabe Peygamber’den (s.a.v.) sözlü olarak komşu hakkında işittiği genel bir hükmü rivayet etmektedir. Teftâzânî ise sahabenin yaşanan bir olayda Rasûlullah’ın (s.a.v.) orada yer alan belirli bir kişi hakkında verdiği hükmü naklettiğini esas almaktadır.¹⁰⁴³ Bunun

¹⁰³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 143.

¹⁰³³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 143.

¹⁰³⁴ Dinç, “Kadı Burhâneddin’in *Tercîhu’t-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 140.

¹⁰³⁵ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 99; a.mlf., *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 271; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü’l-Fenârî* I, 272, Dinç, “Kadı Burhâneddin’in *Tercîhu’t-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 140; Güzelhisârî, *Menâfi’ü’l-dekâik* s. 60.

¹⁰³⁶ Müslim, *Müsâkât*, 1608; Ebû Dâvûd, *Büyû’*, 73, Tirmîzî, *Ahkâm*, 34.

¹⁰³⁷ Dinç, “Kadı Burhâneddin’in *Tercîhu’t-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 140.

¹⁰³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 144.

¹⁰³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 144.

¹⁰⁴⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 144.

¹⁰⁴¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 144.

¹⁰⁴² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 144.

¹⁰⁴³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 144.

dışında ikisinin ayrıldığı önemli noktalarda bir diğeri de, umum lafızla rivayet edilen fiilin umum niteliği taşıyıp taşımadığıdır. Teftâzânî umum lafızla nakledilen fiilin genel bir hüküm taşımadığını savunurken,¹⁰⁴⁴ Sadrüşşerîa ve *et-Tavzîh*'e hâşiye yazan Hanefî âlimleri âmm lafızla değil, umum anlamı anlaşılan lafızla rivayet edilen fiillerin umuma delâlet etmeyeceği görüşündedirler.¹⁰⁴⁵ Bu görüş farklılığı âmm lafızların kesinliği konusunda Hanefî ulemâsının takındığı kararlı tavrı göstermektedir. Nitekim sahabe dili en iyi bilen ve kullanan topluluk olduğu için, fiil bile olsa birşeyi doğrudan genel hüküm bildiren umum lafızla rivayet etmesi hükmün genellik taşıdığını ispat için yeterlidir.¹⁰⁴⁶ Şayet bu hüküm özel bir mesele için verilmiş olsaydı sahabe bunu umum lafızla değil, “bir komşu, bazı komşular veya şu vasıflara sahip kimseler hakkında şüf’a hükmü verdi” şeklinde sınırlı fertleri ifade edecek şekilde rivayet ederdi.¹⁰⁴⁷ Sonuç olarak Sadrüşşerîa rivayetlerde de dilin esaslarını önceleyerek görüş bildirmektedir. Burada umum lafız ile anlaşılan umum anlam arasında ince bir ayırım yapması ve Arap dilini iyi bilen ve kullananlar olarak sahabenin rivayetlerindeki ifadeleri asıl kabul etmesi bu tutumunu açıkça göstermektedir.

Genel hüküm taşıyıp taşımadığı konusunda Sadrüşşerîa’nın zikrettiği bir diğer mesele de bir soru veya olay üzerine verilen hükümlerle ilgilidir. Burada esas unsur, verilen cevabın sorudan veya olaydan bağımsız olup olmamasıdır.¹⁰⁴⁸ “أليس لي عليك كذا” (Bana şu kadar borcun yok mu)?” sorusuna ilişkin verilen “بلى (evet)” veya “نعم كان لي عليك كذا” (hayır, senin bana borcun var)” cevapları bağımsız olmayan kısma örnek teşkil etmektedir. Burada cevapların soruyla sınırlı olduğu açıktır. Müstakil olan ifadeler hakkında ise farklı ihtimaller söz konusudur. Örneğin Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) namazda yanılıp secde ettiğini bildiren “سهها فسجد” (hata etti ve bu hatadan dolayı secde etti)¹⁰⁴⁹ hadisinde, “فسجد” kesin olarak cevap niteliği taşımaktadır. Burada şartın cevabı olarak geçen müstakil lafzın yeni ve genel hüküm bildirme ihtimali yoktur.¹⁰⁵⁰ Bu iki kısımda Sadrüşşerîa’ya göre ifadenin umum bildirmediği kesin bir biçimde bilinmektedir.¹⁰⁵¹ Fakat bazı durumlarda ifadenin soruyla sınırlı oluşu, bazen de yeni ve genellik bildiren bir ifade olması öne çıkmaktadır. Bu ifadelerde aksi ihtimal ortadan kaldırılamadığı için kesin bir hüküm verilememekte, söz açık olan anlama hamledilmektedir.¹⁰⁵² Meselâ, “إنن تغديت فكذا” (Yemek yersem şöyle olsun)” şeklinde talep haline eklemeye bulunmaksızın cevap verildiğinde, bu söz genel hüküm taşıma ihtimali olan fakat bakıldığında arada geçen diyalogla sınırlı bir

¹⁰⁴⁴ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 144.

¹⁰⁴⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 144; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 272; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 272.

¹⁰⁴⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 99; a.mlf., *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 272.

¹⁰⁴⁷ Dinç, “Kadı Burhâneddin’in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi”, s. 140.

¹⁰⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 144.

¹⁰⁴⁹ Ebû Dâvûd, “*Salât*” 1039.

¹⁰⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 144.

¹⁰⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 145; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 62.

¹⁰⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 145.

cevaptır.¹⁰⁵³ Fakat burada talebe “إِنَّ تَغْدِيَتَ الْيَوْمِ فَكْذَا” (Bugün yemek yersem şöyle olsun)” şeklinde eklemeye bulunarak cevap verilirse, ifadenin genel hüküm taşıyan bir söz olma ihtimali daha fazladır.¹⁰⁵⁴ Öyle ki sözün cevap ihtimali içerdiğini kabul etmesine rağmen Sadrüşşerîa’ya göre bu ifadeyi kullanan kişinin sözü cevap olarak söylediğini açıklaması dahi bu hükmü ortadan kaldırmaz. Çünkü sebebin hususîliğine değil lafzın umumîliğine itibar edilir.¹⁰⁵⁵ Nitekim birçok nass her ne kadar özel bir sebebe binaen varid olmuşsa da sahabe umum anlam taşıyan bu naslardan genel hüküm çıkarmışlardır.¹⁰⁵⁶

Kişinin, maksadının kendisine söylenen sözle sınırlı olduğunu beyan etmesinin dahi umum bildiren lafzın hükmünü değiştirmek için gerekçe olamayacağının vurgulanması önemli bir ayrıntıdır. Oysa İmam Şâfiî’ye göre burada sözü söyleyenin beyanı dikkate alınarak sözün soruyla ya da taleple sınırlı olduğu kabul edilmelidir.¹⁰⁵⁷ Sadrüşşerîa ise söyleyenin doğru beyanda bulunduğu kabul edilse bile, lafzın umumîliğinden vazgeçilemeyeceği hususunda ısrarcıdır.¹⁰⁵⁸ Çünkü kişi her ne kadar kastının farklı olduğunu söylese de, beyanının kastı ile uyumlu olup olmadığı bilenemez. Bu sebeple daha somut delil olan lafzın umumîliği esas alınır.¹⁰⁵⁹ Nitekim lisân-ı hal, lisân-i makalden daha açıklayıcıdır.¹⁰⁶⁰ Yani kişi söylediği veya yaptığı şey hakkında farklı bir kastı olduğunu beyan etse bile, kesin biçimde yalanlanmasa da, kullandığı ifadenin taşıdığı anlam ve bağlam dikkate alınarak hüküm verilir.

Tefsir ilminde de oldukça tartışılan prensiplerden biri olan “sebebin hususîliğine değil lafzın umumîliğine itibar edilir” ilkesi nassların yorumlanması noktasında önemli bir ilkedir. Geleneksel düşüncede önemli bir dayanak teşkil eden bu prensip, modern dönemde çokça zikredilen tarihselcilik tartışmalarında da eleştiri oklarının hedefinde yer almıştır.¹⁰⁶¹ Kur’ân’ın ve vahyin bu kapsamdaki işlevi ve mahiyeti, sebebin hususîliği dikkate alındığında ulaşılabilecek neticeler ve bu yaklaşımın sıhhati vb. birçok soru ve mesele farklı görüş ve yaklaşımlar da göz önünde bulundurularak titizlikle incelenmelidir. Bu meselenin tartışılması çalışmanın kapsamını oldukça aşacağı için burada konunun önemini belirtmekle iktifa edilmektedir. Ancak Sadrüşşerîa’nın dilsel verileri esas alarak bu noktada konuşanın beyanını dahi öne geçirmemesi onun sebebin hususîliğine itibar etmediğini net bir biçimde göstermektedir. Bu doğrultuda ona göre kesin bir anlama delâlet eden lafız, söyleyeni sözüyle bağlayabilecek kuvvettedir.

¹⁰⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 145.

¹⁰⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 145.

¹⁰⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 145.

¹⁰⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 145; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 145.

¹⁰⁵⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 145.

¹⁰⁵⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 145.

¹⁰⁵⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 145; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 145-146; Güzelhisârî, *Menâfi ‘ü’l-dekâik*, s. 63.

¹⁰⁶⁰ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü’l-Fenârî*, I, 274; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü’l-Fenârî*, I, 273.

¹⁰⁶¹ Bu konu hakkında kısa bir bilgi için bk. Harun Bekiroğlu, “Yakın Dönemde el-Burhân ve el-İtkân’a Yöneltilen Tenkitler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/24 (2013), s. 162-185; Ayrıca bk. Muhammed İsa Yüksek, “Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/34 (2018), s. 407-438

Dilsel delâlet açısından tek bir anlam bildiren âmm lafzın hükmü konusunda farklı hükümlerin verilmesi, dilin temelleri konusunda görüş ayrılıklarına delil gösterilebilir mi? Temelleri konusunda ihtilaflar olan dilin kullanımı ne derece kesinlik ifade edebilir sorusu akla gelebilir. Burada Sadrüşşerîa dilin esasları açısından âmm lafzın hükmü konusunda da kesinliği esas aldığı görülmektedir. Âmmın fertlerine delâleti konusunda farklı görüşlerin bulunması kendi görüşünün kesinliğine engel değildir. Bu bağlamda dilde kesinliğin temellerini atma konusunda kararlı görünmektedir.

3.1.2.2. Hâs lafız

Dilsel delâlet açısından lafzın anlamla ilişkisinin en kuvvetli olduğu kısmı hâs lafızlar oluşturmaktadır. Çünkü hâs lafız kapsamı sınırlı ve tek bir anlam için belirlenmiştir.¹⁰⁶² Hâs lafız sınırlı sayıda fertleri veya tek bir bir ferdi içeren, Ali, Zeynep vb. şahıs veya insan, at vb. cins veyahut erkek, kadın vb. tür itibarıyla tek bir anlam için vazedilmiş lafızdır.¹⁰⁶³ Aynı zamanda 100, 5 vb. sayı isimleri de hakikî olmasa da itibarî olarak hâs lafız kategorisinde yer almaktadır.¹⁰⁶⁴

Fıkıh usûlünde yer alan emir ve nehy bahisleri has lafız başlığı altında yer almaktadır. Çünkü emir ve nehy sîgaları belirli bir anlamı içermekte ve bütün fertlerine sınırsız biçimde kapsayıcı biçimde değil tek tek delâlet etmektedir.¹⁰⁶⁵ Fakat Sadrüşşerîa emir ve nehy bahislerini bu başlık altında incelememektedir. Çünkü o tasnifinde öncelikle Kur'ân'ın anlama delâletini, ardından hükme delâletini ele almaktadır. Emir ve nehy bahisleri hükümle alâkalı olduğu için lafzın dörtlü taksimini detaylarıyla ortaya koyduktan sonra, hükme delâlet açısından ele aldığı kısımda emir ve nehy konularına yer vermektedir.¹⁰⁶⁶ Bu çalışmada emir ve nehy sîgaları anlama delâlet çerçevesinde has lafız başlığı altında incelenecektir. Ayrıca nehiy emrin mukabili olduğu ve emirle ilgili meselelerle aynı paralelde yer aldığı için bu çerçevedeki meseleler sadece emir kapsamında ele alınacaktır.

3.1.2.2.1. Hâssın hükmü

Hâssın anlamına delâletinin kesinliği meselesi tartışmalıdır. Irak Hanefî ekolünün temsilcilerine ve Sadrüşşerîa'ya göre hâs lafız anlamına kesin bir biçimde delâlet eder.¹⁰⁶⁷

Hâs lafızda vaz' yönüyle belirsizlik bulunmamakla birlikte kullanımda bu durum farklılaşabilmektedir. Bu nedenle Sadrüşşerîa has lafızların kesin hüküm gerektirmesini farklı bir anlam kast edildiğine işaret eden ve dilde belirlenen anlamın anlaşılmasına engel olan karînelerin bulunmaması ile sınırlandırma ihtiyacı hissetmiştir.¹⁰⁶⁸ Bu anlamda

¹⁰⁶² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 78.

¹⁰⁶³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 79; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 51.

¹⁰⁶⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 23

¹⁰⁶⁵ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 35.

¹⁰⁶⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 327-475.

¹⁰⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 83; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 23; a.mlf., *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 182; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 123; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 181.

¹⁰⁶⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 82.

hâs lafız hiçbir ihtimale açık olmaması yönüyle değil, delile dayanan ihtimal bulunmaması açısından kesinlik taşımaktadır. Dolayısıyla hâs, vaz‘ açısından açık bir biçimde anlama delâlet etmekte, bu bağlamda bir belirsizlik ve kapalılık taşımamaktadır. Bu lafzın kesinliği, açıklamaya ihtiyaç duymayacak biçimde anlamına delâlet etmesi nedeniyledir.¹⁰⁶⁹ Fakat bu durum hâs lafzın konuşan tarafından vaz‘î anlamı dışında kullanılmasına engel teşkil etmez. Bu yönüyle hâs mecaz ihtimalini barındırmaktadır.¹⁰⁷⁰ Tartışmanın düğümlendiği nokta da bu ihtimalle birlikte hâs lafzın kesinlik taşıdığı hükmüne ulaşıp ulaşılamayacağıdır. Sadrüşşerîa’nın ve Hanefî mezhebinin genel görüşüne göre delilsiz ihtimale itibar edilmeyeceği için mücerred olarak dile getirilen bu ihtimal lafzın kesinliğine mani değildir.¹⁰⁷¹ Çünkü dilsel delâlet açısından belirsizlik taşımaz.¹⁰⁷² Burada lafzın hiçbir şekilde ihtimale açık olmadığı kast edilmemektedir. Hâs lafzın kesinliğinin gerekçesi lafzın bir sıfatı olarak ihtimalin yokluğu değil, bu ihtimali gösteren bir delilin bulunmayışdır.¹⁰⁷³

Şâfiî mezhebine ve Semerkant Hanefî ekolüne göre ise mecaz ihtimali hâs lafzın kesinliğine engeldir.¹⁰⁷⁴ Nitekim lafızların umum ve husus anlamı dilden öte konuşanın iradesine tabidir.¹⁰⁷⁵ Yani hâs lafzın anlamına kesin olarak delâlet ettiğine hükmedenler vaz‘ı esas alırken, mecaz ihtimali nedeniyle zannî olduğu görüşünü öne sürenler ise sözün anlama delâletini konuşanın kastına bağlamaktadırlar.¹⁰⁷⁶

Sadrüşşerîa hâs lafzın anlamına kesin olarak delâlet ettiğine bazı âyetlerden örnekler vererek delil getirmektedir.¹⁰⁷⁷ Örneğin; “وَوَالْمَطْلَقَاتِ يَيْتَرِبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” (Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler)¹⁰⁷⁸ âyetinde müşterek olan “قرء” lafzıyla hayzın kast edildiğini, “üç” hâs lafzının anlamına kesin olarak delâlet etmesi ile açıklamaktadır. Çünkü boşamanın sünnete uygun olması için temizlik müddeti içerisinde gerçekleşmiş olması gerekir. Şayet “قرء” lafzıyla temizlik kast edilirse boşamanın yapıldığı temizlik sayıldığında üç buçuk, sayılmadığı halde iki buçuk temizlik müddeti hesaplanır. Halbuki “ثَلَاثَةٌ” lafzı anlamına tam anlamıyla delâlet etmek durumundadır. Bu nedenle boşamadan sonraki üç hayız müddeti hesaplanarak hâs olan “ثَلَاثَةٌ” lafzının anlamına delâleti tahakkuk ettirilmiş olur.¹⁰⁷⁹ Benzer şekilde âyette geçen

¹⁰⁶⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 124.

¹⁰⁷⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 124; Dinç, “Kadı Burhâneddin’in *Tercihu't-Tavzih* İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi”, s. 69.

¹⁰⁷¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 84; Dinç, “Kadı Burhâneddin’in *Tercihu't-Tavzih* İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi”, s. 69; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 34; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 23; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 123-124.

¹⁰⁷² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 23.

¹⁰⁷³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 123-124.

¹⁰⁷⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 300.

¹⁰⁷⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, III, 8.

¹⁰⁷⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, I, 300-301.

¹⁰⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 83-88.

¹⁰⁷⁸ el-Bakara 2/228.

¹⁰⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 84-86; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 25. Teftâzânî Sadrüşşerîa’nın “قرء”

lafzının hayz için kullanıldığına dair yorum ve açıklamalarını detaylı bir biçimde eleştirmektedir. Fakat bu



“أَأَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ” (..mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz...) ¹⁰⁸⁰ ifadesinde Sadrüşşerîa’ya göre hâs lafız olan “بب” harf-i cerri “ilsâk” yani bitişirme anlamı içerir. Dolayısıyla burada mehir nikâh talebiyle birarada zikredilmiştir. Bu da mehrin nikâh talebinden ayrılmaması gerektiğine işaret etmektedir. Bu nedenle kadın mehirsiz evlenmeyi kabul etse de sahih bir nikâh akdi erkeğin nikâhlandığı eşine mehir vermesini vacip kılar. ¹⁰⁸¹ Hâs lafzın kesinlik bildirmesi neticesinde Hanefî mezhebine göre mehirsiz olarak evlenen, kocası ölen veya cinsel birliktelik gerçekleşmeden meydana gelen boşamaların tümünde kadının mehir hakkı geçerlidir. ¹⁰⁸²

3.1.2.2.3. Mutlak ve mukayyed

Mutlak lafzın umum mu yoksa husus mu kapsamında ele alınacağı tartışmalı bir konudur. ¹⁰⁸³ Hâs ve âmm lafızları inceledikten hemen sonra Sadrüşşerîa, tanım yapmaksızın mutlakın hükmü konusunu ele almaktadır. ¹⁰⁸⁴ Ancak lafızların dörtlü taksiminin başında kısa bir tanım vermektedir. Buna göre mutlak; “fertleri sınırlandırılmaksızın müsemânın kast edildiği cins isim veya sıfat kapsamında yer alan lafızdır.”¹⁰⁸⁵

Mutlak lafzın âm lafız ile ilgili oluşu bazı âmm lafızların mutlak kapsamında değerlendirilmesine neden olmuştur. ¹⁰⁸⁶ Sadrüşşerîa bu ilişki ve kavramların tanımı konusunda bilgi vermemektedir. ¹⁰⁸⁷ “Cinsinin içine giren bir ferde veya fertlere hepsini kapsamaksızın şümlsüz ve hangisini kapsadığı tayin edilmeksizin delâlet eden”¹⁰⁸⁸ şeklinde tarif edilmesi mümkün olan mutlak lafız Teftâzânî’ye göre hem âmm hem de hâs lafızlarla ilişkilidir. Sadrüşşerîa’nın âmm ve hâs lafızlarla ilgili meseleleri ele aldıktan sonra doğrudan mutlak ve mukayyede ilişkin meseleleri konu edinmesi de bu nedenledir. ¹⁰⁸⁹

eleştirilere yer vermek konuyu dağıtacağı için metinde yer verilmesi uygun görülmemiştir. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 84-87. *et-Telvîh*’e haşiye yazar Hanefî âlimleri de bu eleştirilere karşı Sadrüşşerîa’nın görüşlerini savunmaktadır. Bk. Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, 182-184; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü ’l-Fenârî*, I, 182-184; Dinç, “Kadı Burhâneddin’in *Tercîhu’t-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi”, s. 69-71.

¹⁰⁸⁰ en-Nisâ, 4/24.

¹⁰⁸¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 89; Molla Hüsrev, *Mir’âtü ’l-usûl*, s. 24.

¹⁰⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 89, Hâssın kesinliği ile ilgili fer’î meseleler hakkında ayrıca bk., Molla Hüsrev, *Mir’âtü ’l-usûl*, s. 23-27.

¹⁰⁸³ Ferhat Koca, “Mutlak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, s. 403; Osman Şahin, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyed”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 26 (2015), s. 15.

¹⁰⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 146.

¹⁰⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 81.

¹⁰⁸⁶ Örnekler için bk., Şahin, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyed”, s. 15-18.

¹⁰⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 146-154. Bu ilişkilere eserinde değinen Güzelhisârî’ye göre mutlak lafız delâlet ettiği fertlerin hepsini kapsaması ve bedel yoluyla anlamına delâlet etmesi yönüyle âmm lafızdan; içerdiği fertler konusunda da belirsizlik olduğu için mukayyed ve hastan ayrılmaktadır. Bk. Güzelhisârî, *Menâfi ’ü ’d-dekâik*, s. 64-65.

¹⁰⁸⁸ Koca, “Mutlak”, s. 403; Şahin, “İslâm Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyed”, s. 13.

¹⁰⁸⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 146.

Hanefî mezhebinde mutlak ve mukayyedin hâssın kısımlarından olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁹⁰ Sadrüşşerîa da mutlak lafız, cins açısından tek bir anlam için vazedilmesi nedeniyle hâs lafız kategorisinde değerlendirmektedir.¹⁰⁹¹ Nitekim mutlak, sınırları tayin edilmemiş olsa da fertlerine âmmdeki gibi kapsama değil bedel yoluyla delâlet etmektedir. Dolayısıyla mutlak lafzın bütün fertleri içermeksizin bu bütünün içerisinde yer alan bir kısma delâlet etmesi, hâs lafız içerisinde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Örneğin, “أعتق رقبة” (Bir köle azat et)” ifadesinde mutlak olarak zikredilen “köle” lafız kölelerin hepsini kapsamamakta, hangi vasfı taşıdığı fark etmeksizin kölelerden birinin tercih edilmesi anlamına gelmektedir.¹⁰⁹²

Âmm lafzın da mutlak lafzın da sınırlandırılmaya açık olması -her ne kadar ikisinin mahiyetleri farklı olsa da- umumla ıtlak arasında bir ilginin olduğunu göstermektedir.¹⁰⁹³ Fakat her ne kadar tahsis ve takyid bir sınırlandırma ise de iki durum birbirinden farklıdır.¹⁰⁹⁴ Sadrüşşerîa’nın mutlak konusuna hâs lafızla ilgili meseleler kapsamında değil, hâs ve âmm bahislerinin ikisini de ele aldıktan sonra yer vermesi, Teftâzânî’nin belirttiği gibi iki lafız türü ile de benzerliklerinin bulunmasıyla açıklanabilir.¹⁰⁹⁵ Nitekim Sadrüşşerîa’nın mutlak bahsinde kavram, tanım, ayrımlar gibi meseleleri ele almaksızın sadece mutlakın mukayyede hamli konusunu ele alması da bu bağlantıyı dikkate aldığına işaret edebilir. Bununla birlikte *et-Telvîh* hâşiye yazarlarından Fenârî Hasan Çelebi’ye göre Sadrüşşerîa’nın mutlakın mukayyede hamli tartışmasını belirli bir olay veya soru karşısında ifade edilen sözün, ilgili soruyla sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı meselesi ile ilişkilendirdiği açıklaması daha isabetlidir.¹⁰⁹⁶ Buna göre bu konuda da asıl mesele müfred lafzın dilsel delâleti değil, belirli bir söz diziminde kullanılan lafzın anlamının nasıl tespit edileceği ve bu anlamın kesinliğidir.

Sadrüşşerîa’ya göre lafız herhangi bir nitelikle kayıtlanmadığı sürece mutlak olma vasfını sürdürür.¹⁰⁹⁷ Çünkü lafzın mutlak olarak cümlede ifade edilmesi bilinçli bir durumdur. Mükellefe bir genişlik ve tercih alanı sağlamaktadır. Burada anlamın belirsizliği değil, konuşanın tercihi muhataba bırakacak şekilde lafız kullanması söz konusudur. Bu noktada mutlaktaki belirsizlik anlam karışıklığına sebebiyet verecek bir durum değildir. Nitekim bu sebeple mutlak lafız delil olmaksızın hiçbir vasıfla sınırlandırılmaz.¹⁰⁹⁸ Bu nedenle mutlak lafzın hükmü ıtlak üzere kalması, mukayyed lafzın ise kayıtlandırılmış halinin devamına hükmedilmesi gerekir. Dolayısıyla mutlaklık veya mukayyedlik belirli bir

¹⁰⁹⁰ Güzelhisârî, *Menâfi ‘ü’ d-dekâik*, s. 65.

¹⁰⁹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 82.

¹⁰⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 149.

¹⁰⁹³ Güzelhisârî, *Menâfi ‘ü’ d-dekâik*, s. 65.

¹⁰⁹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 152.

¹⁰⁹⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 146.

¹⁰⁹⁶ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü’l-Fenârî*, I, 275.

¹⁰⁹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 146.

¹⁰⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 149.

delâlettir ve lafızların bu anlamlara delâleti kesindir.¹⁰⁹⁹ Şâfiîlere göre ise âmın tahsise ihtimali olduğu gibi mutlakın da takyide ihtimali bulunduğu için kesin kabul edilemez.¹¹⁰⁰ Mutlakın kesinliği konusundaki görüş ayrılığı mutlakın mukkayede hamli ile ilgili meselelere de sirayet etmiştir.

Sadrüşşerîa'ya ve Hanefî mezhebinin genel görüşüne göre nasla sabit olan bir mutlak lafzın, âmın tahsisinde olduğu gibi, kesinlik bildirdiğinden kıyasla sınırlandırılması doğru değildir. Ancak yine tahsiste olduğu gibi bir kere takyid edilen mutlak lafzın delâletinde şüphe oluşacağı için bu durumdaki sözün zannî delille kayıtlanması söz konusu olabilir.¹¹⁰¹

Sadrüşşerîa mutlak lafzın kesinlik bildirdiğini doğrudan ifade etmemektedir. Ayrıca âmın zannî delille tahsis edilmesini, daha önce kesin bir delille tahsis edilmesi şartına bağlarken, mutlak lafzın kıyasla takyidinin ancak nasla sınırlandırılmasından sonra mümkün olacağını vurgulamaktadır.¹¹⁰² Âmın tahsisinde zannî delilin geçerli olmayacağını söylerken, mutlakın takyidinde sadece kıyasın geçerliliğini tartışmaktadır. Delillerin kesinliği açısından net bir ayırmada bulunmamaktadır.¹¹⁰³ Ancak bazı Hanefî usûl eserlerinde hâs kategorisinde yer alan bu lafızların kesinlik taşıdığı açıkça dile getirilmektedir.¹¹⁰⁴ Buna göre âm lafzın tahsisinde olduğu gibi mutlak lafzın takyidinde de sınırlandırma fonksiyonunda bulunan lafızların genel ve mutlak hükümden daha aşağı bilgi seviyesinde bulunmaması gerektiğinin, Hanefî mezhebinin temel ilkelerinden biri olduğu söylenebilir. Çünkü mutlak lafzın anlamının sınırlandırılması bir anlamda hükmünün kaldırılarak nesh edilmesi anlamına gelmektedir. Halbuki nesih eşit seviyedeki deliller arasında meydana gelir.¹¹⁰⁵

Mutlakın takyidi konusunda mukayyed beyan edici durumunda olduğu için mukayyed lafız daha önceliklidir. Fakat bu durum mutlak ve mukayyed lafzın çeliştiği durumlar için söz konusudur.¹¹⁰⁶ Mukayyed lafzın öncelikli olması mutlak lafzın anlamını sınırlandırması anlamına gelmektedir. Burada da hangi durumlarda mutlak lafzın hükmünün terk edilmesi gerektiğini belirlemek önemlidir. Bu konuda hüküm, sebep ve olay hakkındaki ihtimaller sonucu değiştirmektedir.

Sadrüşşerîa mutlakın mukayyede hamlinden ziyade her bir delilin kullanılmasını önceliği için birçok Hanefî âlimi gibi mutlakın mukayyede hamli konusunda titiz

¹⁰⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 153; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü 'd-dekâik*, s. 64.. Sadrüşşerîa, mutlak ve mukayyedin kesinlik taşıması konusunda nas ve icmâ' delili de sunmaktadır. Bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 149-150.

¹¹⁰⁰ Semerkandî, *Mizânü 'l-usûl*, s. 410; bk. Bedrüddîn Muhammed Bahadır b. Abdillâh ez- Zerkeşî, *Bahrü 'l-muhîr fî usûli 'l-fikh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkâr, (Kuveyt: Vizâretü 'l-evkâf ve 'ş-şuûni 'l-İslâmiyye, 1992), III, 415.

¹¹⁰¹ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü 'd-dekâik*, s. 65.

¹¹⁰² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 153

¹¹⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 153-154.

¹¹⁰⁴ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü 'd-dekâik*, s. 65.

¹¹⁰⁵ Semerkandî, *Mizânü 'l-usûl*, s. 413.

¹¹⁰⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 149.

davranmaktadır.¹¹⁰⁷ Şüphe yok ki mutlakın mukayyede hamledilmesi için her iki delil arasında irtibat bulunmalıdır. Şayet mutlak ve mukayyed lafızlar farklı konuları içeren delillerde yer alıyorsa her iki delille ayrı ayrı istidlal edilmelidir.¹¹⁰⁸ Bununla birlikte hükmü farklı olan ancak birinin yapılması diğerini sınırlandıran meselelerde mutlak lafız takyid edilir. Örneğin, “أَعْتَقَ عَنِي رَقَبَةً” (Benim adıma bir köle azat et)” diyen bir kişi aynı zamanda “وَوَلَا تَمْلِكْنِي رَقَبَةً كَافِرَةً” (Beni kâfir köle sahibi yapma)” da demişse köle azadı doğrudan kâfir olmayan köle ile kayıtlanmış olur. Çünkü köle azad etmek için önce ona sahip olmak gerekir. Burada dolaylı olarak mutlakın mukayyede hamli gerçekleşir.¹¹⁰⁹

Bazen mutlak ve mukayyed lafızlar aynı konu ile ilgilidir. Burada hüküm ve sebep açısından ortaklık veya farklılık dikkate alınır. Sadrüşşerîa’ya göre mutlakın mukayyede hamledilmesi sadece olumlu anlam taşıyan ifadelerde hem hüküm hem de sebep yönüyle birleşmeleri durumunda mümkündür ki bu da her mezhebin üzerinde ittifak ettiği görüştür.¹¹¹⁰ Çünkü sebepleri ve hükümleri aynı olan bir konuda hem mutlakın hem de mukayyedin tek başına hüküm ifade etmesi mümkün değildir. Aynı meselede her iki delilin birlikte dikkate alınması mümkün olmadığı için mutlak lafız mukayyede hamledilir.¹¹¹¹ Hanefî mezhebinde, “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الدَّجِّ وَوَسْبَعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ” (Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar)” âyeti,¹¹¹² İbn Mes’ûd’dan gelen “ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ مَتَابَعَاتٍ” (üç gün peş peşe) meşhur kırâatıyla takyid edilmiştir.¹¹¹³ Meşhur kırâati kesin delil mertebesinde kabul eden Hanefî âlimin bu iki rivayeti takyid etme dışında bir seçeneği yoktur. Aynı meselede varid olan mutlak ve mukayyed lafızların sebep ve hükümlerinin bir olması dışında Sadrüşşerîa’ya göre mutlakın mukayyede hamledilmesi doğru değildir.¹¹¹⁴ Çünkü Hanefîlere göre mümkün olduğunca her bir delilin müstakil olarak kullanılması esas kabul edilmektedir.¹¹¹⁵ Burada mutlak lafzın kesin anlam taşımasına dair kabulün de mezhebin bu görüşünde etkili olduğu söylenebilir. Zira sözü söyleyen ya da vahyin sahibi lafzı mutlak olarak kullanmayı irade etmişse dilin imkânı çerçevesinde bu hükmün devam ettirilmesi esastır. Aynı durum mukayyed lafız için de geçerlidir. Mukayyed lafız her ne kadar açıklayıcı bir nitelik taşısa da mutlakın mukayyede hamli, konuşanın bilinçli olarak tayin etmediği lafzın hükmünü iptal etmektir. Bu ise ancak her iki delilin ayrı ayrı anlaşılmasının mümkün olmadığı zaman söz konusudur. Aslında burada Sadrüşşerîa’nın ve Hanefî mezhebinin mutlakın ıtlakı üzere cari olmasında ısrarcı olması, âmm lafızda ifade edildiği gibi, dilde umumun kast edilen bir anlam olması gibi, mutlaklığın da

¹¹⁰⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 150.

¹¹⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 141.

¹¹⁰⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 147.

¹¹¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 149.

¹¹¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 149.

¹¹¹² el-Bakara 2/196.

¹¹¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 149.

¹¹¹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 147-149.

¹¹¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 150; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, s. 414-415; Güzelhisârî, *Menâfi’ü’l-d-dekâik*, s. 66.

konuşan tarafından ifade edilme amacına matuf olduğu söylenebilir. Bu bağlamda mutlak lafzın mukayyed lafızla bir çelişki bulunmadığı sürece açıklanması gereken değil açıkça kast edilen bir anlam taşıdığı görüşünün etkili olduğu düşünülebilir.

3.1.2.2.4. Emir

Genel olarak emir ve nehy birarada ele alınmaktadır. Sadrüşşerîa emir bahsi üzerinde durmakla birlikte ayrı olarak nehyi delâlet açısından incelememektedir. Nehy bir anlamda yapmama emri olarak düşünüldüğünde lafzî delâlet doğrultusunda emir hakkındaki görüşlerin nehye aynı düzlemde yer aldığını söylemek mümkündür. Bu nedenle konu emir çerçevesinde tartışılacaktır.

Sadrüşşerîa vahyin hükme delâleti kapsamında, lafızları müfred olarak dilsel delâlet yönüyle incelediği tasnifinde emir ve nehy meselelerine yer vermez. Çünkü emir ve nehy konuları müfred lafızlarla değil, sözdizimi içerisinde yer alan ve hüküm içeren lafza ilişkindir.¹¹¹⁶ Bu nedenle o, şer‘î hüküm ifade etmesi açısından lafızları ele aldığı kısma başlarken, hüküm bildiren ifadelerin haber ve inşâdan ibaret olduğunu belirtmektedir.¹¹¹⁷ Emir ve nehy hakikî anlamda inşâî cümlelerin konusu olarak tasavvur edilse de haberî cümlelerde şayet doğrudan hüküm anlamı mevcutsa bu ifadeler, mecazî değil hakikî olarak emr ve nehye delâlet etmektedir. “**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْإِصْيَامُ** (Oruç size farz kılındı)”¹¹¹⁸ âyeti doğrudan emir kipi içermese de orucun farz olduğu emrini açıkça bildirmektedir.¹¹¹⁹ Bazı durumlarda ise Şâri‘in emir ve nehyi haberî cümlelerle bildirmesi hüküm anlamı

içermeden mecazî yolla gerçekleşmektedir. “**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ أَكْمَالَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيَّ**” (Anneler çocuklarını, emzirmeyi tamamlatmak isteyen baba için, tam iki sene emzirirler.)¹¹²⁰ âyeti hüküm bildirmeyen haberî bir cümledir. Ancak burada mecâzen emir anlamı kast edilmiştir ve bu anlam daha güçlüdür. Çünkü Şâri‘ bir durumu bildirmek suretiyle emrederek, emrin varlığını tekit etmektedir.¹¹²¹ Dolayısıyla emir ve nehy bahisleri lafzın kullanımı ile doğrudan ilişkilidir. Fakat hangi lafızların emir ve nehy bildirmede kullanıldığı dilin vaz‘î yapısıyla da alâkalıdır.

Dilde emir ve nehye delâlet eden özel lafızlar vazedilmiştir. Hâs kapsamında tartışılan mesele de emir ve nehye tahsis edilen sîgaların olup olmadığı, var ise bu sîgaların hangi anlamlara delâlet ettiği ve delâlet kuvvetinin ne derecede olduğudur.

¹¹¹⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 327. Emir ve nehyin delâleti hakkında yapılmış bazı tezler ve makaleler şunlardır: Orazsahet Orazov, “İslâm Hukuk Metodolojisinde İmam Serahsî’ye Göre Emir ve Nehiy” (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005); Hasan Ali Görgülü, “Nehyin Delâleti Konusunda Usûlcülerin Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/25 (2010):73-104; Ali İhsan Pala, “İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu” (doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003); a.mlf., “Soru Cümlelerinin Emre Delâleti”, *Nüşa*, 17 (2005):67-84; Nuri Kahveci, “Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delâleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2009):21-66.

¹¹¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 327.

¹¹¹⁸ el-Bakara 2/183.

¹¹¹⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 327.

¹¹²⁰ el-Bakara 2/233.

¹¹²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 328.



Emri, “bir kimsenin kendini emredilenden daha üstün bir konumda görerek “الفعل (yap)” demesi”¹¹²² olarak tanımlayan Sadrüşşerîa, bu sözde emrin hakikî anlamda olduğu görüşünü benimsemektedir.¹¹²³ Hakikat anlamında emrin sözle gerçekleştiği konusunda ise ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak bazı âlimler emrin sözle olduğu gibi fiille gerçekleşmesini de hakikat çerçevesinde değerlendirmektedir.¹¹²⁴ Bu konudaki farklı görüşler müşterek lafzın aynı zamanda bütün anlamlarını içermesi meselesi ile ilişkilidir.¹¹²⁵ Müşterek lafzın bütün anlamlarına aynı anda hakikaten delâlet etmesini kabul etmeyenler, emrin hakikî anlamda sadece sözle gerçekleşeceğini, fiilin emre delâletinin ise mecâzen mümkün olduğunu savunmaktadırlar.¹¹²⁶ Bu bağlamda fiilin emre delâlet etmesi için bunu gösteren karînenin bulunması gerekmektedir.¹¹²⁷ Ayrıca bir kimse bir fiili yapmakla beraber başkasından yapmasını istemeyebilir. Hatta aksine yapmamasını isteyebilir. Nitekim peş peşe oruç tutan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sahabeyi bundan men etmesi, fiilin delil olmaksızın hakikî anlamda emre delâlet etmeyeceğinin açık örneğidir.¹¹²⁸

Sadrüşşerîa emir tanımında “الفعل (yap)” sigasının, emir için olduğunu vurgulamaktadır.¹¹²⁹ Emrin özel ve belirli bir kalıbının olup olmadığı da tartışmalı bir husustur.¹¹³⁰ Emrin belirli bir kalıpla ifadesi hakikaten emir midir yoksa emrin göstergelerinden biri midir?¹¹³¹ Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri arasındaki bu tartışma bazı fıkıh usûlü eserlerinde zikredilmekle¹¹³² birlikte Sadrüşşerîa bu meseleye değinmemektedir. Emrin mutlak olarak sîga mı yoksa emreden talebi mi olduğu tartışması Allah’ın kelâmının ezeliği tartışması ile ilişkilendirilmiştir.¹¹³³ Bu hususta Sadrüşşerîa herhangi bir görüş veya tartışmadan bahsetmemekle birlikte, önceki bölümde sözün mahiyetine dair görüşleri ile emrin tanımı hakkındaki açıklamaları birleştirildiğinde bu konuda fikir yürütülebilir. Sadrüşşerîa kelâmulullahın hâdis olmadığını ezeli olduğunu, lafızların bu nefsi anlama delâlet ettiğini kabul etmektedir. Fakat anlam bilinir olması ve açığa çıkmasını sağlayan lafızdan bağımsız düşünülemez.¹¹³⁴ Onun emrin tanımında müstakil olarak “الفعل” sigasını zikretmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

¹¹²² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 329.

¹¹²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 329.

¹¹²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 329.

¹¹²⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 329.

¹¹²⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 329; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 9.

¹¹²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 331.

¹¹²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 332.

¹¹²⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 329.

¹¹³⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 16-17; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, II, 11-13;

¹¹³¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 83.

¹¹³² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 83-89; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 17; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, II, 8-10.

¹¹³³ el-Cüveynî, *el-Burhân*, I, 199; Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, II, 8-10; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s.

84.

¹¹³⁴ Sadrüşşerîa, *Ta'dilü'l-'ulûm*, 141a-142b.

Dilin kesinliğini tartışan Râzî emir tanımında belirli bir kalıp zikretmeksizin emri talep kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre herhangi bir emir sîgası emrin hakikati değil, sadece işarettir.¹¹³⁵ Emir hakikatte emredenin kendi içindeki talebidir. Bunun lafzî kalıplarla ifadesi ise sadece bu talebi iletmek için araçlardır. Nitekim kullanıma göre lafzın işaret ettiği anlamlar farklılaşmaktadır.¹¹³⁶ Râzî bu açıklamalarıyla lafzın sembol olduğunun altını çizmekte, emrin içsel ses ve irade ile ilişkisini lafızdan bağımsız biçimde değerlendirmektedir. Sadrüşşerîa lafzın kullanım içerisinde anlamının farklılaşabileceğine elbette karşı çıkmamaktadır. Ancak o, kullanımın dilsel temelleri olduğunu, konuşanın bu ilkeler çerçevesinde konuşma eylemini gerçekleştirdiği prensibinden hareket etmektedir. Bu anlamda karîne olmaksızın lafız dilsel delâlet çerçevesinde kesinlik taşır. Dilin verileri dışına çıkmak ise ancak karîneyle mümkündür. Bu doğrultuda anlamın ancak karîne ile tespit edilebileceğini iddia etmek dilin tek başına anlam bildirme, uzlaşımın temeli olma özelliğini zedeler.¹¹³⁷ Bu sebeple, karîne dilin tamamlayıcısı değil, dilin çerçevesini aşmak isteyen konuşanın muhatabın anlamasını sağlamak için bildirmesi gereken bir ipucudur. Dolayısıyla konuşanın dildeki tasarrufu keyfî değil kurallarla belirlenmiştir ve delillerle gerçekleşmektedir. Nitekim anlamlar vazedilen lafızlarla ortaya çıkmaktadır.¹¹³⁸ Bu bağlamda Sadrüşşerîa, Mu'tezile gibi sîganın kendisinin emrin bizzat kendisi olduğu görüşünü kabul etmemekte ancak emrin hakikati için dilde belirli bir kalıp belirlendiğini savunmaktadır.¹¹³⁹

Emrin delâleti hususunda âlimlerin taraf olduğu meselelerden bir diğeri de emrin mücebidir. Sadrüşşerîa diğer lafzî meselelerdeki tutumuyla tutarlı bir biçimde emrin belirli bir hükmü gerektirdiği görüşündedir.¹¹⁴⁰ Bu da çoğu fukahânın vurguladığı gibi vücûb anlamıdır.¹¹⁴¹ Çünkü vücûb anlamı emrin tam olarak karşılığıdır, talep anlamının kemaline delâlet etmektedir. Asl olan ise anlamın tam anlamıyla gerçekleşmesidir.¹¹⁴² Sadrüşşerîa emrin kesin olarak vücûb anlamına delâlet edeceğini, emrin varlıkla ilişkisi ile temellendirmeye çalışmaktadır.¹¹⁴³ Nitekim Allah “كن” (ol) emri verir ve olur.¹¹⁴⁴ Burada Allah'ın emir vermesinden sonra emredilen şeyin hemen gerçekleşmesi söz konusudur. Bu bağlamda emir, emredilenin var olmasını gerektirir. Varlığın meydana gelmesi doğrudan emirle gerçekleşmektedir.¹¹⁴⁵

¹¹³⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 16-17.

¹¹³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 16-18; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 85.

¹¹³⁷ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 67; Leknevî, *Fevâihü'r-rahâmût*, I, 248.

¹¹³⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 159.

¹¹³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 328-329.

¹¹⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 337.

¹¹⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 337; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 138; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 168; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 129.

¹¹⁴² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 336; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 169-170.

¹¹⁴³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 339-341.

¹¹⁴⁴ en-Nahl 16/40.

¹¹⁴⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 340. Sadrüşşerîa buradaki emrin varlığa delâletinin hakikî mi mecazî mi olduğu konusunda Pezdevî ve Mâtürîdî'nin farklı görüşte olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre Fahrü'lislâm'ın dile getirdiği emrin hakikî olarak varlığa delâlet etmesi daha doğru bir yaklaşımdır.

Emrin mûcebi hususunda bazı âlimler emrin birçok anlamı ifade etmek üzere kullanılmasından hareketle konuşanın kastı anlaşılınca kadar tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadırlar.¹¹⁴⁶ Nitekim emir kalıbının Kur'ân-ı Kerim'de îcab, nedb, irşad, aciz bırakma, tehdit etme, eşitleme, ibâha vb. anlamları için kullanıldığı bilinmektedir.¹¹⁴⁷ Tevakkuf görüşünün temsilcilerine göre emir kalıbı bu ihtimallerin hepsini içermektedir. Bu nedenle emrin mûcebi hakkında kesin bir görüş belirtmek doğru değildir.¹¹⁴⁸ Bu görüşü savunanlardan bir grup vaz' açısından emrin bu ihtimallere açık müşterek bir lafız olduğunu savunurken, İmam Şâfiî'ye göre buradaki tevakkufun sebebi kullanım sebebiyle farklı anlamların kast edilme ihtimaline dayanmaktadır.¹¹⁴⁹

Sadrüşşerîa'nın emir ve varlık arasında kurduğu ilişki emrin ibâha veya nedbe değil vüçba delâlet ettiğini göstermektedir. Çünkü emirle varlığın kast edilmesi ibâha ve nedbin ifade ettiği tercih ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Emir karşılığında varlık bulunmadığı takdirde var edilmesi gerekliliği gündeme gelmektedir. Allah'ın emri varlığın dayanağıdır. Bu sebep örneğin Allah'ın; “وَأَقِمْوَا الدِّينَ صَلَاةً” (Namazı kılınız) emri,¹¹⁵⁰ namaz eyleminin yapılmasını gerektirir. Burada bir tercih hakkı söz konusu olamaz.¹¹⁵¹ Dolayısıyla emir gerçek anlamda vüçb içindir, diğer hükümlere delil olması mecâzendir ve bunun için de karîne bulunması lazımdır.¹¹⁵²

Sadrüşşerîa emrin mûcebi konusunda tevakkuf görüşünü savunmanın eşyanın hakikatini iptale götürecektir kadar sakıncalı olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁵³ Aslında onun bu itirazı dilde belirli dilsel temellerin reddi anlamına gelen dilin ihtimallerden ibaret olduğu anlayışına karşı eleştirisinin bir sonucudur. Nitekim ona göre dilde belirli bir anlamı ifade etmek için vazedilmiş ifadenin delâletinde şüpheli bir tutum sergilemek dış dünyada hakikatleri bulunan varlıklar hakkında da sorgulamaya neden olacak kadar tehlikelidir. Bu da gerçekliğin ve hakikatin bilinemezliğine götüren, bütün ilkelerin, kuralların, hakikatlerin zeminini kayganlaştıran bir yaklaşımdır.¹¹⁵⁴ Çünkü dil anlamları gösterdiği gibi insanın, toplumun hakikatlerini yansıtmada da bir araçtır. Bu aracın fonksiyonunda belirsizlik hakim kılındığında, “Ali” dediğimizde Ali'nin Ali olmadığı iddia edilebilir hale gelir.¹¹⁵⁵ Delile dayanan ya da dayanmayan her türlü ihtimalin dilde varlığı gerekçe gösterilerek lafızların anlamlarına delâletinde şüphe oluşturulursa, dilin anlamı tamamıyla ortadan kalkar. Bu durumda ne toplumsal ne de dinî söylemlerin hiçbir esası varlığını

Mâtürîdî'ye göre emir varlığın gerekçesi değil yaratmanın bir delilidir. Bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 340.

Ayrıca bu konu kelâmın ezeliyeti tartışması ile de ilişkilendirilmiştir. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 339-340.

¹¹⁴⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 333.

¹¹⁴⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 333-334.

¹¹⁴⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 333.

¹¹⁴⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 334.

¹¹⁵⁰ el-Bakara 2/43.

¹¹⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 341.

¹¹⁵² Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 139; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 179-180.

¹¹⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 336.

¹¹⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 336.

¹¹⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 336.

devam ettiremez.¹¹⁵⁶ Bu bağlamda emrin mûcebi tartışması diğer lafzî meselelerde olduğu gibi belki de daha açık biçimde önceki bölümde tartışılan dilin kesinliği konusu ile ilintilidir. Bu sebeple Râzî'nin bu konudaki düşüncelerini de değerlendirmek faydalı olacaktır.

Yurakıda Râzî'nin emri bir kalıp (sîga) değil, insanın talep etmesi olarak tanımladığı zikredilmişti. Bu yaklaşımın emrin mucebi konusunda da karînelere dayanılması gerektiği düşüncesini doğuracağı hissedilse de Râzî'nin görüşü bu doğrultuda değildir. O, emrin mûcebi konusunda ortaya konulan görüşleri uzun uzun tartışmakta, netice olarak emrin hakikî olarak vücûba delâlet ettiğini savunmaktadır.¹¹⁵⁷ Hatta bu doğrultuda Râzî ve Sadrüşşerîa'nın öne sürdükleri gerekçelerde benzerdir.¹¹⁵⁸ Esasen Râzî'nin buradaki tavrı müşterekin umumunu red etmesiyle uyumludur. Zira ona göre emrin hakikî olarak bütün anlamları için kullanılması doğru değildir.¹¹⁵⁹ Burada bir anlamın asıl olması gerekir ki bu da emredilenin tam olarak gerçekleşmesi mümkün kılan vücûb anlamıdır.¹¹⁶⁰ Lafızların kesinliği tartışmasında karşı taraflarda yer alan Râzî ile Sadrüşşerîa'nın bu konuda benzer görüşlere sahip olmaları akıllarda soru işareti bırakabilir. O da okuyucunun zihninde beliren bu şüphenin farkındadır. Bu sebeple de bir taraftan emrin açıkça vücûba delâlet ettiğini savunurken, diğer taraftan lafzî delillerin yakînî seviyede bir kesinlikten uzak olduğunun tekrar önemle altını çizmektedir.¹¹⁶¹ Nitekim lafzî delillerin tümünde zikrettiği mücerret ihtimallerin hepsi geçerlidir.¹¹⁶² Ancak zannî meselelerle zan bilgi değeri taşıdığı için dil amelî konularda bilgi kaynağıdır. Fıkıh usûlünde yer alan bu mesele ise, amelî olmasa da ameile vesile olduğu için burada bir bakıma zannî bilgiyle amelin gerekliliğinden söz etmek mümkün hale gelir.¹¹⁶³

Bazı âlimler emrin vücûba değil nedbe, bazı âlimler de emrin en alt seviyesi olan ibâhaya delâlet ettiği görüşündedirler.¹¹⁶⁴ Sadrüşşerîa'ya göre yasaklamadan sonra gerçekleşen emir de hakikî olarak vücûba delâlet eder, diğer anlamlara delâleti başlangıçta olduğu gibi ancak karîne ile mümkündür.¹¹⁶⁵ Dolayısıyla emrin aksini gerektirecek bir karîne olmadığı sürece tam anlamıyla ifade ettiği vücûb anlamına delâlet etmesi gerekmektedir. Emrin ibâhaya ya da nedbe değil vücûba delâlet ettiğini desteklemek üzere bazı âlimler emrin tanımında “kesin bir şekilde istenen” (جزماً) kaydı getirmiştir.¹¹⁶⁶

¹¹⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 336.

¹¹⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 39-96.

¹¹⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 96.

¹¹⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 90.

¹¹⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 91-93.

¹¹⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 74, 96.

¹¹⁶² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 66.

¹¹⁶³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 74.

¹¹⁶⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 337.

¹¹⁶⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 342.

¹¹⁶⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 28.

Emrin mûcebi konusu, lafızların kesinliği konusuyla ilintili olması hasebiyle Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin de farklı görüşleri paylaştığı bir meseledir. Bu farklılığın dayanağı diğer lafız meselelerinde olduğu gibi emrin mûcebinin ihtimallere açık olmasıdır.¹¹⁶⁷ Buna göre Sadrüşşerîa'nın da bu konuda görüşlerini benimsediği Irak Hanefîlerine göre emir kesin olarak ilim ve amel açısından vücûb ifade eder. Semerkant Hanefîleri ise delili iptal etmemek için ihtiyaten amel açısından vücub ifade edeceğini kabul ederler. Ancak aksi ihtimal ortadan tamamen kalkmadığı için itikâden herhangi bir görüş bildirmeyip Allah'ın muradına inanılması gerektiği görüşünü savunmaktadırlar.¹¹⁶⁸

3.1.2.2.5. Emrin umum ve tekrara delâleti

Emir tek başına mutlak olarak emredilen şeyin sürekli yapılmasını gerektirir mi? Mutlak emrin bir kere yerine getirilmesi yeterli midir? Daha genel anlamıyla mutlak emir emredilen şeyin yapılma sayısına herhangi bir şekilde delâlet eder mi? Sadrüşşerîa, Râzî ve Hanefî mezhebinin genel görüşü mutlak olarak emrin sîga açısından emredilenin yapılma sayısına herhangi bir biçimde delâlet etmediği doğrultusundadır. Çünkü mutlak emir sîgası bir şart veya vasıfla mukayyed olsun veya olmasın sayıya değil eylemin gerçekleşmesinin gerekliliğine delâlet eder.¹¹⁶⁹ Bu sebeple mutlak emir ne emredilen şeyin yapılma sayısına ne de fertlerinin umumuna delâlet eder.¹¹⁷⁰ Sürekli veya belli aralıklarla emredilen şeyin yapılmasının gerekçesi emrin kendisi değil, emri ortaya çıkaran sebebin yenilenmesidir. Meselâ, “إِإِلَىٰ عَسَقِ اللَّيْلِ” (Güneşin zevâlinden (öğle vaktin Batı'ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl.)¹¹⁷¹ âyetindeki emrin sebebi vakittir. Vaktin yenilenmesi ile emir de yenilediği için namaz, emir lafzının delâleti ile değil yenilenen bu sebep nedeniyle tekrarlanmaktadır.¹¹⁷²

Bazı âlimler emir kalıbının mutlak anlamda tekrara delâlet etmemekle birlikte bu anlama ihtimali olduğu görüşünü savunmaktadırlar.¹¹⁷³ Mutlak olarak delâlet etmediği görüşünü belirtenler ise emrin bir mastar olduğunu ve hiçbir şekilde sayı ve adet anlamına delâleti olamayacağını gerekçe göstermektedirler.¹¹⁷⁴ Emrin delâleti ise emirle istenenin gerçekleşmesinin en alt seviyesi miktarınca sabit olur.¹¹⁷⁵ Bu doğrultuda mastar olarak emrin delâleti ya tek bir hakikî ferde ya da fertlerin hepsine delâlet edebilir. Çünkü fertlerin toplamı fertlerin hepsini içine alan yönüyle tek gibidir.¹¹⁷⁶ Bu sebeple “طَطْلَقَ نَفْسَكَ” (Benim adıma kendini boşa)” sözü niyyete bakılmaksızın tek boşamaya delâlet eder.

¹¹⁶⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 54-55; Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, s. 274.

¹¹⁶⁸ Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, s. 91; en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, s. 54; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 103.

¹¹⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 348-349; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 184; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 174.

¹¹⁷⁰ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 174.

¹¹⁷¹ el-İsrâ 17/78.

¹¹⁷² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 348.

¹¹⁷³ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 174; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 185.

¹¹⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 349; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 174.

¹¹⁷⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 185.

¹¹⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 349.

Eğer sözün sahibi “üç boşamayı kast ettim” derse boşama hakkının toplamda üç talâk olması nedeniyle doğrulanır. Fakat iki talâk niyyeti doğrulanmaz. Çünkü emir lafzının sayıya ihtimali yoktur. Lafzın ihtimali olmadığı bir anlam ise kast edilemez.¹¹⁷⁷ Zira talâk konusunda ikinin fert anlamı yoktur, sadece sayı bildirmektedir. Emir kalıbının sayıya delâleti bulunmadığı için lafızdan doğrudan böyle bir anlam çıkarılamaz.¹¹⁷⁸ Bu lafzın itibarî olarak teklik anlamı taşıyan topluluğa delâleti ise emrin sayıya delâlet etme ihtimaline değil, “talâk” lafzının bu anlama ihtimali olmasına dayanmaktadır. Nitekim bu anlam da ancak niyetle sabit olmaktadır. Bu durum mutlak emrin tekrara delâlet ettiğini göstermez.¹¹⁷⁹

Emir kalıbının tekrara delâlet edip etmemesi bir yönüyle emrin mücebi ile alâkalı bir tartışmadır. Buradaki ihtilaf emrin mücebi konusunda tevakkuf görüşünü tercih edenlerle vücut görüşünü savunanlar arasındadır.¹¹⁸⁰ Emrin delâleti konusunda suskun kalmayı tercih eden âlimlerin, her türlü ihtimali eşit derecede görerek tevakkuf ettikleri görülmektedir.¹¹⁸¹ Emrin vücuta delâlet ettiğini savunan âlimlerin büyük kısmı dilsel delâlet olarak lafzın anlamına delâletinin sınırını ve kesinliğini belirlemeye özen göstermektedirler. Bu anlamda Hanefî âlimlerin çoğunluğu tekrar ve umum ihtimalini dahi emir kalıbından uzak tutmaktadırlar. Bu yaklaşım emrin delâletine kesinliğini vurgulama çabasına matuf görülebilir. Sayısal olarak tekrara ihtimali olduğunu söylemek emrin delâletinin de sorgulanmasını gerektirecektir. Dil açısından da asl olan sayıya delâletin emrin delâleti dışında incelenmesidir.

3.1.2.2.6. Mutlak emrin fevre delâleti

Emrin gerekliliğinin ne zaman başladığı konusu tartışmalıdır. Emir emredilen fiilin hemen o anda yapılmasına (fevr) mı yoksa daha sonraki bir zamanda da yapılabiceğine (terâhî) mi delâlet etmektedir. Bu mesele emrin zamanla sınırlı olup olmaması kapsamında ele alınıp tartışılmaktadır.¹¹⁸² Emrin tekrara delâletini savunanlar zamanla sınırlı olmayan mutlak emrin fevre delâlet ettiği görüşünü benimsemektedirler. Nitekim emir kalıbının tekrara delâletini savunmak emredilen şeyin anında yapılması görüşünü desteklemektedir.¹¹⁸³ Tekrara delâlet etmemekle birlikte emrin fevr için söylendiği görüşüne sahip âlimler de bulunmaktadır. Bu âlimlerin bunu savunmasının nedeni emrin geciktirilmesi halinde kişinin günahkar olması endişesidir.¹¹⁸⁴ Bazı âlimler ise emrin

¹¹⁷⁷ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, II, 73.

¹¹⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 349; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 145; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 36.

¹¹⁷⁹ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, II, 73.

¹¹⁸⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 112.

¹¹⁸¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 112.

¹¹⁸² Ali İhsan Pala, “İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu” (doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 185-187.

¹¹⁸³ Pala, “İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu”, s. 186; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 38; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 210.

¹¹⁸⁴ Pala, “İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu”, s. 188, Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 38.

hangi zamanda yapılması istendiğinin ancak karîne ile bilinebileceğini savunmaktadırlar.¹¹⁸⁵

Sadrüşşerîa mutlak emrin fevre değil terâhîye delâlet edeceği görüşündedir.¹¹⁸⁶ Çünkü emir bazen söylendiği ana ait olduğu gibi bazen yapılması sonraya da bırakılabilir. Fakat mutlak olarak zikredildiğinde emrin daha sonra yapılabileceğini söylemek daha doğrudur. Zira emrin hemen yapılmasını istemek zamanla sınırlandırılmasını gerektirir. Bu sınırlandırma da emrin kendisi ile değil, ancak karîne ile gerçekleşebilir.¹¹⁸⁷ Ancak Sadrüşşerîa'nın savunduğu emrin karîne ile fevre delâlet ettiği görüşü bu konuda tevakkuf edenlerin esas aldığı zamanın karîne ile takdir edilebileceği anlayışından farklıdır.¹¹⁸⁸ Tevakkuf görüşünü benimseyenler hiçbir delâleti öne çıkarmazken, Sadrüşşerîa mutlak emrin terâhîye delâlet edeceğini açıkça ifade etmektedir.¹¹⁸⁹ Dolayısıyla genel olarak lafızların delâleti konusundaki yaklaşımını emrin zaman açısından delâleti konusunda da sürdürmektedir.

Emrin tekrara delâlet etmediği konusunda Sadrüşşerîa ile aynı görüşte olan Râzî,¹¹⁹⁰ fevre delâlet meselesinde tevakkuf görüşünü benimsemektedir.¹¹⁹¹ Çünkü emir lafzı bizatihi emrin şu anda mı yoksa daha sonra mı yapılacağı konusunda bir bilgi vermez. Bu sebeple emir şu anda da daha sonrası için de istenmiş olabilir.¹¹⁹² Râzî'nin bu yaklaşımı emir lafzının zaman bildirmemesi, emrin tekrara delâlet etmemesi görüşü ile tutarlıdır. Ancak bu söylem mutlak bir emir karşısında nasıl bir yaklaşım sergileneceği konusunu hükümsüz bırakmaktadır.

3.2. Konuşanın İradesi İle İlgili Meseleler

Dili vazeden tarafından belirli bir anlam mukabilinde konulan müfred lafızlar, dili kullananlar tarafından yine verili dil kuralları çerçevesinde ihtiyaç ve maksatları doğrultusunda anlamlı bir söz oluşturacak şekilde düzenlenerek iletişim sağlanmaktadır. Konuşan kişi maksadını vaz edilen müfred lafızları kullanarak açığa çıkarmakta, oluşturulan söylem içerisinde tek tek belirli anlamlar için tayin edilmiş bu lafızları kendi iradesi doğrultusunda yapılandırmaktadır. Yapılandırılan bu söylem içerisinde yer alan lafızlar dilin nesnel niteliğinden uzak, tamamen konuşanın yeni anlamlar koyma serbestisine açık değildir. Nitekim konuşanın sözle maksadını ifade etmesini ve anlaşılmasını mümkün kılan dilin vaz'î boyutu ve toplumsal uzlaşımıdır. Dolayısıyla insan

¹¹⁸⁵ Pala, "İslam Hukuk Metodolojisiinde Emir ve Nehyin Yorumu", s. 187.

¹¹⁸⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 430.

¹¹⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 430, Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 430; Dinç, "Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi", s. 313.

¹¹⁸⁸ Kâdî Burhâneddin, Sadrüşşerîa'nın görüşünü tevakkuf düşüncesine benzettiği için Teftâzânî'yi tenkit eder. Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 430; Dinç, "Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi", s. 313.

¹¹⁸⁹ Dinç, "Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi", s. 313.

¹¹⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 100.

¹¹⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 113.

¹¹⁹² Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 115.

maksadını ve ihtiyaçlarını anlatmak ve anlaşılacak için dilin verili bilgi ve kurallarına, aynı zamanda toplumun dilin kullanımında esas olan uzlaşma riayet etmek zorundadır. Bununla birlikte dil bu esaslar çerçevesinde konuşana bir anlam üretme ve bu anlamı söyleme dönüştürme imkânı ve kendini ifade etme noktasında önemli bir kullanım alanı sunmaktadır. Konuşanın kasıt ve iradesi de kullandığı söylem kapsamında ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda konuşanın iradesini yansıtmak ve kullanılan söylemde lafızların anlamını tespit etmek için ilgili lafızların dilde belirlendiği anlamda kullanılıp kullanılmadığı ve sözün konuşan tarafından maksadını beyanındaki açıklık ve kapalılığın tespit edilmesi gerekmektedir.

Kişi kullandığı dilin sınırları içerisinde meramını anlatmak zorundadır. Çünkü anlatmak anlaşılacak içindir. Karşılıklı anlaşmanın sağlanması ise taraflar arasında müşterek bir iletişim zemininin bulunmasına bağlıdır. İletişimin sağlıklı bir biçimde devamını temin eden bu zemin dildir. Dil konuşanın sınırlarını belirlediği gibi esasında konuşana kendini ifade etmesini sağlayan bir yardımcıdır. Bu bağlamda dil konuşanı yönlendirirken bir iletişim içerisinde açığa çıkan dil, bu seviyede konuşanın ve dinleyenin eylemi ve tercihleriyle şekillenmektedir. İnsan maksadını anlatırken, ifadelerin dilsel kalıplarını kast ederek lafzı hakikat çerçevesinde kullanabileceği gibi dilsel sınırları aşarak farklı bir anlatım metodu da benimseyebilir. Bu noktada hakikat-mecaz ayrımı gündeme gelmektedir.

Dilsel delâlet içerisinde belirli bir anlam bağlamında netlik kazanan lafızlar, kullanımla ilişkilendirildiğinde anlamın belirlenmesi daha karmaşık bir hal almaktadır. Burada dil ve düşünce ilişkisi de gündeme gelmektedir. Aynı cümleyi kuran iki kişinin aynı şeyi kast ettiğini hangi kesinlikte bilebiliriz? Ya da kasıt bilinebilir mi?

Literatürde yer alan dil-mantık tartışmaları dil ve düşünce arasındaki birbirinden ayırt edilmesi güç olan sıkı bir ilişkiye işaret etmektedir. Bu doğrultuda sıkça sorulan sorulardan biri, konuştuğumuz dille mi düşünüyoruz yoksa dilden bağımsız bir düşünceden söz edilebilir mi? Söz edilebilirse dil dışında düşüncenin ortaya çıkmasını sağlayacak bir araç mevcut mu?

Dil bizim veya düşüncemizin oluşturduğu bir yapı değildir. Bu anlamda dil hem varlığımızı hem de düşüncemizi öncelemektedir. Bu anlamda insan dile muhtaç olmakla birlikte, insanda dilden bağımsız bir düşünme mekanizması bulunmaktadır. Çünkü bebek daha dille tanışmadığı halde zihinsel algısı gelişmekte, düşünme ve algılama yeteneği ile kendine has tepkiler vermektedir. Bununla birlikte insanın yapısında dile dayalı bir mekanizmanın varlığı, dil öğrenme sürecinin nasıl gerçekleştiği gibi sorunlar da tartışılmaktadır. Bu meseleler dilin kesinliği konusunda farklı ufuklar açmayı sağlasa da çalışmanın kapsamı dışında yer almaktadır.¹¹⁹³ Burada asıl mesele dilin kuralları,

¹¹⁹³ Beynin anlamı algılama süreci hakkında bk. Seana Coulson, Todd Oakley, “Blending and Coded Meaning: Literal and Figurative Meaning in Cognitive Semantics”, *Journal of Pragmatics*, 2004, s. 1-27; Valentina Cuccio, “How The Context Matters. Literal and Figurative Meaning in The Embodied Language

kelimelerin anlamları dil içerisinde tespit edilebildiği ve belli oranda bir kesinliğe sahip olduğu halde, kullanımla açığa çıkarılması istenen anlamın anlaşılmasının nasıl mümkün olduğunu ortaya koyabilmektir. Bu doğrultuda; “dilî vaz’î yapısı ne oranda yeterlidir? Yeterli değilse, anlamı, konuşanın maksadını kesin ve açık bir biçimde ortaya çıkarmanın bir metodu var mıdır?” vb. sorular dilin kullanımı ile bağlantılı olarak akla gelmektedir. Burada asıl meselelerden biri anlamın sadece dille belirlenme imkânı olup olmadığıdır. Yani anlam sözdizimini oluşturan dilsel parçaların toplamını mı, yoksa daha fazlasını mı ifade eder? Bu soru anlamın açığa çıkarılmasının imkânı ve yollarının tespit edilmesi ile ilişkilidir. Dolayısıyla dilin kesinliği problemi aslında kullanım aşamasında ciddi bir biçimde açığa çıkmaktadır. Konuşma eylemine kadar kullanana yol gösteren dil, bu aşamada artık konuşanın emrindedir. Bu sebeple kullanım çerçevesinde anlamın belirlenmesi artık daha karmaşık hale gelmektedir.

Konuşanın kastı bağlamında anlamın tayin edilişinde birçok kavram ve sınıflandırma üretilebilir. Fakat bu çalışmada mesele Sadrüşşerîa’nın incelediği hakikat-mecaz, sarîh-kinaye ilişkileri içerisinde ele alınacaktır. Bu sebeple bu konuların konuşanın maksadını tayin etmede anlam sorununun önemli bölümünü içine aldığını söylemek yanlış olmaz.

3.2.1. Kullanım açısından: hakikat-mecaz

Lafızlar dili vazeden otorite tarafından ilk konulduğu anlam için kullanılıp kullanılmamasına göre hakikat ve mecaz kısımlarına ayrılmaktadır. Hakikat ve mecazın her biri de kast edilen anlamın örtük (kapalı) olarak ifade edilip edilmemesine göre sarîh-kinaye olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁹⁴ Fakat şunu belirtmek gerekir ki dilin kullanımı konuşanın iradesinde olsa da bu irade dilin kuralları ile şekillenmektedir. Nitekim bu tasnifte kast edilen kullanım da dilin yapısı ve kuralları ile uyumlu olarak gerçekleştirilen eylemdir.¹¹⁹⁵

Dilde hakikat ve mecazın sınırlarını bilmek kişiye dilde lafızların anlamlarında genişleme imkânı sunmasının yanı sıra, metni ve sözü doğru anlama yöntemini de sunmaktadır. Bu konu özellikle dilin kesinliği bağlamında lafzın ifade ettiği anlamın delâlet şeklini ve kuvvetini belirlemede önemli sacayaklarından biridir.¹¹⁹⁶

İslâm düşünce literatüründe hakikat-mecaz ayrımının varlığı, dayanağı, dilde ve Kur’ân-ı Kerim’de mecazın varlığı tartışılan önemli meselelerdir. Hakikat-mecaz tartışmasını dil

Paradigm”, *PLOS One* 9/12 (2014) :1-24. Bu çalışmada beynin konuşulan şeyin algılanması sırasındaki motor aktivasyonun kelimelerin kendisi ile değil, içeriği ve bağlamla bağlantılı olarak harekete geçtiği belirtilmektedir.

¹¹⁹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 166; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 66; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü’l-Fenârî*, I, 265, Dinç, “Kadı Burhâneddin’in *Tercîhu’t-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi”, s. 157-158, Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, I, 296; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 103-104; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâî*, s. 88; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, I, 395.

¹¹⁹⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 160.

¹¹⁹⁶ Naci Özsoy, “İmam Gazzâlî’de Hakikat ve Mecaz”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2 (2013), s. 231.

ve usûl alanıyla sınırlı bir konu olarak değerlendirmek isabetli değildir. Hakikat-mecaz meselesine âlimlerin yaklaşımı, kelâmî perspektifleriyle bağlantılıdır. Tartışmanın esas kaynağı da mezheplerin kelâm anlayışları ve vahyi anlama metotlarındaki farklılıklardır. Nitekim kelâmda tartışmalı temel meselelerden biri olan amelînin imandan bir cüz olup olmadığı tartışmasında, Mürcie mezhebi amel anlamında imanın mecaz olduğunu belirterek iman tasdikten ibaret olduğunu kabul etmektedir. Mu‘tezile haberî sıfatlarla ilgili âyetlerde yer alan “Allah’ın eli, Rahman’ın Arş’a istiva etmesi” ifadelerinin hakikat kapsamında değerlendirildiğinde ortaya çıkması muhtemel antropomorfizm problemini aşmak için bu âyetlerde mecazî kullanım olduğunu savunarak te’vil metodunu tercih etmiştir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin kullandığı te’vil metodunun esas dayanağı da hakikat-mecaz ayrımıdır.¹¹⁹⁷ Ancak onların bu tutumu özellikle Selefî ve Zâhirî kelâm görüşünü benimseyen âlimler tarafından dilde ve Kur’ân’da hakikat-mecaz ayrımı yapılarak vahyin tahrif edilmesine yol açacağı endişesiyle hararetli bir biçimde eleştirilmiştir.¹¹⁹⁸

Dilde hakikat-mecaz ayrımına şiddetle karşı çıkan selefî dil anlayışının dikkate değer şahsiyeti İbn Teymiyye ve onun görüşlerini esas alan İbn Kayyim el-Cevziyye ne dilde ne de Kur’ân’da hakikat-mecaz ayrımının bir temeli bulunmadığını, hangi lafzın hakikat hangi lafzın mecaz olduğunu belirlemenin mümkün olmadığını altını çizerek.¹¹⁹⁹ Selefî hakikat-mecaz ayrımını kabul ettiğini ispatlayan bir bilgi bulunmadığını ifade eden İbn Teymiyye’ye göre hakikat-mecaz ayrımı hicrî üçüncü asırdan sonra ihdas edilmiş, hicrî dördüncü yılda da Mu‘tezile ve kelâm ehlinin sıkça gündeme getirmeleriyle yaygınlık kazanmıştır.¹²⁰⁰ Nitekim hakikat-mecaz ayrımının ilintili olduğu tartışmalardan biri amelînin iman bir parçası olup olmadığıdır. Amelînin iman bir şartı olmadığı görüşünü esas alan Mürcie, Mu‘tezile, Cehmiyye, Kerrâmiyye gibi kelâm mezhepleri görüşlerini temellendirmek için tasdik anlamındaki Allah’a iman hakikat, amel anlamında kullanılan iman lafzının ise mecaz olduğunu öne sürmüşlerdir. İbn Teymiyye ise bu açıklamanın doğruluğunu ispat edecek herhangi bir verinin bulunmadığını, hakikat-mecazın ölçüsünün belirlenme imkânı bulunmadığını savunmaktadır.¹²⁰¹ Ona göre mecazın karîneyle belirlendiği görüşü de temelsizdir; çünkü karîne ile anlaşılan anlam mecaz değil hakikattir. Dilde hakikat-mecaz ayrımının bulunduğu ispat edilebilmesi için kullanımdan önce anlamın var olduğunun tespit edilmesi gerekir. Halbuki anlam kullanımla, kullanım içerisinde yer alan delillerle birlikte ortaya çıkmaktadır. Kullanımdan önce lafzın dildeki temel anlamını ispat etmek mümkün değildir. Vazedildiği anlamda kullanılan lafız olarak nitelenen hakikat ile lafzın ilk kullanıldığı anlam kast edilse bile bu kullanımdan önce lafzın farklı bir anlamda kullanılmadığı kesin

¹¹⁹⁷ Arpa, “Kur’ân’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye’nin Meseleye Yaklaşımı”, s. 185.

¹¹⁹⁸ Harun Ögmüş, “*es-Savâ’iku’l-mürsele* Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Mecaz Eleştirisi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (2013), s. 219, Abdulluttalip Arpa, “Kur’ân’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye’nin Meseleye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 12/44 (2010), s. 182-185.

¹¹⁹⁹ Arpa, “Kur’ân’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye’nin Meseleye Yaklaşımı”, s. 187-188.

¹²⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetavâ*, VII, 88.

¹²⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetavâ*, VII, 20, 87-89, 113, 403-404.

olarak bilenemez. Bu nedenle tek bir anlam vardır: O da konuşanın konuşurken irade ettiği anlam. Bu anlam da hakikat-mecaz ayırımına gidilmeksizin söze ilişkin karînelerle birlikte konuşanın muradı ile sınırlandırılmıştır. Nitekim her anlam konuşanın kastı ile sınırlıdır, mutlak anlamdan söz etmek doğru bir yaklaşım değildir.¹²⁰²

Söz kullanıma ilişkin karînelerle birlikte konuşanın iradesini yani anlamı ifade eder. Lafzın anlama delâlet etmesi vaz'î değil konuşanın kasıt ve iradesine bağlı bir eylemdir. Anlamın konuşanın iradesine tabi olmasına bağlı olarak irade edenin maksadına işaret eden karînelerle açığa çıkan anlam tektir ve hakikattir. Lafzın hakikat-mecaz olarak ayrılması nassların anlamı konuşanın iradesi dışında yorumlamaya kapı aralaması nedeniye dilde karışıklığa ve vahyi tahrife yol açan tehlikeli bir bid'attir.¹²⁰³ İbn Teymiyye dilde ve Kur'ân'da hakikat-mecaz ayrımı çerçevesinde kelâmcıların, nassları, savundukları kelâmî görüşlerine uygun anlamlar ekseninde te'vil etmelerine karşı çıkarak vaz'-istimal ayrımını kabul etmemekte ve anlamın kullanımla kayıtlı olduğu görüşünü ortaya koymaktadır.¹²⁰⁴ Bu sebeple Kur'ân ve hadislerde yer alan ifadelerin anlaşılması için akıl önderliğinde dilin kıyasla te'vil edilmesi değil, toplumsal bir müşterek olan dil zemininde muhataplarına iletilen vahyin hem konuşana hem de muhataba ait özellikler ve kullanımlar dikkate alınarak anlaşılması gerekir. Aksi takdirde mezhebî kabullerin nasslara söylenmesi tehlikesi ile karşı karşıya kalınacaktır.¹²⁰⁵

Hakikat-mecaz tartışmasında İbn Teymiyye ile benzer endişeleri taşıyan Zâhirî düşünce sisteminin temsilcilerinden İbn Hazm da dilde mecazın bulunduğu görüşüne oldukça mesafelidir.¹²⁰⁶ Vahyin te'vil yoluyla tahrifine ve bid'atlerin ortaya çıkmasını önlemek amacıyla mecazı kabul edenlerce karîne ile anlaşılan anlamın mecaz değil hakikat olduğunu vurgulayarak her ne kadar lafzî bir farklılık gibi gözükse de prensip olarak mecaz ve te'vil yolunu kapatarak dildeki lafızların hakikatten ibaret olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁰⁷

Selefi ve Zahîrî İslâm düşünce ekollerinin hakikat-mecaz ayrımını şiddetle eleştirmelerinin ardındaki en önemli etken Mu'tezile öncülüğündeki kelâmcıların bu ayrımı temel alarak te'vil yolunu açmalarıdır. Mu'tezile'ye karşı dilde mecazın olmadığı savunusu esasında lafzî bir ihtilaftır.¹²⁰⁸ Kelâmcılar karînelerle anlaşılan mevzû leh dışındaki anlamı mecaz olarak isimlendirirken, dilin ve nassların sınırının akıl ve rey doğrultusunda tahrif edilmesi tehlikesinin önüne geçmek amacıyla Selefi ve Zâhirî ekoller karîneyle belirlenen anlamın mecaz değil hakikat olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezilî anlayışın önemli bir fıkıh usûlü eseri olan *el-Mu'temed*'de benzer şekilde, lafzın mecazî

¹²⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, VII, 97-102,

¹²⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, VII, 114-115.

¹²⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, VII, 102.

¹²⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, VII, 115-116.

¹²⁰⁶ Abdulmuttalip Arpa, "Zâhirîlik ve Mecâz –İbn Hazm Örneği-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25 (2012), s. 49.

¹²⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 39; Arpa, "Zâhirîlik ve Mecâz –İbn Hazm Örneği-", s. 53-54.

¹²⁰⁸ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, I, 323.

anlamına te'vilinin esasen bir hakikatten başka bir hakikate intikal olarak nitelendirilmekte,¹²⁰⁹ sözün anlaşılmasında konuşanı tanımanın öncelik ve gerekliliğine vurgu yapılmaktadır.¹²¹⁰ Bu yaklaşım te'vili reddeden yaklaşımla örtüşse de te'vile kapı aralamaktan çekinenler te'vilin ve anlam genişletilmesinin önünü kapatmak için hakikatin tekliğini ve konuşmanın dile sıkı sıkı bağlı olduğunu vurgulayarak akla dayalı te'vili nefy etme saikiyle hareket etmektedirler. Mu'tezilî yaklaşım içerisinde mecazın hakikat gibi olduğunun vurgulanması ise te'vil yoluyla tercih edilen mecazî anlamların dil içerisindeki sıhhatine dikkat çekmektedir.

Selefi ve Zâhirî ekollerin mecaz karşılığı söylemlerine rağmen âlimlerin çoğunluğu dilde ve Kur'ân'da mecazın var olduğu görüşündedir.¹²¹¹ Bununla birlikte hakikat-mecaz tanımları konusunda âlimler arasında farklı görüşler mevcuttur. Sadrüşşerîa hakikati, "vazedildiği anlamda kullanılan lafız" olarak tanımlanırken, mecazın ise "dilde konulan ilk anlam ile aralarında bulunan bir alâka nedeniyle başka bir anlam için kullanılan lafız" olduğunu belirtir.¹²¹² Hakikat, dili vazedenin koyduğu anlamlarla sınırlı değildir. Lügavî anlamın yanı sıra şer'î, örfî ve ıstilahî vaz'ı da kapsamaktadır.¹²¹³ Sadrüşşerîa'nın zikredilen tanımları Râzî'nin hakikat-mecaz tanımları ile aynı paraleldedir.¹²¹⁴ Bu iki tanım da esasında Ebül-Hüseyn el-Basrî'nin tanımlarına dayanmaktadır. Ancak Basrî bir kelimenin mecaz olması için hakikat ile aralarında bir alâka bulunması lüzumu kaydını zikretmez. Buna göre o, mecaz anlamların tayini ve tespiti konusunda karînenin bulunması durumunda alâka şartını gerekli görmeyerek mecazın alanını geniş tutmaktadır.¹²¹⁵ Bunun dışında Sadrüşşerîa ve Râzî'nin her ne kadar farklı yaklaşımlar serd etseler de hakikat-mecaz yaklaşımlarının Mu'tezilî anlayıştan etkilendiğini söylemek mümkündür.

Sadrüşşerîa hakikat ve mecazın anlamın değil lafzın sıfatı olduğunun altını çizmektedir.¹²¹⁶ Anlamın bu kavramlarla nitelenmesi ancak mecazen olabilir. Nitekim anlam özü itibariyle sabittir. Hakikat ve mecaz olarak değişen ve itibarî olarak farklılaşan şey anlamın göstergesidir, nasıl ifade edildiğidir. Dolayısıyla her ne kadar hakikî ve mecazî anlamdan söz edilse de bu kavramlar, anlamın açığa çıkma aracı olan lafızlara nispet edilmektedir. Lafız-anlam arasındaki bu sıkı ilişki nedeniyle hakikat ve mecaz kavramları mecazen anlam için kullanılagelmiştir.¹²¹⁷ Hakikat-mecaz kullanım yönüyle kelimelerde gerçekleşebileceği gibi cümleler de bu nitelemelere sahip olabilir.¹²¹⁸ Hatta

¹²⁰⁹ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, I, 31.

¹²¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 395.

¹²¹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 332.

¹²¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 162; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 160; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 289; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 96.

¹²¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 161.

¹²¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286.

¹²¹⁵ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, I, 16-18.

¹²¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 162.

¹²¹⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 162.

¹²¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 168.

bağlaç ve edatlarda da hakikî ve mecazî kullanım söz konusu olabilir. Nitekim Sadrüşşerîa hurûfî'l-meânî konusunu istiare ile ilişkilendirerek hakikat-mecaz başlığı içerisinde ele almıştır.¹²¹⁹

Hakikat ve mecaz arasında geçişkenlilik söz konusudur. Önceleri mecazen kullanılan bir lafız uzun süre devamlı surette kullanılma neticesinde dilde temel anlam bildiren bir lafza dönüşebilmektedir. Müşterek lafızların varlığı bunun örneklerinden biridir. Ayrıca dilde belirli bir anlam için vazedilen lafzın toplum içerisinde yer alan özel bir topluluk, meslek erbabı veya Şâri' tarafından başka bir anlam için kullanıldığı görülmektedir. Bu topluluğun dildeki lafzı kendi aralarında farklı bir anlam için kullanması mecazî yolla olmakla beraber, yeni anlam bildiren lafız bu topluluk için hakikat bildiren bir görev üstlenebilmektedir.¹²²⁰ Bu anlamda kullanım sadece mecazî anlamların değil hakikî anlamların da üretilmesinde etkilidir. Mecazın dinleyenin anlamasında kapalılık oluşturduğu söylenebilir. Ancak mecazın temel fonksiyonlarından biri daha fazla anlamın dilde ifade edilmesinde rol oynayarak dilin kullanım alanını genişletmede işlevsellik sağlamasıdır. Örneğin, "akîka" kelimesi dilde yeni doğan bebeğin başındaki saç anlamındadır. Ancak mecazî kullanım yoluyla bu kelime dilde yenidoğanın saçının kesilmesi sırasında kesilen kurban anlamında yer bulmuştur.¹²²¹

3.2.1.1. Hakikat

Hakikat asıl, sabit olanı ifade etmek için kullanılan bir kelimedir.¹²²² Terim olarak hakikat da konuşma eyleminin gerçekleştiği ıstılahta (lügavî, örfî, şer'î olsun fark etmez) lafzın vazedilen asıl anlamında kullanılması şeklinde tanımlanmaktadır.¹²²³ Hakikat çerçevesinde lafız vazedilen anlamı ifade ettiğine göre kuşkusuz lafzın hakikat oluşu dile ilişkin bilgilere dayanmaktadır. Bu durumda dile dair bilgilerin kaynağı nedir sorusu ön plana çıkmaktadır. Sadrüşşerîa'nın bu hususta açık bir ifadesi bulunmamakla beraber lafzın hakikat bilgisinin sem'e dayalı olduğu zikredilmektedir.¹²²⁴ Vazedenin tercihi doğrultusunda hakikat çerçevesinde kullanıldığı tespit edilen lafız mutlak olarak bu anlamı ifade eder ve lafız bu çerçevede anlaşılmalıdır. Hakikat lafızdan gerekçe olmaksızın koparılamaz. Anlam vaz'î delâlet üzere sabit olur.¹²²⁵ Nitekim konuşmada esas olan lafızların belirlenen anlam için kullanılmasıdır. Lafzın vaz'ı ise vazedenin kim olduğu fark etmeksizin, karîne olmadan anlamına delâlet etmesidir.¹²²⁶ Bu nedenle lafız, vazedilen anlam dışında kullanılmak istendiğinde karîneye ihtiyaç duyulmaktadır. Buna

¹²¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 219.

¹²²⁰ Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız-Mâna İlişkileri", s. 85-86; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 163-166.

¹²²¹ Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız-Mâna İlişkileri", s. 97.

¹²²² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 96; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 111.

¹²²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 160.

¹²²⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 97.

¹²²⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 112; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 83.

¹²²⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 161.

bağlı olarak hakikatin mecazdan öncelikli olduğu dile getirilmektedir.¹²²⁷ Netice olarak lafzın hakikat oluşunu tayin eden, lafızları ilk kez bir anlam doğrultusunda vazedendir. Dolayısıyla toplum, şeriat vb. bir vâzı‘ olarak kabul edildiğinde bu otoriteler tarafından oluşturulan ıstılahlar da hakikatin kapsamı içerisinde yer almaktadır.¹²²⁸

3.2.1.1.2. Menkûl lafızlar

Belirli bir topluluk ya da şeriat tarafından başka bir anlama nakli gerçekleştirilen lafızların hakikat mi yoksa mecaz kapsamında mı değerlendirileceği tartışma konusudur. Dili belirleyen otorite tarafından lafzın başka bir anlam için vazedilmesini ifade eden menkul lafızlar, bir açıdan hem hakikat hem de mecazın dahil olduğu bir meseledir. Çünkü her ne kadar kaynak açısından vaz‘ dille sınırlı olsa da, varlığını devam ettirme açısından dil dışında vaz‘ kaynakları mevcuttur. Menkul lafızların kaynakları da bunlardır.¹²²⁹ Örneğin, “دالابة” kelimesi Arapça asılda yeryüzünde yürüyen canlı anlamındadır. Ancak örfen dört ayaklı hayvanı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu durumda örfen bu kelimenin dört ayaklı hayvan için kullanılması mecazdır. Fakat buradaki mecaz olma hali dil açısından değildir. Zira örfen “دالابة” lafzı, dört ayaklı hayvan anlamı için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu anlam örfen hakikat, dil esas alındığında ise mecazdır. “Yerde yürüyen canlı” anlamı açısından bakıldığında “دالابة” kelimesi, örfen mecaz, dil açısından hakikat olur.¹²³⁰ Menkul lafızlarda dil açısından mecaz kabul edilen lafzın hakikate dönüşmesi Sadrüşşerîa’ya göre tamamen kullanımın çokluğu ve sürekliliği ile ilgilidir. Hakikatin kullanımı azaldığında mecaza dönüşebilirken, mecazın kullanımı çoğaldığında hakikat kapsamına girebilmektedir.¹²³¹ Fakat hakikat-mecaz arasındaki bu geçişkenlik lafızları tayin eden otoriteler arasında gerçekleşmektedir.¹²³² Dolayısıyla lafzın hakikat ya da mecaz oluşu farklı itibarla mümkün olduğu için, bu noktada bir kapalılık söz konusu değildir. Anlamı tayin eden otoritelere göre menkul lafızlar lügavî, şer‘î, örfî ve ıstılâhî olmak üzere dört kısımda incelenebilir.¹²³³ Fakat konunun daha ayrıntılı biçimde açıklanmasını sağlayacağı düşünüldüğü için lafızların nakli meselesi şer‘î hakikatler üzerinden incelenecektir. Elbette ki meselenin şer‘î hakikatler ekseninde ele alınmasında, konunun kelâmî yaklaşım ve anlayışlarla ilgisinin de payı bulunmaktadır.¹²³⁴ Şer‘î hakikat ekseninde öne sürülen görüşlerin diğer menkul lafızlar için de geçerli olduğu söylenebilir.

Şer‘î hakikatlerin varlığı meselesi Eş‘arîler ve Mu‘tezile arasındaki bazı kelâmî tartışmalarda ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Osman’ın şehadetiyle birlikte müslüman

¹²²⁷ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 112; Güzelhisârî, *Menâfi’ü’l-dekâik*, s. 83.

¹²²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 161, 163-164; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 111; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 96.

¹²²⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 162.

¹²³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 164.

¹²³¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 166.

¹²³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 164-166.

¹²³³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 164.

¹²³⁴ Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhnın Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, s. 235.

olup da büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında “el-menzile beyne menzileteyn” görüşünü benimseyen Mu‘tezile, “iman” lafzının Şâri‘ tarafından farklı bir anlama nakledildiğini savunmuşlardır.¹²³⁵ Buna göre dilde, dil ile tasdik anlamına gelen “iman” kelimesini Şâri‘ “günah işlememek” anlamına nakletmiştir. Bu nedenle büyük günah işleyenler iman dairesinden çıkarlar fakat küfre girmeyerek bu ikisi arasında bir yerde bulunurlar.¹²³⁶

Mu‘tezile’nin bu görüşünü kesin bir dille reddeden bazı Eş‘arî kelâmcıları bu sorunu dilde naklin olmadığını belirterek temellendirmişlerdir.¹²³⁷ Onlara göre Şâri‘ açık bir Arapça ile inzal ettiğini bildirdiği vahiyde lafızları farklı bir anlama nakletmemiş, dilde temel olan anlam üzere kullanmıştır.¹²³⁸ Buna göre sadece dinle (yani itikatla) alâkalı kavramlar değil, ibadetleri bildiren terimler de dildeki anlamlarını ifade etmektedir. Örneğin dilde dua anlamına gelen “صلاة” kelimesi şer‘î bir anlama nakledilmemiştir. Sadece duanın şekli, özellikleri ile ilgili birtakım kayıt ve şartlar konulmuştur.¹²³⁹ Bâkılânî, Mu‘tezile’nin kelâmî ilkelerini reddetme adına, Kur’ân’da bu kavramların mecazen kullanıldığı dahi kabul etmemiş, dildeki hakikat üzere sabit olduğunu vurgulamıştır. Fakat bu yaklaşım daha sonra bazı Eş‘arî âlimler tarafından yumuşatılmış, bütünüyle değil kısmî bir nakil olduğu ifade edilmiştir.¹²⁴⁰ Râzî ise bu süreçte Mu‘tezile’nin kelâmî duruşuna karşı çıkmakla beraber, şer‘î hakikatlerin yeni bir vaz‘ değil, mecaz yoluyla tayin edildiğini dile getirir.¹²⁴¹

Şer‘î hakikatlerin varlığı ve nakli tartışması, hakikat ve mecaz tanımlarına da yansımıştır. Bu itibarla lafızların şer‘î dile naklini câiz görmeyen âlimlerin hakikat ve mecaz tanımında, “dilde asıl konulduğu mâna” ifadesi yer almaktadır.¹²⁴² Bu şekilde hakikatin sadece dilsel delâletle sınırlı olduğu vurgulanmaktadır. Dildeki lafızların şer‘î hakikatlere naklinin cevazını savunan âlimler tanımında, “konuşmanın meydana geldiği ıstılahta konulduğu anlam” kaydıyla hakikatin kapsamını genişleterek şer‘î, örfî ve ıstılâhî hakikatleri de tanıma dahil etmişlerdir.¹²⁴³ Sadrüşşerîa ve Râzî tanım konusunda Mu‘tezilî usûlcülerin menkul lafız anlayışını kabul etmiş görünmektedir. Fakat burada Râzî ve

¹²³⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 298-299; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 163; Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, s. 235.

¹²³⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 388-390; Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, s. 235.

¹²³⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 387-392.

¹²³⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 391-392.

¹²³⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 395.

¹²⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 134-135; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 164, 166. Bu süreç hakkında değerlendirme için bk. İmam Rabbani Çelik, “Şâri‘in Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer‘î Hakikatler Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017), s. 14-20.

¹²⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 299, 308; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 168; Çelik, “Şâri‘in Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer‘î Hakikatler Meselesi”, s. 26.

¹²⁴² Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 352.

¹²⁴³ Tefâtânî, *et-Telvîh*, I, 162; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 162; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 96; Güzelhisârî, *Menâfi‘ü'd-dekâik*, s. 84; Molla Hüsrev, *Mir‘âtü'l-usûl*, s. 112-113.

Sadrüşşerîa Mu'tezile'nin yaklaşımından farklı olarak bu anlamların yeni bir vaz'la değil, mecaz yoluyla gerçekleştiğini vurgulamaktadırlar.¹²⁴⁴ Bu hususta Ebü'l-Hüseyin el-Basrî şer'î isimdeki yeni anlamın dil ehli tarafından bilinmediğini öne sürerken,¹²⁴⁵ Râzî ve Sadrüşşerîa şer'î hakikatin nakledilmeden önce dilde var olduğunu ancak mecazen kullanıldığını savunmaktadırlar.¹²⁴⁶ Sadrüşşerîa ve Râzî'nin mecaz yoluyla naklin gerçekleştiğine vurgu yapmaları ve yeni bir vaz' söyleminden kaçınmaları, ilk vaz' anlamında esas otoritenin dil olduğu fikrini öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda lafızların nakli konusunda mecaz kurallarının esas alınmasını da gerektirmektedir. Bu sebeple yeni bir vaz' ifadesinde herhangi bir sınırlandırma söz konusu olmazken, mecazın yaygınlaşması yoluyla şer'î hakikatlerin sabit oluşu, lügavî hakikatle irtibatın gözetildiği anlamına gelmektedir. Nitekim mecazın tanımında "lafzın yeni anlamıyla vaz'î anlamı arasında alâka bulunması"¹²⁴⁷ kaydı, mecazın sınırlarını belirlediği gibi, menkul lafızları da sınırlandırmaktadır. Bu itibarla dilsel hakikat vardır; fakat dil asıl olduğu için dile nakledilen bir lafızdan söz edilemez.¹²⁴⁸ Dil bütün kullanımların temelidir. Dolayısıyla dilsel delâlette lafız ve anlam arasında bir münasebetin bulunma zorunluluğu yoktur. Nitekim vaz' açısından lafız-anlam arasında böyle bir ilişkinin bulunmayışı dilde kıyas yapılamayacağına da göstergesidir.¹²⁴⁹ Bu ilke menkul hakikatlerle mecaz arasında önemli bir farkı da açığa çıkarmaktadır. Mecaz, anlamlar arasındaki alâka nedeniyle meydana geldiği için, alâka bulunduğu zaman lafzın mecazî anlama söylenmesi mümkün olur. Çünkü burada lafız dilsel delâlet açısından hala kullanılmaktadır. Kullanımdaki farklılık anlam üzerinden gerçekleşmektedir. Örneğin mecazen "cesur" anlamı olan aslan lafzı bu anlamın bulunduğu herşey için kullanılabilir. Fakat mecazın yaygınlaşması yoluyla şer'î hakikat alanına nakledilen "ibadet anlamındaki namaz", dilde dua anlamı olan başka birşey için kullanılamaz. Çünkü şer'î hakikat mecaz olmaktan çıkmıştır. Dilde kıyas cari olmadığı için bu lafzın farklı anlamlar için kullanımı mümkün değildir.¹²⁵⁰ Bu anlamda şer'î hakikat ilgili anlam için ilk kez vazedilmiş gibidir. Bu nedenle menkul lafızlar dilde mecaza dönüşür.¹²⁵¹ Her ne kadar nakil işleminin yeni bir vaz' olduğu ifade edilse de burada lafzın yeni bir anlama tayin edilişi, dilin temelini oluşturan vaz'dan farklı ve bulunduğu alanla sınırlıdır. Bu ayrımla kullanımda lügavî vaz'ın asıl oluşu desteklenmektedir. Böylece kullanımın zemini olarak dilin otoritesi, sınırları ve sabitliği

¹²⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 299, 307; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 164, 166, Bk., Çelik, "Şâri'in Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", s. 11-13.

¹²⁴⁵ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, I, 24.

¹²⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 307; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 166.

¹²⁴⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 162.

¹²⁴⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 164.

¹²⁴⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 165; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 166.

¹²⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 165.

¹²⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 164.

korunmaktadır. Sadrüşşerîa menkul ve mürtecel lafzı bu sebeple hakikat kısmında değerlendirmemektedir.¹²⁵²

Bir lafzın lügavî hakikat kapsamından çıkıp şer'î ve örfî hakikat olarak nitelendirilmesi de dilde mecazen bulunan lafzın çokça kullanılmasıyla meydana gelmektedir.¹²⁵³ Şâri', örf ya da belirli bir meslek grubu tarafından lafzın bu şekilde nakledilmesi aynı lafzın hangi anlam için asıl olduğu noktasında beliren soru işareti, nakledilen anlamda hakikat, anlamın terk edilmesi sebebiyle nakilden önceki çerçevede mecaz olarak değerlendirilmesiyle giderilmiştir.¹²⁵⁴ Bu anlamda menkul lafızlar her bir anlamına dilsel delâlet açısından eşit seviyede delâlet eden müşterek lafızlardan da ayrılmaktadır. Müşterek lafız nakil olmaksızın anlamlarına delâlet etmektedir.¹²⁵⁵

Lafzın başka bir anlama nakledilmesi anlamlar arasındaki münasebete bağlı olduğu takdirde nakilden bahsedilmektedir. Anlamlar arasında bir ilişki olmaksızın farklı bir anlam için kullanılan lafız ise mürtecel adını almaktadır.¹²⁵⁶ Mürtecel lafız lügavî anlamla bir irtibatı bulunmadığı için yeni bir vaz' olarak adlandırılabilir.¹²⁵⁷ Mürtecelin anlamlar arasında bir irtibat bulunmaksızın yeni bir vaz' olarak nitelendirilmesi, konuşanın lafzı herhangi bir anlam için kullanmasına yol açabileceği düşüncesini akla getirebilir. Ancak lafzın mürtecel olarak nitelendirilmesi kullanımla değil, isimlendirme ile gerçekleşmektedir.¹²⁵⁸ Bu sebeple bazı âlimler mürteceli hakikatın kısımlarından biri olarak zikretmişlerdir.¹²⁵⁹ Fakat Sadrüşşerîa menkul ve mürteceli, hakikat kapsamında değil, asıl anlamı dışında kullanılan lafızların taksimi içerisinde değerlendirmiş, bu anlamda mecaz, menkul ve mürteceli birarada ele almıştır.¹²⁶⁰

3.2.1.2. Mecaz

Dilde mecazın varlığı lafızlara vazedilen anlamlar dışında farklı anlamların verilerek anlamın genişletilmesi demektir. Bu anlamda mecaz birçok yeni anlamın kazanılmasını ve farklı şekillerde ifade edilmesini sağlayan, dile renk ve güzellik katan edebi bir sanattır.¹²⁶¹ Fakat mecazın sağladığı anlam genişlemesi, kullanımla gerçekleşmektedir. Bununla birlikte mecazî anlamlar çokça kullanılması neticesinde dile yerleşerek temel anlamlardan biri haline de gelebilmektedir. Nitekim bu durum bir önceki bölümde ele alındığı üzere müşterek lafızların oluşumunun sebeplerinden biridir.

Sadrüşşerîa mecazı lafzın anlamlar arasındaki alâka sebebiyle, -konuşma eyleminin gerçekleştiği ıstılahta vazedilen asıl anlamı dışında bir anlam için kullanılması şeklinde

¹²⁵² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 162-163.

¹²⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 166.

¹²⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 164; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 111-112.

¹²⁵⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 163.

¹²⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 163; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 163; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 112.

¹²⁵⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 163.

¹²⁵⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 161.

¹²⁵⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 112; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 163.

¹²⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 163.

¹²⁶¹ Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız-Mâna İlişkileri", s. 89.

tanımlamaktadır.¹²⁶² Sözlük anlamı olarak da "aşmak" anlamını barındıran mecaz, dildeki temel anlamın sınırlarının aşılp vazedilen anlamla yeni anlam arasında bağlantı kurularak lafzın yeni bir anlam için kullanılmasıdır. Mecaz işleminde lafzın hakikat dışında bir anlam için kullanılması alâkanın varlığı ile kayıtlanmıştır. Farklı anlamın kullanılmasına ve asıl anlamın kastedilmesine mani olan bir delile itibar edilmesi önemli bir ayrıntıdır. Bu nedenle konuşanın tasarrufuyla dilde esas olmayan bir anlamın kastedilmesi bir kurala bağlanmış olmaktadır. Bu doğrultuda akıllara bir lafzın hakikat mi mecaz mı olduğunun nasıl anlaşılabileceği sorusu gelmektedir.

3.2.1.2.1. Hakikat ve mecazın bilinme yolları

Dil temelde lafızların belirli anlamlar için nasıl kullanılacağını tanzim eden kurallar bütünüdür. Mecaz her ne kadar lafzın vazedilen anlamı dışında kullanımını temsil etse de mecazın hangi yollarla gerçekleşeceği de dilin alanına dahildir. Bu anlamda kullanımla vaz'ın iç içeliğinden söz etmek mümkündür. Konuşmada mecazın varlığının tespit edilmesi için öncelikle lafzın dilde vazedilen temel hakikat anlamının bilinmesi gerekmektedir. Zira mecaz hakikatle irtibatlı olarak iki anlam arasındaki alâkadan neşet eden bir kullanımdır. Bu sebeple mecazın bilinme yollarından evvel hakikatin nasıl tespit edileceğinin açığa çıkarılması önemlidir. Nitekim Sadrüşşerîa mecazın hakikatin halefi olduğu konusunda tüm âlimlerin görüş birliği içinde olduğunu belirtmektedir.¹²⁶³ Çünkü mecazı bilmek hakikati bilmeyi gerektirir. Zira bir sözün dilde hangi anlam için vazedildiği bilinmeden mecaz olup olmadığının bilinmesi mümkün değildir. Dilin kesinliği açısından önem arz eden husus dildeki hakikat ve mecâzî anlamları tespit etmek değil, mecâzî kullanımı olan bir sözü söyleyenin hangi anlamı kast ettiğini bilmenin imkânını ortaya koymaktır.

Hakikat ve mecazın belirlenmesinde dinleyenin aklına ilk gelen anlam esas alınmaktadır. Akla gelen ilk anlam hakikati ifade etmektedir. Örneğin, "bir eşek gördüm" cümlesinde yer alan "eşek" lafzı mecazen ahmak kişi için de kullanılmaktadır. Fakat burada akla ilk gelen anlam bu lafzın kendisi için vazedildiği belirli bir hayvana işaret etmektedir.¹²⁶⁴ Bu doğrultuda hakikat ve mecaz kullanıma ilişkin kavramlar ise de hakikat ve mecazı belirlemede aslolan lafzın sözlük anlamıdır. Dolayısıyla hakikatin çerçevesi dil âlimlerinden nakledilen bilgilerle elde edilirken, mecazın kuralları ve sınırları da onların

¹²⁶² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 162; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 162; *et-Tavzîh*'ten sonra kaleme alınan Hanefî usûl eserlerinde de aynı tanım dikkati çekmektedir. Bk., Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 96; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 84; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 112-113. Mecaz konusunun fıkîh usûlünde genişçe ele alındığı bir doktora çalışması yapılmıştır. Bk., İsmetullah Samî, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2018.

¹²⁶³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 186-187. Her ne kadar Sadrüşşerîa bu konuda âlimlerin görüş birliğinden söz etse de, Râzî, mecazın, hakikate bağlı bir fer' olduğu görüşüne itiraz etmektedir. Ancak bu karşı çıkışı ilk vaz' açısından değerlendirmek mümkündür. Bk., Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 295.

¹²⁶⁴ Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, I, 29.

verdiği bilgiler ve kullandıkları istidlal yolları ile bilinebilir.¹²⁶⁵ Mecaz alâkaları da bu istidlal yolları kapsamında değerlendirilmelidir.

Hakikat lafzın temelde belirlenen anlam için kullanılması demektir. Bu anlamda vaz‘ bilgisi, yani vazedenin lafzı hangi anlam için tayin ettiğini bilmek hakikat çerçevesinde kullanılan lafzı bilmek için yeterlidir.¹²⁶⁶ Lafzın belirli anlam karşısında tayin edildiğinin bilgisi ise nakle dayanmaktadır.¹²⁶⁷ Dilin kullanımı da bu bilgilere dayanmaktadır. Dolayısıyla hakikat değişmeyen bir asıldır.¹²⁶⁸ Hakikat dilin içerisindeki kullanım anlamına gelmektedir. Dili bilmekle lafzın hakikati doğrudan elde edilir. Hakikatin halefi olarak mecazın kullanılmasında temel kavramlardan biri alâkadır. Lafzın hakikati ve mecazı arasındaki alâkanın, mecazî kullanımın sınırlarını belirleyen bir çizgi olduğu söylenebilir. Burada esasen mecazın hangi alâkalara bağlı olarak gerçekleşeceği de nakille gelen bilgilerle öğrenilebilir.¹²⁶⁹ Bununla birlikte her bir mecazî anlamın nakille bilinmesine ihtiyaç yoktur. Burada nakille bilinen husus bu alâkaların çeşitleridir.¹²⁷⁰ Ancak bazı âlimler her bir mecaz kullanımın sem‘î bir delile dayanması gerektiğini öne sürerler.¹²⁷¹ Çünkü sadece muteber bir alâkanın bulunması yeterli görülürse, mecazî olarak uzun boylu kişi için kullanılan “نخلة” (hurma ağacı) sözünün uzunluk alâkasının bulunması sebebiyle minare gibi farklı şeyler için de kullanılmasının doğru kabul edilmesi gerekir. Halbuki böyle bir kullanım yanlıştır. Ayrıca bu iddia dilde kıyasın varlığını desteklemesi nedeniyle de tercih edilebilir bir görüş değildir.¹²⁷²

Sadece muteber alâkanın varlığını nakle dayandıran ve bu alâkaların kullanımının genişletilebileceğini savunan âlimler, Arap dilini konuşanların muteber alâkayı yeterli görerek farklı mecazî kullanımlar geliştirdiklerini delil göstermişlerdir. Âlimlerin büyük çoğunluğu da bu görüşü benimsemiştir. Muhelif görüşün zikrettiği alâka örneklerinin ise muteber olmadığını belirtmişlerdir.¹²⁷³ Sadrüşşerîa da âlimlerin genel görüşünü benimseyerek her bir mecaz kullanım için sem‘î bir delile ihtiyaç olmadığını savunmaktadır.¹²⁷⁴ Ona göre muhalif görüşün verdiği örneklerde gösterilen alâkadaki benzerlik genel sıfatlar çerçevesindedir. Bu nedenle toplumda gerçekleşen mecazî kullanımlar incelenerek, anlamlar arasında hangi alâkaların dikkate alındığı istikrâ yoluyla belirlenebilir.¹²⁷⁵ Ancak bu alâkaların sınıflandırılmasında bir görüş birliği yoktur.¹²⁷⁶ Sadrüşşerîa kevn, evl, isti‘dad, mukabele, cüziyyet, hulûl, sebebiyyet, şartıyyet

¹²⁶⁵ Basrî, *Kitâbü'l-Mu‘temed*, I, 32.

¹²⁶⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 161.

¹²⁶⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 97.

¹²⁶⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 98; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 164.

¹²⁶⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 186; Güzelhisârî, *Menâfi‘ü'd-dekâik*, s. 84.

¹²⁷⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 99.

¹²⁷¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 186. Râzî de mecazî kullanımın sem‘î delile dayandığı görüşünü savunmaktadır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 329-330.

¹²⁷² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 99-100.

¹²⁷³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 99-100; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâiyi‘*, s. 100-101.

¹²⁷⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 186.

¹²⁷⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 169.

¹²⁷⁶ Güzelhisârî, *Menâfi‘ü'd-dekâik*, s. 84; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 169.

ve vasfıyyet olmak üzere dokuz alâka çeşidinden bahsetmektedir.¹²⁷⁷ Bu alâkaların her birinden bahsetmek kesinlik bağlamında incelediğimiz çerçeveyi aşacağı ve konuyu dağıtacağı için isimlerini zikretmekle yetinilmiştir.

Sadrüşşerîa fıkıh usûlü meselelerinin genelinde olduğu gibi lafızlar konusunda da teorik bilgi vermekten ziyade meseleyi fer‘î fıkıh meseleler üzerinden açıklamaktadır. Mecaz alâkalarını ele alırken de bu tutumunu sürdürür.¹²⁷⁸ Ona göre zikredilen mecaz alâkaları şer‘î hükümler ve kavramlar için de geçerlidir.¹²⁷⁹ Örneğin sebebiyyet ilişkisine bağlı olarak hibe kavramı nikâh akdi için mecazen kullanılabilir. Hibe lafzı mülkiyete sahip olmayı belirtmek için vazedilmiştir. Mülkiyete sahip olmak ise milk-i mut‘a anlamına gelen nikâhın gerçekleşmesinin sebebidir. İki kavram arasındaki bu sebebiyyet ilişkisine bağlı olarak hibe lafzı mecazen nikâh anlamındadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) hibe sîgasıyla nikâh akdini gerçekleştirmiştir.¹²⁸⁰ Benzer şekilde sebebin müsebbeb için kullanılmasıyla yoluyla bey‘ (satım) lafzı da mecazen nikâh anlamında kullanılabileceği için bu lafızla da nikâh akdi kurulabilir.¹²⁸¹ Ancak İmam Şâfi‘i’ye göre nikâh sadece “tezvîc ve nikâh” lafızlarıyla akdedilebilir. Çünkü bu iki kavram dışındaki lafızlar nikâh akdinin taşıdığı anlamları tam olarak karşılayamaz.¹²⁸² Burada mecazın kullanımının sonuçları hakkında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu sebeple buradaki farklılık anlama ile ilgili değil, meselenin hükmü ile ilgilidir. Bu örnekte İmam Şâfi‘i “bey‘ ve hibe” lafızlarının nikâh için mecazen kullanmasına açıkça karşı çıkmamaktadır. Akdın hukukî açıdan geçerlilik kazanmasında yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Buradan hareketle fikhî meselelerdeki farklı yaklaşımların ve verilen hükümlerin büyük ölçüde lafızların anlaşılması ile ilişkili olduğu açık olsa da, bu hususta meselenin kavranması için, farklı delillerin ve prensiplerin ön plana alınması gibi etkenler de gözden uzak tutulmamalıdır.

Mecaz yollarının tespit edilerek mecazî kullanımın bu alâkalar çerçevesinde konuşanın tercihi bırakılması akıllarda soru işareti oluşturmaktadır. Her ne kadar mecazî kullanım tespit edilen muteber sahih alâkalarla sınırlandırılırsa da konuşanın bu alâkaları kullanarak oluşturduğu yeni anlamların nasıl anlaşılacağı çok açık değildir. Öyle ki bu hususta dilin kesinlik taşımadığı iddiasını savunan Râzî dahi mecazî kullanımın nakle dayandığını savunmaktadır.¹²⁸³ Mecazın tek tek bilinmesini nakle dayandırmayı kabul etmeyen Sadrüşşerîa ve bu görüşü savunan âlimler, dilde mecazın hakikat gibi tek tek belirlenmemesi nedeniyle bu konuda konuşana bir kullanım alanı bırakıldığı

¹²⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 169-186; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 169.

¹²⁷⁸ Bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 176-186.

¹²⁷⁹ Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî, *Şerhü’l-vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebû’l-Hac, (Amman: Müessesetü’l-verrâk, 2006); II, 6; a.g.mlf., *et-Tavzîh*, I, 176.

¹²⁸⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 176-177.

¹²⁸¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 178; a.g.m., *Şerhü’l-vikâye*, II, 6.

¹²⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 177.

¹²⁸³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 329.

kanaatindedirler.¹²⁸⁴ Meczâî anlamların geliştirilmesi dilin temelinde bulunan bir mesele değil, belâgat ilimlerinde geliştirilen bir eylemdir. Bu anlamda meczâî anlamların gelişen bir yapıya sahip olduğunu esas alırlar.¹²⁸⁵ Fakat her konuşanın hakikatle bir alâka kurarak mecaz yapmasına cevaz verdikleri söylenemez. Bu hususta yetkin âlimlerin verdikleri bilgilerden istikrâ yoluyla belirlenen alâka yöntemlerinin ve bu metotlara dair inceliklerin bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla yeni bir meczâî anlamın ihdas edilmesi bu derinliklere vâkıf kimseler tarafından gerçekleştirilebilir. Bu nedenle meczâî anlamın kullanılmasında belki de dil ve belâgat âlimleriyle bu ince mevzulardan uzak olan halkı ayırmak daha doğru olabilir. Sonuç olarak dil ve belâgat uzmanlarının nakle ihtiyaç olmaksızın muteber alâkalar çerçevesinde yeni meczâî kullanımlar ihdas edebileceğini, işin inceliklerine vâkıf olmayan konuşanların ise bu yetkiye sahip olmayıp meczâî kullanımlar için yetkili kimselerden edinilen bilgilere ihtiyaç duydukları söylenebilir.

Mecazın nakle dayanması hususunda müfred ve mürekkeb mecaz ayırımına bağlı olarak, müfred mecazda naklin, mürekkeb mecazda ise alâkanın sıhhati şart koşulabilir. Çünkü müfred mecaz doğrudan lafızla alâkalı olduğu için dil âlimlerinin nakliyle belirlenmesi dilin sınırları açısından daha makuldür. Mürekkeb mecaz ise konuşanın tasarrufuna bağlı olarak söz diziminde açığa çıkar ve aklîdir.¹²⁸⁶ Bu sebeple lafızla açığa çıkmayan bu mecaz türünde alâkanın sıhhati yeterli görülebilir. Bu şekilde hem dilde meczâî anlamların tek tek belirlenmeyişi hem de mecazın sınırları, mecazı oluşturanlar ve uygulayanlar da netlik kazanarak bu noktadaki bulanıklık giderilmiş olur. Aksi takdirde her ne kadar alâka muteber ve sahih niteliklerle sınırlandırılrsa da, herkes tarafından farklı mecaz anlamlar üretilebilir. Bu durumda Râzî'nin lafızların kesinliğine engel gördüğü mecaz ihtimalinin varlığının ortadan kaldırılması oldukça zorlaşır.

Meczâî kullanımın sınırlarını belirlemede, muteber alâkaların tespit edilmesi dışında bazı kurallar da belirlenmiştir. Lafzın kullanımının ve anlamın tespitinde en önemli unsurlardan birisi karînedir. Genel olarak lafzın kesinlik ihtimalinin karînelere bağlandığı görüşünün literatürdeki varlığı göz önünde bulundurulsa bu önem daha iyi anlaşılır. Karîne konuşanın iradesi doğrultusunda lafzın dilde belirli anlam dışında kullanılmasının dilin sınırsız anlam ihtimaline karşı korunmasında önemli bir dayanaktır.

3.2.1.2.2. Hakikat-mecaz ayırımında karînenin önemi

Sadrüşşerîa'ya göre mecaz hakikatin halefidir,¹²⁸⁷ yani hakikat asıldır, hakikat varken mecaz bulunamaz. Meczaz ancak lafzın temel anlamının kastedilmesinin mümkün olmadığı durumda söz konusudur. Lafzın hakikat çerçevesinde kullanılmadığının delili ise karînedir.¹²⁸⁸ Yani mecazın geçerli olmasının şartı, lafzın dilde belirlenen anlam

¹²⁸⁴ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâî*, s. 100.

¹²⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 186; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 186; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 113.

¹²⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 331.

¹²⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 186.

¹²⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 207.

dışında kullanılmasını gerektirecek karînenin varlığıdır.¹²⁸⁹ Meczâî kullanımın dayanağını teşkil eden delilin kapsamı lafızla sınırlı değildir. Karîne aklî, hissî, örfî veya şer‘î olabilir. Bu karîneler söz ve konuşan dışında olabileceği gibi, söze veya konuşana ilişkin de olabilir.¹²⁹⁰ Sözle ifade edilen karîne mecazî kullanımın gerçekleştiği ibarede yer alabileceği gibi başka bir cümlede de bulunabilir.¹²⁹¹ Örneğin, “**فَلْيُؤْمِنْ وَوَمَنْ شَاءَ**”¹²⁹² Öyle ise dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin”¹²⁹² âyetinde ibareden iman etmemeye izin verildiği anlaşılmaktadır. Fakat âyetin devamında Allah’ın “**جَهَنَّمَ**”¹²⁹³ cümlesi ile önceki âyetten iman etmemeye izin anlamı çıkarılmasına manidir.¹²⁹⁴ Burada karîne her ne kadar ifade biçimi açısından lafız ise de mecazî anlamın kastedildiğinin tespiti aklîdir.¹²⁹⁵ İman etmeyenlerin azabı hak ettiklerini bildiren âyete dayanarak akıl, tercihe bırakılan bir eylem hakkında ceza verilmeyeceğinden hareketle iman etmemeye izin verilmesi anlamının kast edilmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşır.¹²⁹⁶

Söz ve konuşan/söyleyen dışındaki delil; bir kişinin dışarı çıkmak üzere olan hanımına “**إِنَّ خُرْجَتِ فَأَنْتَ طَالِقٌ**” demesi örneğinde olduğu gibi halin delâleti olabilir.¹²⁹⁷ Burada boşamanın gerçekleşmesi kadının hemen çıkması durumuyla sınırlandırılmaktadır. Evden çıkmanın fevre delâlet şeklinde yorumlanarak, çıkma eyleminin hakikî olarak her zamanı değil, mecazen hemen çıkmaya delâlet ettiğine hükmedilmiştir. Burada mecazî anlamın tercih edilmesini sağlayan karînenin kaynağı örfîdür.¹²⁹⁸

Karîne kimi zaman sözü söyleyenle ilgili bir anlamdan da çıkarılabilir. “**مَنْ أَسْطَظَعَ**”¹²⁹⁹ (Haydi onlardan gücünün yettiğinin ayağını çağrıyla kaydır)”¹²⁹⁹ âyetinde ibareden anlaşılan anlamın kastedilmediği konuşanın vasıfları ile anlaşılmaktadır. Burada karîne aslında söz değil, söyleyenle ilgili bilgidir. Çünkü burada cümleden lafız aracılığıyla anlaşılan temel anlam, Allah’ın şeytana insanların ayağını kaydırmayı emretmesidir. Halbuki Allah’ın böyle bir şey emretmeyeceği kesin olarak bilinmektedir. Bu Allah’ın emirlerinin bütününden anlaşılabileceği gibi, esasında aklın Yaratıcı hakkında sahip olduğu bir bilgidir.¹³⁰⁰ Bu sebeple burada ifadenin hakikî anlamında kullanılmasına engel olan karîne aklîdir.¹³⁰¹ Cümle içerisinde lafzî olarak gerçek anlamı dışında kullanılan bir kelime yoktur. Fakat cümle bütününde aklî mecaz söz konusudur. Bu da sözü

¹²⁸⁹ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 127; Mecazın tespitinde karînenin önemi ve çeşitleri hakkında bk.

Samî, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, s. 79-91.

¹²⁹⁰ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 207, 211.

¹²⁹¹ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 211.

¹²⁹² el-Kehf 18/29.

¹²⁹³ el-Kehf 18/102.

¹²⁹⁴ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 208.

¹²⁹⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 208.

¹²⁹⁶ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 212; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 208.

¹²⁹⁷ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 207, 212.

¹²⁹⁸ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 212.

¹²⁹⁹ el-İsrâ 17/64.

¹³⁰⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 208.

¹³⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 212.



söyleyenin vasıflarına bağlı olarak anlaşılmaktadır. Emretmenin, muhatabın istenilen şeyi yapmaya muktedir olması gerekliliği ile alâka kurularak, ifade emir için değil, bahsedilen fiili yapmaya muktedir kılmak anlamında mecazen kullanılmıştır.¹³⁰²

Sözle ifade edilen karîne bazen mecazî anlamın kastedildiği ifadenin içinde yer alabilir. Burada mecaz örf, his, şeriat veya akılla gerçekleşen tahsis yoluyladır. Burada lafzın bazı fertlerinin anlamına eksik veya fazla delâlet etmesi söz konusudur. Meselâ, “كل مملوك” (Sahip olduğum her köle hürdür) ifadesinde “köle= مملوك” lafzı mükâteb köleye delâlet etmez. Mükâteb anlam olarak dilde köle lafzına dahil olsa da bu ifadede köle lafzına dahil edilmemesi, lafzın bazı fertlerinin mecazen kast edildiğini göstermektedir.¹³⁰³ Diğer ilgili örnekler daha önce âmmın tahsisi konusunda zikredildiği için tekrar etmeye gerek yoktur.

Bir sözle hakikatin irade edilmemesi ancak bir delille mümkündür. Karîne olmadan ifadenin mecazî anlamda kullanıldığını söylemek dilin bütün anlam ihtimallerine açık olduğu fikrini desteklemektedir. Bu bağlamda mecazda, hakikatin yokluğunu meşru kılan karînenin şart koşulması önemlidir. Bununla birlikte hakikat ve mecazın kapsamı konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Bazı âlimler “ضرب زبيد عمر” (Zeyd Amr’ı dövdü) cümlesini dahi mecazî kullanıma dahil ederek mecazın hakikatten daha yaygın olduğunu iddia etmiştir.¹³⁰⁴ Bu cümlede belirttikleri gerekçe dövme eyleminin Amr’ın bütün vücudunun değil belirli organlarına uygulandığıdır. Öyle ki, “ضربت رأسه” (Başına vurdum) cümlesi dahi hakikî değil mecaz anlamdadır. Çünkü dövme eylemi başın tümüne değil, bir kısmına yöneliktir. Bu durumda ancak “ضربت جانباً من جوانب رأسه” (Başının bir tarafına vurdum) gibi bir ifade kullanıldığında hakikî anlamın kast edildiğini kabul ederler.¹³⁰⁵ Ancak anlamın açıkça anlaşıldığı “ضرب زبيد عمر” cümlesinde mecazî kullanım olduğunu iddia etmek kullanımın mecaz üzerine kurulduğunu kabul etmek anlamın gelir. Halbuki dilde yaygın olan kullanım hakikattir.¹³⁰⁶ Bununla birlikte bu cümlelerde kelimelerin farklı anlamda kullanımına dayalı değil, kelimelerin birbirine nispeti ile ilgili cümlelerin bütününde söz konusu olan aklî mecazın bulunduğu söylenebilir.¹³⁰⁷ Fakat bu kapsamdaki aklî mecazda anlam, karîne olmaksızın sözden hemen anlaşıldığı için hakikat-mecaz tartışması içerisinde değerlendirilmesi uygun değildir. Nitekim mecaz, her ne kadar vaz edilen anlamın dışına çıkma anlamında sınırı aşmayı ifade etse de, mecazın da bir sınırı vardır. Bu sınırı dili kullananlar

¹³⁰² Tefâtânî, *et-Telvîh*, I, 208; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 127.

¹³⁰³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 212.

¹³⁰⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 337.

¹³⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 337-338.

¹³⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 339; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

¹³⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 337-339.

belirlemektedir.¹³⁰⁸ Her hakikatin mecazı olduğu söylenemez. Her kelimenin mecazı olmaz. Dilde mecazî kullanımlar sınırlıdır. Asl olan hakikattir.¹³⁰⁹

3.2.1.2.3. *Terk edilen hakikat mi meşhur olan mecaz mı?*

Kullanımda mecazın varlığı için lafzın dilde vaz edilen anlama delâlet etmesinin imkânsız olması gerekmektedir. Ancak hakikat imkânsız olmamakla birlikte lafzın mecazî kullanımı asıl kullanımından daha çok biliniyorsa bu durumda konuşanın maksadının hangi doğrultuda değerlendirileceği tartışmalıdır. Ebû Hanife'ye göre hakikî anlam daha az bilinse de daha önceliklidir. Çünkü hakikat asıldır. Asl olan ise ancak kast edilmesi imkânsız olduğu durumda terk edilebilir.¹³¹⁰ İmameyn ise meşhur olan anlamın iletişimde kast edilme ihtimalinin daha çok olduğunu düşünerek bilirliliği esas alır ve mecazî anlamın tercih edileceği görüşünü savunurlar.¹³¹¹

Lafzın gerçek anlamda kullanımı dili konuşan topluluk tarafından tamamen terk edildiği takdirde mecazî anlamın kabul edileceği konusunda bir ihtilaf yoktur.¹³¹² Fakat hakikat anlamın mecaza nispeten kullanımının nadir olması durumunda hakikatin varlığı mı yoksa kullanımın yaygınlığı mı esas alınacaktır? Yani mecazî anlamın dildeki asıl anlamdan daha fazla kullanılması mecazın hakikate tercih edilmesinde bir karîne olarak değerlendirilebilir mi?¹³¹³ Hakikat kullanımda şöhret bulmasa da mecazın aslıdır. Mecaz ise her ne kadar hakikate bağlı olarak ortaya çıksa da kullanımda hakikatten daha yaygın olması onu hakikatin önüne geçirebilir. Bu meselede hakikatin de mecazın da farklı açılardan tercihe şayan noktaları bulunduğu için bazı âlimler bu durumda çelişkinin ortaya çıkacağı görüşünü öne sürmüşlerdir.¹³¹⁴ Ancak anlamın konusunu teşkil eden ve hükme ulaştırılması gereken meselelerde teâruzdan söz edilse bile anlamlardan biri tercih edilmelidir. Dolayısıyla mevzu, konuşanın maksadını anlamada vaz' açısından sabit asıl olan dilin mi yoksa dili kullananların mı esas alınacağı ile ilgilidir. Bu konuda serdedilen görüşler, mecazın hüküm açısından mı yoksa konuşma yönüyle mi hakikatin halefi olduğu konusundaki yaklaşımlarla ilişkilidir.¹³¹⁵ Ebû Hanife'ye göre mecaz, konuşma açısından hakikatin yerine geçer. İmameyn ise mecazın hüküm konusunda hakikatin halefi olduğunu savunur.¹³¹⁶ Bu ayrışma bir lafzın mecazî anlamda kullanılabilmesi için hakikî anlamına delâlet etmesine imkân vermesi gerekip gerekmediği konusunda farklı görüşlerin dayanağıdır. Mecazın hakikatin hüküm açısından halefi olduğuna savunan İmameyn'e göre lafzın hakikî anlama imkânı olmalıdır. Çünkü mecazda zihin, vaz edilen hakikî anlamdan onun lazımı olan mecazî anlama intikal eder. Zihnin mecaza

¹³⁰⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 354.

¹³⁰⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 358.

¹³¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 213; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 342.

¹³¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 213; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 342.

¹³¹² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 213.

¹³¹³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 213.

¹³¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 342.

¹³¹⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 213.

¹³¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 186-187.

hükmetmesi için lafzın hakikî anlama imkân vermesi gerekmektedir.¹³¹⁷ Ebû Hanîfe'ye göre ise lafzın hakikî anlama imkânı olması şart değildir. Mecazın tek şartı mecazın kullanıldığı dil açısından sahih olmasıdır.¹³¹⁸ Örneğin, bir kimse nesebi bilinen ve kendisinden yaşça büyük kölesi için; “Bu benim oğlumdur = *هذهذا ابني*” derse, Ebû Hanîfe'ye göre kişi mecazen kölesinin azat olmasını kastetmiştir. Çünkü ifadenin kuruluş açısından dil kurallarına uygunluğunu esas aldığı için ona göre burada lafız hakikî anlama imkân tanımasa da bu durum mecazî olarak hürriyetin sabit olmasına engel değildir. Fakat İmameyn bu ifadenin yaşça büyük biri hakkında lafzın asıl anlamı olan “oğul olma”ya imkân tanımaması nedeniyle ifadenin yanlış olduğuna hükmetmektedir.¹³¹⁹ İmameyn'in görüşü mecazın tespiti ve ifadenin anlaşılması noktasında konuşan ve dinleyen açısından problemli görünebilir. Eğer hakikî anlamın elverişli olmadığı her lafız yanlış ve hükümsüz kabul edilirse dilin işlerliği ve iletişimdeki kolaylık zarar görebilir.¹³²⁰ Nitekim mecaz, lafzın hakikat anlamında kullanılmasının mümkün olmadığını belirten karîne ile birlikte sözkonusu olur. Mecazî kullanım lafzın hakikî anlama imkân vermesine bağlı kılınırsa, konuşanın hem hakikati hem mecazı kast ettiği, aynı lafzın aynı anda iki farklı anlamda kullanıldığı öne sürülmüş olur. Halbuki bir ifadede hakikî ve mecazî anlamın birarada kast edilmesi mümkün değildir.¹³²¹ Bu sebeple Sadrüşşerîa mecazın konuşma açısından hakikatin halefi olduğunu savunarak Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih eder.¹³²²

3.2.1.2.4. Hakikat ve mecazın birarada kullanılması

Mecazın lafzın mı yoksa hükmün mü halefi olduğu ile ilgili tartışma mecazın umumu yaklaşımının kabul edilmesinde etkili olmuştur.¹³²³ Çünkü bu tartışmanın asıl düğümlendiği nokta hakikat ve mecazın birarada kullanılmasının imkân dahilinde görülmeyişidir.¹³²⁴ Hakikat ve mecazın aynı lafızda kast edilemeyeceği temel bir ilke olarak savunulmaktadır. Fakat bazı durumlarda hakikî ve mecazî anlamın kullanıma dahil edilmesi gerekli olabilir.¹³²⁵ Bu sıkıntıyı çözmek için mecazın umumu yaklaşımı geliştirilmiştir. Sadrüşşerîa hakikat ve mecazın birarada sabit olduğu kullanımları inşâ

¹³¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 189.

¹³¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 188.

¹³¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 187; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 187.

¹³²⁰ Sadrüşşerîa, mecazın sıhhati için hakikî anlamın imkânının şart koşulmasının yanlış olduğu meselesine *Şerhü'l-vikâye* 'de de ifade etmekte, bu konuyu *et-Tenkîh* 'te zikrettiğini de açıkça belirtmektedir. Bk. Sadrüşşerîa, *Şerhü'l-vikâye*, II, 141.

¹³²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 190, 197; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 343. Kâdî Burhâneddin İmameyn'in görüşünü te'vil ederek, lafzın hakikî anlama eşverişli olmasıyla konuşanın kast etmesini değil, lafız dışındaki deliller dikkate alınmaksızın lafzın hakikî anlamına delâletinin mümkün olmasını savunduklarını belirtir. Bk. Dinç, “Kadî Burhâneddin'in *Tercihu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 170.

¹³²² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 190.

¹³²³ Şükrü Ayrar, “Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışları”, (doktora tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 93.

¹³²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 201; a.g.m., *Şerhü'l-vikâye*, I, 249.

¹³²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 207.

bildiren ifadelerle sınırlandırmaktadır.¹³²⁶ Ancak bu durumu hakikat ve mecazın birarada bulunması şeklinde nitelemekten sakınmaktadır.¹³²⁷ Örneğin, “لا اضع قدمه في ديار فلان” (Fülân kimsenin evine ayağımı basmayacağım)” sözü, inşâî bir ifadedir. Bu sözde geçen “ayağını basmak” lafzı çıplak ayakla basmak anlamında hakikattir. Binekle veya ayağında ayakkabı ile girmek anlamında ise mecazdır.¹³²⁸ Yemin bildiren bu ifadenin hükmü her ne şekilde olursa olsun, bahsi geçen kimsenin evine girilmesi durumunda yeminin bozulmasıdır. Bu hüküm hem hakikat hem de mecazî anlamın bu lafız kapsamında değerlendirildiğini ihsas ettirse de, Sadrüşşerîa’ya göre bu hüküm mecazın umumu anlayışına dayanmaktadır.¹³²⁹ Burada sadece ayak basmak değil, girmek anlamı kast edilmektedir. Bu nedenle hakikî anlam terk edilmiş, çıplak ayak veya binekle girmek gibi bütün mecazî anlamları içerecek biçimde “girmek” anlamı kast edilmiştir.¹³³⁰ Buna bağlı olarak usûl kitaplarında yeminin mecazî anlam bulundurmadığının öne sürülmesinin tutarlı bir açıklama olmadığını belirten Sadrüşşerîa *Şerhü’l-vikâye*’de hakikat ve mecazın birarada bulunamayacağı kuralının yemin ve adak konusunda geçerli olmadığını açıkça belirtmektedir. Çünkü yemin ve nezr irade ile değil sigâ ile sabit olur. Bu nedenle bu tür inşâî ifadeler hakikî ve mecazî anlamı kapsayabilir.¹³³¹

Bir lafzın hakikî ve mecazî anlam için birarada kullanılmasını Sadrüşşerîa kesin bir biçimde reddetmektedir.¹³³² Bu yaklaşım yukarıda ele aldığımız müşterek lafzın umumu konusundaki tartışmayla da ilişkilidir.¹³³³ Nitekim Sadrüşşerîa ve Hanefî mezhebinin genel kabulü farklı anlamları dil açısından tazammun eden müşterek lafzın delâlet ettiği anlamların hepsinin kast edilerek kullanılmasını asla kabul etmemektedir.¹³³⁴ Müşterek lafzın bütün anlamlarının aynı lafızla kast edilmesi hakikat ve mecazın birarada kullanılmasını gerektirmesi nedeniyle câiz görülmemiştir.¹³³⁵ Dolayısıyla Sadrüşşerîa’nın dil düşüncesinde, sözün kullanan tarafından tek bir anlama hasredilmesi esas teşkil etmektedir. Buna bağlı olarak dilin ve konuşmanın belirlenebilir özelliğine vurgu yaptığı söylenebilir. Yani dilde lafızlar belirli mânalar için vazedilmiştir. Dilin kullanımı da belirli kurallara ve esaslara bağlanmıştır. Konuşan da bu kuralları ve anlamları esas alarak maksadını belirtirken her ne kadar vaz’ dışında mecazî kullanım esnekliğine sahip ise de maksat ister mecaz ister hakikat olsun belirlenebilir. Bu noktada kullanımda hakikat ve mecazın birlikteliğine cevaz vermek maksadın anlaşılmasında karışıklığa yol açma tehlikesine kapı aralar.

¹³²⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 207.

¹³²⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 205-206.

¹³²⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 201.

¹³²⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 201.

¹³³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 201. Sadrüşşerîa’nın mesele ile ilgili zikrettiği farklı örnekler için bk.

Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 201-207.

¹³³¹ Sadrüşşerîa, *Şerhü’l-vikâye*, I, 249.

¹³³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 197.

¹³³³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 197.

¹³³⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 155-157.

¹³³⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 157.

Konuşanın sözü mecazî veya hakikî anlamda kullanması her zaman zarûrî bir sebebe bağlı olarak değerlendirilmemelidir. Aksine mecazî kullanım çoğu zaman konuşanın daha etkili ve daha belîğ bir ifade kullanmak istemesiyle ilgilidir.¹³³⁶ Burada lafız ve anlamla ilgili zaruret konuşan açısından değil dinleyenin maksadı anlama noktasındadır. Konuşanın kullandığı ifade ve karîneler kastedilenin hakikî anlam olduğunu göstermiyorsa dinleyen maksadın mecazî anlam olduğuna hükmetmek zorundadır.¹³³⁷ Dolayısıyla kullanımda mecaz veya hakikat bizzat lafzın anlaşılmasının kesinliğine etki eden bir unsur olarak nitelendirilemez. Kullanımda hakikat veya mecazın tercih edilmesi maksadın anlatılmasında konuşanın itibar ettiği yollardır.¹³³⁸

Lafızların kesinliği açısından hakikî veya mecazî kullanılan ifade temelde farklılık arz etmez. Her iki durumda da kesinlik içeriğin anlaşılmasına bağlıdır.¹³³⁹ Bununla birlikte konuşanın maksadının anlaşılması hakikatte sadece dille gerçekleşirken, mecazî kullanımda karîne bilgisine ve muteber alâkanın varlığına ihtiyaç bulunmaktadır. Kast edilen anlamın kesin bir biçimde anlaşılması mecazî kullanımda hakikate göre daha zordur. Çünkü lafzı hakikat anlamında kullanan kimse iradesini dili vazedenin ortaya koyduğu anlam doğrultusunda açığa çıkarmıştır. Nitekim hakikat, lafzı kullananın, konuşmasını dili vazedenin belirlediği sınırlar içerisinde gerçekleştirmesi demektir. Bu anlamda dilde vazedenin anlamı bilmek lafzı hakikat çerçevesinde kullanan kimsenin maksadını da anlamak demektir. Meczâî kullanımda ise kimi zaman karîne ve alâka net bir biçimde belirlenebilse de hatta kimi zaman anlam açısından hakikatten daha açık bir kullanım olduğu söylene de¹³⁴⁰ mecazî anlamın tespiti her zaman kolay değildir. Nitekim hükmün ispatı açısından hakikat ve mecaz eşit kabul edilse de, herhangi bir çelişki söz konusu olduğu takdirde hakikat asıl olduğu için tercih edilir.¹³⁴¹ Bunun sebebi mecazî kullanımda dil dışında, konuşanın iradesinin de anlama etki etmesidir. Söz sahibinin iradesini belirlemede karînenin varlığı dile somut bir dayanak olarak mecazî kullanım içinde yetki verse de, kullanımın hangi doğrultuda gerçekleştiğinin tespiti dahi kimi zaman anlamın tespit edilmesinde sorun teşkil etmektedir. Allah'ın haberî sıfatları konusundaki mezheplerin görüşleri ve te'ville ilgili sorunlar bunun açık bir göstergesidir. Ayrıca lafız meseleleri dikkate alındığında anlamın tespitinde en önemli ayrımın hakikat-mecaz ilişkisinde meydana geldiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda dil meselelerinde ve anlamın tespitinde asıl unsur konuşanın maksadının yani kullananın iradesinin tespitidir. Kullanım da hakikat ve mecaz ekseninde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla dilin yapısal temellerinde dahi hakikat mecaz tartışmasından bahsedilmektedir. Nitekim vaz' açısından dilin kesinliğine ilişkin meselelerin incelendiği

¹³³⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 196.

¹³³⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 196.

¹³³⁸ Ayran, "Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Meczâz Anlayışları", s. 108.

¹³³⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 60; Ayran, "Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Meczâz Anlayışları", s. 121;

¹³⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 218; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 64.

¹³⁴¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 60.

bir önceki bölümde müşterek lafzın anlamlarının tespitinde, âmm lafzın delâleti, tahsis edildikten sonra âmm lafzın umuma delâletinin mahiyeti, emrin delâleti vb. hususlarda mecazın olup olmadığı tartışmalarından bahsedilmiştir. Bu itibarla hakikat-mecaz ikilemi esaslı bir meseledir. Bu ikilemin yansımaları, anlamın açıklık ve kapalılığı ve dinleyenin söyleneni anlama yöntemleri konusunda da görmek mümkündür.¹³⁴²

3.2.2. Anlatım tarzı açısından: sarîh-kinaye

Lafzın kullanımı açısından hakikat ve mecaz, tasnifin temel kavramlarını oluştursa da her iki kullanım yolu sarîh ve kinaye kısımlarına ayrılmaktadır.¹³⁴³ Lafız ister hakikat ister mecaz yoluyla ifade edilsin sarîh, karîne, vaz' vb. herhangi birşey dikkate alınmaksızın doğrudan lafzın kendisinde anlamın açık olmasıdır. Lafzda kast edilen anlamın açık olmaması ise kinayedir.¹³⁴⁴ Toplum arasında gerçekleşen diyaloglarda kullanımı terk edilmemiş hakikat sarîhtir, fakat terk edilmiş ve mecazî kullanımı meşhur olmuşsa bu takdirde hakikat kinayeye dönüşür. Benzer şekilde kullanımı meşhur olan mecaz sarîh, kullanımı terk edilmeyee yüz tutmuş mecaz ise kinaye kapsamındadır.¹³⁴⁵ Burada hakikî anlam çerçevesinde lafzın kullanımının kinayeye dahil edilmesi, toplumda kullanımı terk edilen hakikî anlamı içermesi nedeniyledir. Benzer şekilde mecazın sarîh anlatıma dahil edilmesi de lafzın kullanımında meşhur mecazî anlamın tercih edilmesidir.¹³⁴⁶ Örneğin şeriattaki anlamıyla namaz lafzı şer'î hakikat açısından sarîh, şer'îatte mecaz olarak dua anlamında kullanılması halinde de kinayedir.¹³⁴⁷ Dolayısıyla Sadrüşşerîa'ya göre sarîh ve kinaye hem hakikat hem de mecaza dahildir. Çünkü sarîh ve kinayede anlamın açıklığı kullanımla belirlenmektedir.¹³⁴⁸ Bu anlamda sarîh ve kinaye bir anlatım biçimidir. Sarîh yaygın kullanıma uygun düz anlatım, kinaye ise toplum arasında fazla yaygın olmayan ve maksadın doğrudan ifade edilmediği örtülü anlatımdır.¹³⁴⁹ Yani lafızların kullanımda anlama delâletleri açısından temel ayrımı hakikat-mecaz oluşturmaktadır. Bu kapsamda ifade edilen maksatların anlatılma biçimi açısından tasnifi de sarîh-kinaye çerçevesindedir.¹³⁵⁰ Sarîh-kinaye taksiminde anlatımın düz mü dolaylı mı gerçekleştiğini belirleyen asıl unsur anlamların kullanımdaki yaygınlık dereceleridir.¹³⁵¹ Nitekim

¹³⁴² Hakikat-mecaz ayrımının Hanefî fıkıh usûlündeki diğer lafız meseleleri ile irtibatları hakkında bk. Ayran, "Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışları", s. 128-248.

¹³⁴³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 166.

¹³⁴⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 166-167; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 166; Sami, *İslam Hukuk Usûlünde Mecaz*, s. 156-157.

¹³⁴⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 167.

¹³⁴⁶ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 295.

¹³⁴⁷ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 295.

¹³⁴⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 102, 104; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 157-158.

¹³⁴⁹ Galip Yavuz, "Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2006), s. 376.

¹³⁵⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 103-104.

¹³⁵¹ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 295.

hakikat-mecaz ayrımında konuşanın maksadı belirleyici iken, sarih-kinaye anlatım şekliyle ilgilidir.¹³⁵²

Sadrüşşerîa sarih ve kinayeyi hem hakikat hem de mecazın kısımları içerisinde değerlendirse de belâgat âlimlerine göre kinaye hakikatın kısımlarıdır. Zira kinayede vaz edilen anlam dışında bir anlam kast edilmekle beraber bu durum kinayenin hakikî anlama delâlet etmesine engel teşkil etmemektedir. Çünkü kinayede örtülü bir biçimde kast edilen anlam esasında ifadenin delâlet ettiği asıl anlamla irtibatlıdır.¹³⁵³ Kinayede hakikî anlamın irade edilme imkânı sebebiyle beyan âlimlerine göre kinaye mecazdan farklıdır ve hakikat kapsamında değerlendirilmelidir.¹³⁵⁴ Kinayede hakikî anlamın da kast edilmesi mümkün olmakla birlikte, bu maksadın anlatımı için dolaylı bir yol tercih edilerek hakikatten ayrılmaktadır.¹³⁵⁵ Sadrüşşerîa belâgat âlimlerinin açıklamalarını zikretmekle birlikte herhangi bir eleştiri veya açıklama yapmamaktadır. Ona göre sarih-kinaye ayrımları hem mecaz hem de hakikat için geçerlidir.¹³⁵⁶ Fenârî Hasan Çelebi ise kinaye ile dilde vaz edilen asıl anlamının kimi zaman kast edilmediğini söyleyerek kinayenin hakikate hasredilmesini eleştirir.¹³⁵⁷ Örneğin kılıcı olmayan kimse için “طويل -النجاد (kılıç bağı uzun)” ifadesinin kullanılması hakikî değil mecazî anlam olan uzun boylu vasfının kast edildiğini göstermektedir.¹³⁵⁸ Kinayede hakikî anlamın rolü, mecazda olduğu gibi dinleyen aslî anlamın tasviri sayesinde kinayede anlatılmak istenen anlama intikal etmesini sağlamaktır.¹³⁵⁹ Bu anlamda belâgat âlimlerine göre mecaz ve kinaye benzeşse de iki kavram, hakikî anlama imkân yönüyle farklılaşmaktadır. Mecazda hakikî anlamla, var olan bir alâka nedeniyle mecazî anlam kast edilse de burada temel anlamın kast edilmesi mümkün değildir. Kinayede ise anlam değil anlatım yönüyle dolaylılık söz konusu olduğu için kinayeli anlatımda hakikî anlamın kast edilmesi mümkündür. Ayrıca mecazda vaz edilen anlam haricinde bir maksadın kast edilmesi karîne ile mümkün iken, kinayede temel anlamın kast edilmesini engelleyecek bir delil yoktur. Bu nedenle kinayede hakikî anlamın kast edilmesine cevaz verilmektedir.¹³⁶⁰ Örneğin; “كثير الرماد (kölü bol)” ifadesinin temel anlamı çok ateş yaktığı için külünün çok olmasıdır. Mecazî anlamı ise çok cömert olmasıdır.¹³⁶¹ Burada mecazî anlam kast edilmekle birlikte ifadenin hakikî anlama da elverişli olması, kinayenin lafzın temel anlamının tasavvuru ile kast

¹³⁵² Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 296.

¹³⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 167; Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 166.

¹³⁵⁴ Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 167; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 168.

¹³⁵⁵ Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 167.

¹³⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 167-168.

¹³⁵⁷ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 296.

¹³⁵⁸ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 296.

¹³⁵⁹ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 296.

¹³⁶⁰ Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belagâ*, thk. İbrahim Şemsüddin, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), s. 342; Sa'düddin et-Teftâzânî, *el-Mutavvel 'ala't-Telhis*, nşr. Muharrem Efendi Bosnevî, İstanbul: Dersaadet, 1308), s. 407; Mustafa Öztürk, “Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinaye ve Ta'riz”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2003), s. 216.

¹³⁶¹ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 341; Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 407; Öztürk, “Kur'an Dilinde Örtük Anlatım: Kinaye ve Ta'riz”, s. 219.

¹³⁷³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 271; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 271.



olmaktadır. Burada anlamın mecazen açık olduğunu tespit etmek kinayedeki hakikat ihtimalini ortadan kaldıracak için anlamın açık ve net biçimde tespit edilebilmesi önem taşımaktadır. Örneğin, “يَدَا أَدَه مَبْسُوطَتَانِ” (Hayır, O’nun iki eli de açıktır)¹³⁷⁴ âyetinde kinaye esas alındığı zaman ifadenin her ne kadar Allah’ın cömertliğini bildirmek maksadını içerdiği anlaşılrsa da, Allah’ın eli olup olmadığı, varsa nasıl olduğu vb. gibi belirsiz ve cevapsız soruların önü açılır. Bu sebeple Zemahşerî (ö. 538/1144), burada âyetin hakikî anlamına ihtimali olmadığını ve kinaye bulunmadığını savunmaktadır.¹³⁷⁵ Ona göre bu ifadede hakikî anlamın kast edilmesini engelleyen aklî bir karîne mevcuttur. Bu da Allah’ın el, ayak gibi organlardan münezzeh olmasıdır. Bu sebeple bu anlam ihtimalleri ortadan kaldırılıp, yanlış te’villerin önü kapatılarak ifadede mecazen cömertliğin kast edildiği tayin edilmiş olur. Bu örnek karînenin önemini desteklemektedir. Fakat burada karînenin kabulünde farklı anlayışların mümkün olabileceğini de göstermektedir. Buna bağlı olarak anlamı net ve kesin bir biçimde tespit etmede karîne de kesinlik açısından değerlendirilmelidir.

Sadrüşşerîa doğrudan (sarîh) anlatımda açıklamaya gerek olmaksızın anlamın sabit olduğunu belirtmektedir. Kinayeli anlatımda ise anlamın tespit edilebilmesi için söyleyenin niyeti bilinmelidir.¹³⁷⁶ Bununla birlikte bazen dolaylı anlatımda maksat o dili konuşanlar tarafından açıkça anlaşılabilir. Sadrüşşerîa bu durumda talâk için ifade edilen kinayeli anlatımlarda olduğu gibi hükmün mecazen sabit olabileceğini söylemekle beraber, hüküm verilmesinde hiçbir şüphe ve ihtimale açık olmayan hadler konusunda kinayenin delil olamayacağını herhangi bir istisna zikretmeksizin vurgular.¹³⁷⁷ Örneğin bir kimse muhatabının zina ettiğine ta’rizde bulunarak kinaye yoluyla “لست أنا بزائن (Ben zinakâr değilim)” derse bu ifade kinayeli olduğu için had uygulanması için yeterli bir delil olamaz. Çünkü kinaye maksadı anlatmada tam anlamıyla açık değildir.¹³⁷⁸ Onun bu yaklaşımı aslında delilin ve lafzın kesinliğinin yanısıra, ilgili meselenin kesinlik derecesinin de dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Bu açıklamalar Sadrüşşerîa’nın bir önceki bölümde zikredilen iki aşamalı kesinlik anlayışıyla da örtüşmektedir.

Kinayeli boşama konusunda anlam mecazen boşama olarak tespit edilir. Bu anlamda kinayedeki hakikat ihtimali nefy edilir. Ancak bu kullanımlarda boşama anlamı açık olsa da bu lafzın ilgili olduğu anlamlar hususunda kapalılık devam etmektedir.¹³⁷⁹ Örneğin boşamada kullanılan “ببائنه (bâin-ayrılmış)” lafzı, kişinin nereden neyden ayrıldığı ile ilgili kapalılık söz konusudur. Bu durumda kişi eğer nikâhtan ayrılığa niyet ederse bâin

¹³⁷⁴ el-Mâide 5/64.

¹³⁷⁵ Ebü’l-Kâsim Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücihi’t-te’vil*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, t.y.), I, 627; Öztürk, “Kur’ân Dilinde Örtük Anlatım: Kinaye ve Ta’riz”, s. 231.

¹³⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 271.

¹³⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 271.

¹³⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 271; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 159, Güzelhisârî, *Menâfi ‘ü’d-dekâik*, s. 123.

¹³⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 272.

talakla hükmedilir. Şayet bu lafzı kullanan gerçekten kinaye yapmışsa o zaman ric'î talak gerçekleşir.¹³⁸⁰ Çünkü “ببائنا” lafzının kinayeli söylenmesi ile boşama kastı gizlenmiştir. Dolayısıyla bu lafızlarla bâin talâk kast edilse bile¹³⁸¹ talâkın mahalli noktasındaki kapalılığın giderilmesi için açıklamaya ihtiyaç vardır.¹³⁸² Bu hususta kinayede kullanılan lafızların anlama delâletleri de önemlidir. Örneğin; “أأنت نببنا” ifadesi mecazen ric'î değil bâin talak olarak yorumlanmıştır. Çünkü kinayeli boşama lafızlarının asıl delâleti bâin talaktır.¹³⁸³ Ancak talaktan kinaye için kullanılan “أأنت والحدة” sözünün bâin talaka delâleti bulunmadığı için sözü söyleyen kişi eğer boşamaya niyet ettiyse bain değil ric'î talaka hükmedilir.¹³⁸⁴

Görüldüğü üzere Sadrüşşerîa anlamın kesinliği açısından mecazın hükmünün ve anlamının hakikatte olduğu gibi açıkça belirlenebilme imkânına dikkatleri çekmektedir. Fakat kullanımda asıl sorun kinayeli anlatımda söz konusudur. Çünkü kinayeli anlatımda söz hakikî mânaya da ihtimallidir. Bu sebeple kinayede konuşanın niyetinin belirlenmesi gerekmektedir.¹³⁸⁵ Mecazda ise vaz edilen dışında kast edilen anlam karîne vasıtasıyla anlaşıldığı için burada ziyade beyana ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla karînesiz mecaz olamayacağı için mecazın hükmü hakikatle eşittir.¹³⁸⁶ Yani mecâzî kullanım tek başına anlamın anlaşılmasında engel teşkil eden, dolayısıyla lafzın kesinliğini engelleyen bir unsur değildir. Karîne ile anlam net bir biçimde anlaşılabilir. Hatta kimi zaman mecazda anlamın muhataba iletilmesi hakikatten daha güçlü olabilir.¹³⁸⁷ Mecazda anlamın tespitinde ve anlaşılmasında asıl unsur karînenin tespit edilmesidir. Bu açıdan lafızların kesinliği açısından mecaz daha fazla bilgiyi gerektirmektedir. Fakat kinayeli anlatımda herhangi bir karîne bulunmadığı halde maksadın hem hakikî hem mecâzî anlama ihtimali olması kesinlik açısından kinayeyi sorunlu hale getirmektedir. Bununla birlikte mecaz ve kinayeyi ayıran ve mecazda kullanımın tespitini sağlayan asıl unsur karîne olmakla beraber yukarıda belirtilen örnekte zikredildiği gibi karînenin kabul edilirliliği noktasında herkesin aynı kanaatte olmaması mümkün olabilir. Bu sebeple mecaz ve kinayenin ayırt edilmesi her zaman kolay değildir. Ancak bu ihtimali her kullanım için geçerli kabul etmek de doğru değildir. Dolayısıyla Sadrüşşerîa'nın kinayede beyanı esas alması en sağlıklı yaklaşımdır.

Râzî lafızların kesinliğine şüpheli yaklaşırken öne sürdüğü delillerden biri lafızlarda mecaz anlam olma ihtimalinin bulunmasıdır. Bununla birlikte hakikat-mecaz meselelerini ele alırken, anlamın belirlenmesinin ilkeleri ve kurallarını zikretmekten geri durmaz. Bu

¹³⁸⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 272.

¹³⁸¹ Bu meselede Hanefî ve Şâfiî mezhebi arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefiler bâin, Şâfiîler ric'î talakın kast edildiğini savunurlar. Bu görüş farklılığının dayanağı Hanefîlerin bu ifadeyi mecazdan kinâyeye, Şâfiîlerin ise hakikatten kinâyeye olarak kabul etmeleridir. Bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 158.

¹³⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 272; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 158.

¹³⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 272.

¹³⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 274.

¹³⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 271; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 271; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'ḡ'd-dekâik*, s. 123.

¹³⁸⁶ bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 207, 216; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'ḡ'd-dekâik*, s. 87.

¹³⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 217.

doğrultuda mecazî kullanımların sadece ilkelerinin değil, tek tek kullanımlarının dahi nakle dayandığını bildirmesi,¹³⁸⁸ konuşanın anlaşılmayı amaçladığı için mecazî kullanımda karînenin bulunması gerektiğine dair görüşleri¹³⁸⁹ ileri sürdüğü lafızların kesinlik taşımadığı iddiasının bilinmezci bir anlam dünyası inşâ etmekten tamamen uzak olduğunu göstermektedir. Dilde anlamın tespit edilmesi, anlaşılabilirliği ve sağlıklı iletişimin esas olması konusunda Râzî ile Sadrüşşerîa'nın aynı fikirde sahip olduğu görülmektedir. Bunun örnekleri bir önceki bölümde de zikredilmiştir. Dolayısıyla Râzî ve Sadrüşşerîa arasındaki lafızların kesinliği tartışmasının kesinlik anlayışı üzerinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

3.2.3. Anlatımın açıklık-kapalılığı açısından

Sadrüşşerîa bu taksimi lafızların kullanımını inceledikten sonra ele almayı tercih etmiştir. Dilsel delâlet ilk bölümde ele alınmıştı. Burada lafızların anlamlara delâleti dilin vaz'ı içerisinde değil, konuşanın ifadeleri ekseninde incelenmektedir. Konuşan vazedilen lafızları kullanarak tertib ettiği ifadelerdeki lafızların anlamlara delâletlerinin açıklığı ve kapalılığı bu taksimin çerçevesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu kısımda lafızların anlamlarına delâletlerindeki açıklılık ve kapalılık bir bağlam ve bir sözdizimi içerisinde gerçekleşmektedir. Bu kapsamda Sadrüşşerîa öncelikle konuşanın kullandığı ifadelerin anlama delâletlerinin açıklık derecelerini ele alır. Burada da Sadrüşşerîa'nın tasnifi izlenerek bu farklı dereceler mahiyeti ve lafızların kesinliği açısından nasıl değerlendirildiği incelenecektir.

3.2.3.1. Açıklık açısından

Sadrüşşerîa ifade edilen sözün açıklığı açısından lafızları, Debûsî-Pezdevî çizgisini takip eden Hanefî usûl âlimlerinin yaklaşımına uygun olarak zâhir, nas, müfesser ve muhkem kapsamında ele almaktadır.¹³⁹⁰

Anlamın açıklığı açısından lafızların taksiminde zâhir en alt seviyede açık olan lafızdır. Usûl âlimleri genel olarak zâhiri; lafzın kendisi için söylenmediği ancak anlamın lafızdan anlaşıldığı söz şeklinde tanımlamaktadır.¹³⁹¹ Sadrüşşerîa zâhiri tanımlarken “sözün sevk edilme sebebine uygun olmayan” şartını zikretmezse de¹³⁹² verdiği örneklerde zâhir ve nassın farkını bu kayıtle ifade etmektedir.¹³⁹³ “وَوَآدَّلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَوَدَّ رَمَّ الرَّبَا” (Allah alışverişi helal

faizi haram kılmıştır)¹³⁹⁴ cümlesi, âyette yer alan; الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا كَمَا يَفْقَهُمُ الَّذِي يَبْتَاطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَالِ سَ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا (Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu onların, ‘Alışveriş de faiz gibidir’ demelerinden

¹³⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 329.

¹³⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 332, 346.

¹³⁹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 274-278.

¹³⁹¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 275.

¹³⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 274.

¹³⁹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 276.

¹³⁹⁴ el-Bakara 2/275.



dolayıdır)”¹³⁹⁵ ifadelerinin ardından söylenmiştir. Dolayısıyla siyâk dikkate alındığında “Allah alışverişi helâl, faizi haram kıldı” sözünün, inkâr edenlerin her ikisini bir görmeleri nedeniyle, ikisinin birbirinden farklı olduğunu açıklamak amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır. Fakat aynı zamanda bu sözden alışverişin helal, faizin ise haram olduğu da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sözün söylenme amacını teşkil etmeyen ancak sözün kendisinden anlaşılan bu anlam zâhirdir.¹³⁹⁶ Bu âyette sözün kendisi için söylendiği, “alışveriş ve faizin birbirinden farklı olması” anlamı ise nasstır.¹³⁹⁷ Nas sözün kendisi için söylenmesi sebebiyle zâhirden daha açıktır.¹³⁹⁸

Nassın anlamını zâhirden daha açık ifade etmesi lafzın bizâtihi kendisi ile ilgili değildir. Nasta anlamın daha açık olması söze yakın olan bağlam, siyâk-sibâk gibi karînelerle meydana gelmektedir.¹³⁹⁹ Nitekim âyette nas olan anlam sözün siyakından anlaşılmaktadır. Nass zâhirden farklı olarak sadece lafza ilişkin bir anlamı değil, konuşanın sözü söylediği bağlamdaki kastının bilinmesini sağlamaktadır. Bu sebeple nastaki farklı anlam ihtimali daha düşüktür. Çünkü nassta sadece lafızdan anlaşılan anlam değil, sözü hangi bağlamda ne için sarf ettiği bilindiği için söyleyenin kastı daha açık bir biçimde bilinmektedir.¹⁴⁰⁰ Bu bağlamda nass sîga açısından zâhir lafız kapsamındadır. Zâhirden daha açık bir hitap olarak nitelendirilmesi karîne nedeniyledir.¹⁴⁰¹

Konuşanın kastının bilinmesi açısından nassın zâhirden daha açık olmasında sözün kendisi için söylenme şartı Hanefî âlimlerin hepsine ait değildir. Nitekim *Kenzü'l-vüsûl* şârihi Abdülaziz el-Buhârî Hanefî kitaplarının çoğunda böyle bir şartın bulunmadığını iddia etmektedir.¹⁴⁰² Dolayısıyla nass ve zâhiri birbirinden ayıran tek unsur sözün kendisi için sevk edilip edilmemesi değildir. Burada aslolan siyâk ve sibâktaki karînelerle konuşanın kastının anlaşılmasıdır.¹⁴⁰³ Esasen “sözün kendisi için söylenmesi” ayrımı da sözün bağlamı çerçevesinde açığa çıkacağı için burada önemli bir farklılık söz konusu değildir. Zâhirde, sözün kendisi için sevk edilmemesi şartı nass ve zâhir ayrımını netleştirmeye matuf görülebilir. Nitekim Sadrüşşerîa zâhirin tanımında bu şartı zikretmezken nassın zâhirden daha açık oluşunun “sözün kendisi için söylenmesi” suretiyle gerçekleştiğini belirtmektedir.¹⁴⁰⁴ Buna göre Sadrüşşerîa’nın zâhirde “sözün kendisi için sevk edilme” şartını gerekli görmediğini söylemek mümkündür. Teftâzânî de Sadrüşşerîa’nın ifadelerinden böyle bir şartı esas almadığının anlaşıldığını düşünmektedir.¹⁴⁰⁵

¹³⁹⁵ el-Bakara 2/275.

¹³⁹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 276.

¹³⁹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 276.

¹³⁹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 275.

¹³⁹⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 275; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 73.

¹⁴⁰⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 275; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 72.

¹⁴⁰¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 275; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 71.

¹⁴⁰² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 72.

¹⁴⁰³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 73.

¹⁴⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 275.

¹⁴⁰⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 274.

Zâhir ve nass Sadrüşşerîa'ya göre kesin olarak hüküm bildirir.¹⁴⁰⁶ Genel Hanefî usûl âlimlerinin görüşü de bu doğrultudadır.¹⁴⁰⁷ Ancak bu konuda Semerkant ekolü farklı düşünmektedir. İhtilaf lafızların kesinliğine ilişkin diğer meselelerde olduğu gibi ihtimalin kesinliğe engel görülüp görülmemesi noktasında düğümlenmektedir.¹⁴⁰⁸

Sadrüşşerîa anlamın açıklığı sıralamasında zâhir ve nasstan sonra müfesseri zikretmektedir.¹⁴⁰⁹ Müfesser zâhir ve nasstan daha açık bir biçimde konuşanın maksadını bildirmekte bu sebeple de tahsis ve te'vil ihtimali taşımamaktadır.¹⁴¹⁰ Bu anlamda müfesser hiçbir ihtimale açık olmadan doğrudan maksadı ifade etmektedir.¹⁴¹¹ Çünkü müfesser lafız te'vil ve tahsis ihtimalini ortadan kaldıran ek bir açıklama ve tekit içermektedir.¹⁴¹² Bununla birlikte müfesser lafızda nesih ihtimali bulunmaktadır.¹⁴¹³ Meselâ, “فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ” (Bunun üzerine bütün melekler saygı ile eğildiler.)¹⁴¹⁴ âyetinde “كُلُّهُمْ” lafzı tahsis ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. “أَجْمَعُونَ” ifadesi de secdenin

topluya yapıldığını açıklayarak te'vil ihtimalini kapatmaktadır.¹⁴¹⁵ Sadrüşşerîa her ne kadar diğer Hanefî usûl eserlerinde olduğu gibi bu âyeti müfesser lafza örnek olarak verse de aslında bu âyetin müfesser değil muhkem olarak değerlendirilmesinin daha doğru olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu âyette Allah bir durumla ilgili gaybdan haber vermektedir. Bu konuda da neshin gerçekleşmesi düşünülemez. Nesih şer'î hüküm bildiren inşâî ifadeler için söz konusu olabilir. Bu nedenle Sadrüşşerîa müfesser lafız için “وَوَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً” (Müşriklerle topyekün savaşın)¹⁴¹⁶ âyetini örnek göstermektedir. Burada “كَافَّةً” lafzı tahsis ihtimalini nefy etmektedir. Bununla birlikte ifade şer'î hüküm taşıdığı için nesh ihtimaline açıktır.¹⁴¹⁷ Vahiyden sonra nesih mümkün olmadığına göre böyle bir ihtimalden bahsedilmesi akıllarda soru işareti bırakabilir. Ancak burada ihtimal ile, neshin şu an itibariyle gerçekleşmesi değil, vahyin nazil olduğu esnada olması kast edilmektedir.¹⁴¹⁸ Fakat neshin vahyin nazil olmasından sonra gerçekleşmesinin mümkün olmadığını esas alınarak müfesserin de hiçbir ihtimale açık olmayan muhkem çerçevesinde değerlendirilmesi daha uygundur.¹⁴¹⁹ Bu sebeple Molla Hüsrev ve

¹⁴⁰⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 278; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 278.

¹⁴⁰⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 103; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 70, 72; Dinç, “Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi”, s. 223

¹⁴⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75.

¹⁴⁰⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 275.

¹⁴¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 275.

¹⁴¹¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 275.

¹⁴¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 275; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 72.

¹⁴¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 275.

¹⁴¹⁴ el-Hicr 15/30.

¹⁴¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 276; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 72; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 104.

¹⁴¹⁶ et-Tevbe 9/36.

¹⁴¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 278.

¹⁴¹⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 278.

¹⁴¹⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 278; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 73,

Güzelhisârî muhkemi, li-aynihî ve müfesseri içine alan li-gayrihî olarak iki kısımda değerlendirmektedir.¹⁴²⁰

Lafzın maksadı ifade etme yönüyle en kuvvetli derecesini ifade eden muhkem ise nesih ihtimaline kapalıdır.¹⁴²¹ Muhkemde lafzın nesih ihtimaline kapalı olduğuna dair bir anlam mevcuttur. **الجهاد إلى يوم القيامة** (Cihad kıyamet gününe kadar devam edecektir)¹⁴²² hadisi buna örnektir. Burada cihadın kıyamete kadar devam edeceği anlaşıldığı için nesihden bahsetmek mümkün değildir.¹⁴²³

Lafızların kesinliğini reddeden Râzî muhkem ve müfesser lafızların kesinliği ve hükmü konusunda herhangi bir değerlendirmede bulunmaz.¹⁴²⁴ Zaten genel olarak lafızların yakînî anlamda bir kesinlik taşımadığını, zan ifade ettiğini vurguladığı için bu konuda bir açıklama gereği duymadığı düşünülebilir. Bununla birlikte temel bir ilke olarak Râzî'ye göre hitap bütün ihtimalleri ortadan kaldıracak kesinlikte bir anlamayı değil, maksadın başka ihtimallere açık olmakla birlikte zann-ı galip üzere anlaşılmasını amaçlar.¹⁴²⁵

Lafızların açıklık derecelerine göre sıralanmasında bütün ihtimallere kapalı olan ve en güçlü biçimde kesinlik değeri taşıyan muhkem ilk sıradadır. Muhkemin ardından müfesser, nass ve zâhir gelmektedir. Bu derecelendirme delillerin çatışması durumunda esas teşkil etmektedir. Söz gelimi nass ve müfesser arasında bir çatışma söz konusu olduğunda anlamı daha açık belirten müfesser tercih edilecektir.¹⁴²⁶ Meselâ, **مَا طَطَابَبَ فَاتَّخَوَا**

فَاتَّخَوَا (Size helal olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın)¹⁴²⁷ âyeti mutlak olarak evlenilmesi haram olmayan kimselerle nikâhın helal olması konusunda zâhirdir. Ancak nikâhın dörtle sınırlandırılması hususunda nass açıklığı taşıyan bir delildir. Çünkü âyet nikâhtaki sayıyı sınırlandırmak içindir.¹⁴²⁸ Dolayısıyla nass zâhirden daha açık olduğu için burada açıklık açısından nass olan delille amel edilir.¹⁴²⁹

Zâhir ve nassta anlam açıkça bilinebilmekle birlikte bu lafızlar yoruma açıktır. Ayrıca zâhir ve nass tahsis ve nesih ihtimalini de barındırmaktadır.¹⁴³⁰ Yani zâhir lafız tahsis ihtimali olan âmm bir lafız veya te'vil ihtimali olan hâs bir lafız olabilir.¹⁴³¹ Bu lafızların farklı anlam ihtimallerini içermesi kesinlik taşımadıklarını düşündürse de Sadrüşşerîa bunu reddeder. Çünkü ona göre delilsiz ihtimale itibar edilmez. Bu ihtimal de delile

¹⁴²⁰ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 73; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 104.

¹⁴²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 275; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 104.

¹⁴²² Ebû Dâvûd, "*Cihâd*" 2532.

¹⁴²³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 277.

¹⁴²⁴ Bk., Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 228-231; III, 149-155.

¹⁴²⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 212.

¹⁴²⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 278; Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 278; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 74; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 108.

¹⁴²⁷ Nisâ 4/3.

¹⁴²⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 74.

¹⁴²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 74.

¹⁴³⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 275.

¹⁴³¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 102,



dayalı olan ihtimal kapsamındadır. Yani zâhir ve nassta farklı ihtimaller mücerred değil delile dayalı ihtimallerdir. Delil bulunduğu takdirde farklı anlam bu delille sabit olacağı için anlamın kesinliğine engel değildir. Sadrüşşerîa'ya göre delile dayalı ihtimallere açık olan zâhir ve nassın kesinliği tuma'nîne seviseyinde bir kesinlik taşımaktadır.¹⁴³²

Fahreddin er-Râzî mütekellimîn geleneğine bağlı olarak açıklık-kapalılık açısından lafızları mücmel ve mübeyyen kapsamında ele almaktadır.¹⁴³³ Mücmel kapsamında nass ve zâhiri inceleyen Râzî nassı, anlamı dışında başka farklı anlamda kullanılması mümkün olmayan, farklı anlam ihtimallerine kapalı lafız olarak değerlendirmektedir. Ona göre zâhir ise farklı anlam ihtimallerine açık olmakla beraber bu ihtimaller zayıftır.¹⁴³⁴ Lafızların kesinlik taşımadığını ve dilin ihtimallerden arındırılmayacağını savunan bir âlimin farklı anlam ihtimallerine kapalı lafızdan bahsetmesi ilgi çekicidir.

Anlamı bildirmedi lafızların hepsi Hanefî mezhebine göre açıklık açısından eşit kuvvette olmasalar da hüküm açısından hepsi kesinlik taşımaktadırlar.¹⁴³⁵ Çünkü Hanefî mezhebine göre bu lafızların açıklıklarındaki farklılıklara itibar edilmez. Bu nedenle de mücerred ihtimal lafızların kesinliğine hâlel getiremez.¹⁴³⁶ Fakat bu lafızların tearuzu durumunda mezhebin bir tercihe gidilmesi gerektiği görüşü kesin kabul edilen deliller arasında çelişkiyi öngörmesi nedeniyle eleştirilmiştir.¹⁴³⁷ Buna karşılık burada çatışma ile gerçek bir çelişkinin varlığının kast edilmediği belirtilmiştir.¹⁴³⁸ Bununla birlikte burada Hanefî mezhebinde kesinlik içerisinde bir derecelendirmenin esas olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Sadrüşşerîa'nın daha önce zikredildiği gibi kesinliği yakîn ve tuma'nîne şeklinde iki kısımda ele alması buna delildir.¹⁴³⁹ Burada da her ne kadar ihtimalin sadece bulunması kesinliği ortadan kaldırmasa da, ihtimallerin sayısı ve sınırı kesinliğin derecesini etkilemektedir.¹⁴⁴⁰

3.2.3.2. Kapalılık açısından

Lafızlar konuşanın maksadının bilinmesinde açıklık açısından olduğu gibi kapalılık açısından da tasnif edilmiştir. Buna göre kast edilenin anlaşılmasında kapalılık lafzın kendisinden değil başka bir nedenden kaynaklanıyorsa lafız kapalılığın en alt derecesi olan hafî kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁴⁴¹ Bu çerçevede bazı Hanefî usûl âlimleri

¹⁴³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

¹⁴³³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 150.

¹⁴³⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 231; III, 152.

¹⁴³⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 278; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 74; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 108; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75.

¹⁴³⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 75.

¹⁴³⁷ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 278; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 74.

¹⁴³⁸ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 74.

¹⁴³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

¹⁴⁴⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 104.

¹⁴⁴¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 279; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 413; Molla Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 413; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 82; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 74; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 105.

hafinin zâhîrin mukabili olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴⁴² Hafî lafızdaki kapalılık lafzın kendisinden değil, daha farklı ârizî bir sebebe dayanmaktadır.¹⁴⁴³ Bu nedenle hafî lafızla kast edilen şey, söz üzerinde biraz düşünme neticesinde elde edilebilir.¹⁴⁴⁴ Örneğin, *وَوَالِدٌ سَارِقٌ وَوَالِدٌ سَارِقَةٌ فَافْطُورَا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءَ بِمَا كَسَبَا* (Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin)¹⁴⁴⁵ âyetinde hırsızların elinin kesileceği açıkça bildirilmiştir. Hırsız açısından bu âyet zâhirdir.¹⁴⁴⁶ Fakat hırsız sözü altına *طَرَارَر* (kefen soyucu) ve *تَبَاشَش* (yan kesici) olanların dâhil olup olmaması açısından hafîdir. Çünkü kefen soyucu ve yan kesicinin hırsız kapsamına girip girmediği dolayısıyla hırsız hakkındaki hükme dâhil olup olmadığı konusu açık değildir.¹⁴⁴⁷ Burada kapalılığın giderilmesi için, hüküm altına girip girmediği bilinmeyen lafızların “hırsız” kavramı ile ilişkisine bakılır. Şayet bunlardan her biri hırsız kavramını içine aldığı gibi daha fazla bir anlam içeriyorsa hükme dâhildir. Ancak hırsızlık kapsamına girmede noksanlık taşıyorsa hırsızlık hükmü verilemez. Nitekim yankesici hakkında hırsızlık hükmü sabittir. Çünkü hırsızlık yabancı birinin koruması ve mülkü altında olan ve şeriatın değerli gördüğü bir malı çalmaktır.¹⁴⁴⁸ Yankesicilik ise kişinin üzerinde bulunan bir malı çalma anlamına gelmektedir. Kişinin üzerinde bulunan mal, hırsızlıkta çalınan evde bulunan maldan daha korunaklıdır. Kefen soymada ise malın koruma altında olma durumu söz konusu olmadığı için nebbâş hırsız kapsamına girmez ve ona hırsızlığa uygulanan hükümler uygulanmaz.¹⁴⁴⁹ Bu şekilde buradaki kapalılık kolayca çözümlenebilmektedir. Çünkü kapalılık sözle ilgili değildir. Bu sebeple farklı deliller dikkate alınarak kapalılık giderilebilir.

Maksadın anlaşılmasında kapalılığın söylenen sözle ilgili olması durumunda hafiden daha kapalı bir ifade söz konusu olmaktadır. Bu lafız müşkil olarak isimlendirilmektedir.¹⁴⁵⁰ Açıklık açısından nassın mukabili olarak nitelendirilen müşkil lafızda maksadın anlaşılması hafide olduğundan daha zordur ve daha derinlikli bir araştırmayı gerektirmektedir.¹⁴⁵¹ Buradaki kapalılık anlamın derinliğinden veya anlaşılması zor, ince istiare ve mecazların kullanılmasından kaynaklanabilir.¹⁴⁵² *وَوَالِدَانِ ڪُنْتُمْ جُنْبًا لِلَّهِ هَهُرُوا* (Eğer

cünüb iseniz iyice yıkanarak temizlenin)¹⁴⁵³ âyeti, kastedilene ağzın dâhil olup olmaması

¹⁴⁴² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 82; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 74; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 105

¹⁴⁴³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 279; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 413; Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, I, 413; a.mlf., *Mir'âtü'l-usûl*, s. 105; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 82, Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 74.

¹⁴⁴⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 281; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 281; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 82.

¹⁴⁴⁵ el-Mâide 5/38.

¹⁴⁴⁶ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 413.

¹⁴⁴⁷ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, I, 413; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 106; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 75.

¹⁴⁴⁸ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 75; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 106.

¹⁴⁴⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 279; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 74; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 106.

¹⁴⁵⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 279.

¹⁴⁵¹ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 75.

¹⁴⁵² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 83; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 279-280.

¹⁴⁵³ el-Mâide 5/6.



açısından kapalı olması nedeniyle müşkildir. Çünkü gusülde bedenın içini yıkamak mümkün olmadığı için sadece dışını yıkamak vaciptir. Fakat ağzın yıkanması konusunda kapalılık vardır. Ağız bir yönüyle bedenın dışında kabul edilir. Bu sebeple ağza birşey girmesi yutulmadığı sürece orucu bozmaz. Bununla birlikte ağız aynı zamanda bedenın içindedir. Nitekim tükürüğü yutmakla oruç bozulmaz. Bu iki farklı yaklaşım dikkate alınarak ağzın gusülde bedenın dışında kabul edilerek yıkanması gerektiği, abdestte ise bedenın içi oluşuna itibar edilerek yıkanmasının vacip olmadığına hükmedilmiştir.¹⁴⁵⁴ Gusülde ağzın hükme dahil edilmesi, guslün emredildiği âyetle lafzın “فَاطُطْ هَهُرُوا” şeklinde tekitli bir biçimde söylenmesine dayanmaktadır. Çünkü bu kullanım emrin daha kuvvetli olduğunu ve daha dikkat edilmesi gerektiğini göstermektedir.¹⁴⁵⁵ Abdestte ise emir, “فَاغْسِلُوا” kalıbıyla tekit ve mübalağa olmaksızın normal emir kalıbıyla zikredilmiştir. Bu kullanım dikkate alınarak abdestte ağzın yıkanması konusunda vacip hükmü verilmemiştir.¹⁴⁵⁶ Görüldüğü gibi müşkil lafızla kast edilen anlamın belirlenmesi derin, incelikli bir düşünce ve araştırma neticesinde mümkün olmuştur.¹⁴⁵⁷

Müşkil lafızdaki kapalılık bazen çok ince ve anlaşılması zor olan mecazî kullanımlara bağlı olabilir. Bunun örneği, “قَوَارِيرٍ مِنْ فِصَّةٍ قَدَّرُوهُنَّ تَقْدِيرًا” (Gümüşten billur kaplar ki onları (ihtiyaca göre) ölçüp düzenlemişlerdir)”¹⁴⁵⁸ âyetidir. Burada belirtilen “قَوَارِيرٍ” gümüşten değil camdan imal edilmektedir. Dolayısıyla burada “قَوَارِيرٍ” lafzı gerçek anlamında kullanılmamış, mamul edildiği camın şeffaf ve saydamlığını belirtmek için istiare edilmiştir. Ancak burada cam yerine gümüşten imal edildiği belirtilerek incelikli ve derin bir istiare yapılmıştır. Böylece hem camın şeffaflığı hem de gümüşün beyazlığı kast edilmiştir.¹⁴⁵⁹ Hafî lafızda anlamın kapalılığı sadece taleple yani ifadenin bir bütün olarak anlamlarının incelenmesiyle giderilebilirken, müşkil lafızdaki kapalılık hem talep hem de daha derin bir araştırma ile kaldırılabilir.¹⁴⁶⁰ Müşkilde ifadenin muhtemel anlamlarının belirlenmesinin ardından bu anlamlar esas alınarak maksadın açığa çıkarılması için çaba sarf edilir.¹⁴⁶¹

Kapalılık sıralamasında müşkilden sonra mücmel yer almaktadır.¹⁴⁶² Mücmel lafızdaki kapalılık müşkildeki gibi lafzın kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu kapalılık lafzın müşterek anlamlar için vazedilmesi, dili konuşanlar tarafından çok bilinmeyen bir lafzın kullanılması veya lafzın çok bilinen anlamı dışında bir anlama nakledilmesi sebebiyle olabilir. Mücmel lafızda anlamların tespiti ve konuşanın maksadı üzerinde incelemede bulunmak yeterli değildir. Konuşanın maksadı ancak kendisinin beyanı ile açığa

¹⁴⁵⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 279; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 106;

¹⁴⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 280.

¹⁴⁵⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 280; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 76.

¹⁴⁵⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 83.

¹⁴⁵⁸ el-İnsân 76/16.

¹⁴⁵⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 280; Tefâtânî, *et-Telvih*, I, 280; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 84.

¹⁴⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 282; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 85.

¹⁴⁶¹ Örnek ve açıklama için bk., Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 85; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 76-77.

¹⁴⁶² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 280.

çıkılmaktadır.¹⁴⁶³ Dolayısıyla mücmel lafızda dinleyen, konuşanın açıklaması olmadığı sürece lafzın ne için söylendiğini tespit edememektedir. Meselâ, “وَوَدَّ رَمَّ الرَّبَا” (Ribâyı haram kıldı)¹⁴⁶⁴ âyeti, dilde fazlalık anlamına gelen ribâ lafzı ile Şâri‘in neyi kast ettiğinin bilinmemesi nedeniyle mücmeldir ve beyana muhtaçtır. Çünkü ribâ lafzını dilde anlamı ile yorumlamak her türlü fazlalığın haram olmasını gerektirir ki bu mümkün değildir.¹⁴⁶⁵ Burada Şâri‘in muradı bir açıklama olmaksızın tespit edilemez. Bu konuda Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) ribânın nelerde gerçekleştiğini beyan etmesi¹⁴⁶⁶ âyetteki kapalılığın giderilmesini sağlamıştır.¹⁴⁶⁷

Lafızdaki kapalılık, iştirâkten kaynaklanabilir. Bunun yanısıra Arapça’da kullanılan “salât, zekât, ribâ, savm” gibi lafızların Şâri‘ tarafından başka anlamlara nakledilerek kullanılması da mücmel lafzın örneğidir.¹⁴⁶⁸ Bu lafızlardaki maksat ilk işitildiğinde bilinmemektedir. Ancak Hz. Peygamber’in (s.a.v.) beyanı ile Allah’ın muradı ve lafızlardan kast edilen anlam anlaşılmıştır. Görüldüğü gibi mücmel lafzın anlaşılmasında farklı bir açıklamaya yani bir delile ihtiyaç duyulmaktadır. Bu delil sayesinde mücmeldeki kapalılık ortadan kalkmaktadır.

Sadrüşşerîa mücmel lafzı ele alırken lafzın delil değeri konusunda net bir açıklamada bulunmamaktadır. Ondan sonra yaşayan Molla Hüsrev ve Güzelhisârî’nin fıkıh usûlü eserlerinde bu hususa temas ettikleri görülmektedir. Onlar kapalılığın giderilmesinin ardından maksadın kesin olarak bilinmesi mücmeli beyan eden delilin açıklama kuvvetine bağlı olduğunu ifade etmektedirler. Örneğin namaz ve zekâtta kapalılık Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulamalarıyla net bir biçimde ortadan kaldırılmış, namazın mahiyeti açık bir biçimde belirlenmiştir. Bu tür mücmel lafızlar maksadın tam bir açıklığa kavuşmasıyla müfessere dönüşmekte ve kast edileni kesin bir biçimde belirtmektedir.¹⁴⁶⁹

Molla Hüsrev ve Güzelhisârî’nin ifadelerine göre kimi zaman mücmelin beyanı zannî bir delille gerçekleşerek maksat net bir biçimde tespit edilemeyebilir. Bu durumda mücmel müevvele dönüşür.¹⁴⁷⁰ Örneğin âyetle¹⁴⁷¹ başın mesh edilmesi emredilmekle birlikte meshin nasıl ve ne kadar yapılacağı mücmel bırakılmıştır. Âyetteki kapalılık başın alın hemen üzerindeki kısım miktarınca mesh edilmesi gerektiğini bildiren haber-i vâhidle açıklanmıştır. Burada açıklayıcı delil haber-i vâhid olduğu için açıklama te’vil hükmündedir. Bu sebeple her ne kadar başın mesh edilmesi âyet sebebiyle farz ise de,

¹⁴⁶³ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 281; Güzelhisârî, *Menâfi ‘ü’ d-dekâik*, s. 77.

¹⁴⁶⁴ el-Bakara 2/275.

¹⁴⁶⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 280.

¹⁴⁶⁶ Bk. Müslim, *Müsâkât*, 1587.

¹⁴⁶⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 280.

¹⁴⁶⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 281; Güzelhisârî, *Menâfi ‘ü’ d-dekâik*, s. 86.

¹⁴⁶⁹ Güzelhisârî, *Menâfi ‘ü’ d-dekâik*, s. 87; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’ l-usûl*, s. 107.

¹⁴⁷⁰ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’ l-usûl*, s. 107.

¹⁴⁷¹ el-Mâide 5/6.

başın dörtte birini mesh etmeyi inkâr etmek beyan eden delilin zannî olmasına bağlı olarak dinden çıkmayı gerektirmez.¹⁴⁷²

Maksadın bilinmesi için beyanın gerekli olduğu mücmel lafızda anlamın tespit edilmesine yönelik açıklama kimi zaman zannî bir bilgi taşımayabilir. Bu durumda lafız, Molla Hüsrev'e göre anlamı belirlemede beyanın yetersiz olması nedeniyle müşkil lafız hükmündedir.¹⁴⁷³ Bu nedenle kapalılığı gidermede müşkil lafızlardaki sıra takip edilir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.) ribânın kapsamı konusunda sadece altı şeyden bahsetmiştir. Bu beyan bu altı madde dışındaki şeyler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Lafzın harf-i tarifli kullanılmış olmasından kapsamının geniş olduğu anlaşılan ribânın diğer şeylerdeki durumunu belirlemek için muhtemel anlamlar tespit edilerek detaylıca incelenir ve bu deliller etrafında maksat tayin edilir.¹⁴⁷⁴ İlgili deliller ve açıklamalar doğrultusunda kesin olmayan bir hükme ulaşılarak müşkil hükmündeki lafız müevvele dönüşür.¹⁴⁷⁵

Görüldüğü gibi mücmel, kapalı lafız taksiminde yer almakla beraber, yukarıda görüşleri zikredilen âlimlere göre maksadı açıklayan delilin bilgi değeri ve lafzı açıklama derecesi mücmeli müfesser, müevvel veya müşkile dönüştürmektedir. Burada beyanın kesin olması durumunda lafzın anlamına açık ve net bir biçimde delâlet eden müfesser, zannî olması durumunda ise müevvel olarak nitelendirilmesi, tefsir ve te'vil ayrımı ile paraleldir. Müfesser nesih dışındaki ihtimallere ve maksadın kesin bir şekilde bilinmesi nedeniyle yoruma kapalıdır. Müevvel ise maksadın ifade edilişindeki kapalılığın zannî bilgiyle giderilmesi nedeniyle te'vil edilmiştir ve kesin değil zannîdir. Bununla birlikte zannî olması her türlü yoruma ve ihtimale açık olmasını gerektirmez. Nitekim müevvel lafızdaki yorum bir delile binaen yapılmıştır. Müevvel lafzın yorumlanmış, tefsir edilen mücmelin ise açıklanmış olarak tespit edilmesi beyanın açıklığı ve delil olarak kuvvet derecesi ile ilişkilidir. Dolayısıyla yorum delilsiz olamayacağı gibi, sınırsız da değildir.

Sadrüşşerîa lafızların açıklığı ve kapalılığı konusunda ayrıntılı bilgiler vermeden, hükümleri ve örneklerinden bahsederek bu meseleyi kısa tutmuştur.¹⁴⁷⁶ Bu konuda onun en çok üzerinde durduğu lafız müteşâbihdir.¹⁴⁷⁷ Müteşâbihin hükmünün tevakkuf olduğunu belirtir.¹⁴⁷⁸ Çünkü burada Şârî'in maksadını anlamayı sağlayacak herhangi bir delil veya açıklama bulunmamaktadır. Bu sebeple kast edilen anlamın belirlenmesi konusunda başvurulacak bir yol yoktur.¹⁴⁷⁹ Bununla birlikte müteşâbihin te'vile açık olup olmaması konusunda ilgili âyete dayanılarak farklı hükümler verilmiştir. Müteşâbih lafızlar hakkında (Oysa onun

¹⁴⁷² Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 87; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 107.

¹⁴⁷³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 107.

¹⁴⁷⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 107.

¹⁴⁷⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 108.

¹⁴⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 274-284.

¹⁴⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 281-284.

¹⁴⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 282.

¹⁴⁷⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 108; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 87.

gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler.)”¹⁴⁸⁰ âyetinde bazı âlimler cümlelerin **يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** (Te’vilini Allah’tan başkası bilmez) kısmında bitmediğini belirterek maksadın hem Allah ve hem de ilimde derinleşmiş kimseler tarafından bilineceğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre müteşâbihler te’vil edilebilir. Bu görüş müteahhirîn Hanefî Irak ulemâsı, Mu‘tezile ve tefsir âlimlerinin birçoğunun görüşü olarak belirtilmektedir.¹⁴⁸¹ Fakat Sadrüşşerîa bu yaklaşımın doğru olmadığını âyette geçen ifadenin; **يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**; **يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** kısmında bittiğini esas alır ve müteşâbihlerin te’vil edilerek anlamın belirlenmesinin mümkün olmadığını vurgular.¹⁴⁸² Nitekim müteşâbihlerle alakalı bu delilin hemen ardından gelen âyette “**تَزْغُ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا رَبَّنَا لَا** (Rabbimiz! Bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi eğiltme.)”¹⁴⁸³ denmiş olması müteşâbih âyetlerin te’vil edilmemesi gerektiğini desteklemektedir.¹⁴⁸⁴ Buna göre müteşâbihin hükmü anlamın ne olduğu konusunda bir tayinde bulunmaksızın genel ifadeyle Allah ne kast etti ise onun doğru olduğuna iman etmektir.¹⁴⁸⁵

Kapalı lafızlarda özellikle müşkil, daha kapalı olan mücmel ve müteşâbihte konuşanın maksadını kesin ve net biçimde tayin etmek oldukça zordur. Belki de bu sebeple bu lafızların hükmü konusunda sadece kastedilenin doğru olduğunu inanmak gerektiği belirtilerek net bir açıklama getirilmemiştir.¹⁴⁸⁶ Bu yaklaşım diğer lafız türleri ile birlikte dikkate alındığında her ne kadar delile dayanmadan te’vile gidilmemesi doğrultusunda ilkesel açıdan tutarlı olsa da içinde bazı problemler barındırmaktadır. Çünkü müteşâbih âyetlerin maksadının bilinemeyeceğini ifade etmek Kur’ân’da anlaşılması mümkün olmayan lafızların bulunduğu anlamına gelmektedir. Halbuki söz anlaşılması için söylenir. Bu durumda müteşâbihlerin söylenmesinin faydası ve hikmeti sorgulanabilir.¹⁴⁸⁷ Sadrüşşerîa böyle bir durumu sorun olarak görmez. Müteşâbihlerin muhatap tarafından anlaşılması bu lafızların faydadan hali olduğunu göstermez. Ona göre müteşâbih lafızların varid olmasının fayda ve hikmeti yine anlamaya dayanır. Ancak burada Allah’ın lafızla ne kast ettiğinin anlaşılması değil, kulun Allah’ın muradına vâkıf olmada yine O’nun yardımına muhtaç olduğunu anlaması söz konusudur. Bu sebeple müteşâbih âyetlerin hikmeti insanlar için bir imtihan olmasıdır. Nitekim cahil olan kimse anlaşılması mümkün olmadığı için bilmeyi daha çok isteyecektir. Bilgi aşığı âlim ise öğrenmeye olan arzu ve iştiafına rağmen bu âyetlerin anlamı üzerinde düşünmekten kendini alıkoymakla imtihan olacaktır. Bu anlamda müteşâbih âyetlerin, âlimin zihnî riyâzetini sağladığı

¹⁴⁸⁰ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁴⁸¹ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 110.

¹⁴⁸² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 282.

¹⁴⁸³ Âl-i İmrân 3/8.

¹⁴⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 282.

¹⁴⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 282. Müteşâbih lafızlardaki maksadın anlaşılmasının ümmete ilişkin olduğu, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Allah’ın bildirmesi ile bu lafızlardaki anlamlara muttali olmasının mümkün olduğu söylenmektedir. Bk. Güzelhisârî, *Menâfi ‘ü’l-dekâik*, s. 87; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 108; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, s. 86.

¹⁴⁸⁶ Güzelhisârî, *Menâfi ‘ü’l-dekâik*, s. 76; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 107.

¹⁴⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 283.



söylenbilir.¹⁴⁸⁸ Âlim bu lafızlar karşısından te'ville anlamı ortaya çıkarmakla değil, idrakinin sınırlı olduğunu kabul edip nasıl ise öyle olduğuna inanmakla mükelleftir.¹⁴⁸⁹

Müteşâbih lafızlarda maksadın bilinmemesi nedeniyle anlama dair bir yorumda bulunulması doğru bulunmasa da âlimlerin bir kısmı bazı bid'at ehlinin bu âyetleri kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamalarının bu konuda karşıt görüş ortaya koymayı gerekli kıldığını savunmuştur.¹⁴⁹⁰ Fakat Teftâzânî bu durumun sadece sahâbe ve tabiûn dönemi için söylenebileceği görüşündedir.¹⁴⁹¹ Bununla birlikte sahâbe ve tabiûnun bu âyetleri te'vil etmeleri, fâsid görüşlere karşı şeriata uygun yorumlar ortaya koymak içindir. Yoksa ilk devir âlimlerinin bu yorumları Allah'ın muradını bildiklerini iddia ettikleri anlamına gelmemektedir. Onların görüşleri kesinlikten uzak ancak dine ve imana uygun yorumlar sunarak Müslümanlara yol göstermek adınadır.¹⁴⁹²

Sadrüşşerîa'nın müteşâbih âyetlerin muhatapların anlaması için değil, onları imtihan etmek, acizliklerini anlamalarını sağlamak için nazil olduğunu savunması, vahyin maksat ve hikmetlerinin sözün ötesinde olduğuna işaret etmektedir. Bu konuda Râzî de benzer bir görüş dile getirmektedir. O da bazı âyetlerin anlaşılacak değil farklı amaçlar için nazil olduğunu belirterek müteşâbih nasslardaki anlamın bilinmeyeceği görüşündedir.¹⁴⁹³

Sadrüşşerîa'nın müteşâbih âyetlerin te'vil edilmeyip, maksadın bilinmeyeceği konusunda tevakkufu gerekli görmesi, onun te'vilden tamamen uzak olduğunu göstermez. Onun bu tavrı anlamın bilinmesi konusunda herhangi bir delilin olmadığı, lafzın anlamaya kapalı olduğu müteşâbih nasslarla sınırlıdır. Nitekim Hz. Yûsuf'un kıssasını konu aldığı kendisine nispet edilen Farsça *Te'vîli kıssa-i Yûsuf* adlı risalesinin¹⁴⁹⁴ bulunması buna örnektir. Bu eserinde Sadrüşşerîa te'vilin kişisel yorum olduğu görüşünü vurgulamakla birlikte, herkesin Allah'ın hitabını derin bir tefekkürle düşünmesi ve kendi takatince akletmesi ve ibret alması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁴⁹⁵ Bu doğrultuda yorumun hitap sahibinin ve dilin izin verdiği sınırlarla çevrili olduğu da açığa çıkmaktadır.

Müteşâbih lafızları te'vil etmenin birçok problemlili yönü olmakla beraber, müteşâbihlerle ilgili herhangi bir araştırma ve açıklamayı reddedip tevakkuf etmeyi gerekli görmenin asıl dayanağı maksadın belirlenmesi konusunda herhangi bir delilin bulunmamasıdır. Kat'î ya da zannî herhangi bir delil bulunmadığı için bu konuda delilsiz yorum yapılması câiz görülemez. Ancak özellikle Allah'ın sıfatları ile ilgili âyetlerdeki kapalılık burada önemli bir problem teşkil etmektedir. Örneğin, “رَّحْمٰنٌ رَّحِيْمٌ عَلَى الْعَرْشِ السَّعْوٰى” (Rahmân Arş'a

¹⁴⁸⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 283; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 90-91.

¹⁴⁸⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 284.

¹⁴⁹⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 283.

¹⁴⁹¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 283.

¹⁴⁹² Dinç, “Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 228.

¹⁴⁹³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 387-389.

¹⁴⁹⁴ Bu eserin içeriği ve değerlendirmesi hakkında bk., Necattin Hanay-Mehterham Furkani, “Sadrüşşerîa'da Te'vilin Kodları –Yûsuf Kıssası Örneği–”, *Usûl*, 26 (2016), s. 211-240.

¹⁴⁹⁵ Hanay-Furkani, “Sadrüşşerîa’da Te’vilin Kodları”, s. 216.



kurulmuştur.)¹⁴⁹⁶, “بَلَّ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” (Hayır, O’nun iki eli de açıktır)¹⁴⁹⁷ âyetlerini zâhirî anlamları üzere kabul ederek tevakkuf etmek teşbih anlayışına götürebilir. Bu noktada en azından Allah’ın hiçbirşeye benzemeyeceği, aklî delili esas alınarak müteşâbih lafızla kast edilenin zâhirî anlam olmadığı söylenmelidir.¹⁴⁹⁸ Zira tevakkuf anlayışında da keyfiyeti bilinmeden bu sıfatların varlığı kabul edildiği söylenerek teşbih ihtimalinin ortadan kaldırıldığı ifade edilse de bu hususta boşluk bırakılması bid‘at kapısının aralanmasına neden olabilir. Bununla birlikte te’vilin meseleyle doğrudan ilgili bir delille irtibatlandırılması ve bu konudaki yorumların sınırlı olduğunun vurgulanarak kesinlikten uzak olduğunun gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Mutlak tevakkufun olası problemler karşısında çözüm sunmada yetersiz kalması endişesiyle olsa gerek Teftâzânî te’vil ve tevakkuf yaklaşımlarının uzlaştırılabileceğini savunmaktadır. Buna göre tevakkuf görüşünü esas alanlar kesin ve gerçek anlamda müteşâbih lafızlardaki maksadın bilinemeyeceğini vurgulamak istemektedirler. Bu konuda deliller arasında çelişki yaşanmaması ve yanlış itikadî görüşlere meydan verilmemesi adına te’vilin yapılabileceğini öne süren âlimler ise zaten net ve kesin bir biçimde müteşâbihteki maksadın bilinemeyeceği kabul ederler. Fakat Allah’ın bu lafızlarla maksadının ne olacağı yönünde muhtemel ve itikada uygun yorumların sınırlandırılması gerektiği esasıyla hareket ederek akla ve dine uygun te’villerde bulunmuşlardır.¹⁴⁹⁹ Ancak müteşâbihin te’vili kapısının her asırdaki âlim için açık olduğunu söylemek farklı tehlikelere yol açabilir. Bu sebeple bu iki yaklaşımın telif edilmesi noktasında müteşâbih âyetlerin te’vili ilk dönem sahabe ve tabiün âlimleri ile sınırlı tutulmalıdır.¹⁵⁰⁰ Dolayısıyla müteşâbih âyetlerin yorumunda sınırsız bir te’vil söz konusu değildir. Zaten te’vilin ilk dönemle sınırlandırılması bir bakıma muhtemel kesin olmayan yorumların da sınırlarının çizilerek yanlış ve bid‘at yorumların yapılmasını önleme amacına matuftur.

Müteşâbihin te’viliyle maksadın bu doğrultuda olduğunun kast edilmediği belirtilerek te’vil ve tevakkuf görüşü uzlaştırılmaya çalışıldığında ilgi çekici bir detay göze çarpmaktadır. Burada asıl maksadı keşfetmedeki ve hakikî mânaya ulaşmadaki imkânsızlığın sadece müteşâbih lafızlar değil Kur’ân’ın hepsi için geçerli olduğu söylenmektedir.¹⁵⁰¹ Bu ifade Kur’ân’ın insan aklının almasının mümkün olmadığı birçok hikmeti ve mânayı kapsamaması açısından hem lafız hem mana yönüyle müthiş bir i‘câza sahip olduğunu vurgulama amacını taşımaktadır. Fakat bu söylem dilin kesinliği açısından yanlış anlamaya da müsaittir. Çünkü Kur’ân fevkalade bir hitap olmakla birlikte lafızların birçok anlamı ihâta ettiğini söylemek, Allah’ın maksadının nazil olan vahiyle tam anlamıyla anlaşılmasını şüpheli hale getirmektedir. Vahyin bütününe ilişkin kesinlik

¹⁴⁹⁶ Tâhâ 20/5.

¹⁴⁹⁷ el-Mâide 5/64.

¹⁴⁹⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 362.

¹⁴⁹⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 283; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 110.

¹⁵⁰⁰ Dinç, “Kadı Burhâneddin’in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi”, s. 228.

¹⁵⁰¹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 283; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 80; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 110-111.

iddiası kabul edilemeyeceği gibi, bu söylem vahyin bir bütün olarak anlam ihtimallerine açık olduğu anlamına geleceği için Kur'ân'dan kesin bir hükmün ve anlamın çıkarılamayacağı fikrini doğurabilir. Bu nedenle en doğru yaklaşım, lafızların taksimini esas alarak, bu doğrultuda taksimde yer alan ayrıntıları bütün olarak dikkate alıp sözü incelemektir.

Sadrüşşerîa'nın ele aldığı kapsamda açıklık ve kapalılık açısından diğer lafız çeşitlerinde de görüldüğü üzere anlam kimi zaman bütün açıklığıyla maksadı bildiren sözün bizzat kendisi ile kesin bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu durumda muhkem ve müfesser kapsamındaki lafızların farklı anlam ihtimallerine uzak bir biçimde yakînî olarak maksadı bildirdiği görülmektedir. Zâhir ve nassta ise lafız maksadı açık bir biçimde ifade etmekle beraber, delil bulunduğu takdirde farklı anlam ihtimallerine de açıktır. Ancak bu ihtimaller bu lafızların anlamı kesin olarak ifade etmesine engel teşkil etmez. Bununla birlikte zâhir ve nassın kesinliği tuma'nîne (iknâ olma) seviyesinde olup muhkem ve müfesserdeki gibi yakînî bir kesinlik taşımaz.¹⁵⁰² Dolayısıyla bu taksimde maksadı açıkça ifade eden lafızlar kesinlik taşımaktadır. Ayrıca maksadın kapalı olarak bildirildiği ve beyanla anlamın keşfedildiği mücmel lafız da açıklayıcı delilin kesin olması ve maksadı bütün yönleriyle açıklaması durumunda kesinlik bildirmektedir.¹⁵⁰³

3.3. Dinleyenin Anlama Yöntemleri

İletişimde anlamın açığa çıkmasında konuşanın maksadını ifade etme biçimi kadar dinleyenin konuşulanı doğru anlaması da önem taşımaktadır. Bu doğrultuda iletişimdeki kasıt, vazedilen dilin doğru kullanımı ve yorumlanması süreçlerinin birarada gerçekleşmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple konuşanın dili nasıl kullandığı tespit etmek hem anlatma hem de anlamayı içine alır. Söze muhatap olanın söylenileni anlamasında ya lafzın kendisi yeterli olur veya söz dışında başka şeylere de ihtiyaç duyulur.¹⁵⁰⁴ Buna göre dinleyenin anlama yolları dört kısımda incelenmektedir.

3.3.1. İbarenin delâleti

Anlamın sözden elden edilmesinde üç ayrı durum söz konusudur. Buna göre, bazen sözden anlaşılan anlam, sözü söyleyenin asıl maksadını da ifade eder. Örneğin, “مَا فَاتَكُحُوا

طَطَابَب لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَوُثْلَاثَ وَوَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلَمُوا فَوَاحِدَةً (Size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın)”¹⁵⁰⁵ âyetinde nikâhlanması câiz olan kadınların sayısı anlaşılmaktadır ki âyette asıl maksat da bu sayıyı belirtmektir.¹⁵⁰⁶ Bazen lafızdan anlaşılan anlam maksatla örtüşse de bu anlam asıl maksadın kendisi değildir. Meselâ az önce zikredilen âyetten nikâhın mübah oluşu da anlaşılmaktadır. Âyet nikâhın

¹⁵⁰² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

¹⁵⁰³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, s. 86; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 86.

¹⁵⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 286.

¹⁵⁰⁵ en-Nisâ 4/3.

¹⁵⁰⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'ü'd-dekâik*, s. 124.



mübah olduğu hükmünü içermekle birlikte, ifadenin söylenmesindeki asıl maksat, nikâhın mübah olması değil, mübahın sayı sınırırır.¹⁵⁰⁷

Dinleyenin konuşanın maksadını sadece söze dayanarak tam olarak anlaması ibarenin delâletiyle gerçekleşmektedir. İbarenin delâletinde muhatap söylenilen sözdeki maksadı doğrudan lafzın kendisi ile elde etmektedir. Çünkü konuşan lafzı, dinleyenin anladığı anlamı anlatmak için söylemiştir.¹⁵⁰⁸ Bu bağlamda konuşan, sözü anlamı ifade etmek üzere kullanırken dinleyen ise konuşanın maksadını anlamak için sadece lafza dayanmaktadır.¹⁵⁰⁹ Bu şekilde anlaşılan bu lafız hem lafzın dilsel anlamını, hem anlamın içerdiği parçalarını hem de bu lafzın gerektirdiği hüküm ve anlamları kapsamaktadır.¹⁵¹⁰ Yani ifade edilen söz lafzın vazedilen anlamını kapsadığı gibi, anlamın fertleri ve gerekleri de sözle anlaşılır.¹⁵¹¹ Bu anlamlar ibarenin delâletinde olduğu gibi işaretin delâletinde de söz konusudur.¹⁵¹² Örneğin, “وَوَادَّلَ اللَّهُ النَّبِيَّ وَوَدَّ رَمَّ الرَّبِّ” (Allah alışverişi helal

faizi haram kılmıştır)¹⁵¹³ âyeti, zikredilmeyen ancak lafzın gerektirdiği lâzım-ı müteahhir yani lafızla zikredilmeyen ancak sözün anlaşılmasını gerektirdiği anlamı olan, alışveriş ve ribanın farklı olduğunu beyan etmek içindir. “لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ” (Bu mallar özellikle, Allah’tan bir lütf ve hoşnutluk ararken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir)¹⁵¹⁴ âyetinde ise sözün mevzû-lehi söyleyenin maksadını oluşturmaktadır. Burada ibarenin delâleti ganimet mallarının muhacirlere verilmesi gerekliliği amacıyla söylenen sözün mevzû-lehidir.¹⁵¹⁵

İbarenin delâleti ile lafzın bir kısmının kast edildiği anlaşılabilir. Örneğin kadının kocasına kendisinden başka biriyle evlenmemesini istemesi üzerine adamın, “كل المرأة لي” ifadesini kullanması, dilsel açıdan evli olduğu bütün kadınları boşaması anlamına gelse de söz, karısı dışında başka bir kadınla evlenmeyeceğini bildirmek amacıyla söylenmiştir. Burada bütün kadınların değil, karısı dışındaki kadınların kast edilmesiyle ibarenin delâleti, lafzın anlamlarının bir kısmı için ortaya çıkmaktadır.¹⁵¹⁶

Lafzın anlam için sevk edilmesi olarak tanımlanan ibare, lâzım-ı müteahhir anlamlara da delâlet etmektedir. Bunun dışında lafızdan anlaşılan dilsel anlam, anlamın parçaları ve

¹⁵⁰⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106.

¹⁵⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

¹⁵⁰⁹ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 123; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106.

¹⁵¹⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 286, Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 160; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 124. Lafzın mutâbakât, tazammun ve iltizâm yoluyla delâleti şeklinde tasnifi mantık ilminin etkisiyle fıkıh usûlü ilminde yer almıştır. Bu konuda bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 219-220; Fetullah Yılmaz, “Mutâbakât, Tazammun ve İltizâm Delâletlerinin Kökenleri ve Fıkıh Usûlüne Girişi”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 26 (2016): 101-136.

¹⁵¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 287.

¹⁵¹² Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 286; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289.

¹⁵¹³ el-Bakara 2/275.

¹⁵¹⁴ el-Haşr 59/8.

¹⁵¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 290; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü 'd-dekâik*, s. 125.

¹⁵¹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 288.



lafzın gerektirdiği diğer anlamlar şayet ifadenin söylenmesindeki asıl maksadı teşkil etmezse işaretin delâleti kapsamındadır.¹⁵¹⁷

Lafzın asıl anlamından farklı bir anlama, o anlamdan tekrar başka bir anlama gidilmesi mümkündür.¹⁵¹⁸ Bu sebeple lâzım-ı mütekaddim¹⁵¹⁹ ve lâzım-ı müteahhir kavramları dile getirilmektedir.¹⁵²⁰ İbare ve işaretin delâletinde Sadrüşşerîa iltizâmî delâleti, lâzım-ı müteahhir ile sınırlandırmaktadır.¹⁵²¹ Çünkü Hanefî âlimlerine göre lâzım-ı mütekaddim söze dayanmamakta, iktizânın delâletinde açığa çıkmaktadır. Lafzın kendisinden anlaşılan anlam lâzım-ı müteahhir olduğu için, anlamın sözden çıkarıldığı ibare ve işaretin delâletinde de lâzım-ı müteahhirden bahsedilmektedir.¹⁵²² Buna göre lâzım-ı müteahhirin delâleti lâzım-ı mütekaddimden daha güçlü kabul edilmektedir. Buna gerekçe olarak da lafzın lâzım-ı müteahhire delâletinin, illetin ma'lûla delâletine benzemesi gösterilir. Lâzım-ı mütekaddimde ise ma'lûlun illete delâleti ön plana çıkmaktadır. Ma'lûlun illete delâlet etmesi ise sadece lafızla gerçekleşemez, bunun için araştırmaya ihtiyaç vardır.¹⁵²³ İletinin ma'lûla delâleti daha güçlü olduğu için müteahhir lâzım ibare ve işaretin delâletine tahsis edilmiştir.¹⁵²⁴

İbare ile delâlette lafız anlamına tam tekabül ettiği için dinleyene sadece söylenilenden hareketle kast edilen anlamı bilme imkânı sunmaktadır. Burada hem lafzın doğrudan anlamı ifade etmesi hem de sözün asıl söylenme sebebini içermesi söz konusudur.¹⁵²⁵ Dolayısıyla ibarenin delâletinde anlamı belirtmek için araç vazifesi gören lafzın, bu işlevi eksiksiz bir biçimde yerine getirdiği görülmektedir.¹⁵²⁶

İbarenin delâletinde lafızdan anlamın eksiksiz bir biçimde anlaşılması konuşanın sözü söylemesini gerekli kılan maksadını da içermektedir. Bu nedenle bu delâlet türü, az önce bahsi geçen açıklık açısından nass ile aynı derecededir. Bazı âlimler ibarenin delâletine sadece konuşanın maksadının değil lafzın doğrudan anlaşılan anlamlarının da dâhil olduğunu söyleyerek kapsamı genişletmişlerdir.¹⁵²⁷ Fakat Sadrüşşerîa'nın ifadeleri ibarenin delâletini daha dar kapsamda değerlendirdiği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁵²⁸ Ayrıca Teftâzânî Sadrüşşerîa'nın ifadelerinden ibarenin delâletinin cümlelerin dilde anlaşılan ilk

¹⁵¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289.

¹⁵¹⁸ Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız-Mâna İlişkileri", s. 92.

¹⁵¹⁹ Lâzım-ı mütekaddim, sözde söylenmemiş olmakla beraber anlamın anlaşılması için öncelikle kabul edilmesi gereken, iktizâ yoluyla sabit olan anlamdır. Bk., Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 289.

¹⁵²⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289; Hüseyin Okur, "Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti ve Kıyasla İlişkisi", *Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi (İHYA) = International Journal of Islamic Studies (IJIS)*, 2/1 (2016), s. 82.

¹⁵²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289.

¹⁵²² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 289.

¹⁵²³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 161.

¹⁵²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289.

¹⁵²⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106.

¹⁵²⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 106.

¹⁵²⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 160.

¹⁵²⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 287; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 160.

anlamı olmayabileceği imkânının anlaşıldığını vurgulamaktadır. Buna göre konuşanın maksadının sözün kendisinden anlaşılmasını içeren ibarenin delâletinde esas unsur dille anlaşılan değil, konuşanın maksadını içeren anlamdır.¹⁵²⁹ Bu çerçevede anlamı inşa edenin söyleyen olduğu açığa çıkar.

İbarenin delâletinin nass lafız gibi sözün söylenmesinin maksadını teşkil eden anlamı içermesiyle sınırlandırılması, bu iki kavramın farkını sorgulamayı gerektirmektedir. Bu iki kavram tanım itibariyle de birbirine çok benzediği için ikisini ayırmak zordur. Bununla birlikte bu iki kavramın asıl farklılığı tasnif çerçevesindedir. Şöyle ki nass konuşanın lafzı kullanması itibariyle anlamın açıklık derecesini ifade ederken, ibarenin delâletinde ise anlamın tespit edilmesinde tasarruf dinleyene aittir.¹⁵³⁰

Sözün asıl görevi konuşanın maksadını bildirmek olması nedeniyle ibarenin delâletiyle açığa çıkan anlam kesinlik bildirir. Fakat âmm lafzın tahsis edilmesi gibi farklı etkenler bu kesinliği ortadan kaldırılabılır.¹⁵³¹

3.3.2. İşaretin delâleti

İbarenin delâleti ile yakın bir ilişkisi olmakla beraber işaretin delâleti başka birşeye ihtiyaç duymaksızın sözden anlaşılan, ifadenin içerdiği anlamlar olmakla birlikte, konuşanın sözü asıl söyleme amacını taşımamaktadır.¹⁵³² Bu itibarla dinleyenin sözden anlamı tespit etmesinin yolları konuşanın anlamın açıklığı-kapalılığı doğrultusundaki tasarrufu ile irtibatlı görünmektedir. Bu doğrultuda dinleyen açısından işaretin delâleti, konuşan açısından zâhir lafza tekabül etmektedir. Ancak burada kavramların yer aldığı itibar haricinde zâhir ve işaretin delâleti arasında ince bir fark vardır. Zâhirde anlam sadece sözle açığa çıkarken, işaretin delâletinde anlam söz üzerinde düşünme ile belirlenir.¹⁵³³

İşaretin delâleti özellikle şer'î hükümleri belirlemede sıklıkla kullanılan bir yöntemdir.¹⁵³⁴ Sözün işaretin delâleti ile anlaşılan anlam için sevk edilmemesi nedeniyle bu yolla çıkarılan hükmün niteliği sorunlu görülmüştür. Çünkü işaretin delâletinde şayet, asıl maksat değil sözün anlamlarından biri esas alınıyorsa, hüküm sözün maksadı olmayan bir anlam üzerine bina edilmiş olmaktadır. Bu sebeple bazı âlimler, zâhir lafızla sabit olan hükmün, ibarenin delâleti kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹⁵³⁵ İşaretin delâletiyle tespit edilen anlamın, sözün söylenme amacını teşkil etmemesi bu anlamın hiçbir biçimde kast edilmediğini göstermez.¹⁵³⁶ Nitekim ibarenin ve işaretin

¹⁵²⁹ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 287.

¹⁵³⁰ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, II, 3.

¹⁵³¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 162; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 126.

¹⁵³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286.

¹⁵³³ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, II, 3.

¹⁵³⁴ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, II, 3. İşaretin delâleti yoluyla sabit olan şer'î hükümlere ilişkin örnekler için bk. Nuri Kahveci, "Lafız Mâna İlişkisi Bağlamında İşaretin Delâleti", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009), s. 196-199.

¹⁵³⁵ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, II, 3.

¹⁵³⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 161.

delâletinin doğrudan konuşanın ifadesinden anlaşılması, söyleyenin bu anlamları muhataba iletme isteğine delâlet etmektedir. İki yöntem arasındaki esas fark, ibarenin delâletiyle anlaşılan anlamın sözün asıl söylenme maksadını ortaya koyarken, işaretin delâletiyle sözün söylenmesinin gerekçesi olmasa da konuşanın iradesinin taalluk ettiği ilgili anlamların belirlenmesi söz konusudur. Sadrüşşerîa'nın konunun hemen başında bu iki yöntemi sözle sınırlandırmak suretiyle bu anlamların doğrudan söyleyenin ifadelerinden çıkarıldığını vurgulaması, muhatap olarak konuşanın anlatmak istediklerini tespit etmede işaretin delâletinin ibarenin delâleti ile yakın irtibatını göstermektedir.

Her iki delâlet türünün sıkı irtibatı dolayısıyla Sadrüşşerîa verdiği örneklerde genellikle ibare ve işaretin delâletini birarada zikretmektedir.¹⁵³⁷ Örneğin, “**الْمَوْلُودَ لَهُهٗ رِزْقُهُنَّ وَرِزْقُهُنَّ**” (Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak çocuk kendisi için doğana (babaya) aittir.)¹⁵³⁸ âyeti, kocanın karısı üzerindeki nafaka yükümlülüğünü bildirmek içindir. Dolayısıyla bu hüküm ibarenin delâletiyle bilinmektedir.¹⁵³⁹ Bununla birlikte işaretin delâleti ile lafzın müteahhir lâzımı olan, çocuğa karşı nafaka yükümlülüğünde kocanın sorumluluğu tek başına üstlenmesi hükmü çıkarılmaktadır.¹⁵⁴⁰ Burada işaretin delâletinin sözün asıl sevk sebebi olmaması, âyetten bu hükmün çıkarılmasına engel değildir. Çünkü işaretin delâleti doğrudan sözle gerçekleşmektedir. Bu sözün, söyleyenin asıl maksadını teşkil etmeyişi, onun bu anlamı kast etmediğini göstermez. Bu nedenle işaretin delâleti ile anlaşılan anlam kesinlik açısından ibarenin delâleti ile aynı seviyededir.¹⁵⁴¹ İşaretin delâletinin her zaman kesinlik bildirmeyeceğini belirten âlimler bulunmakla beraber, gerekçeleri ârizî sebeplere dayandığı için diğer dil problemleri dikkate alınmaksızın ilke olarak işaretin delâletiyle anlaşılan anlam kesindir.¹⁵⁴²

İşaretin delâleti ile anlama vâkıf olmak için ibarenin delâletindekinden daha derin bir bakış gerekmektedir. Çünkü işaretin delâletiyle sabit olan anlam, ibarenin delâletindeki kadar açık değildir.¹⁵⁴³ Bazen işaretin delâleti ile sabit olan anlama ulaşmak dil bilgisi ile yeterli olurken, bazen de derin ve dikkatli bir incelemeyi gerektirebilir. Öyle ki âlimin yeterliliğine göre işaretin delâletiyle elde edilen anlamlarla ilgili tartışmalar gündeme gelmiştir.¹⁵⁴⁴ Bu sebeple her ne kadar iki yolla da anlaşılan anlam kesinlik taşısa da herhangi bir çelişki durumunda ibarenin delâleti tercih edilir. Çünkü ibarenin delâletiyle elde edilen anlamın konuşanın maksadını içermesi söz konusudur.¹⁵⁴⁵

¹⁵³⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 286-288.

¹⁵³⁸ el-Bakara 2/233.

¹⁵³⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 287.

¹⁵⁴⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 288.

¹⁵⁴¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 162; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 126.

¹⁵⁴² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 162; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 126.

¹⁵⁴³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 108. Bununla ilgili örnek ve açıklamalar için bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 109-114.

¹⁵⁴⁴ Kahveci, “Lafız Mâna İlişkisi Bağlamında İşaretin Delâleti”, s. 193-194.

¹⁵⁴⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 301.

3.3.3. Nassın delâleti

Kıyasla ilişkisi sık sık tartışılan bir anlama yöntemi olan¹⁵⁴⁶ ve fahva'l-hitâb olarak da zikredilen¹⁵⁴⁷ nassın delâletini kıyastan ayıran esas faktör, dile dayanmasıdır. Burada söylenen sözde dili bilen herkes tarafından anlaşılan anlamın başka bir durumda da yer almasına dayanılmaktadır. Bu durumda kıyas işlemine benzer şekilde sözle sabit olan hüküm ortak anlamın yer aldığı ifadede de geçerli olur.¹⁵⁴⁸ Nassın delâletinde anlam doğrudan ibareye dayanmamakla birlikte, ibareden hareketle elde edilmekte, kıyastan farklı olarak bu süreçte herhangi bir istinbat veya içtihad yöntemine başvurulmamaktadır.¹⁵⁴⁹ “إِذَا مَا يَبْلُغُ نَ عِنْدَكَ الْكَبِيرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَلْ لَهُمَا أَوْ تُفِ وَلا تَنْهَرُهُمَا وَوَقْلُ لَهُمَا” (Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırlarsa kendilerine ‘öf’ bile deme, onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle)”¹⁵⁵⁰ âyetinde nassın delâletiyle dövmenin haram olduğu hükmüne varılmıştır. Çünkü Arap dilini bilen herkes buradaki “öf deme” yasağının eziyet etme sebebine dayandığını bilmektedir. Dövme eyleminde ise bu sebep ifadede zikredilen eylemden daha güçlü bir biçimde bulunmaktadır. İki eylem arasındaki ortak anlama dayanarak nassın delâletiyle dövmenin haramlığı belirlenmiştir.¹⁵⁵¹

Nassın delâletiyle anlam doğrudan lafızdan değil, lafzın delâlet ettiği anlamdan elde edilmektedir.¹⁵⁵² Burada bir anlamda lafızda tespit edilen gerekçe benzer bir olayla ilişkilendirilerek bir nevi kıyas işlemi gerçekleşmektedir. Fakat burada kıyasta olduğu gibi illetin tespiti için herhangi bir içtihad ameliyesi söz konusu değildir. Bu nedenle nassın delâleti kıyasa önceliklidir.¹⁵⁵³

Nassın delâletiyle anlamın tespit edilmesinde, ibarede kast edilen anlamın ve söylenme sebebinin bilinmesi önem taşımaktadır.¹⁵⁵⁴ Çünkü ibarede yer almayan hükmün bilinebilmesi, ibaredeki kastın doğru bir biçimde anlaşılmasına bağlıdır. Sadrüşşerîa nassın delâletinin ibare ve işaretin delâleti ile aynı derecede olduğunu belirtmekte fakat bu delâlet türünün kesinliği konusunda daha fazla açıklama yapmamaktadır.¹⁵⁵⁵ Ancak

¹⁵⁴⁶ Nassın delâletinin kıyas çerçevesinde ele alınıp alınamayacağı konusundaki tartışmalar hakkında bk. Uğur Bekir Dilek, “Nassın/Mefhûmu'l-Muvâfakâ'nın Delâleti: Lafzî Bir Delâlet Mi Kıyas-ı Celî Mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20 (2012): 317-339; Nedâ Abdullah ez-Zâhir, “el-Meskûtu ‘anhu ve delâletühü'l-lügaviyye”, *Adıyaman Üniversitesi İslam İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2017): 207-208.

¹⁵⁴⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 293; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi*, s. 90. Bazı Şâfiî âlimleri nassın delâletini, lafızda yer almayan anlamın ibareden anlaşılan anlamla uyumlu olması nedeniyle mefhûmu'l-muvâfaka olarak isimlendirirler. Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 115. Mefhûmu'l-muvâfaka hakkında bk., Taha Nas, “Mefhûmu'l-Muvâfaka'nın Delâleti”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011): 91-110; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütetekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 353-366.

¹⁵⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289.

¹⁵⁴⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 116.

¹⁵⁵⁰ el-İsrâ 17/23.

¹⁵⁵¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289.

¹⁵⁵² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 163.

¹⁵⁵³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 300.

¹⁵⁵⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 115.

¹⁵⁵⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 300.

bazı Hanefî âlimler nassın delâletini kesin ve zannî olarak iki kısımda inceleme gereği duymuşlardır.¹⁵⁵⁶ Nassın delâleti ile sabit olan anlamın kesinliği de sözle kast edilen anlamın bilinmesindeki kesinliğe bağlıdır. Örneğin yukarıda zikredilen âyette “öf” demenin haramlığında hükmün eziyet etme anlamına dayandığı kesin olarak bilinmektedir. Bu anlam konusunda herhangi bir tartışma yoktur.¹⁵⁵⁷ Fakat oruçlu kimsenin cinsel münasebette bulunmasını yasaklayan nassın yiyip-içmenin de keffaret gerektireceğine delâletinin kesin olmadığını söyleyen Hanefî âlimler bulunmaktadır. Çünkü burada nassın delâletinin dayandırıldığı ortak anlam dışında bir maksadın kast edilme ihtimali bulunmaktadır.¹⁵⁵⁸

Nassın delâletinin kesinliği konusuna şüpheli yaklaşan âlimler bulunsa da, müteahhirîn Hanefî âlimlerinin genel temayülü, işaretin delâletinde olduğu gibi nassın delâletinin de lafza dayanması nedeniyle kesinlik içermesidir.¹⁵⁵⁹ Sadrüşşerîa da böyle bir tartışmaya değinmemekle beraber nassın delâletinin zannî olabileceğine dair verilen örnekte, yiyip içmede keffaretin gerekli olmasının daha kuvvetli bir delâlet olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü özellikle gündüz yiyip-içmeye olan ihtiyaç daha fazladır ve insanın bu isteklerine sabretmesi daha zor olduğu için bunların yasaklanması da daha kuvvetli olmalıdır.¹⁵⁶⁰ Ayrıca Sadrüşşerîa’ya göre ibare ve işaretin delâleti hükmünde olan nassın delâleti, kesin bilgi gerektiren hadler ve keffaretlerde delil olabilir.¹⁵⁶¹ Bu sebeple nassın delâleti kıyastan daha güçlü bir delildir.¹⁵⁶² Burada nassın delâletinin kesinliğini sağlayan şey, doğrudan sözden elde edilmesidir. Nassın delâleti sözden çıkarıldığı için söz de konuşanın maksadını yansıtan bir araç olmasına binaen, farklı sebepler dikkate alınmaksızın nassın delâletinde hüküm doğrudan nassa dayanmaktadır.¹⁵⁶³ Kıyas ise içtihada dayandığı için sözle irtibatı kopuktur. Çünkü nassın delâletinde konuşanın maksadını anlamada sadece söz esasken, kıyasta maksadın ortaya çıkmasında müçtehidin görüşü devreye girmektedir.¹⁵⁶⁴ Bu nedenle nassın delâleti ve kıyas ayırımına Hanefî mezhebinde azami önem gösterilmiştir.¹⁵⁶⁵

Nassın delâletinin sözden elde edilmesine ve bu sebeple kesinlik taşımasına yapılan vurgu, Sadrüşşerîa’ya göre dilin konuşanın maksadını ifade etmede güvenilir ve esaslı bir araç olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte buradaki kesinlik, anlama yöntemleri çerçevesindedir.¹⁵⁶⁶ Ayrıca her ne kadar nassın delâleti hüküm açısından ibare ve işaretin

¹⁵⁵⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 115; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, II, 11.

¹⁵⁵⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 115; Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, II, 11,

¹⁵⁵⁸ Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü'l-Fenârî*, II, 11; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 115.

¹⁵⁵⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 165; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 128; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, s. 91.

¹⁵⁶⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 300-301.

¹⁵⁶¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 295.

¹⁵⁶² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 300.

¹⁵⁶³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 300; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 300-301.

¹⁵⁶⁴ Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 301.

¹⁵⁶⁵ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'* I, s. 91.

¹⁵⁶⁶ Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 128; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 165.

delâleti ile aynı derecede kabul edilse de, olası bir çelişki durumunda ibare ve işaretin delâleti nassın delâletine tercih edilir. Çünkü ibare ve işaretin delâletinde anlam hem lafız hem de anlamdan çıkarılmaktadır. Nassın delâletinde ise hüküm sadece lafzın delâlet ettiği anlama dayanmaktadır.¹⁵⁶⁷ Örneğin, “وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَوَدْيَةٌ مُسْلَمَةٍ إِلَى اللَّهِ لَا أَلَانَ يَدِ صَدِّقُوا (Kim bir mü’mini yanlışlıkla öldürürse, bir mü’min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir)”¹⁵⁶⁸ âyetinde ibarenin delâletine göre yanlışlıkla bir mü’mini öldüren kimse mü’min bir köle azad etmelidir. Nassın delâleti ile de kasten adam öldüren kimsenin de bu keffareti ödemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak kasten bir mü’mini öldürmenin cezasının cehennem olduğunu bildiren âyette,¹⁵⁶⁹ bu durumda bir köle azad etme hükmünün geçerli olmadığı işaretin delâletiyle bilinmektedir.¹⁵⁷⁰ Bu nedenle işaretin delâleti nassın delâletine tercih edilerek Hanefî mezhebinde kasten adam öldürmede keffaret ödenmesi hükmü verilmez.¹⁵⁷¹

Nassın delâleti doğrudan lafızdan değil, anlamdan elde edildiği için esasında söylenmemiş bir delâlet söz konusudur. Bu anlam mefhûmu’l-muvâfaka olarak da tabir edilen nassın delâleti, hakkında söz söylenmeyen bir şeyle ilgili çıkarımda bulunmaktır. Bu sebeple nassın delâleti bir anlamda mefhûmun delâleti kapsamındadır.¹⁵⁷² Fakat nassın delâletinde anlam lafzın delâlet ettiği anlamla ortaktır. Dolayısıyla nassın delâleti, lafza bağlı kalarak nassın anlam ve hüküm alanının genişlemesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu metot sınırlı sayıda hükmün yer aldığı şeriatın bütün zamanlar ve mekânlarda vahiy ekseninde anlaşılmasına ve yorumlanmasına imkân sağlamaktadır.¹⁵⁷³ Bu itibarla nassın delâletinin kıyas değil, lafzî delâlet kapsamında değerlendirilmesine yapılan vurgu da önem kazanmaktadır.

3.3.4. İktizânın delâleti

Lafzın aklî veya şer’î açıdan doğru olması kendisine bağlı olan hâricî bir anlama delâlet etmesine iktizânın delâleti denir.¹⁵⁷⁴ Burada anlamın doğru olmasının ölçütü Sadrüşşerîa’ya göre şeriattır.¹⁵⁷⁵ Örneğin biri, kölesi olan bir adama, “Köleni benim

¹⁵⁶⁷ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 167; Güzelhisârî, *Menâfi’ü’l-dekâik*, s. 128.

¹⁵⁶⁸ en-Nisâ 4/92.

¹⁵⁶⁹ en-Nisâ 4/93. (Kim bir mü’mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir.)

¹⁵⁷⁰ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 167.

¹⁵⁷¹ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 167.

¹⁵⁷² Zâhir, “el-Meskûtu ‘anhu ve delâletühü’l-lüğaviyye”, s. 189.

¹⁵⁷³ Yorum metodolojisi açısından delâletü’n-nassın/mefhûmu’l-muvâfakanın bir değerlendirmesi için bk. Muhammed İsa Yüksek, “Tefsir/Te’vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı: Mefhûmu’l-Muvâfaka”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 10 (2015):71-92.

¹⁵⁷⁴ Tefâtânî, *et-Telvîh*, I, 302.

¹⁵⁷⁵ Sadrüşşerîa iktizânın delâleti konusunda tanım zikretmemektedir. Metin içerisinde iktizânın delâletinde doğruluk ölçütü hakkında da bir açıklaması bulunmamaktadır. Bununla birlikte tanımda doğruluğun akıl ve şeriata uygunluğu zikredildiği gibi, akıl söylenmeksizin sadece şeriatın esas alındığı tanımlar da mevcuttur. Tanımlardaki bu ayrım, mahzûfun, iktizânın delâleti kapsamında değerlendirilip değerlendirilmemesi ile ilgilidir. Buna göre iktizânın delâletinde sözün doğruluğu şeriata, hazifte ise dil ve akla bağlıdır. Sadrüşşerîa’ya göre mahzûfun iktizânın delâletinden farklı olduğu burada onun doğruluğu sadece şeriatle sınırlandırıldığını söylemek mümkündür. Nitekim kendisinden sonra gelen bir kısım Hanefî usûlcülerinin

adıma azad et” derse bu lafız iktizâen, mülkiyetin değiştirilmesini, satımın gerçekleşmesini gerektirir. Çünkü azat etmenin mümkün olması için öncelikle kölenin mülkiyetinin karşı tarafa geçirilmesi gerekir.¹⁵⁷⁶ Burada sanki kişi, “Köleni önce bana sat daha sonra da vekilim olarak onu azad et” demektedir.¹⁵⁷⁷ Burada sözün doğru anlaşılması için zarureten satım akdi gerçekleşir.¹⁵⁷⁸ Bu sebeple sadece satım akdinin var olması için gerekli olan asıllar sabit olurken, görme muhayyerliği gibi akitten ayrılma ihtimali olan şartlar iktizânın delâletiyle gerçekleşmez.¹⁵⁷⁹

İktizânın delâletinde anlamın doğru bir şekilde anlaşılması için, söze bir ziyade yapılması gerekir. Bu nedenle sözün gerektirdiği anlamın söze öncelenmesi gerekir ki, konuşanın maksadı doğru bir biçimde anlaşılabilir.¹⁵⁸⁰ İktizânın delâletinde nassın gerektirdiği anlamın lâzım-ı mütekaddim olması şartı bulunmasının sebebi de budur.¹⁵⁸¹ Söylenilen maksadın gerçekleşebilmesi için öncelikle sözün gereği olan muktezânın vaki olması gerekir. Dolayısıyla iktizânın delâlet ettiği anlam, lafızda yer almadığı halde maksadın anlaşılması için ifadeye eklenmiş olur.¹⁵⁸² Bu anlamda iktizânın delâleti her ne kadar doğrudan sözle açığa çıkmasa da sözün zorunlu olarak gerektirdiği bir anlamdır.

Muktezâ esasında lafızdan elde edilen bir anlam değildir. Söylenmeyen bir anlamın var sayılmasıdır. Sözle muktezânın ilişkisi dikkate alınmadığı takdirde, iktizânın delâletinin lafızdan bağımsız bir yorum olduğu düşünülebilir. Fakat muktezâ her ne kadar lafız olarak sözde yer almasa da, sözün geçerli olmasının bir şartı olarak kabul edilmektedir. Muktezânın sözün geçerliliğin şartı kabul edilmesi, iktizânın delâletinin, dilsel bir ifade olmasa da, lafzın delâlet yollarından biri şeklinde tanımlanmasının asıl unsurudur.¹⁵⁸³

İktizâ sözün doğru anlaşılması için takdir edilen zorunlu bir anlamdır. Dolayısıyla konuşan tarafından dile getirilmeyen bu anlamın varlığının sınırları, lafzın dilsel anlamının gerçekleşmesi için gerekli olan miktardır. Bu nedenle Sadrüşşerîa’ya göre iktizânın delâleti, muhtemel bütün anlamları kapsayamaz. Anlam zorunlu olarak takdir edildiği için, iktizânın delâleti bu zorunluluğun gerektirdiği en alt sınırdan meydana gelir.¹⁵⁸⁴ Bu sebeple de lafzın iktizâ yoluyla muhtemel anlamlarının hepsine umumen

açıklamaları da bu doğrultudadır. Bk., Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 167; Güzelhisârî, *Menâfi’ü’l-dekâik*, s. 129; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 302; Ayrıca konu ile ilgili bk., Mehmet Selim Aslan, “Delâletü’l-İktizânın Umum İfade Edip Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nassın Yorumu Üzerindeki Etkisi”, *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, (İnönü Üniversitesi: Malatya ,2018), I, 522.

¹⁵⁷⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 301; Güzelhisârî, *Menâfi’ü’l-dekâik*, s. 129; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 167.

¹⁵⁷⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 302.

¹⁵⁷⁸ Sadrüşşerîa, *Şerhü’l-vikâye*, II, 47.

¹⁵⁷⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 302; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 302; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 167.

¹⁵⁸⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 119.

¹⁵⁸¹ Güzelhisârî, *Menâfi’ü’l-dekâik*, s. 129.

¹⁵⁸² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 119; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’*, s. 91.

¹⁵⁸³ Okur, “Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti ve Kıyasla İlişkisi”, s. 125.

¹⁵⁸⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 310.

delâlet etmesi Sadrüşşerîa'ya göre câiz değildir.¹⁵⁸⁵ Hanefî mezhebinin de genel görüşü bu doğrultudadır.¹⁵⁸⁶ İktizânın delâletinin bütün fertlerini kapsamaması ilkesi, muktezânın sözün sınırları içerisinde zorunlu bir delâlet türü olmasına dayanmaktadır.¹⁵⁸⁷

Muktezânın umum ifade edip etmeyeceği meselesi, iktizânın delâlet ettiği anlamın kapsamı ile ilgili bir delil bulunmadığı takdirde gündeme gelmektedir. Şayet iktizânın delâleti ile sabit olan anlamın umum ifade ettiğine dair bir delil varsa bu durumda muktezânın umum anlamı taşımasında bir mahzur yoktur.¹⁵⁸⁸ Muktezânın farklı anlam ihtimallerine açık olmadığı, kapsamı ve sınırları konusunda delilin bulunması durumunda umum meselesi tartışma konusu değildir. Çünkü burada muktezâ delille belirlenmiştir.¹⁵⁸⁹ Ancak sözün doğruluğu için gerekli anlamın sınırlarının belirsiz olması durumunda, iktizânın bu anlamların hepsine delâlet edip etmeyeceği muktezânın umumu tartışmasını doğurmuştur.¹⁵⁹⁰

Sadrüşşerîa takdir edilen anlamın umum ve hususa elverişli olup olmaması noktasında, dil ve şariat ayrımını önemle vurgulamaktadır. Buna göre sözün doğru anlaşılması için takdir edilen anlam dille açığa çıkıyorsa, burada anlam sözle söylenmiş gibidir. Çünkü takdir edilen anlam dil aracılığıyla bilinmektedir.¹⁵⁹¹ Fakat iktizânın delâletinin tanımında belirtildiği gibi mukadder anlam şer'î bir durum olarak ortaya çıkıyorsa burada ona göre muktezânın umumundan bahsedilemez.¹⁵⁹² Sadrüşşerîa'nın bu ayrımı muktezânın umumu olmayacağı görüşü ile çelişiyor gibi görülsede, esasında o, muktezânın umumu olmayacağı prensibine aykırı bir ayrımdan bahsetmez. Çünkü zaten ona göre dille takdir edilen anlam iktizânın delâleti kapsamında değildir. Zira dile dayanılarak takdir edilen anlam söylenmiş gibidir. Dilde de umum ve husus cereyan ettiği için, bu şekilde sabit olan anlam her ne kadar dinleyen tarafından takdir edilse de sözün kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁵⁹³ Bu sebeple Sadrüşşerîa hazif işlemini iktizânın delâleti kapsamında görenleri eleştirir. Hazifte anlam dile dayanılarak takdir edildiği için hazif ne iktizânın delâleti ne de anlama delâlet eden yöntemler kapsamında değildir. Hazfedilen anlam dille belirlendiği için anlama yöntemlerinin konusu olan müstakil lafız hükmündedir.¹⁵⁹⁴

¹⁵⁸⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 303.

¹⁵⁸⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 168; Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 129; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 333.

¹⁵⁸⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 303; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 129; Okur, "Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti ve Kıyasla İlişkisi", s. 125.

¹⁵⁸⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 130; Tefâtânî, *et-Telvîh*, I, 303.

¹⁵⁸⁹ Tefâtânî, *et-Telvîh*, I, 303; Aslan, "Delâletü'l-İktizânın Umum İfade Edip Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nassın Yorumu Üzerindeki Etkisi", s. 522; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 332.

¹⁵⁹⁰ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 332.

¹⁵⁹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 307. Muktezâ ve mahzûf arasındaki farklar hakkında değerlendirme için bk. Okur, "Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti ve Kıyasla İlişkisi", s. 134-136.

¹⁵⁹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 306.

¹⁵⁹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 303, 311.

¹⁵⁹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 311.

Dilde hazfin olması mecazî bir kullanımdır.¹⁵⁹⁵ Örneğin kişi hanımına “أنت طالق” veya “طالقتك” der ve talâk lafzı ile üç talâk kast ederse, niyeti esas alınarak üç talâk hükmü verilmez. Çünkü kocanın söylediği “طالق” lafzı, dilsel değil şer‘î hüküm ifade eden bir kavramdır.¹⁵⁹⁶ Nitekim kadının “tâlik” vasfıyla nitelendirilmesi, şer‘î açıdan kocasının boşama eylemini gerçekleştirmesine dayanmaktadır.¹⁵⁹⁷ Bu anlam ise dil değil şeriat tarafından tayin edildiği için burada iktizânın delâleti söz konusudur. Muktezânın umum ifade etmeyeceği prensibi gereğince burada üç talâka birden niyyet edilmesi dikkate alınmaz; muktezâ maksadın sahih olmasını sağlayacak zaruret miktarınca en alt sınırdaki belirlenir.¹⁵⁹⁸ “طالقتك” sözü ise dil açısından umuma açık olsa da, burada anlam dil değil şeriat ile anlaşılır. Çünkü bu ifade dil açısından geçmiş zamanda gerçekleşen bir boşamayı haber verse de, esasında bu söz şer‘î hüküm bildiren ve boşama eyleminin geçmişte değil o anda gerçekleştirilmesi için kullanılmaktadır.¹⁵⁹⁹ Dolayısıyla bu cümlelerin anlaşılması şeriat tarafından bu sözün boşama talebi için söylendiğinin tespit edilip, bu anlamın iktizânın delâleti ile takdir edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle “طالقتك” sözü de anlamın doğru anlaşılmasının şeriate dayandığı ve umurun kabul edilmediği bir ifadedir. Fakat yine boşama amacıyla söylenen; “طالقي نفسك” sözünün anlamına delâleti iktizâ yoluyla değildir. Bu ifade esasen “افعلِ فاعلِ الطلاق” sözünün kısaltılmış halidir ve burada iktizânın delâleti değil hazif bulunmaktadır.¹⁶⁰⁰ Ayrıca bu sözde, boşama eyleminin gelecekte gerçekleşmesi şer‘î bir açıklamaya gerek olmaksızın dil çerçevesinde anlaşılmaktadır.¹⁶⁰¹ Burada lafzın doğruluğu için takdir edilmesi gereken zorunlu bir delâletten değil, dil çerçevesinde anlaşılması mümkün olan bir anlamdan bahsedilmektedir. Dille sabit olan anlam sanki konuşan tarafından bizzat dile getirilmiş hükmünde olduğundan, bu cümlede umurun kast edilmesi mümkündür.¹⁶⁰² Buna bağlı olarak bu ifade ile esas olan anlam bir talâk ise de, söz umuma elverişli olduğu için konuşanın üç talâk kast ettiğini belirtmesi durumunda üç talâk hükmü verilir.¹⁶⁰³

İktizânın delâletinin kesinlik taşıyıp taşımadığı konusunda herhangi bir açıklamada bulunmamakla birlikte Sadrüşşerîa'nın bu tasnifte ele aldığı dört anlama yönteminin istisna yapmaksızın esas olduğunu, başka yöntemin geçerli olmadığını vurgulaması,¹⁶⁰⁴ sıraladığı bu anlama yöntemlerinin hepsinin aynı değerde olduğunu hissettirmektedir. Bununla birlikte diğer yöntemlerle bir çelişkinin ortaya çıkması durumunda Hanefî usûlünde iktizânın delâleti en zayıf yöntem olarak görülmektedir.¹⁶⁰⁵ Fakat yine de diğer

¹⁵⁹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 304.

¹⁵⁹⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 306.

¹⁵⁹⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 169.

¹⁵⁹⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 169.

¹⁵⁹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 306; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 169.

¹⁶⁰⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 306; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 169.

¹⁶⁰¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 306.

¹⁶⁰² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 306; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 169.

¹⁶⁰³ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 169.

¹⁶⁰⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289.

¹⁶⁰⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 174; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 131.

delâlet türleri gibi bu yolla çıkarılan anlamın kesin olduğu ve lafızla olan zorunlu irtibatı sebebiyle iktizânın delâletinin lafzın delâleti kapsamında yer aldığı altı çizilir.¹⁶⁰⁶ Bu delâlet yollarının kesinliğinin dile getirilmesi, bu şekilde anlaşılan her anlamın kesinlik taşıması anlamına gelmemektedir. Burada zikredilen kesinlik bu anlama yollarının, kast edilenin anlaşılması açısından en doğru ve güvenilir yöntemler olduğunu anlatmak içindir. Bu yöntemlerle dinleyen kişinin en üst düzeyde sözle irtibatı zorunlu kılınarak anlamın en doğru biçimde tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu noktada bahsedilen yöntemler konuşan ve dinleyeni dil ekseninde birleştiren, maksadı ve anlamayı birbirine paralel düzlemde bir noktada buluşturan araçlar olarak düşünülebilir.

Muktezânın zorunlu olarak takdir edilmesi nedeniyle Sadrüşşerîa'nın muktezâda umumu reddetmesi, esasında iktizânın delâletini sözün sınırları içerisinde tutma ve anlama yöntemlerinin lafızla olan ilişkisinin koparılması maksadıyla ilişkilendirilebilir. Anlama yöntemlerinin bu dörtlü tasnifi her ne kadar sözle söylenmemiş anlamların tespitini içerse de muhakkak bu anlamların sözle irtibatı güçlü bir şekilde kurulmuştur. Bu anlamda Sadrüşşerîa'ya göre bu dört anlama yöntemi dışında kalan yöntemler, aşağıda değinileceği üzere özellikle mefhûm-u muhâlefe fasit yöntemler arasındadır.¹⁶⁰⁷

3.3.5. Mefhûm-i muhâlefe'nin yorumsal değeri

Sadrüşşerîa'nın dinleyen konuşanın maksadını anlama yöntemleri olarak sıraladığı yollardan ibare, işaret ve iktizânın delâletinde anlam, lafzın kendisinden çıkarılmaktadır. Nassın delâletiyle ulaşılan anlam ise sözün kendisinden değil, sözün mefhûmundan elde edilmektedir. Burada anlamın lafzın mefhûmundan elde edilmesi, anlamın anlama dayandırılması noktasında söylenenden uzak görünse de, nassın delâletiyle ulaşılan anlamla sözden anlaşılan anlam arasındaki uygunluk ve örtüşme, bu delâlet türünün sözle bağlantısının kurulmasını sağlamaktadır. Bu doğrultuda Hanefî mezhebinde, mefhûmu'l-muvâfakâ bir anlama yöntemi olarak benimsenirken, mefhûm-i muhâlefe'ye karşı katı bir tutum sergilenmiştir.¹⁶⁰⁸ Mefhûm-i muhâlefe'yi kabul eden Şâfiîlerin açıklamalarını detaylıca inceleyip eleştirmişlerdir.¹⁶⁰⁹ Bu çalışmada mefhûm-i muhâlefenin kısımlarının ve şartlarının tartışılması konunun sınırlarını aşacağı için sadece bu delâlet yönteminin Sadrüşşerîa ve genel olarak da Hanefî mezhebi içerisinde neden sorunlu görüldüğü meselesi üzerinde kısaca durulacaktır.¹⁶¹⁰ Nitekim lafızların kesinliği tartışmasının ilgili olduğu husus da budur.

¹⁶⁰⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 174; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 132.

¹⁶⁰⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 289, 311.

¹⁶⁰⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 311; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 132; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 174. Mefhûm-u muhâlefe hakkında Muharrem Önder'e ait "İslâm Hukuk Metodolojisinde Mefhûm-i Muhâlefe Kavramı" isimli bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.

¹⁶⁰⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 311-327; Güzelhisârî, *Menâfi'ü'd-dekâik*, s. 132-135; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 174-180.

¹⁶¹⁰ İltaş mefhûm-i muhâlefe'yi bir anlama yöntemi olarak kabul etmeyen âlimlerin Hanefî mezhebi ile sınırlı olmadığı tespitinde bulunmaktadır. Bk. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 373-376.

Hanefî âlimleri tarafından "et-tansîs ale's-şey" veya "et-tahsîs bi'z-zikr" şeklinde tabir edilen¹⁶¹¹ mefhûm-i muhâlefeyi Sadrüşşerîa, "söylenende sabit olan hükmün tersinin hakkında herhangi bir şey söylenmeyen şeyde sabit olmasıdır" şeklinde tanımlamıştır.¹⁶¹²

Mefhûm-i muhâlefenin, anlama delâlet yolları içerisinde Hanefî mezhebinde kabul görmeyişinin nedeni, anlama ulaşmayı sağlamaya müsait bir yöntem olmayışdır. Sadrüşşerîa mefhûm-i muhâlefenin geçersizliği ile ilgili net ve kesin ifadeler kullanmasa da tek tek karşıt görüşün delillerini çürütmeye çalışır. Fakat bu yöntemin yorumsal değeri konusunda net bir ifade kullanmaz.¹⁶¹³ Ancak mefhûm-i muhâlefeyi savunanların delilleri kabul etmemesi, anlama ulaşmada bu yönetime itibar etmediğini göstermektedir.

Söylenen sözden hareketle, bu sözde zikredilmeyen şeyin sözün hükmüne muhalif olması gerektiğini savunmak, hatalı anlamalara yol açabilir. Örneğin, "محمد رسول الله" veya "زبيد" ifadeleri belirli şahıslarla sınırlandırılmıştır. Sözün mefhûm-i muhâlefesi doğru kabul edilirse, Hz. Peygamber (s.a.v) dışında peygamber olmadığı veya Zeyd'den başkasının bulunmadığı anlaşılır ki bu kabul edilemez.¹⁶¹⁴ Ayrıca mefhûm-i muhâlefenin mutlak bir anlama yöntemi olarak görülmesi, illetin tespit edilerek farklı olaylarda benzer hükmün verilmesini ifade eden kıyas işlemine de aykırıdır.¹⁶¹⁵

Mefhûm-i muhâlefenin doğru bir yöntem olduğunu savunanlar sözün belirli vasıf, isim, amaç, şart vb. şeylerle sınırlandırılmasını, aksinin bu hükme dahil olmadığını belirtmek amacına matuf olduğunu savunmaktadırlar. Aksi takdirde sözün bu anlamlara tahsis edilmesi anlamsız olur. Örneğin zekâtın otlayan hayvanlarla sınırlandırılması,¹⁶¹⁶ muhataba, otlamayan hayvanların zekâta tabi olmadığını anlatır.¹⁶¹⁷ Hanefî mezhebi de otlamayan hayvanlarda zekâtın olmadığı konusunda aynı görüşü paylaşırsa da, onlar bu hükme mefhûm-i muhâlefe değil, "otlama" vasfının yokluğu ile hükmün yokluğunun sabit olmadığını söyleyerek adem-i aslî ilkesi ile ulaşmaktadırlar.¹⁶¹⁸ Sadrüşşerîa'ya göre bir sözün bu şekilde sınırlandırılmasının tekit, övme, yeme vb. birçok amacı olabilir. Özellikle Allah'ın kelâmı söz konusu olduğunda insan aklının, Allah'ın sözündeki sayısız faydalara muttali olması mümkün değildir.¹⁶¹⁹ Dolayısıyla mefhûm-i muhâlefe yöntemi konuşanın kastının anlaşılmasını sağlamak için elverişli bir yöntem olmadığı gibi hatalı sonuçlar da doğurabilir.

Bazı Hanefî âlimlerinin Sadrüşşerîa'nın esas aldığı anlama yöntemlerinin hepsinin anlamada sahih ve kesin olduğunu ifade etmeleri dikkat çekicidir. Bununla birlikte mefhûm-i muhâlefeye ise asla itibar edilemeyeceğini vurgulamaktadırlar. Ancak bu

¹⁶¹¹ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 367.

¹⁶¹² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 311.

¹⁶¹³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 311-326.

¹⁶¹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 313.

¹⁶¹⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 313.

¹⁶¹⁶ Ebû Dâvûd, *Zekât*, 5; Mâlik, *Muvattâ*, *Zekât*, 12.

¹⁶¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 315; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 385.

¹⁶¹⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 318.

¹⁶¹⁹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 316-317.

yöntemi savunan âlimler de bu yöntemin her zaman doğru sonuca ulaştırdığı görüşünde değildir. Onlar bu delâletle elde edilen hükmün zannî olduğunu belirtmektedirler.¹⁶²⁰ Buna göre Sadrüşşerîa'nın ve Hanefî mezhebinin genelinin anlamının yollarını, söz-anlam irtibatının en doğru, şüphe ve yanlış anlama ihtimallerinin asgariye indirildiği bir seviyede tutma düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda bu çaba, dili ve lafzî delilleri anlamının doğru ve sahih sınırlarını belirleyerek lafızların kesinlik imkânını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte belirlenen bu çerçevenin her durumda kesin bir anlamaya ulaştırdığını söylemek mümkün değildir. Konuşanın maksadını anlama doğrultusunda zikredilen esasların uygulanmasında elbette farklı sonuçlar ve hükümler ortaya çıkmaktadır. Ancak farklılıkların ve ihtilafların olması hiçbir ortak ve nesnel anlamının olmadığını göstermez. Bir ifade hem kesin bir anlamı hem de farklı yorumlara müsait anlamları da içerebilir. Fakat muhtemel anlamlar sınırsız değildir. Anlama ve yorumlamanın sınırı dil ve konuşanın tasarrufu tarafından belirlenmektedir. Anlama metotlarını içeren bu delâlet yöntemlerinde de bu nedenle sözle irtibatın kurulmasına önem gösterilmiştir. Bu bağlamda anlama keyfî olamaz, ancak sözün anlamı net ve kesin bir biçimde elde edilebileceği gibi, muhatap, konuşanın maksadını kesin bir biçimde belirleme imkânı bulamayıp, anlama faaliyetini yorumsal düzeyde gerçekleştirebilir.

DEĞERLENDİRME

Sözdeki maksadın açığa çıkması için anlatma ve anlama eyleminin birebir örtüşmesi gerekir. Bunun için söylenenlerin konuşan ve muhatap açısından aynı şeyleri ifade etmesi gereklidir. Bu temeli sağlayan zemin ise dilin yapısını oluşturan vaz'dır. Dolayısıyla anlamın herkes tarafından belirli lafızlarla dile getirilmesini sağlayan ve iletişimin esasını oluşturan şey dilin uzlaşma dayanmasıdır. Bu nedenle dilin kesinliği ile ilgili elfâz bahislerinde dilin yapısındaki kesinliğin sınırını belirlemek önem arz etmektedir. Bu çerçevede anlamın tespit edilmesinde çok anlamlılık müşterek lafızlar, bir belirsizlik içerdiği için dilin kesinliği açısından önemli bir sorundur. Sadrüşşerîa dilin vaz'ında iştirakin yer almasını bir bütün olarak dilin kesinliğine engel görmemekle birlikte, anlamı belirleme açısından problem teşkil ettiğinin farkındadır. Bu sorunun karine ile ortadan kaldırılacağını savunmakla birlikte, muhtemel anlamların tek bir kullanımla kast edilemeyeceğini vurgulayarak benzer tavrı kullanım çerçevesinde de göstermektedir. Sadrüşşerîa'nın sözde hakikat ve mecaz anlamların birarada bulunamayacağını belirtmesi, onun bütün olarak sözün belirli bir referansının bulunması gerektiği, bu doğrultuda dilde anlamın bilinebilir olduğu görüşünü açık bir şekilde yansıtmaktadır.

Dilin kesinliği elfâz meseleleri kapsamında aşamalı olarak ele alındığında vaz' açısından en problemlı kısmı müşterek lafızlar teşkil etmekle beraber, anlamın kesin bir biçimde anlaşılmasını sağlayacak bir karine bulunduğu takdirde, müşterek lafzın anlamına kesin bir biçimde delâleti mümkün hale gelebilir. Ayrıca Sadrüşşerîa vaz' kapsamında tek bir

¹⁶²⁰ Güzelhisârî, *Menâfi 'ü'd-dekâik*, s. 133.

anlama delâlet eden âmm lafızların kapsamı sınırlı olan hâs lafızlar gibi kesinlik taşıdığını savunarak Hanefî mezhebinin genel görüşünü savunmaktadır. Fakat kullanım esnasında bu lafızlar vaz'î delâletlerinden uzaklaşabilir. Çünkü kullanımda konuşanın iradesi anlamı belirlemektedir. Bununla birlikte anlamı ortaya çıkaran dinleyenin konuşanın iradesini doğru bir biçimde anlayabilmesidir. Dolayısıyla dilin yapısı, konuşanın iradesi ve dinleyenin anlama yöntemleri dikkate alınmadan bir sözün anlama kesin bir biçimde delâletinden söz etmek doğru değildir. Ancak anlamı asıl belirleyen şeyin konuşanın iradesi ve kullanımı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü vaz' konuşmanın gerçekleşme imkânını sunarken, yorumlama yöntemleri de konuşanın ne söylemek istediğini anlamayı amaçlamaktadır. Yani dilin kesinliği probleminin lafız meseleleri ekseninde de odak noktası konuşanın maksadıdır.

Sadrüşşerîa'nın elfâz meseleleri çerçevesinde genel tutumu dikkate alındığında, dilin kesinliği noktasındaki tutumuyla paralel olarak sözle dile getirilen maksadın dilin sınırları çerçevesinde anlamının mümkün olduğunu savunduğu görülmektedir. Fakat, bazen dilin yapısından kaynaklanan unsurlar, bazen sözün kapalı olması veya konuşanın maksadını üstü örtük biçimde ifade etmesi vb. nedenlerle anlatılmak istenilen şey doğrudan lafızla anlaşılamayabilir. Bu durumda maksadın açığa çıkması için karîne unsuru devreye girmektedir. Bu durumda karîne ile açığa çıkan anlam kimi zaman müfesser gibi kesinlik taşıyabildiği gibi, kimi zaman da müevvel gibi zannî bilgiye ulaştırmaktadır. Bu noktada da kesinliği belirleyen şey, anlamaya delil teşkil eden karînenin değeridir. Şunu belirtmek gerekir ki, Sadrüşşerîa'nın anlayışında dilin kesinliği karînelerle mümkündür anlayışı bir esas değildir. Çünkü böyle bir anlayış mutlak olarak dilin tek başına delil olmasına engeldir. Halbuki o, dilin kesinliği için her zaman karînenin gerekli olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Sadrüşşerîa'ya göre karîne anlamın doğrudan sözle anlaşılması mümkün olmadığı durumda söz konusudur.

Lafız meseleleri kapsamında Râzî'nin Sadrüşşerîa ile müşterek lafzın tüm anlamları için aynı anda kullanılamaması, âmm lafzın istiğrak anlamı için vazedilmesi, hakikat ve mecazın birarada bulunamayacağı vb. konularda benzer görüşlere sahip olması dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. Teorik olarak dilin kesinliği tartışmasında birbirlerinin karşısında yer alan iki âlimin, bu konu ile ilişkili elfâz meselelerinin önemli bir kısmında ortak görüşlere sahip olmaları önemli bir ayrıntıdır. Râzî'nin bu tutumu, dilde anlamın tayin edebilir olduğunu vurguladığını göstermektedir. Dolayısıyla onun dilin kesinlik taşımadığı iddiasının temelini oluşturan asıl nokta, dilin belirsizliği değil, kesinlik anlayışıdır. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi Râzî, bu argümanı kelâmî bir ilke olarak gündeme getirmektedir. Dilin kesinlik taşımadığı iddiasını, dilin ve vahyin her türlü yoruma açık, net ve kesin anlamdan uzak olduğu şeklinde anlamak yanlıştır. Bu çerçevedeki görüşleri ve yaklaşımı da bu değerlendirmeyi desteklemektedir.

Lafız meseleleri çerçevesinde dilin kesinliği mümkün müdür sorusu tekrar düşünüldüğünde kesinliğin de belirsizliğin de bir sınırı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Yani dil kimi zaman kesinlik taşıyabildiği gibi, kimi zaman da muhtemel anlamları içerebilir.

Bir cümlede doğrudan dille kesin bir biçimde anlaşılan anlam bulunabileceği gibi, bu kesinlik dışında muhtemel farklı anlamlar da yer alabilir. Bir ifade bazen farklı anlamlara tamamen kapalı olabileceği gibi bazen açık da olabilir. Ancak unutulmaması gereken esas nokta, anlam ihtimalleri sınırsız değildir. Nitekim kullanımdaki bu esneklik, dilin elverdiği ölçüde mümkündür. Farklı anlama ihtimallerinin sınırlarını belirleyen de karînedir. Ayrıca Sadrüşşerîa'nın anlama yöntemlerini, söylenilen çerçeve ile sınırlı tutması bu doğrultuda mefhûm-i muhâlefeye şüphe ile yaklaşması da konuşanın maksadını anlamada dili ve beyânı esas aldığını göstermektedir. Buna göre yorumun sınırlarını da dil ve konuşanın iradesi belirlemelidir.



SONUÇ

Yaşamın ve düşüncenin devamlılığında insanların muhtaç olduğu temel bir unsur olan dil insan ve topluma bağlı olarak gelişen ve değişime açık bir yapıya sahiptir. Bu özellikler insan ve toplum için olduğu gibi dil açısından da kaçınılmazdır. Dil insanların maksatlarını ve düşüncelerini kelime, cümle gibi sembollerle açığa çıkarmalarını sağlamaktadır. Bu şekilde insanlar duygu ve düşüncelerini paylaşabilecekleri ortak bir zemine sahip olmaktadır. Dilin vaz'î yapısını oluşturan bu altyapı soyut ve kişinin zihninde yer alan anlamların belirli kurallar ve ortak anlam dünyası çerçevesinde muhataba iletilmesine ve anlamının gerçekleşmesine imkân sunmaktadır. Bununla birlikte dilin esnek yapısı, konuşanın dilde belirli bir anlam karşılığında konulan kelimeleri kullanarak farklı sözdizimleri oluşturmaya destek olmaktadır. Bu doğrultuda dil bir yandan konuşma eyleminin temel kurallarını belirlerken diğer yandan birçok farklı kullanımla konuşanın iradesine tabi olmaktadır. Buna bağlı olarak dilin konuşanın maksadını yansıtmada ne oranda güvenilir olduğu, ibarenin birebir söz sahibinin zihnindeki anlamı temsil edip etmediği sorunu dilin kesinliği probleminin temel noktasını oluşturmaktadır.

Lafızların kesinliği meselesi hem fıkıh usûlünde hem de kelâm literatüründe yer alan bir tartışmadır. İslâm düşüncesinin temel alanlarından fıkıh usûlü ve kelâm literatüründe ele alınan bu tartışma esasen İslâmî ilimlerde yöntem arayışı ile ilişkili olarak gündeme gelmiştir. Bu doğrultuda, dilde kesinlik problemi, İslâmî ilimlerin temeli olan vahyin anlaşılmasında hangi yöntemin esas alınacağı, dilin hakikati anlamada ne kadar güvenilir olduğu, dilin yer almadığı bir varlık alanının mümkün olup olmadığı, dile güven ortadan kalktığında yerine ikame edilecek esasın ne derece güvenilir olduğu vb. bir dizi sorunla alâkalı bir metodoloji arayışının bir parçasıdır.

Varlığın hakikatini belirlemede ve ortaya koymada dilin verileri ne kadar güvenilirdir sorusu lafızların kesinliği tartışmasında esaslı bir konudur. İslâmî ilimler literatürü içerisinde daha erken dönemlerden itibaren bu tartışmaya dair bazı ipuçları bulmak mümkünse de, bu meseleyi bir tartışmaya dönüştüren Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığını açık bir biçimde ifade etmesidir. Buna göre konuşanın maksadının muhatap tarafından lafızlar vasıtasıyla birebir anlaşılabilmesini sağlayan herhangi bir delil yoktur. Dolayısıyla muhatapların sözden farklı anlam ihtimallerini anlaması mümkün olduğu gibi, konuşanın da muhatapın anladığından farklı bir maksadı kast etme ihtimali mevcuttur. Bu sebeple konuşanın söylemek istediği ile dinleyenin anladığı arasında birebir örtüşmenin nasıl gerçekleşeceğini incelemek gerekmektedir.

Dilin zihindeki anlamı kesin bir biçimde ortaya koyması birtakım farklı anlam ihtimallerinin yokluğuna bağlıdır. Bu ihtimallerin yokluğu ise bilinemez. Çünkü farklı ihtimallerin olmadığına dair bir işaretin olmaması, bu ihtimallerin var olmadığını göstermez. Râzî'nin oluşturduğu temel argüman, bağımsız bir dil tartışması gibi görünse de, esasında kelâmî metodolojik eleştirisinin önemli bir argümanıdır. Bu doğrultuda

kelâmın mahiyeti tartışıldığı gibi, kesin bilgiye ulaşmanın yöntemleri titizlikle tahkik edilmiştir. Bu anlamda Râzî İslâmî ilimler metodolojisi ile ilgili değerli ve titiz bir çaba göstermiş, ciddi bir biçimde düşünce üretilmesine de katkı sağlamıştır.

Râzî hakikatin bilgisini veren kesinlik konusunda o kadar titizdir ki, nazari bilginin tüm öncüllerinin ve kıyas yönteminin de hatasız ve doğru olmasını şart koşarak bu doğrultuda nazar yönteminin de çerçevesini sınırlandırır. Onun en üst seviyede gerekli gördüğü kesinlik metafizik hakikat bilgisini kapsamaktadır. Bu noktada bilgi alanlarını ayırarak, mümkünler alanı olarak değerlendirdiği fıkıh alanında bu noktada bir kesinliğin mümkün olmadığından hareketle burada zann-ı galibin bilgi elde etmede elverişli olduğunu ifade etmektedir. Bu ayrımı yaparak Râzî, kendi içerisinde tutarlı bir tavır ortaya koymaktadır. Fakat böyle bir ayrım dilin kesinlik taşımadığı iddiasını yumuşatmak ve bu iddianın ortaya çıkaracağı muhtemel tehlike ve hataları önlemek için yeterli olmayacaktır. Bu arada onun fıkıh usûlünü de zannî bilginin esas alandığı bir alan olarak değerlendirilmesi fıkıh usûlünün mahiyetinin belirlenmesi açısından tartışılmasını gerektirmektedir. Bu noktada fıkıh usûlünün kelâm ve fıkıh arasında nasıl bir konuma sahip olduğu tekrar değerlendirilebilir. Ayrıca onun fıkıh usûlüne dair böyle bir değerlendirme dile getirmekle beraber, fıkıh usûlü eserinde dilin kesinliği taşımadığı ilkesine yer vermesi ve geniş bir şekilde tartışması, fıkıh usûlünün bilgi değerini tartışmayı gerekli kılmaktadır. Çalışmanın kapsamını aşması nedeniyle bu konuya değinmemekle birlikte Râzî üzerinden fıkıh usûlünün mahiyeti ve kesinlik alanına dair bir incelemenin farklı bir perspektif sunacağı düşünülmektedir.

Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı söylemi, her ne kadar birçok tehlikeye kapı aralama ihtimali nedeniyle çokça eleştirilse de, düşünce sistemi ve taşıdığı metodolojik endişeler dikkate alındığında, kendi içerisinde tutarlı ve anlamlıdır. Bununla birlikte söylem ileriye taşındığında bazı çıkmazların ve tikanmaların yaşanması kaçınılmazdır. Çünkü dil düşüncenin, daha da geniş anlamda hayatın taşıyıcısıdır. İlmî düşünce ve hareketler de dilin kapsayıcılığından muaf tutulamaz. Dolayısıyla dilin kesinlik taşınamaması, her türlü ilmi fikir ve düşüncenin itibara alınamayacağını ihsas ettirmektedir. Râzî dilin kesin bilgi vermeye elverişli olmadığı görüşünü, eşyanın hakikati ile sınırlandırarak bu yanlış anlamının önüne geçmek istemiştir. Ancak bu çerçevede onun, hakikatin nasıl keşf edileceği problemine dil dışında nihaî noktada bir kesinlik derecesinde bilgi yöntemi ortaya koymanın imkânını net bir biçimde belirlediği söylenemez.

Dilin kesinliği tartışmasında Râzî'nin öncülüğü yadsınamaz bir öneme sahip olmakla birlikte, çalışmanın asıl konusu bu meseleyi Hanefî usûl literatürüne taşıyan önemli ilim adamı Sadrüşşerîa'nın hem bilgi ve kelâm anlayışının analizi, hem de dil meseleleri ekseninde konuyla ilgili görüşlerinin uyum ve birlikteliğinin sorgulanmasıdır. Bu doğrultuda dilin kesinliği probleminin dil-mantık tartışmaları, sözün mahiyeti ve kesinlik anlayışı ile sıkı bir irtibatı bulunduğu gözlemlenmiştir.

Dilin kesinlikten uzak olduğu savının sadece hakikat bilgisi ile sınırlandırılması bu görüşü eleştiren diğerk âlimler gibi Sadrüşşerîa'yı da ikna etmemiştir. Ayrıca Sadrüşşerîa metafizik bilginin kelâmdan bağımsız elde edilebileceğı fikrine sıcak bakmamaktadır. Bu noktada Sadrüşşerîa kelâmullahı temel eksene yerleştirmektedir. Ayrıca bilginin burhanla elde edilmesi konusunda da Râzî'den daha geniş bir kesinlik anlayışı ortaya koyarak, dilin kesin bilgi imkânını taşıdığı görüşünü mantikî izahlarla temellendirmektedir. Kanaatimizce bu tartışmada Sadrüşşerîa'ya ayrıcalıklı bir konum veren husus, dilin kesinlik imkânını bilgi nazariyesi açısından da desteklemesidir. Bu doğrultuda Sadrüşşerîa kendi mantık argümantasyonu içerisinde farklı bir kesinlik anlayışına sahiptir. Zira delilsiz ihtimale binaen delil değerine sahip lafızların kesinlikten uzak olduğunu öne sürmek her ne kadar titiz bir bilgi metodolojisi oluşturma çabası şeklinde değerlendirilebilirse de, mutlak olarak lafzî delillerin bilgi vermediğı savı, delile dayanmadan dile dayalı bilginin geçersiz kılınmasına kapı aralamaktadır. Bu nedenle Sadrüşşerîa'nın Hanefî usûlünde genel bir ilke olarak zikredilen delilsiz ihtimale itibar edilemeyeceğı argümanı ile kesinliğin sınırlarını çizmesi önem arz etmektedir.

Çalışma kapsamında irdelenen dilin kesinliğı tartışması esasında dilin tamamen her bilgi sahasında bilgi vermediğı varsayımına dayanmamaktadır. Tartışmanın seyri incelenirken açıkça anlaşılması mümkün olan bu durum dilin kesinliğı iddiası değerlendirilirken gözden uzak tutulmamalıdır. Aksi takdirde dile dayalı olan bütün deliller anlamsızlaşacak, böylece şeriat alanı belirsizleşerek İslâmî ilimlerin özellikle de fıkıh ilminin temelleri derinden sarsılacaktır. Nitekim bu iddiayı şiddetle eleştirenlerin tepkilerinin temelinde bu endişe yer almaktadır. Sadrüşşerîa'nın görüşlerinin temelinde dilin kesinlikten uzak olduğı iddiasının dile ve şeriate olan itimadı zedeleyeceğı kaygısı bulunmaktadır.

Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı ilkesi evrensel ve tüm ihtimal ve ihtilaflara kapalı güçlü bir kesinlik anlayışını içerse de bu kapsamın oldukça dar olması, her ne kadar nazar metodunu içine alsada da bedihî-zarurî önermelerle sınırlandırılması nedeniyle de yeni bilgi üretimini zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte bu yaklaşımın en önemli çıkmazı, kesinliğin sınırının yakîn ile daraltılması neticesinde, zannî bilgi ile kesin bilgi arasında kalan ve kesinliğine varsayılan ihtimaller dışında bir engel bulunmayan bilgi arasında ayrımın ortadan kaldırılmasına imkân hazırlamasıdır. Bu durumda nihaî anlamda kesinliğe ulaşma doğrultusunda zannî bilgiden ayırma çabası tam aksine kesinliğin daha da belirsizleşmesi yönünde bir tehlikeyi gündeme getirebilir. Zira bu iddiaya bağılı olarak bilgi ile zannın eşit seviyede yer alacağı bir zemin gelişeceğı için kesinliğin sınırlarının daraltılması, bütün doğruların ve kabullerin eleştiriye açık olacağı, bilginin belirsizleşeceğı sofistیک bir tavra alt yapı oluşturacaktır. Nitekim Sadrüşşerîa dilin kesinlik taşımadığı iddiasının hem toplumsal, hem de şer'î ve ilmî değerleri tehlikeye açık hale getirdiğı kanaatindedir. Râzî'nin görüşlerini açıklayanlar tarafından da, onun görüşü bazı eserlerindeki ifadelerinden de hareketle karînelerle kesinliğin mümkün olduğı şeklinde yorumlanarak yumaşatılmaya çalışılmıştır. Her ne kadar Râzî de bazı eserlerinde lafzî delillerde

kesinliğin karinelerle mümkün olduğunu zikretse de, diğer bütün eserlerinde özellikle son dönem eserlerinde lafızların kesinlikten uzak olduğu fikrini mutlak olarak savunması karinelerle kesinliğin imkânı söyleminin hakikat bilgisi dışındaki alanlarla sınırlı olduğunu düşündürmektedir.

Sadrüşşerîa dilin kesinlik imkânının şer'î bilginin korunması açısından önemini altını çizmektedir. Buna göre bilginin elde edilmesinde vahiy hem metafizik hem de şer'î bilgi açısından esastır. Dilin kesinlik taşımadığı görüşü vahyin de güvenilirliğini sarsacağı için Sadrüşşerîa Râzî'nin görüşüne karşı çıkarken, onun argümanlarını da geçersiz kılacak bütüncül bir yaklaşım sergilemektedir. Mantık ekseninde daha geniş kapsamlı bir kesinlik anlayışını ortaya koyan Sadrüşşerîa, dilin kesinlik taşımadığı düşüncesinin temel iddiası olan, lafzın herhangi bir delil olmaksızın farklı anlam ihtimallerine açık olduğu anlayışını reddetmektedir. Bu doğrultuda Sadrüşşerîa delile dayalı olmayan ihtimallere itibar edilemeyeceğini vurgulayarak Râzî'nin yaklaşımının geçersizliğini ispatlamak istemiştir. Bu yaklaşımıyla Sadrüşşerîa dilin kurallar bütünü olduğuna ve insanların bu kurallara bağlı olarak maksatlarını dile getirdiklerine vurgu yaparak delilsiz ihtimalin ne konuşan ne de dinleyen açısından bir değerinin olmadığını esas almaktadır. Dolayısıyla kesinlik delilsiz bir ihtimale bağlı olarak ortadan kalkamaz. Böyle bir iddia kabul edildiği takdirde hiçbir bilginin kesinliğinden bahsedilemeyecektir.

Kelâmî metodoloji ile ilgisi bulunan dilin kesinliği tartışması, Hanefî fıkıh usûlünde Sadrüşşerîa'dan sonra bazı âlimler tarafından incelense de, kısaca temas edilmiş ve bir süre sonra da Hanefî literatüründe bu meseleye yer verilme ihtiyacı görülmemiştir. Ayrıca bu meselenin bazı Hanefî ve Eş'arî kelâm eserlerinde de ele alındığı görülmektedir. Meselenin fıkıh usûlü literatüründe ele alınması fıkıh usûlünün ilkelerini kelâm ilminden alması nedeniyle iki ilmin arasındaki irtibattan kaynaklanmaktadır. Ayrıca fıkıh usûlü vahyin nasıl anlaşılacağı, Allah'ın hükmünün bilinme yollarını konu edinmektedir. Bu anlamda vahyin anlaşılması ile ilgili yöntemler hakkında bilgi vermektedir. Nitekim fıkıh usûlünde hükmün bilinmesi için Şâri'in maksadını bilmek esaslı bir yer teşkil etmekte, maksadın bilinmesi için gerekli olan dilsel delâletle ilgili meselelere genişçe yer verilmektedir. Günümüzdeki fıkıh usûlü çalışmalarında da hitabın nasıl anlaşılacağı sorusu önemli bir yer işgal etmektedir.

Dilin kesinlik taşımadığı iddiası; arka planı, içeriği ve fıkıh usûlündeki izdüşümleri dikkate alınmadan ele alındığı takdirde anlamın kayganlaşacağı bir anlayışa kapı arayabilir. Bu durum Sadrüşşerîa'nın meseleyi ele aldığı dönemde olduğu gibi günümüzde de önemini korumaktadır. Zira postmodern dönemdeki yönelimler bilginin kişileştirilmesi, anlam ve kesinliğin sınırlarının belirsizliğini vurgulayarak herkesin öznel bilgi anlayışının esas kabul edildiği bir anlayışa kapı aralamaktadır. Dilin kesinlik taşımadığı ortaya koymak da tam da bu düşünceye hizmet edebilecek bir iddiadır. Bu durumda Sadrüşşerîa'nın bu konudaki endişeleri ile günümüz fıkıh usûlü ilmiyle ilgilenen bir âlimin karşılaştığı sorunları benzer özellikler taşımaktadır. Bu açıdan Sadrüşşerîa'nın dilin kesinliği problemine yaklaşımı günümüze de ışık tutmaktadır.

Öncelikle belirtmelidir ki, dilin kesinlik taşımadığı iddiasını gündeme taşıyan ve eleştirilere maruz kalan Râzî dilde anlamın bilinmezliği, her anlamın öznel olduğu anlayışına sahip değildir. Onun bu konudaki şüpheli tavrı hakikat bilgisi ile sınırlıdır. Bu anlamda hakikat bilgisi dışındaki zannın ilim ifade ettiği konularda naklî delillere itibar edilmesini gerekli görür. Nitekim fıkıh usûlü eserinde karinelerle lafızların kesinlik ifade edebileceğini belirtmesi ve anlamın bilinme yollarını uzun uzun tartışması bunun bir göstergesidir. Ayrıca, bahsi geçen dilin kesinliği tartışması, nihai söylemin yoruma dayanması değil, doğrunun kişisel yorumdan ayırılması amacıyla ortaya atılmıştır. Bu anlamda çalışmada analiz eden dilin kesinliği tartışması var olan birikimin bir kenara bırakılıp yeni bir söylem ihdas edilmesi değil, ilmî gelenek içerisinde tutarlı ve güçlü bir metodoloji arayışının bir ürünüdür. Dolayısıyla dilin kesinlik taşımadığı iddiasını yoruma sınırsız bir alan açan bir yaklaşım olarak görmek hatalıdır. Bununla birlikte bu iddia her bir naklî delili kesinlikten uzak olma noktasında aynı düzleme yerleştireceği için, vahyi herhangi birinin sözü ile eşit bir seviyede görülmesine zemin hazırlayabilir. Nitekim bu iddianın sert bir biçimde eleştirilmesinde ve önemli ölçüde taraftar bulmayıp farklı şekillerde açıklanmasında bu tehlikenin önemli bir payı vardır.

Dilin kesinlik taşımadığı iddiasının sahibi olarak Râzî, her ne kadar bu görüşüyle hakikat bilgisine elde etme en güvenilir ve tutarlı yöntemi belirleme amacını taşısa da, böyle bir meşru amaca hizmet eden bu yaklaşım kabul görmemiş ve eleştirilmiştir. Çünkü bu söylem bilginin aktarılması ve şer'î bilginin kaynağını teşkil etmesi açısından vahyin herhangi bir söz ile eşit düzlemde kabul edilmesi ve şeriatın zemininin kayganlaştırılması tehlikesine kapı aralamaktadır. Bu durum ise bütün İslâmî ilimlerin meşruiyetini ortadan kaldıracak önemli bir tehdittir. Sonuç olarak da bu tavır kişiyi belirsizlik ve bilinmezliğe götürecektir ve ilmî bir kaosa sürekeleyecektir.

Dilin kesinlik taşımadığı iddiasının sürükleyeceği çıkmazların farkında olan Sadrüşşerâ, dilin vaz'î yapısının insanlar arasında iletişimin sıhhatini gerçekleştirmek için temel bir yapı sağladığını vurgulamıştır. Bununla birlikte vaz'ın kapsamı dışında kullanımın ise karineyle belirlendiğini ifade ederek dilin konuşana imkan sunduğu esnekliğin delile dayanması gerektiğinin altını önemle çizmektedir. Dolayısıyla maksadının açık bir biçimde anlaşılmasını isteyen dilin kurallarını ve lafızları doğru kullanmalı, dil üzerinde tasarrufta bulunurken bunu belirten ipuçları vermelidir. Aksi takdirde maksadın anlaşılması mümkün değildir. Konuşmak ise anlaşılmak, maksadını açıklamak içindir. Bu sebeple konuşanın dili çok iyi bilmesi ve kullanması gerekmektedir. Aynı şekilde muhatabın da söyleneni anlaması için dile dair kural ve teamüllere hakim olmalıdır. Bu kural ve ilkeler iletişimin devamlılığını ve sıhhatini sağladığı için dilin kesinliği vaz'ın genel-geçer bir iletişim zemini oluşturmasıyla ilişkilidir. Bu sebeple Sadrüşşerâ, karinenin anlamı belirlemede önemini ilgili meselelerde belirtmekle birlikte dilin delâleti konusunda temel bir argüman olarak dile getirmemektedir. Böylece Sadrüşşerâ dilin güvenilir olmadığı yönündeki iddiaları da reddetmektedir. Bu tavrı lafız meselelerine ilişkin açıklamalarında da görülmektedir.

Sadrüşşerîa, kanaatimizce dilin bizâtihi delâlet özelliğini öne çıkarmak üzere karinelerle kesinliği dile getirmese de, bu durum onun karinelere gereken önemi vermediğini göstermez. O, elfâz meseleleri kapsamında karinenin yeri ve önemini gerekli konularda dile getirmektedir. Zira, karine anlamın anlaşılmasında ve katı bir lafızcı tutumun önüne geçilmesinde esaslı bir unsurdur. Nitekim, hem Râzî'nin hem Sadrüşşerîa'nın yaklaşımını görüşünü esas alan âlimlerin dilde kesinliğin imkânında karineye vurgu yapmaları ve böyle bir ortak söylemde buluşmaları bunun göstergesidir. Ayrıca karine ümmeti inşâ eden vahyin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilleri, ümmetin uygulamaları ışığında bir bütün olarak anlaşılmasına da yöntem olarak imkan sağlayan bir unsur olarak ön plana çıkmaktadır.

Sadrüşşerîa, vaz'ı dilin kullanımının dayanağı olarak vurgulamasıyla tutarlı olarak, delilsiz ihtimale itibar edilmeyeceğini ifade etmektedir. Hanefî eserlerinde çokça zikredilen bu ilkeyi aynı zamanda kesinliğin belirlenmesinde de bir ölçüt olarak kullanmaktadır. Böylece dilin delilsiz ihtimallere dayanılarak kesinlikten uzak tutulması, nakle dayanan bütün bilgilerin bir ayırım gözetilmeksizin eşit seviyede ele alınmasına karşı çıkmıştır. Sadrüşşerîa dilin kesinlik taşımadığı iddiasını reddetmekle birlikte, dilin belirli ilke ve kurallarla çerçevelendiğini, kesin ve doğru bilgi elde etmede bu ilke kurallar dikkate alındığı takdirde güvenilir olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünü savunurken de hem kesinlik ve mantık anlayışı, sözün mahiyetine dair görüşleriyle hem de fıkıh usûl düşüncesi içerisindeki meselelere yaklaşımıyla bütüncül ve sistematik bir yaklaşım sergilemiştir. Dilin kesinliği tartışmasında Sadrüşşerîa'yı önemli kılan meseleyi Hanefî fıkıh usûlüne taşımasının yanısıra konuyu sadece fıkıh usûlü değil, mantık ve söz-anlam ilişkisi yönüyle de tutarlı ve bütüncül bir anlayışla ortaya koymasındır. Her ne kadar tartışmayı ele aldığı bölümde bu bütünsellik fark edilmese de, fikrî ve ilmî çalışmaları incelendiğinde birbirini tamamlayan bu unsurlar açığa çıkmakta, sistematik bir düşünce yapısına sahip olduğu görülmektedir.

İslâm düşüncesinde Râzî ile gündeme gelen dilin kesinliği tartışmasını Sadrüşşerîa merkezinde ele alan bu çalışma, hem bu problemin etkenlerini ve içeriğini ortaya koymakta hem de meseleyi Hanefî usûlüne taşıyan Sadrüşşerîa'nın yaklaşımını ve argümanlarını analiz etmektedir. Meselenin bu çerçevede ele alınması, hem İslâm düşünce literatüründeki dilin kesinliği problemini orjinal haliyle ortaya koymaya, hem de Hanefî ilim dünyasını etkileyen bir âlim olan Sadrüşşerîa özelinde Hanefî usûlünde meselenin teorik ve metodolojik izdüşümlerini analiz etmeye imkân sağlamıştır. Bu anliz sonucunda Sadrüşşerîa'nın dilin kesinlik taşımadığını reddederken kesinlik, mantık ve sözün mahiyeti anlayışı ile elfâz meselelerindeki görüşleri tutarlı bütüncül bir şekilde dilin kesinlikten tamamen uzak olmadığı görüşünü özgün bir biçimde ortaya koyduğu ve bu meselenin Hanefî fıkıh usûlü literatüründe ele alınmasında öncü olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmanın İslâm usûl düşüncesindeki dilin kesinliği tartışmasının arka planını, içeriğini, karşıt görüşleri ve bu eleştiriler içerisinde Sadrüşşerîa'nın görüş ve argümanlarını,

yaklaşımını ortaya koymak suretiyle literatüre önemli bir katkı sunacağını temenni ediyoruz. Bununla birlikte bu çaba mütevazı ve sınırlıdır. Dilin kesinliği probleminin, daha derinlikli ve incelikli olarak kelâm ekseninde değerlendirilmesi, felsefî açıdan önemli katkılar sağlayabilir. Ayrıca lafız meselelerinin her biri hakkında Arap belâğatı çerçevesinde yine kesinlik problemine ışık tutmaya yönelik daha spesifik çalışmaların yapılması literatüre önemli bir zenginlik katacaktır.

Literatürün genişliği ve meselenin bütünlük ve orjinalliğinin yitirilmemesi adına çalışma fıkıh usûlü ile sınırlandırılmıştır. Bütün medeniyetlerin ortak paydası olan dilin, bilgi ve kesinlik kapsamında hem dil felsefesi hem de İslâmî ilimler alanında uzman ilim adamları tarafından ciddî ve titiz bir disiplinlerarası çalışma ile ele alınması kuşkusuz heyecan verici bir adım olacaktır.



KAYNAKÇA

- Abdullah, Hadice Hammâdî, *Menhecü'l-İmam Fahreddin er-Râzî beyne'l-Eşâire ve'l-Mu'tezile*, (Beyrut: Dârü'n-nevâdir, 2012).
- Abrahamov, Binyamin, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı" (çev. Salih Özer), *İslâmî İlimler Dergisi*, 1-2 (2009): 385-400.
- Acar, Ömer, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010): 241-270.
- Aksan, Doğan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Ankara: Engin Yayınevi, 2006.
- Ali, Muhammed Yûnus, *Mukaddime fî ilmeyi'd-delâle ve't-tehâtüb*, (Libya: Dâru'l-kütübî'l-vataniyye, 2004).
- Alkhattaf, Hasan, "Mâhiyyetü'l-'Akli'l-'İ'tizâlî Dirâseten Vasfîyyeten Tahliliyyeten fî Mukevvenâtihî'z-Zarûriyyeti ve Ta'birâtihî'l-Mu'tezileti 'an Muhalefetihi", *Artuklu Akademi*, 2/2 (2005): 115-146.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmîleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), s. 41-90.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: TDV İslâm Araştırma Merkezi (İSAM) Yay., 2013), s. 91-164.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yay., 2009).
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, (Ankara:Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay., 2014), s. 319-331.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., 2018), s. 429-464.
- Altınçıkzâde; Muînüddîn Abdullah b. Mehmed, *Hâşiye alâ Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tenkîh*, Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Raşid Efendi, no. 648, 172 vr.
- Altuner, İlyas, "Beyanî ve Burhanî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", *Beytül-Hikme*, 1/2 (2011): 89-103.
- Altunya, Hülya, "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü", *el-Milel ve'n-Nihal*, 3/6 (2009): 125-144.
- Altunya, Hülya, "Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi-Kasdu'l-Mütekellem Problemi Bağlamında-" (doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).
- Altunya, Hülya, "Mantık ve Dinî İlimler İlişkisinin Tarihîsel Gelişimi Üzerine Kısa Bir Tahlil", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1 (2013): 57-72.
- Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, tlk. Şeyh Abdürrezzâk Afîfî, (Riyad: Dâru's-samî'î, 2003).
- Ardoğan, Recep, "Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân Fikrinin Eş'ariyye-Mâtürîdîyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsî Kavramsallaştırması", *Usûl Araştırmaları Dergisi*, 15 (2011): 125-160.
- Arıcı, Müstakim, "İslâm Düşünce Tarihinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: TDV İslâm Araştırma Merkezi (İSAM) Yay., 2013), s. 167-202.
- Arpa, Abdulmuttalip, "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Meseleye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 12/44 (2010): 181-202.
- Arpa, Abdulmuttalip, "Zâhirîlik ve Mecâz –İbn Hazm Örneği-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25 (2012): 43-67.
- Aslan, İbrahim, "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1 (2010): 131-150.

- Aslan, İbrahim, “Mu‘tezile Rasyonalizmi Üzerine”, *İslâmi İlimler Dergisi*, 12/2 (2017): 81-102.
- Aslan, İbrahim, “Söz’ün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2005): 141-163.
- Aslan, Mehmet Selim, “Delâletü’l-İktizânın Umum İfade Edip Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nassın Yorumu Üzerindeki Etkisi”, *İslâm ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, Malatya 2018, s. 519-534.
- Atçıl, Abdurrahman, “Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300-1600): Aristotle’s Theory of Sciences in Works on Usûl al-Fiqh”, *Osmanlı Araştırmaları*, 41 (2013): 33-54.
- Ay, Mahmut, *Sadrüşşerîa’da Varlık*, (Ankara: Avrasya Yay., 2006).
- Aydın, Ömer, “Sadrüşşerîa es-Sânî’ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).
- Ayran, Şükrü, “Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Mecaz Anlayışları” (doktora tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).
- Babertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu ‘akîdeti Ehli’-s-sünne ve’l-cemâ’a*, thk. Arif Aytekin, (y.y.: Vizâretü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1989).
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbü’t-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy, (Beyrut: el-Mektebetü’ş-şarkıyye, 1957).
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd, (Beyrut: Müessisetü’r-risâle, 1998).
- Basrî, Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ali, *Kitâbü’l-Mu’temed fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah, (Dimeşk: el-Ma’hedü’l-‘ilmi’l-Frensî li’d-dirâsâtî’l-‘Arabîyye, 1964).
- Başoğlu, Tuncay, “Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: TDV İslâm Araştırma Merkezi (İSAM) Yay., 2013), s. 243-263.
- Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırma Merkezi (İSAM) Yay., 2014).
- Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İSAM Yay., 2014).
- Bedir, Murteza, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 29 (2013): 65-97.
- Bedir, Murteza, Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikayesi, *İslâm ve Klâsik*, haz. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2008), s. 79-94.
- Bedir, Murteza, “Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı”, *TALİD (Türk Hukuk Tarihi sayısı)*, 5 (2005): 27-84.
- Bedir, Murteza, “Vikâyetü’r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 2013, XLIII, 106-108.
- Bekdemir, Sezayî, *Orta Asya’da Hanefîliğin Gelişimi: Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ûd*, (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2017).
- Bekiroğlu, Harun, “Yakın Dönemde el-Burhân ve el-İtkân’a Yöneltilen Tenkitler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/24 (2013): 157-188.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü’l-merâm min ‘ibârâtî’l-imâm*, thk. Yusuf Abdurrezzâk, (Karaçi: Zemzem Yay., 2004).
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli ‘u’l-envâr min metâli ‘i’l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman, (Beyrut: Dâru’l-cîl, 1991).
- Bilen, Osman, “Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV, (2001): 89-100.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhîyye Kâmûsu*, y.y.: Bilmen Yay., t.y.

- Bingöl, Abdülkuddûs, “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1 (1999): 105-115.
- Bor, İbrahim, “Two Main Linguistic and Semantic Approach in Islamic Theological Tradition”, *Journalism&Mass Communication Quarterly*, 5/11 (2015): 572-583.
- Boyalık, M. Taha, “Kâdî Abdülcebbâr’ın “Sözün Hakikati Teorisi” ve Abdülkâhîr el-Cürcânî’nin “Sözdizimi Teorisi” Bağlamında Bir Eleştirisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012): 61-84.
- Boynukalın, Ertuğrul, “İslâm Hukukunda Gaye Problemi” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998).
- Bozkurt, Mustafa, “Fahreddin er-Râzî’de Bilgi Teorisi” (doktora tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).
- Bozkurt, Mustafa, “Fahreddin er-Râzî’de Allah’ın Hakikatini Bilmenin İmkânı”, *Turkish Studies*, 13/25 (2018):129-143.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü’l-esrâr ‘an usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1997).
- Câbirî, Muhammed Abid, *Arap Aklinin Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yay., 1997).
- Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi, 1999).
- Cengiz, Yunus, “Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Molla Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 7/1 (2015): 47-77.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî *Usûlü’l-fikh=el-Fusûl fî’l-usûl*, thk. ‘Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vizâretü’l-evkaf ve’ş-suûni’l-İslâmiyye, 1994).
- Cürcânî, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif, *Hâşiyetü’t-Telviḥ =Telviḥ Hâşiyesi*, thk. Emine Nurefşan Dinç, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2016).
- Cürcânî, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif, *Şerhu’l-Mevâkıf*, tsh. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, (Beyrut: Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1998).
- Cüveynî, İmâmü’l-Hameyn Ebi’l-Me’âlî Abdülmelik Abdullah b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, (Katar: y.y., 1399).
- Cüveynî, İmâmü’l-Hameyn Ebi’l-Me’âlî Abdülmelik Abdullah b. Yûsuf, *Giyâsü’l-ümem fî iltiyâsi’z-zulem*, thk: Abdulazim ed-Dîb, (Katar: y.y., 1401).
- Cüveynî, İmâmü’l-Hameyn Ebi’l-Me’âlî Abdülmelik Abdullah b. Yûsuf, *Kitabü’l-irşâd ilâ kavatî’i’l-edille fî usûli’l-i’tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâc, Tevfik Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü’s-sikâfeti’d-dîniyye, 2009).
- Çelebi, Katip, *Keşfü’z-zünûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türasi’l-‘Arabî, t.y.).
- Çelik, İmam Rabbani, “Fahreddin er-Râzî’nin Usûl Düşüncesinde Umum Lafızların Mahiyeti (*el-Mahsûl* Örneği), (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014).
- Çelik, İmam Rabbani, “Şârî’in Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer’î Hakikatler Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017): 7-43.
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009).
- Çıkar, Mehmet Şirin, “Nahiv İlmi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* ed: İsmail Güler, (İstanbul: İsam Yay., 2015), s. 79-103.
- Dağ, Ahmet, “İslâm Düşüncesinde Dil-Mantık Sorunu”, *Türk ve İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/4 (2015): 103-113.
- Damre, Abdülcelil Züheyr, *el-Hükmü’ş-şer’î beyne esâleti’s-sebât ve’s-salâhiyye*, (Amman: Darü’n-nefâis, 2006).
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2001).

- Demirci, Mustafa, “Mu‘tezile’nin İslâm Medeniyeti’ne Katkıları –Cedel, Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü”, *Marife*, 3 (2003): 109-130.
- Dilek, Uğur Bekir, “Nassın/Mefhûmu’l-Muvâfakâ’nın Delâleti: Lafzî Bir Delâlet Mi Kıyas-ı Celî Mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 20 (2012): 317-339.
- Dinç, Emine Nurefşan, “Kâdî Burhâneddin’in *Tercihu’t-Tavzih* İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).
- Doru, Nesim, “Yahyâ b. ‘Adî’ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2004): 39-48.
- Durusoy, Ali, “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî’nin Yeri ve Önemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004): 25-39.
- Durusoy, Ali, “Aristoteles’ten Gazzâlî’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”, *M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1 (2005): 37-52.
- Durusoy, Ali, “Kıyas(Mantık)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, TDV Yay., 2003), XXV, 525-529.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 2007).
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yay., 2004).
- Endress, Gerhard, “Klasik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar”, çev. Mehmet Şirin Çıkar, *EKEV Akademi Dergisi*, 11 (Bahar 2002): 205-216.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhân, *İhsâu’l-‘ulûm*, thk. ‘Ali Ebû Mulhim, (Dâru ve Mektebetü’l-hilâl, Beyrût, 1996).
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhân, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar,” sunuş ve çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2 (2002): 93-178.
- Fenârî Hasan Çelebi, *Hâşiyetü’l-Fenârî ‘ale’t-Telvîh*, (Kahire: el-Matbaatü’l-hayriyye, 1322).
- Frye, Richard Nelson, *Buhârâ*, çev. Hasan Kurt, (Ankara: Bilig Yay, t.y).
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Kânûnu’t-tevîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, (Beyrut: Müessesetü ‘ulûmi’l-Kur’ân, 1992).
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Maksadü’l-esnâ fi şerhi me‘âni esmâi’llâhi’l-hüsna*, haz. Bessam Abdülvehhab el-Câbî, (Dâru İbn Hazm, Beyrut: 2003), s. 25.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mi’yârü’l-‘ilm fi fenni’l-mantık*, nşr. Muhyiddîn Sabri el-Kürdî, (Kahire: y.y., 1927).
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, (Medine: y.y., t.y).
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Münkız mine’d-dalâl*, thk. Mahmûd Bîce, (Ürdün: Dâru’l-Feth, t.y.).
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsî Muradî, *Menâfi’ü’d-dekâik şerhi mecâmi’i’l-hakâik*, (Şirketi sahâifi Osmaniyye, y.y., t.y.).
- Fazlıoğlu, Şükrân, “Vaz’”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), XLII, 576-578.
- Gelenbevi, Ebu’l-Feth İsmail b. Mustafa, *Hâşiyetü ‘ala şerhi’l-Celâl*, (y.y.: Dersâadet, 1316).
- Görgün, Tahsin, “Hüsün-Kubuh Meselesi–Kâdî Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma‘kul Yolları Üzerine”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (2001): 59-108.
- Görgün, Tahsin, “İnşâ-Haber (Performative Constative) Ayrımı ve Kur’ân’ın Anlaşılması”, *Kur’ân ve Dil – Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu Bildirileri*, ed. Necati Kara, (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), s. 443-460.
- Görgün, Tahsin, “Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırlar”, *Güncel Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, ed. Mehmet Bulut, (Ankara: DİB Yay., 2004), s. 305-326.

- Görgün, Tahsin, “Mettâ b. Yûnus”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2004), XXIX, 417-418.
- Görgün, Tahsin, “Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'an” *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed: Bilal Gökkır v. dğr., (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2010), s. 11-19.
- Güman, Osman, “Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavr: Tevakkuf”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2012): 139-173.
- Güman, Osman, “Hanefî Fıkıh Usûlü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 33/17 (2012): 103-132.
- Güven, Şahin, “Dil, Anlam ve Çokanlamlılık”, *Bilimnâme*, 25 (2013): 69-100.
- Habbazî, Celâleddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Hâdî fî usûli'd-dîn*, thk. Âdil Bebek, (İstanbul: y.y., 2006).
- Habbazî, Celâleddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muzaffer Bekâ, (Mekke: Câmîâtü ümmi'l-kurâ, 1403).
- Hadîd, Be'lkâsım, *el-Kat'îyye ve 'z-zannîyye fî edilleti's-şer'îyye*, (Dımaşk: Dâru tayyibe, 2011).
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman, *Mecâmi'ü'l-hakâik mine'l-usûl*, haz. İlyas Kaplan, (y.y., t.y.).
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa b. Osman, *Ta'likât 'alâ Telhîsi metni't-Tenkîh*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 497, vr. 1b-162b.
- Haklı, Şaban, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., 2013), s. 423-452.
- Hanay, Necattin; Furkanî, Mehterham, “Sadrüşşerîa'da Te'vilin Kodları –Yûsuf Kıssası Örneği–”, *Usûl*, 26 (2016), s. 211-240.
- Hanefî, İdris Abdullah Muhammed, “İnfirâdâtü'l-İmâm Sadrüşşerîa fî Kitâbihi't-Tavzîh fî Halli Ğavâmizi't-Tenkîh”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 2/14 (2013): 570-606.
- Hanoğlu, İsmail, “Fahreddin er-Râzî'nin 'Kitâbü'l-Mûlahhas fî'l-mantık ve'l-hikme' Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi”, (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).
- Hârisî, Vâil b. Sultan *'Alâkatu ilmi usûli'l-fikh bi 'ilmi'l-mantık: mukârebe fî cedeliyyeti't-târih ve't-te'sîr*, (Beyrut: Merkezu name li'l-buhûs ve'd-dirasât, 2012).
- Harman, Vezir, “Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2015): 167-189.
- Harman, Vezir, “Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Kat'îlik ve Zannîlik Açısından Deliller”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2012): 129-146.
- Harpûtî, Abdüllatif, *Tenkîhü'l-kelâm fî 'akâidi ehli'l-İslâm*, (Dersâadet: Necmi İstiklal Matbaası, t.y. 1330).
- Hasırcı, Nazım, “Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 12/24 (2014): 13-31.
- Hazne, Heysem, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, (Amman: Dâru'r-Râzî, 2007).
- Herevî, Hafîd et-Teftâzânî Seyfeddin Ahmed b. Yahyâ, *Hâşiye 'alâ Telvîh fî keşfi hakâiki't-Tenkîh*, Kayseri Raşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Raşid Efendi, nr. 649/2, vr. 45b-135a.
- Hımyerî, İsa b. Abdillâh b. Muhammed b. Mânî', *el-Kalâid fî tahrîri'l-ferâid: fî mâ beyne'l-Eşâ'ireti ve'l-Mâtüridiyyeti mine'l-İhtilâfi ve'l-Fevâid*, (y.y.:y.y., 2009).
- İbn Ebû'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhü'l-âyâtî'l-beyyinât*, thk. Muhtâr Cebîlî, (Beyrut: Dâru sadr, 1996).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, t.y.).
- İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, (Dımaşk: Dâru ya'rib, 2004).

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an Rabbi'l-âlemîn*, haz. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âlû Selmân, (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423).
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *Muhtasaru's-Savâ'iki'l-mürsele 'ale'l-cehmiyye ve'l-mu'attıla*, thk. Seyyid İbrâhim, (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1992).
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-cehmiyye ve'l-mu'attıla*, (Riyad: Dârü'l-âsime, 1412).
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Münâzara fî'l-Kur'âni'l-Azîm* thk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hamûd, (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1990).
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayri Ramazan Yusuf, (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1992).
- İbnü's-Sa'âtî, Muzafferüddîn Ahmed b. Ali, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, haz. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî, (Mekke: Câmiatü ümmi'l-kurâ, 1985).
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihim kelâmiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî, (Medine: y.y., 1426).
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991).
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, (y.y., t.y.).
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim, *Mecmû'u Fetavâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım, (Medine: y.y., 2003).
- İbnü't-Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, thk. Avvad Mahmud Avvad Sâlim, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2011).
- İbrahim, Zeinab, "Polysemy in Arabic Dialects", *Investigating Arabic: Current Parameters in Alaysis and Learning*, (Alaa Elgibali), (Leiden: Oxford University Press, 2005), s. 51-64.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., 2011).
- İsfahânî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998).
- İskenderoğlu, Muammer, "Fahreddin er-Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi Nazar ve İstidlâl mi?-", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 22 (2014), s. 169-188.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahîm b. el-Hasan, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*, (Beyrut: 'Alemlü'l-kütüb, t.y.).
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan b. Ahmed, *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Ebyârî, (y.y., t.y.).
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan b. Ahmed, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996).
- Kâdî Şuhbe, Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, tsh. Hafız Abdülhâlim Han, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987).
- Kalaycı, Mehmet, "Eş'arîlik ve Mâtürîdîliği Uzlaştırma Girişimleri: Taceddîn es-Sübkî ve Nûniyye Kasidesi", *Dînî Araştırmalar*, 14/40 (2012): 112-131.
- Kalaycı, Mehmet, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2011): 99-134.
- Kalaycı, Mehmet, "Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).
- Kalaycı, Mehmet, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. A. Hamdi Furat-N. K. Yorulmaz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yay., 2018), II, 47-95.

- Karabela, Mehmet, "Cedel ile Burhân Arasında: İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân Adlı Eseri Üzerinden Klasik Dönem Sonrası İslâm Düşünce Tarihini Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54/2 (2013): 77-93.
- Karabela, Mehmet, "The Development of Dialectic and Argumentation Theory in Post-classical Islamic Intellectual History" (doktora tezi, Institute of Islamic Studies McGill University, 2010).
- Kahveci, Nuri, "Lafız Mâna İlişkisi Bağlamında İşaretin Delâleti", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009): 185-202.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, (Mekke: Mektebetü'nizâr Mustafa el-Bâz, 1997).
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtisârî'l-Mahsûl fî'l-usûl*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 2004).
- Kâtib, Ebû'l-Hüseyn İshâk b. Süleymân b. Vehb, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*, thk. Ahmet Matlub, Hadîce el-Hadîsî, (Bağdat: Saadet Camiatu Bağdad, 1967).
- Kazvîni, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belagâ*, thk. İbrahim Şemsüddin, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003).
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin: Terâcümi müsannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle: t.y.).
- Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *Tagyîrû't-Tenkîh*, (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308).
- Kesteli, Muslihuddîn Mustafa b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Kesteli 'alâ şerhi'l-'Akâid*, (Dersaadet: Şirketi sahâifi Osmaniyye, t.y. 1326).
- Kıyıcı, Burhâneddin, "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18 (2010): 110-134.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996).
- Koca, Ferhat, "Mutlak", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), XXXI, 402-405.
- Köksal, Cüneyt, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/40 (2011): 5-44.
- Köksal, Cüneyt, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'a'ya Giriş-", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012): 1-43.
- Köksal, Cüneyt, "Usûlî'l-Fıkhın Mahiyeti ve Gayesi" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).
- Kömbe, İlker, "Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in *Tercüme-i Adâb-ı Gelenbevi* Adlı Eseri", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 20 (2006): 119-167.
- Kumaş, Ali; Ümitli, Mehmet, "Sadrüşşeria'nın Usûl Düşüncesinde Fıkıh Usûlünün Mahiyeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17/2 (2017): 75-92.
- Kurban, Yasin "Medreselerde Temel Fıkıh Usûlü Eseri Olarak Okutulan "Tenkîhu'l-Usûl ve Tavzîhu't-Tenkîh", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum 5-7 Ekim 2012*, ed. Fikret Gedikli, (Muş: M.Ş.Ü. Yay., 2013), II, s. 637-654.
- Kutluer, İlhan, "Ma'kûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2003), XXVII, 459-460.
- Lâmîşî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmecid Türkî, (Beyrut: Dârü'l-ğarbi'l-İslâmî, 1995).
- Leknevî, Abdülalî Muhammed b. Nizâmüddîn Muhammed Şehâlevî, *Fevâtihü'r-rahmât bi şerhi Müsellemü's-sübût*, tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002).
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed 'Abdulhayy, *el-Fevaidü'l-behiyye fî terâcümi'l-Hanefiyye*, tsh: es-Seyyidin Bedreddin Ebû Ferrâs en-Nu'sânî, (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.).
- Lopez-Farjeat, Luis Xavier, "Al-Ghazâlî on Knowledge ('ilm) and Certainty (yaqîn) in *al-Munqidh mine'd-Dalâl* and in *al-Qistas al-Mustaqîm*", *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî Papers*

- Collected on His 900th Anniversary*, ed. Georges Tamer, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2015), s. 229-252.
- Macit, Muhittin, "Tercüme Hareketleri", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2011), XL, s. 498-504.
- Macit, Muhittin, "Teşhîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2011), XL, 567-568.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1992).
- Maşalı, Mehmet Emin, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Dilsel Delâlet", *Marife*, 3(2003): 151-162.
- Memmedzade, Elçin, "Şehabeddin el-Karâfî'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).
- Menteşevî, Hızırşah, *Hâşiyetü't-Telviḥ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, nr. 34 Atf 276/4, vr.74-102.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fikhî'l-Hanbelî*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, t.y.).
- Mevlâ Hızır b. Celâleddin, *Şerhü'l- 'allameti'l-Hayâlî 'alâ Nûniyye*, thk. Abdünnasîr Nâtûr el-Hindî, (Kahire: Mektebetü vehb, 2008).
- Molla Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâ'i*, (y.y., t.y.).
- Molla Hüsrev, *Hâşiyetü Molla Hüsrev*, (Kahire: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322).
- Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, (Dersâadet: Şirket-i sahâfiye-i Osmaniyye, 1321).
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Sıdkı Cemil el-Attâr, (Beyrut: Daru'l-fikr, 2004).
- Narşâhî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer, *Tarih-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu, (Ankara: Diyanet Vakfı Matbaası, 2013).
- Necrânî, Muhtâr b. Mahmûd Ucali Mu'tezili Takıyyüddin, *el-Kâmil fî'l-İstikâ fî ma beleğânâ min kelâmî'l-kudemâ*, thk. Es-Seyyidin Muhammed eş-Şâhid, (Kahire: el-Meclisü'l-a'la li's-sûni'l-İslâmiyye, 1999).
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfü'l-esrâr şerhi'l-musannef 'ale'l-Menâr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986).
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Şerhü'l-'umde fî 'akîdeti ehli'sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2011).
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tebşirâtü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB Yay., 1993).
- Nukrekâr, Ebû Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Tenkîhi'l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 197.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, (Ankara: Yeni Türkiye yay., 2002), XI, 10-30.
- Okur, Hüseyin, "Hanefî Usûlcülerine Göre Nassın Delâleti ve Kıyasla İlişkisi", *Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi (İHYA)= International Journal of Islamic Studies (IJIS)*, 2/1 (2016): 78-104.
- Öğmüş, Harun, "es-Savâ'îku'l-mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyimel-Cevziyye'nin Mecaz Eleştirisi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (2013): 207-225.
- Öngül, Ali, "Burhan Ailesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1992), VI, 430-432.
- Özdemir, İbrahim, *Dil ve Varlık*, (İstanbul: İz yay., 2006).
- Özdeş, Talip, "Vahiy-Olgı İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, 14/1 (2001): 39-48.

- Özen, Şükrü, “Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği”, *İslâm ve Klasik*, ed. Sami Erdem, (İstanbul: Klasik Yay., 2008)..
- Özen, Şükrü, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhnın Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, ed. Mahmut Kaya vd., (İstanbul: Ensâr Neşriyât, 2006).
- Özen, Şükrü, “İslâm Hukuku Düşüncesinin Aklîleşme Süreci” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).
- Özen, Şükrü, “Sadrüşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2008), XXXV, 427-431.
- Özen, Şükrü, “Tenkîhu’l-Usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2011), XL, 454-458.
- Özen, Şükrü, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu‘tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003): 49-85.
- Özervarlı, M. Sait, “Mu‘tezile Akılcılığı”, II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı, (İstanbul: Erkam Matbaacılık, 1997)
- Özsoy, Naci, “İmam Gazzâlî’de Hakikat ve Mecaz”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2 (2013): 229-238.
- Öztürk, Mustafa, “Kur‘ân Dilinde Örtük Anlatım: Kinaye ve Ta‘riz”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2003): 213-234
- Pehlivan, Necmettin, “Âdâbu’l-Bahs Devrimine Doğru Son Evrim: Burhânuddîn en-Nesefî’nin el-*Fusûl*’ü” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/2 (2015): 1-75.
- Pehlivan, Necmettin, “Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî’nin Kıstâsu’l-Efkâr fî Tahkiki’l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi,” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).
- Pezdevî, Fahrulislâm Ali b. Muhammed, *Usûlü’l-Pezdevî*, (y.y.: Mîr Muhammed kütüphanesi-i merkez-i ilim ve âdâb, t.y.).
- Ravin, Yael; Leacock, Claudia, “Polysemy: An Overview”, Polysemy: Theoretical and Computational Approaches, ed. Yael Ravin, Claudia Leacock, (Newyork: Oxford University Pres, 2001).
- Râdomîrî, Hüseyin Necmeddin b. Sâdık, *Nazmü’t-Telvîh fî keşfi’t-Tenkîh ve’t-Tavzih*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 286, müellif hattı, I-III, 1b-224b, 1b-211b, 1b-222b.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Erba‘în fî usûli’d-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Kahire: Mektebetü’l-külliyetü’l-Ezheriyye, 1986).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Esâsü’t-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Kahire: Mektebetü’l-külliyetü’l-Ezheriyye, 1986).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Halku’l-Kur‘ân beyne’l-Mu‘tezile ve Ehli’s-sünne*, thk. Ahmed Hicâzî el-Likâ, (Beyrut: Dârü’l-cîl, 1992).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Kâşif ‘an usûli’d-delâil ve fusûli’l-‘ilel*, thk. Ahmed Habbaz es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü’l-cîl, 1992).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Lübâbü’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü’l-külliyetü’l-Ezheriyye, 1986).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-‘Alvânî, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, t.y.).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Me‘âlim fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, thk. Ali Muhammed İvaz’, Âdil Ahmed Abdülmevcud, (Kahire: Dârü’l-ma‘rife, 1994).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Meâlimu usûli’d-dîn*, thk. Nizar Hammadi, (Beyrut: Dârü’l-fikri’l-Lübânî, 1992).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabîiyyât*, (y.y.: Came’dârî emvâl merkez, t.y.).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-‘Arabî, 1987).

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, haz. Taha Abdürraûf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacı Müftüoğlu, (Beyrut: Dâru Sadr, 2004).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, thk. Sa'îd 'Abdullatif Fûde, (Beyrût: Dâru'z-zehâir, 2010).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1373).
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1992).
- Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, (New York: Cambridge University Press, 2015).
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Agmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (Mısır: Daru'l-maarif, 1969).
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî, *Şerhü'l-vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebû'l-Hac, (Amman: Müessesetü'l-verrâk, 2006).
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî, *Ta'dilü'l-'ulûm*, Topkapı Sarayı Emanet Hazinesi Kitaplığı, nr. 1669, 12a.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*, thrc. Muhammed Adnan Derviş, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1998). (*et-Telvîh* içerisinde).
- Sami, İsmetullah, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2018).
- Sancar, Faruk, "Selef Geleneginde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: TDV İslâm Araştırma Merkezi (İSAM) Yay., 2013).
- Sarıtaş, Murat, "İrak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâci'l-'ukûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es- Sa'dî, (Bağdad: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûnü'd-dîniyye, 1987).
- Seyyid, Mehmed, *Usûl-i Fıkḥ: Medhal*, haz. Selçuk Camcı, (İstanbul: Işık Akademi Yay., 2011).
- Shihadeh, Ayman, "From Al- Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005): 141-179.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *Kitâbu Sibeveyh*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988).
- Sübkî, Ebû Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali Albilkafî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1964).
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddin, *Kitâbu Cehdi'l-karihâti fî tecridi'n-nasihâti muhtasarü'l-İmâm Celâleddîn es-Suyûtî li'l-İmâm Takiyyuddîn İbn Teymiyye*, thk. Dr. Ali Sâmi en-Neşşâr, Suâd Ali Abdurrezzâk, (y.y.: Silsiletü İhyâu't-türâsi'l-İslâmiyye, t.y.).
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddin, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lüğa ve envâ'ihâ*, tsh., tlk., Muhammed Ahmed Cadülmevla Bey, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1986).
- Şahin, Osman, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Mutlak ve Mukayyed", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 26 (2015): 11-37.
- Şâtûbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî, *el-Muvafakât fî usûli's-şerîa*, nşr. Abdullah Diraz, (Mısır: Mektebetü't-ticâriyye, t.y.).

- Şeşen, Ramazan, “Buhara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1992), VI, 363-367.
- Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali Amasi, *Nazmu'l-ferâid ve cem'i'l-fevâid*, (Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1899).
- Şimşek, Mehmet Ali, “Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız-Mâna İlişkileri”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2001): 82-111.
- Şimşek, Murat, “Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer? Retorik ile Gerçeklik Arasında Modern/Çağdaş İslâm Hukuk Tarihi”, *Osmanlı'da İlm- Fıkıh*, ed. Murteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Hüseyin Sağlam, (İstanbul: İsar Yay., 2017), s. 301-342.
- Tan, Oğuzhan, “Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).
- Taşcı, Özcan, “Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi”, (doktora tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005).
- Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Mevzû'atü'l-Ulûm*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, t.y.).
- Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Miftahü's-sa'ade ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtü'l-ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekrî, Abdülvehhab Ebunnûr, (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadîse, 1968).
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *el-Mutavvel 'ala't-Telhis*, nşr. Muharrem Efendi Bosnevî, (İstanbul: Dersâadet, 1308).
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhü'l-'akâid*, (Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2012).
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsüd*, thk: Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1998).
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *et-Telviḥ ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, thrc. Muhammed Adnan Derviş, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1998).
- Tevhidî, Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyân, *Kitâbü'l-İmtâ' ve'l-muânese*, thk: Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zîn, (y.y.: Dâru'l-mektebeti'l-hayât, t.y.).
- Tevhidî, Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyân, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan es-Sendübî, (Kuveyt: Dâru su'âdi'l-hayât, 1992).
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî, *Câmi'ü't-Tirmîzî*, (Riyad: Dâru's-selâm, 1999).
- Tokuş, Nesibe Büşra, “Fahreddin er-Râzî'de İlâhî Sözün Delâleti ve Te'vili,” (yüksek lisans tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, (DİB Yay., Ankara, 2001).
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmeddîn Süleyman b. Abdülkavî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin, (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, t.y.).
- Tûsî, Nasîrüddîn, *el-İşârât ve't-tenbihât li İbn Sînâ ma'a şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Dâru'l-ma'arif, 1960).
- Tüccar, Zülfikar “Ebû Saîd Sîrafî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), XXXVII, 264-265.
- Türcan, Galip, “Kelâmın Üzerine Kurduğu İstidlâl Şekli –Bâkılânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme-”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/27 (2011): 127-138.
- Türker, Ömer, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 1-24.
- Türker, Ömer, İslâm Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişim, *İslâm ve Klasik*, ed. Sami Erdem, M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2008), s. 367-376.
- Türker, Ömer, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 7/2 (2007): 75-92.
- Türker, Ömer, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., 2013), s. 17-40.

- Türker, Ömer, “Seyyid Şer’if Cürcânî’nin Te’vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).
- Türker, Sadık, “Dil Teorisinin Kurucu Kavramları”, *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, (Ankara: Nobel Yay., 2016), s. 107-147.
- Türker, Sadık, “Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde (EKADD) Kıyas ve Temelleri”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, XI, (2007): 137-198.
- Türker, Sadık, “Fârâbî’nin “Tamantuk” Mantıksallaştırma Programı” *Proceedings of the International Al-Fârâbî Symposium*, ed. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, (Ankara: Elis Yay. 2005).
- Uçar, Aygöl, “Anlambilimsel Bağlantılık: Türkçe Eylemlerde Çokanlamlılık ile Eşadlılığın Ayrımı”, *Essays on Turkish Linguistics: Proceedings of the 14th International Conference on Turkish Linguistics*, ed. Sıla Ay, Özgür Aydın, İclal Ergenç, Seda Gökmen v. dğr., (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), s. 207-216.
- Uludağ, Süleyman, *Fahreddin er-Râzî: hayatı, fikirleri, eserleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991).
- Ulukütük, Mehmet, “Dinin Grameri versus Felsefenin Mantığı: İslâm Düşüncesinde Dinî ve Felsefî Epistemeler Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2012): 135-162.
- Ulukütük, Mehmet, “İslâm Düşüncesinde Tercüme Hareketleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2010): 249-288.
- Urmevî, Ebû’s-Senâ Sirâcüddin Mahmûd Sirâceddin, *et-Tahsil mine’l-Mahsûl*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1988).
- Urmevî, Tâceddin Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseyn *el-Hâsıl mine’l-Mahsûl fî usûli’l-fıkh*, thk. Abdüsselam Mahmud Ebu Naci, (Bingazi: Câmîatu karyunus, 1994).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965).
- Ümütlü, Mehmet, “Sadrüşşerîa’nın Usûl Anlayışı ve Hanefî Usûl Gelenegindeki Yeri” (doktora tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd, *Bezlü’n-nazar fî l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülberri, (Kahire: Mektebetü Darü’t-türâs, 1992).
- Vishonaff, David R., “Early Islamic Hermeneutics: Language, Speech, and Meaning in Preclassical Legal Theory”, (doktora tezi, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2004).
- Yahya, Kiyân Ahmed Hâzim, *el-İhtimâlâtü’l-lügaviyye el-muhille bi’l-kat’ ve te’âruzuha inde’l-usûliyyîn*, Beyrut: Dârü’l-medâri’l-İslâmi, 2013.
- Yavuz, Galip, “Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2006): 375-383.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1997), XV, 371-375.
- Yıldırım, Abdullah, “Vaz’ ilmi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed: İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yay., 2015), s. 425-551.
- Yıldırım, Abdullah, “İstikrâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2001), XXIII, 358-359.
- Yıldırım, Abdullah, “Temsil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 2011), XL, 436-437.
- Yılmaz, Ömer, “Hanefîlerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, *DEUİFD*, 44 (2016): 181-210.
- Yüksek, Muhammed İsa, “Tefsir/Te’vil Açısından Nassın Genişleme İmkânı: Mefhûmu’l-Muvâfakâ”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 10 (2015):71-92.
- Yüksek, Muhammed İsa, “Tefsirde Sebeb-i Nüzûlün Bağlayıcılığı ve İşlevi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/34 (2018): 407-437.
- Zâhir, Nedâ Abdullah, “el-Meskûtu ‘anhu ve Delâletühü’l-lügaviyye”, *Adıyaman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2017): 207-208.

- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*, ed. Mâzin el-Mübârek, (Beyrut: Dâr'u n-nefâ'is, 1979).
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.).
- Zerkan, Muhammed Salih, “Fahredden er-Râzî'de Bilgi”, çev. Nesim Doru, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2001):149-162.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed Bahadır b. Abdillâh, *Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, göz. geç. Ömer Süleyman el-Eşkâr, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1992).
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed Bahadır b. Abdillâh, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâceddîn es-Sübkî*, thk. Seyyid Abdülaziz, Abdullâh Rabî', (Kahire: Mektebetü Kurtuba, t.y.).
- Ziriklî, Hayreddin, *el-'Alâm: Kâmûsu terâcîm li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müteşrikîn*, (Beyrut: Dâru'l-'ilmi'l-Malâyîn, 2002).



ÖZGEÇMİŞ

Selma akmak 1987 Trabzon'un aykara ilçesinde doğdu. İl, orta ve lise öğretimini Bursa/İnegöl'de tamamladı. 2008'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünden mezun oldu. 2012 yılından itibaren Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler fakültesinde araştırma görevlisi olarak çalışma hayatını sürdürmektedir. Evli ve bir çocuk annesidir.

