

Fıkıh Usûlünde *İktizâu'n-nâs* ve *Muktezânın Umûmîliği* Meselesi

İktizâu'n-nâs (Required meaning of Religious Texts) and the Issue of *Muktezânın Umûmîliği* (Generality of Required Meaning) in the Islamic Jurisprudence

• Fatih ORHAN^a

^aMuğla Sıtkı Koçman
İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bölümü,
İslam Hukuku ABD,
Muğla, TÜRKİYE

Received: 15.01.2020

Received in revised form: 02.06.2020

Accepted: 15.06.2020

Available online: 20.08.2020

Correspondence:

Fatih ORHAN

Muğla Sıtkı Koçman
İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bölümü,
İslam Hukuku ABD, Muğla,
TÜRKİYE/TURKEY
fatihorhan@mu.edu.tr

ÖZ Şer'î hükümlere kaynaklık teşkil eden Kitap ve Sünnetteki ifadelerin ve muamelat konularındaki irade beyanının doğru anlaşılmasındaki etkisi nedeniyle lafızlar ve Arap dilinin yapısı, fıkıh usûlünde geniş bir yer işgal etmiştir. Lafızların tahlili kapsamında üzerinde durulan ve oldukça önem arz eden konulardan birisi de lafız ile mâna arasındaki ilişkidir. Bu konu, fıkıh usûlünde lafzın delâleti başlığı altında incelenmiştir. Hanefi usûlcüler, lafzın mânaya olan delâletini ibâre, işaret, iktizâ ve nassın delaleti şeklinde dördü tasnifle ele alırken diğer usûlcüler mantûk ve mefhûm şeklinde ikili bir taksim yapmayı tercih etmişlerdir. Mezheplerin tercih ettikleri bu tasnifleri, iktizânın delâleti açısından değerlendirecek olursak Hanefi usûlcülerin muktezâyı telaffuz edilen lafızdan farklı kabul ettiklerini, diğer usûlcülerin ise muktezâyı mantûk kategorisine koyarak melfûz kabul ettiklerini görürüz. Bu farklı düşüncenin pratiğe olan yansımaları lafza ilişkin dil kurallarının söze takdir edilen mânada geçerli olup olmadığında görülür ki bahsi geçen bu tartışma muktezânın umûmîliği başlığında tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh; usûl; lafız; mana; umum; muktezâ

ABSTRACT The structure and wording of Arabic language occupied significant places in the study of usûl al-fiqh (Islamic jurisprudence procedure) by virtue of their effects enhancing the interpretation of declarations of intent in terms of transactions and the correct comprehension of references to the Book (Holy Quran) and the Sunnah (Islamic traditions and practices dating back to Prophet Muhammad and His companions) acting as the sources of Sharia law. Another issue stressed in the context of wording and deemed quite essential is the relationship between wording and meaning. In the context of fiqh procedure, this topic was addressed under the title of implication of the wording. Hanafi jurists analyzed the implication of the wording on the meaning under four categories, namely, the literal, the signaled, the supposed and the nass (the explicit) whereas other Islamic jurists preferred to study it under two categories, namely, the stated and the conceived. Upon the evaluation of these categorizations preferred by different Islamic schools of jurisprudence in terms of the implication of the supposed meaning, it is perceived that Hanafi jurists adopt the supposed meaning to be different from the stated words whereas other jurists place it under the category of the stated and consider it as the uttered. The repercussion of this difference in thinking for the practice pertained as to whether language rules concerning the wording were applicable to the supposed meaning attributed to the word, and thus this discussion was carried out under the title of the generality of the supposed meaning.

Keywords: Fiqh; usûl al-fiqh; the sentence; the meaning; the generality; the supposed meaning

EXTENDED ABSTRACT

The debate on the “Generality of Required Meaning” is a linguistic debate based on whether the uttered word and the word attributed as the meaning can be regarded as the same in terms of their role in the sentence. The jurists continued this debate over the generality which is a feature unique to the articulated utterances. The majority of the jurists who were a member of the sects

other than Hanafi sect regarded the word attributed as the meaning as equivalent to the articulated word, and adopted the idea that the feature "generality" would also be permissible for this word which was attributed as the meaning. On the other hand, the Hanafi jurists argued that the word existing as a meaning is not at the level of the uttered word; so, it cannot be accepted as general utterance (*al-Lafdh al-Āmm*) and it can only be confined to one of the meanings this utterance contained.

Although the views on this debate are summarized in this way in the broadest sense; the fact that the meaning intended with the "generality of required meaning" is different and the fact that the jurists define the required meaning in different ways caused a variety in the views on the subject. For example, some of the Hanafi jurists who opposed the idea of "generality of required meaning" said that although other discretionary meanings were not uttered, the word can express the generality; because they confine their definition for "required meaning" to only the meaning that makes the word sound according to the sharia. Likewise, some of the jurists who accepted the generality of required meaning in the general sense did not accept the generality of required meaning in a sense that more than one required meanings are attributed to the word at the same time, which is called "*muktezinin umûmliġi / umûmu't-tekâdir* (generality of required meanings)"

Since the debate is about language, the views are generally based on the linguistic and rational evidences. Those who argue that the word existing as a meaning is inclusive like the general utterances justify their argument with the daily language usages and the non-existence of an evidence that requires making a selection among the alternatives encompassed by this utterance. On the other hand, the Hanafi jurists acted on the principle that, in cases of state of necessity, the license to cross the line of the essence is limited by the amount that will remove the necessity. According to them, what is essential in the utterances is to articulate the word. Since it is a state of necessity to attribute the word as a meaning, it is necessary to confine this with the minimum meaning that will correct the word. There is no need to give a feature of generality to the meaning.

The subject "generality of required meaning" is a good example in terms of reflecting the approach of *Mutakallimun* (scholastic theologians of Islam) and Hanafi Jurisprudence towards the language used in the religious texts and showing how effective the rules and language structure of Arabic are in understanding the *nass* (religious texts).

er'î hükümlerin istinbat edilmesi sürecinde müçtehitler arasında oluşan fikhî ihtilaflar çok farklı sebeplere bağlanabilir. Ancak bu sebeplerin önemli bir kısmını dile ilişkin konuların oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fıkıh bilginleri, Arap dilbilimcilerin emir, nehiy, umum, husus, hakikat, mecaz gibi dile ilişkin konularda ileri sürdükleri görüşleri de dikkate alarak nasslardan hüküm çıkarma kural ve metotlarını tespit etmeye çalışmışlardır.

Fıkıh usûlü yazımında yöntem olarak birbirlerinden ayrılan ve farklı metotlar benimseyen Hanefî ve mütekellimîn usûlcüler lafızlara genel olarak farklı yaklaşım sergiledikleri gibi özelde yani lafzın mânaya olan delâleti konusunda da görüş ayrılığı yaşamışlardır. Her iki ekole mensup usûlcüler, mensubu buldukları usûl geleneğinin anlayışına uygun olarak lafzın mânaya olan delâlet şeklini ve kuvvetini farklı şekillerde sınıflandırmıştır. Hatta alt ayırım ve isimlendirmede aynı ekole mensup âlimler arasında bile zaman zaman ciddi ayırım ve adlandırma farklılıkları olmuştur.¹

Lafzın mânaya delâlet şekillerinden birisi olan iktizânın delâleti, sözde telaffuz edilmeyen bir anlamın varlığını gerekli kılar. Söze takdir edilen bu anlam, Hanefilere göre sözde telaffuz edilen lafız/melfûz ile eş değerdedir.² Cumhur ise söze takdir edilen bu anlamı mantûkun delâleti başlığı altında ele almıştır.³ Cumhurun iktizâyı mantûk başlığına dahil etmesi, mantûk kelimesini sözlük anlamından daha geniş tasavvur ettiklerini gösterir. Mantûku "sözün, söylendiği alanda delâlet ettiği mâna" şeklinde tarif eden bu usûlcülere göre delâlet edilen bu mâna zikredilen lafzın hükmü ve bir hali niteliğindedir. Dolayısıyla söylenip söylenmemesinin bir önemi yoktur ve telaffuz edilen lafızla eşdeğerdedir.⁴

¹ Ali Bardakoġlu, "Delâlet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. 9, s. 120.

² Ebû'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Ali b. Taġlib el-Ba'lebekkî İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, ((thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemi) Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1418/1997, s. 548; Ebû'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım İbn Kutluboġa, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, (thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır), Dâru İbn Kesir-Darü'l-Kelimi't-Tayyib, Dimaşk-Beyrut 1993, s. 103.

³ Bkz. Ebû'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *Münthe's-sûl fi 'ilmi'l-usûl (Muhtasar-u İrşâdü'l-fahûl ile birlikte)*, (thk. Ahmed Ferid Mezîdî) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s.328; Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdülmün'im Halil İbrahim), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 22.

⁴ Ferhat Koca, "Mantûk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. 28, s. 31.

Takdirî olarak var kabul edilen mânanın telaffuz edilen kelime ile eş değer kabul edilip edilmemesi noktasında yaşanan bu görüş ayrılığı, lafızlara özgü bazı dil kurallarının, sözde takdirî olarak var kabul edilen mânalar için de geçerli olup olmayacağı sorusunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorunun cevabı, lafızlara özgü bir vasıf olan “umumîlik” özelliğinin muktezâ için de geçerli olup olmayacağı örneği üzerinden araştırılmış ve konu “muktezânın umumluluğu” başlığı ile ifade edilmiştir.

Tartışma fûrû konularında birçok fikhî ihtilafa neden olmuştur.⁵ Biz bu araştırmada metodolojik düzeydeki tartışmanın fûrua olan yansımından ziyade görüş ayrılıklarının dayandığı teorik temelleri belirlemeye çaba sarf ettik. Bu bağlamda tarafların muktezâ ile kastettikleri anlamın ne olduğu sorusu ile muktezânın umumîliğine dair dile getirilen görüşlerin dayandıkları lengüistik ve aklî temeller çalışmanın mihenk noktalarını oluşturacaktır.

A. MUKTEZÂNIN TANIMI

Sözü anlamlı ve doğru kılmak için söze bağlı olan ancak lafızda mevcut olmayan bir meskûtun anı *lâzımın* söze takdir edilmesine fıkıh usûlünde “iktizânın delâleti” denilir.⁶ “İktizânın delâleti” ifadesi ilk defa Debûsî (ö. 430/1039) tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Kelamcı usûlcüler arasından ise bu kavramı ilk kullanan Gazzâlî (ö. 505/1111)’dir.⁷ İktizânın delâletinden söz edilebilmesi için iki unsurun varlığı zorunludur. Bunlardan ilki, takdiri gerekli kılan sözdür. Başka bir ifadeyle doğru olması ancak bir anlamın takdir edilmesine bağlı olan nastır. Bu nassa fıkıh usûlünde “muktezâ” denilir. İktizânın delâletindeki ikinci unsur ise söze takdir edilen mânadır ki buna da “muktezâ” denilir.⁸ “Ümmetinden hata, unutma ve ikrah kaldırıldı”⁹ hadisi bu bağlamda muktezâyı örnektir. Çünkü hadiste bildirildiği gibi Müslümanlardan ne hata ne de unutma hali kalkmıştır. Metnin doğru anlaşılması için hadise bir anlam takdir edilmesine ihtiyaç duyulur ki o da muktezâyı örnek verebileceğimiz “günah” anlamıdır. Muktezânın takdiri ile hadis, “Ümmetinden hata, unutma ve ikrahın günahı kaldırıldı” anlamına hamledilir ve böylece vakiya mutabık doğru bir haber vermiş olur.

Debûsî muktezâyı, kendisi olmadan nassın manasının gerçekleşmediği bir ziyade şeklinde tanımlamıştır.¹⁰ Oldukça genel olan bu tanım kendisinden sonra gelen usûlcülerin de katkılarıyla gelişme göstermiş ve genelden özele doğru bir seyir izlemiştir.¹¹ Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî (ö. 482/1089) bu tanıma ziyadenin nassa takaddüm etme şartını ilave etmişler,¹² Abdülaziz el-Buhârî, (ö.

⁵ Konunun fûrua olan yansımaları için bkz. Mehmet Selim Aslan, “Delâletü’l-İktizânın Umum İfade Edip Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nassın Yorumu Üzerindeki Etkisi”, *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, c. 1, İnönü Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2018, ss. 519-534.

⁶ Ebû’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebi Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, (thk. Abdürrezzâk Affî), el-Mektebü’l-İslâmî, Dımaşk-Beyrut 1406/1986, 3/64; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. İdrîs Karâfi, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl fî ihtiyâri’l-mahsûl fî’l-usûl*, (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d), Şirketü’t-Tibâ’ati’l-Fenniyyeti’l-Müttehide, Kahire 1973, 1/55; Zekiyyüddîn Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkıh)*, (çev. İ. Kafi Dönmez), TDV Yay., Ankara 2013, s. 402; Muhsin Koçak vdğr., *Fıkıh Usûlü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 382.

⁷ Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Müttekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi SBE., Kayseri 2006, s. 244; Taha Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul 2011, s. 37.

⁸ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *Bahrü’l-muhîr fî usûli’l-fıkıh*, Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslamiyye, Kuveyt 1992, 3/154; Koca, “Mantûk”, c.28, s.32; Hüseyin Okur, “Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefî Fıkıh Usulünde İktizânın Delaleti”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2015, c. 10, sayı:2, s. 122.

⁹ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ, *Câmi’u’l-mesânîd ve’s-süneni’l-hâdî li-akvâmi’s-senen*, (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Dâru Hadr, Beyrut 1419/1998, 1/655.

¹⁰ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b Muhammed b Ömer b İbâ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fıkıh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 135-36.

¹¹ Seher Erdem Örs, “Nassın Anlama Yöntemi Olarak İktizânın Delâleti”, *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi-3*, İlmî Etütler Derneği Yay., İstanbul 2017, s.10.

¹² Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, (thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993), I, 248; Ebû’l-Hasen Ebû’l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), s. 123.

730/1330) Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi sonraki dönem Hanefî usûlcüler de bu görüşü devam ettirmişlerdir.¹³ Muktezâ, hem nassın önüne takdim edilmesi hem de nassın bir lazımı olması sebebiyle Hanefî usûlcüler tarafından “lâzım-ı mütekaddim” olarak da isimlendirilmiştir.¹⁴

Muktezânın söze takdir edilmesi, onun doğru anlaşılmasını temin etmesi yanında sözü söyleyenin doğruluğunu korumasına da yardım etmiş olur. Çünkü bazı sözler, muktezâ takdir edilmediğinde ya anlamlı olmaz ya da doğru olmaz. Bu iki olasılık da söz sahibinin doğru olmayan bir beyanda bulunduğu vehmini doğurur ki kişi bu nedenle güvenilirliğini kaybeder. Muktezânın söze takdir edilmesi ile söz konusu vehim kaldırılmış hem lafzın hem de söz sahibinin doğruluğu tesis edilmiş olur.

Bir sözün doğruluğunu temin için farklı doğrulama ölçütleri kullanılır. Söz, yaşanmış olana yani vakiya ters düşmemesi şartı ile doğrulanabileceği gibi din ya da aklın belirlediği temel ilkelere uygunluk göstermesi şartı ile de sözün doğruluğu test edilebilir. Bu bağlamda söze takdir edilen anlamları üç grupta toplamak mümkündür.¹⁵ Bunlar;

a. Sözü Vakiya Mutabık Kılmak İçin Takdir Edilen Anlam: Bu anlamın söze takdir edilmesinin asıl amacı sözü söyleyen kişinin doğru sözlülüğüne hanel getirilmemesidir. Çünkü sözler zahir anlamı esas alındığında bazen yaşanmış olaylara ters düşebilir. Bu ise sözü söyleyenin yalan söylediği anlamına gelir. Böyle bir durumda sözü vakiya mutabık kılacak bir anlamın takdir edilmesi gerekir. Bu duruma örnek olarak “varise vasiyet yoktur”¹⁶ hadisi zikredilebilir. Hadis zahir anlamı ile pratikte varise hiç vasiyet yapılmadığını haber vermektedir. Oysa insanlar yasak olmasına rağmen yine de varislerine bazen vasiyette bulunabilmektedir. Bu durum, hadisin vakiya uymadığı şeklindeki bir vehmi uyandırması yanında Hz. Peygamberin doğru olmayan bir beyanda bulunduğu zannına da yol açar. Bu iki olumsuz duruma mahal vermemek ve hadisin doğru anlaşılmasını temin etmek için vasiyetin sıhhatini nefyeden bir anlamın söze takdir edilmesi gerekir. Bu sebeple âlimler, hadisi “varis için *sahih ve nâfiz bir vasiyet yoktur*” şeklinde yorumlamışlardır.¹⁷ Bir başka örnek Zülyedeyn ismiyle maruf Ebû Hüreyre hadisidir. Hz. Peygamber kıldırıldığı bir namazda rekât sayısında yanılınca Zülyedeyn “Ey Allah resulü namaz mı kısaltıldı yoksa unuttun mu?” diye sorar. Hz. Peygamber bu soruya “Bunların hiçbirisi olmadı (Ne unuttum ne de namaz kısaltıldı)” diye cevap verir.¹⁸ Hz. Peygamberin bu cevabı zahir şekliyle anlaşılacak olursa ne unuttuğunun vaki olduğu ne de geçmişte namazın kısaltıldığı söylenebilir. Oysa daha önce namazın iki rekât olarak kısaltıldığı bir vakiyadır. Bu sebeple Hz. Peygamber’in bu sözünün vakiya ters düşmemesi için hadise (في ظني) anlamı takdir edilmiş ve hadis “Bunların olmadığını zannediyorum” şeklinde şerh edilmiştir.¹⁹

b. Sözü Aklen Doğru Kılmak İçin Takdir Edilen Anlam: Zahir anlamıyla sözler bazen aklın ilkelerine ters bir anlam taşıyor gibi algılanabilir. Bu durumda söze, onu aklen doğru kılacak bir anlamın takdir edilmesi gerekir. Örneğin (وسئل القرية التي كنا فيها) “Orada bulunduğumuz şehre sor”²⁰ âyeti zahir

¹³ Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, (thk. Abdullah Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, 1/118, 119; Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, Şirket-i Sahafiyeh-i Osmaniye, Dersaadet 1321/1903, s.168; Ahmed Hamdi Şirvânî, *Levâmi'u'd-dekâik fi tercümeti Mecâmi'i'l-hakâik*, (çev. Hüseyin Örs - Seher Erdem Örs), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017, s. 163.

¹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 1/142; Abdünnebi b. Abdürresul Ahmednagari, *Câmiü'l-ulûm fi istilâhâtü'l-fünûn = Düstürü'l-ulema*, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbuat-Matbaatu Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, Beyrut-Haydarabad 1975, s. 103; Şirvânî, *Levâmi'u'd-dekâik*, s. 163.

¹⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/120.

¹⁶ İbn Mâce, Vesâyâ, 6.

¹⁷ İyaz b.Nâmî Sülemî, *Usûlü'l-fikh ellezî lâ yeseu'l-fekh cehluhu*, Dâru't-Tedmeriyye, Riyad 2005.

¹⁸ Buhârî, Salât, 45; Müslim, Mesâcid, 97.

¹⁹ Ebû'l-Fezâil Safiyüddîn Abdülmü'min İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Teysîru'l-vusûl ilâ kavâidi'l-usûl*, Dâru'l-Fazile, Kahire 2001.

²⁰ Yûsuf 12/82.

anlamıyla ele alındığında akla ters anlam taşımaktadır. Çünkü bina ve yollardan oluşan köye soru sorulması muhaldir. Bu sebeple sözün aklen doğru olması için sözde telaffuz edilmeyen bir anlamın takdir edilmesi gerekir ki oda “halk” anlamıdır. Buna göre âyetin takdiri “Orada bulunduğumuz şehrin halkına sor” şeklinde olur.²¹

c. Sözü Şer’an Sahih Kılmak İçin Takdir Edilen Anlam: Naslar bazen de zahir anlamıyla şer’î ilkelere ters bir anlam içeriyor gibi algılanabilir. Bu durumda söze, onu şer’an sıhhatli kılacak bir anlamın takdir edilmesi gerekir. Örneğin (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) “İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar”²² ayetinin zahirinden yolculuk esnasında orucunu tutmaya devam eden kişinin de orucunu kaza etmesi gerektiği anlaşılır ki böyle bir anlam şer’an doğru değildir. Çünkü kişi yolculukta da olsa orucunu tutmuştur. Dolayısıyla orucunu kaza etmesine gerek yoktur. Âyetin şer’î anlamda doğru anlaşılması için nasta telaffuz edilmeyen bir anlamın takdir edilmesi gerekir ki o da “iftar etmek”tir. Buna göre âyetin takdiri (İçinizden hasta veya yolcu olup da iftar edenler, başka günlerden sayısınca tutar) şeklinde olur.²³

Usûlcüler, sözü farklı açılardan doğrulayan bu takdiri anlamlardan hangisinin muktezâ olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluğu oluşturan usûlcüler, söze takdir edilmiş gayeleri bakımından bu anlamlar arasında bir fark gözetmemiş, sözü doğru kılmak maksadıyla takdir edilen her anlamın muktezâ olduğu görüşüne meyletmıştır.²⁴ Buna karşılık Ebü’l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090), Ebü’l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) ve Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) gibi bazı Hanefî usûlcüler ise bu anlamların söze takdir edilmiş gayesini dikkate almışlar ve sadece sözü şer’an sıhhatli kılan anlamın muktezâ olacağını iddia etmişlerdir.²⁵ Pek tabidir ki bu görüş ayrılığı tarafların yapmış oldukları muktezâ tanımına da yansımıştır.

Çoğunluğu oluşturan birinci gruptaki usûlcüler sözün doğrulanma kriterine vurgu yapma ihtiyacı hissetmedikleri için daha çok sözdeki misyonu üzerinden bir muktezâ tanımı yapmışlardır. Onlara göre muktezâ, sözde geçmeyen ancak konuşan kişinin doğru sözlü olduğu gerçeğinden hareketle sözün doğru anlaşılması için zorunlu olarak cümlede var kabul edilen takdirî anlamdır.²⁶ Bu tanıma göre sadece sözü şer’an sıhhatli kılan anlam değil aklen doğrulayan ve vakıya mutabık kılan anlam da muktezâ kapsamındadır. Örneğin Hz. Peygamber’den nakledilen “Ümmetimden hata, unutmama ve ikrah kaldırıldı”²⁷ hadisine takdir edilen “hüküm” anlamı bu tanıma göre muktezâ olmaktadır. Oysa “hüküm” anlamı hadisi şer’an doğrulamak için değil vakıya mutabık kılmak için takdir edilmiştir. Çünkü hadisin zahir anlamı unutmama, hata ve ikrahın tamamen kaldırıldığını ifade etmektedir. Fakat bu sayılanlar gerçek hayatta bilfiil varlığını hala devam ettirmektedir. Takdir edilen “hüküm” anlamı ile hadis vakıya mutabık kılınmakta ve söz konusu durumların varlığını devam ettirmesine karşın bunlar neticesinde mükellefe terettüp eden hükmün/sorumluluğun kaldırıldığı haber verilmektedir.

Söze takdir edilen anlamlar arasında gaye bakımından fark gözetilen bazı Hanefî usûlcüler ise sadece sözü şer’an sıhhatli kılmak için takdir edilen anlamları muktezâ kabul etmişlerdir. Yukarıdaki örnekte

²¹ Sülemî, *Usûlü’l-fikh*, s. 376.

²² Bakara 2/184.

²³ Sülemî, *Usûlü’l-fikh*, s. 376.

²⁴ Şemsüddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’ fi usûli’s-şerâi’*, (thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasen İsmâil), Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, Beyrut 2006, 2/204.

²⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/120; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, s. 167.

²⁶ Âmidî, *el-İhkâm*; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ‘ilmi’l-usûl*, (thk. Ebü’l-Hafs Samî b. el-Arabî), Dâru’l-Fazile, Riyad 2000.

²⁷ İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ, *Câmi’u’l-mesânîd ve’s-süneni’l-hâdi li-akvâmî’s-senen*, 1/655.

olduğu gibi sözü vakıya mutabık kılmak ya da aklen doğrulamak için takdir edilen anlamları ise muktezâ kabul etmeyip “mahzûf” ismi ile nitelendirmişlerdir.²⁸ Bu usûlcülere göre muktezâ ile mahzûf, kelimenin “hazf” ve “ihtisar” edilmesi bakımından örtüşseler de hazfedilen anlamın cümleye eklenmesinde gözetilen gaye bakımından farklıdır.²⁹

Muktezâ ile mahzûf arasında fark gözetilen usûlcülere göre muktezâyı mahzuftan ayıran bir diğer fark, muktezânın söze tâbi olmasıdır. Söz, muktezâ ile doğru anlaşıldığı için sanki muktezâ bir açıklama hükmündedir. Örneğin “أعتق عبدك عنى بألف / Köleni, bin dirhem karşılığı benim adıma azat et” cümlesinde söze takdir edilecek muktezâ “mülkiyet”tir. Takdiri ise “أعتق عبدك عن ملكي بألف / Bin dirhem karşılığı köleni mülk edinmemden sonra benim adıma azat et” şeklindedir. Mülkiyetin gerçekleşmesi bu sözün söylenmesine tâbidir. Yani mülkiyetin, emri veren kişi lehine gerçekleşmesi, onun “azat et” sözünü söylemesine bağlıdır. Oysa mahzûf söze tabi değildir. Yani mahzûfun gerçekleşmesi için öncelikle sözün söylenmiş olması şart değildir. Tam aksine mahzûf açıklandığında söylenen anlam sabit olmadığı gibi hüküm doğrudan mahzûfa geçer. Örneğin (واسأل القرية) ayetinde mahzûf olan “halk” anlamıdır. Bu anlamın sabit oluşu ile, sokak ve binalardan oluşan köy anlamı geçersiz kalır. Sözün taşıdığı hüküm de mahzûf olan bu anlam üzerinde gerçekleşir.³⁰ Muktezâyı mahzûftan ayırt eden bir başka özellik ise, muktezâ açıkça söylendiğinde nassın irabının değişmemesidir. Muktezâyı rağmen ibare önceki hâli üzere kaldığı gibi nassın anlamı da değişikliğe uğramaz. Buna mukabil mahzûf, sözde açıkça zikredildiğinde kendisinden sonraki kelimenin irabı değişir. Örneğin “وسل القرية” ifadesine “اهل” kelimesi takdir edildiğinde ibare değişmektedir.³¹

B. MUKTEZÂNIN UMUMÎLİĞİ İLE KASTEDİLEN ANLAM

“Muktezânın umumîliği” ifadesi, cümleye takdir edilecek muktezânın bir ya da birden fazla oluşuna göre farklı anlamlar ifade eder. Cümleye takdir edilecek muktezâ eğer birden fazla ise bu durumda “muktezânın umûmîliği” ile ifade edilmek istenen anlam, “umûmu’t-tekâdir”dir. Yani muktezânın, takdiri muhtemel farklı anlamların hepsine aynı anda delâlet etmesi ve hepsinin taşıdığı hükmü gerektirmesidir. Örneğin “حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ...”³² ayetinde, şer‘an sahih bir anlam elde etmek için fiil nev’inden bir muktezâyı ihtiyaç vardır. Çünkü fıkıh usûlünde yer alan “*Hüküm, eşya ya da nesnelere değil onlara ilişkin eylemlere mütealliktir*”³³ kaidesince haramlık hükmü meytenin ayn’ına değil, satmak, yemek, dokunmak gibi ona taalluk eden bir eyleme ilişkindir. Söz konusu bu fiillerin hepsini de muktezâ olarak kabul etmeye ve haramlık hükmünü hepsine birden şamil kılmaya “umûmu’t-tekâdir” denilir.

Bir grup usûlcü nistan daha fazla istifade imkânı sunduğu gerekçesiyle umûmu’t-tekâdirin cevazına hükmetmişlerdir. Çoğunluğu oluşturan diğer usûlcüler ise takdiri muhtemel kelimelerin hepsinin aynı anda muktezâ kabul edilmesini caiz görmemişlerdir. Ancak tüm bu anlamların muktezâ olması gerektiğine dair bir delil varsa bu durumda o delile göre hareket edileceğini ifade etmişlerdir. Çünkü nassın muhtemel anlamların hepsini aynı anda kuşattığına ancak bir delilin varlığı ile ulaşılabilir.³⁴

²⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 120; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 173.

²⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, (thk. M. Zekî Abdülber), Matâbi'u'd-Devha'l-Hadisiyye, Devha 1984, s. 401.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 251-252.

³¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/121, 122; Molla Fenârî, *Fustûlü'l-bedâi'*, 2/203; Örs, “Nassı Anlama Yöntemi Olarak İktizanın Delâleti”, s. 20.

³² Mâide 5/3.

³³ Muhammed Abu al-Fath Bayanuni, “Hüküm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. 18, s. 468.

³⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 576, 577.

Umûmu't-tekâdir konusu, mücmel konusu ile yakından irtibatlıdır. Çünkü muktezânın umûmîliğine karşı çıkanlar, tercihi gerektirecek bir delilin olmaması durumunda takdiri mümkün anlamlardan hangisinin esas alınacağı hususunda tercih yapamadıkları için lafzın mücmele dönüşeceğini iddia etmişlerdir. Bu mücmelliğin nasıl giderileceği konusu da ayrı bir tartışma konusu olup ilerde buna temas edilecektir.

Şayet cümleye muktezâ olarak sadece bir kelime takdir edilebiliyorsa bu durumda “muktezânın umûmîliği” ile kastedilen anlam “*istiğrak*”tır. Yani cümleye takdir edilen lafzın kapsamına giren bütün fertleri içine almasıdır. Örneğin (الحج أشهر معلومات)³⁵ ayetinin muktezâsı “vakit” olup ayetin takdiri (وقت (الحج أشهر معلومات) şeklinde. “Vakit” kelimesi ise Şevval, Zilkâde ve Zilhicce aylarını kapsayan âmm bir lafızdır.³⁶ İşte vakit kelimesinin bu ayların hepsini aynı anda ifade etmesine istiğrak denilmektedir.

Usûlcülerin, âmm lafızların varlığını kabul etmesine rağmen muktezânın umûmîliği konusunda ihtilaf etmelerinin nedeni, bazı usûlcülerin “melfûz” ile “mâna” arasında fark gözetmesidir. Başka bir ifadeyle bizzat konuşanın söylediği kelime ile konuşan kişi adına bizim cümleye takdir ettiğimiz anlamı aynı kabul etmemeleridir. Bu görüşte olan usûlcüler, mânadan ibaret olması nedeniyle muktezâyâ umumluk vasfını caiz görmemişlerdir. Melfûz ile mânayı aynı kabul eden usûlcüler ise tıpkı lafızlarda olduğu gibi söze takdir edilen manalar için de umumluğu caiz görmüşlerdir.

C. MUKTEZÂNIN UMÛMÎLİĞİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLER

Usûl kitaplarında muktezânın umûmîliği konusunda genelde iki görüş nakledilmektedir. Bunlardan ilki muktezânın umum ifade etmediği şeklindeki görüştür. Hanefî usûlcülerin çoğunluğu yanı sıra Ebû İshak Şîrâzî (ö. 476/1083), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi bazı Şâfiî usûlcüler bu kanaati benimsemişlerdir.³⁷ İkinci görüş ise muktezânın umum ifade edeceği yönündeki görüştür. Bu görüş ise İmam Şâfiî (ö. 204/820)'ye nispet edilmekle³⁸ birlikte Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve bir kısım Hanefî âlimleri tarafından savunulmuştur.³⁹ Şevkânî (ö. 1250/1834) bu iki görüşten farklı olarak üçüncü bir görüşün varlığından daha söz etmektedir ki, bu görüşe göre muktezâ sadece kapsamına dâhil olup olmadığı ihtilaflı olan anlamlara şamildir. Çünkü ittifak edilen anlamların lafzın kapsamına dâhil olduğu zaten icmâ ile sabit olmuştur. Muktezânın sadece ihtilaflı anlamlara hamledilmesi gerektiğini söyleyen bu görüş, delilsiz tercihte bulunmak anlamına geldiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁴⁰

Muktezânın umum ifade etmesine ilişkin görüşler genel olarak bu şekilde tasnif edilse de aslında tüm görüşler muktezânın umûmîliğini mutlak bir onay ya da red şeklinde dile getirmemiştir. Yukarıda açıkladığımız üzere muktezânın umûmîliği ile kastedilen anlamın umûmu't-tekâdir ya da istiğrak oluşuna bağlı olarak konu hakkında farklı görüşler dile getirmişlerdir. Örneğin Şîrâzî ve Sem'ânî gibi bazı alimlere göre, umûmu't-tekâdir durumunda muktezâ umum ifade etmez iken istiğrak durumunda umum ifade etmektedir.⁴¹

³⁵ Bakara 2/297.

³⁶ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, (ed. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd), 'Ale'l-Kütüb, Beyrut 1999, 3/157.

³⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/307; Zerkeşi, *Bahrü'l-muhîr*, 3/157; Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 168.

³⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/578.

³⁹ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, (thk. Ahmed b. Ali b. Ahmed Seyr el-Mubârekî, Riyad 1990, 2/513; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/120; Zerkeşi, *Bahrü'l-muhîr*, 3/156.

⁴⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, I, 577.

⁴¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh* Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 28, 30; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, 1/171, 261.

Muktezânın umum ifade ettiği görüşü genelde İmam Şâfiî'ye nispet edilir. Bunun nedeni *el-Ümm* isimli eserde yer alan bir içtihadıdır. “Kurban mahalline ulaşınca kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Fakat içinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tıraş olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidye ödesin.”⁴² ayeti ile hacda iken kurban yerine ulaşmadan önce fidye vererek ihramdan çıkma ruhsatı sadece hastalık ve baştaki rahatsızlık durumuna hasredilmiş iken İmam Şâfiî, “koku sürünmek, dikişli elbise giymek, tırnak kesmek ve tıraş olmak” gibi diğer ihram yasaklarını da bu ayetin kapsamına dahil etmiştir.⁴³ İmam Şâfiî'nin bu görüşe ulaşırken muktezânın umûmîliği ilkesinden hareketle ayeti “فمن كان منكم مريضا قتطيب أو لبس أو أخذ ظفره لأجل مرضه أو به أذى من رأسه فحلقه” şeklinde takdir ettiği iddia edilmiştir. Ancak Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-İmlâ* isimli esere nispetle Şâfiî'nin aksi yönde bir kanaatinin olduğunu haber vermiştir. Zerkeşî'nin naklettiğine göre söz konusu eserde İmam Şâfiî aynı âyetin hükmünü sadece “başın tıraş edilmesi”ne hasretmiş, diğer anlamları ise kıyas yöntemiyle hükme dahil etmiştir.⁴⁴ Kanaatimizce Şâfiî'nin görüşünü yansıtmaya bakımından *el-Ümm*'deki naklin dikkate alınması daha isabetli olacaktır. Nitekim mezhep kaynaklarında İmam Şâfiî'ye nispet edilen görüş bunu desteklemektedir.

Muktezânın umûmîliğine karşı çıkan usûlcüler, yaptıkları muktezâ tanımına bağlı olarak muktezânın kapsamı ve buna bağlı olarak söze takdir edilen anlamlardan hangisinin umum ifade edeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Söze takdir edilen her anlamı muktezâ kabul edenlere göre her türlü mahzûf anlam umum ifade etmez. Muktezâ kavramını, sözü şer'an sıhhatli kılan anlam ile sınırlandıran usûlcülere göre ise sadece bu tür anlamlar umum ifade etmez. Buna mukabil sözü aklen doğru ve vakıya mutabık kılmak için takdir edilen ve adına mahzûf dedikleri anlamlar ise umum ifade edebilir.⁴⁵ Çünkü mahzûf muktezânın aksine, söze dil gereği takdir edilir. Kısaltmak amacıyla sözün bir kısmını hafzetmek, dilde yaygın olan bir âdettir. Ancak bu âdet, kısaltmadan sonra lafzın kalan kısmının mahzûfa delâlet etmesi durumunda mümkündür. İşte mahzûfun dil gereği sabit oluşunun gerekçesi, hasredilen lafzın bu delaletidir.⁴⁶

Ebü'l-Yüsr Pezdevî, muktezâ kavramını sözü şer'an sıhhatli kılan anlama hasretmek bakımından yukarıdaki usûlcüler arasında yer alır. Ancak O, mahzûfun umûmîliği konusunda bu usûlcülerden ayrılır. Ona göre umumluk konusunda muktezâ ile mahzûf arasında bir fark yoktur. Mahzûf da muktezâ gibi umum ifade etmez.⁴⁷

Mahzûf ile muktezâ arasında fark gözetmeyen ve muktezânın umûmîliğini caiz gören usûlcülere gelince, onlar Arapçada sözlerin hafzedilmesinin, fesahat ve belagat açısından iyi görüldüğüne ve bu sebeple kelime hafzedilmesinin oldukça sık karşılaşılan bir durum olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu açıdan bakılacak olursa onlara göre hafzedilme açısından muktezâ ile mahzûf arasında bir fark yoktur. Bu sebeple mahzûf gibi muktezânın da umum ifade etmesi mümkündür.⁴⁸

Muktezânın umûmîliğine karşı çıkan usûlcülerin görüş ayrılığına düştüğü konulardan bir diğeri ise umûmu't-tekâdir ile ilgili olup ihtilaf konusu, birden fazla ve farklı anlamın muktezâ olarak takdir edilmesinin mümkün olduğu bir durumda, bu anlamlardan hangisinin muktezâ kabul edileceğidir.⁴⁹

⁴² Bakara 2/196.

⁴³ Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs Şâfiî, *el-Üm, Dâru'l-ma'rife*, Beyrut 1990, 2/206.

⁴⁴ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 3/156.

⁴⁵ Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 404.

⁴⁶ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 173.

⁴⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 120; Molla Fenârî, *Fustülü'l-bedâi'*, 2/204.

⁴⁸ Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/261.

⁴⁹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 30; Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille*, 1/171.

Nasta, muktezânın hangi anlam olduğuna işaret eden bir delil varsa delile göre hareket edileceği hususunda ise hemfikir olan bu usûlcüler, böyle bir delilin olmaması durumunda muktezâ ile kastedilen anlamın tespitinde söz dışındaki bir delilin geçerli olup olmadığı, geçerli ise kullanılacak delilin ne olduğu hususunda farklı görüşler dile getirmiştir.⁵⁰

Bir grup usûlcü, nasta bir delilin olmaması durumunda delil olarak lafzın şeriat öncesi örfi kullanımının dikkate alınacağını söylemiştir. Mesela Gazzâlî, meytayı yasaklayan ayette sadece yeme eyleminin, “حرمت عليكم أمهاتكم” ayetinde ise sadece nikahın yasak kılındığını bu delil ile gerekçelendirmiştir.⁵¹ Kimi usûlcüler ise müçtehidin yapacağı içtihadı muktezânın tespitinde geçerli bir delil kabul etmiştir. Âmidî'ye nispet edilen bu görüşe göre nasta gizlenen anlam muayyen değildir ve bunun tayin yetkisi müçtehide aittir. Mesela “حرمت عليكم الميتة” ayetine takdir edilecek anlam, satma ve yeme gibi muhtemel anlamların hepsidir. Âmidî bu sonuca kıyas yoluyla ulaşmıştır. Kıyasa esas aldığı delil ise “Allah, Yahudilere lanet etmiştir. Çünkü iç yağın onlara haram kıldığı halde onlar, yağı eriterek sattılar ve parasını yediler” hadisidir. Tıpkı meytada olduğu gibi iç yağda da yasak o nesnenin ayn'ına yönelik olmasına rağmen söz konusu bu hadiste satılması da zemmedilmektedir. Zemmedilmeyi hak edip göstermektedir ki iç yağa ilişkin tüm tasarruflar yasak kapsamına dâhildir. Bu duruma kıyasla meyte de kendisine dair tüm tasarrufları iktizâ etmektedir.⁵² Üçüncü bir görüş ise Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066) tarafından dile getirilmiştir. Ona göre, Gazzâlî ve Âmidî'nin yukarıdaki ayetlerin muktezâsını tayinde kullandıkları ve ilgili nasta yer almayan deliller tercih için yeterli olmayıp tevakkuf edilmesi gerekir.⁵³

D. GÖRÜŞLERİN TEMELLENDİRİLMESİ

Muktezânın umûmîliğini savunanlar dildeki örfi kullanımları ve anolojik bazı çıkarımları görüşlerine dayanak yapmışlardır. Mesela “Bu bölgede sultan yoktur” ifadesi örfi kullanımda “gerçekte bir sultanın olmadığı” değil “o sırada sultan görevini yürüten kişinin yöneticilik vasıflarını taşımadığı” anlamına gelmektedir. Fakat sultanın yöneticilik vasfına haiz olmadığı anlamı sadece bir vasfa ilişkin olmayıp tüm vasıflara şamildir. Çünkü bu ifadeyi duyan kişi sultanın tüm yöneticilik vasıflarında yetersiz olduğunu anlar. “Ümmetimden hata, unutma ve ikrah kaldırıldı” hadisi de bu örfi kullanımda olduğu gibi sayılan durumların ayn'ının değil onlara terettüp eden hükümlerin tamamen kaldırıldığını ifade etmektedir.⁵⁴

Muktezânın umum ifade ettiği iddiası zorunluluk prensibiyle de izah edilmeye çalışılmıştır. Bu savunuya göre, söze ilave edilecek muhtemel anlamlar için üç olasılık söz konusudur. Birincisi muhtemel anlamlardan hiç birisinin takdir edilmemesidir. Bu ihtimal icmâa aykırı olduğu için geçerli görülemez. İkinci olasılık muhtemel anlamlardan bir kısmının takdir edilmesidir. Bu olasılığı geçersiz kılan durum ise bu anlamlardan birisini diğerine üstün kılacak tercihe şayan (müreccih) bir delilin olmamasıdır. Lafza takdir edilme bakımından muhtemel anlamlar eşit olduklarına göre geriye zorunlu olarak üçüncü olasılık yani muhtemel anlamların hepsinin birden söze takdir edilmesi seçeneği kalmaktadır.⁵⁵

⁵⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/ 577.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 187.

⁵² Zerkeşi, *Bahrü'l-muhîr*, 3/157; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/579.

⁵³ Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, 1/145.

⁵⁴ Ebüsenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhi Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1986, 2/178.

⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/249.

Bu gerekçelendirmede eleştiriye açık olan husus, muhtemel anlamlar arasında tercihi gerektirecek bir delilin olmadığı kısmıdır. Çünkü bu göreceli bir iddiadır. Nitekim iddia sahiplerinin “delil yok” dedikleri yerde karşıt görüşteki usûlcüler delilin varlığından söz etmektedirler. Mesela hata, unutmama ve ikrahın kaldırıldığını bildiren rivayette muktezâ olarak takdir edilen “hüküm” hem dünyevî hem de uhrevî hükmü kapsamaktadır. Hangi anlamın tercih edileceğine dair bir delil olmadığı gerekçesiyle her iki anlamın da muktezâyaya dahil olduğunu iddia edenlerin aksine diğer alimler tercihi gerektirecek bir müreccihin varlığını şu şekilde izah etmişlerdir: Bu hadise binaen hata, unutmama ve ikrah durumunda yapılan fiillerden doğan uhrevî sorumluluğun yani günahın kaldırıldığı hususunda her iki taraf hemfikirdir. Fakat dünyevî sorumluluğun kalktığı hususunda ise ihtilaf mevcuttur. İhtilaf olana nazaran ittifak edilen ile hüküm vermek bir tercih sebebidir. Dolayısıyla sayılan durumlarda hükmün sadece uhrevî duruma hasredilmesi gerekir.⁵⁶

Takdir edilecek hükümler arasında evleviyet bakımından bir fark olmadığı iddiasına ise belirlenecek hükmün muayyen olmadığı gerekçesi ile itiraz edilmiştir. Şayet takdir edilecek olan hükmün muayyen olduğu söyleneydi bir evleviyetten söz edilebilirdi. Oysa muktezânın bir hükme hasredilmesi gerektiğini savunanlar, o hükmün gayr-ı muayyen bir hüküm olduğunu ve tayin yetkisinin Şâri'ye ait olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁷

Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ise takdir edilecek anlamlar arasında bir tercihte bulunulamıyor oluşunu muktezânın umûmîliğine değil bilakis umum ifade etmeyeceği görüşüne delil olacağını ifade etmiştir. Ona göre tercihi yapacak bir müreccih olmadığı için bir mücmellik söz konusudur. Fakat sözün doğru anlaşılması için bir muktezâyaya da ihtiyaç vardır. İşte hem mücmel olan hem de ihtiyaç bulunan bu durumda sadece ihtiyacı kaldıracak olan bir anlamın verilmesi mücmel olanın giderilmesi adına en uygun olandır.⁵⁸

Muktezânın umum ifade ettiğini savunanların dayandıkları bir başka gerekçe ise muktezânın umum ifade etmesinin maslahat açısından daha kapsamlı olacağıdır. Maslahatın elde edilmesindeki amaç ondan olabildiğince çok yararlanmaktır. Bu manada muktezânın tüm anlamlara şamil olduğunu kabul etmek, ondan elde edilecek faydanın artırılması bakımından en doğru olandır.⁵⁹ Muktezânın umûmîliğini kabul etmek dil açısından da en uygun olan davranıştır. Çünkü muhtemel anlamlardan birisini tercih ettirecek bir delil olmadığı zaman muktezânın umûmîliği de kabul edilmediği için nas mücmelle dönüşecektir. Bu ise dil açısından mahzurlu bir durumdur. Âmidî mücmellik yerine birden fazla anlamın hafzedildiğini söylemenin asla riayet etmek adına evla olacağı fikrini şu gerekçelerle izah etmiştir:

(i) Dilde mücmel lafzın kullanımından daha çok hafzın kullanımı yaygındır. Şayet anlamların hafzedilmesi mücmellik kadar mahzurlu olsaydı bu kadar çok kullanılmazdı.

(ii) Anlamların hafzedilmesi Kur'an'da da kullanılmıştır. Hatta bu hususta icmâ oluşmuştur. Fakat Kur'an'da mücmelliğin kullanılması hususunda ihtilaf vardır.

(iii) Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Allah Yahudilere lanet etmiştir. Çünkü iç yağını onlara haram kıldığı halde onlar yağı eriterek sattılar ve parasını yediler. Bu hadis, haramlık hükmünün iç yağa ilişkin tüm tasarruflara şamil olduğuna delildir. Aksi takdir yağın satılması sebebiyle Yahudilerin yerilmesi uygun olmazdı.⁶⁰

⁵⁶ Muhammed Emin b Mahmûd Buhari Emir Emîr Pâdişah, *Teysîrû't-tahrîr şerhi alâ kitâbi't-tahrîr*,(thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 1/243.

⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/250.

⁵⁸ Sübkî, *Ref u'l-hâcib*, 3/155.

⁵⁹ Şevkânî, *İşâdü'l-fuhûl*,1/577.

⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 3/13.

Kerhî (ö. 340/952), Gazzâlî ve İbnü'l-Hâcib ise nassın muhtemel mânaların hepsine şamil olduğunu iddia etmenin de dil açısından sakıncalı bir durum olduğunu, bu iki mahzurlu durumdan lafza mücmellik isnat etmenin asla muhalefet etmemek adına evla olduğunu iddia etmiştir.⁶¹

Âmidî'ye nispet edilen bir başka görüşe göre, nassa mücmellik isnat etmekle nasta birden fazla anlamın hazfedildiğini iddia etmek arasında sakınca bakımından bir fark yoktur. Dolayısıyla mahzurlu bu iki durumdan birisine delilsiz olarak meyletmek uygun olmayacağı için tevakkuf etmek gerekir.⁶²

Muktezânın umûmîliği fikrine karşı çıkan usûlcülerin görüşlerini dayandırdıkları temel argüman ise muktezânın bir zarurete binaen takdir ediliyor olmasıdır. Kelimelerin söylenmiş olması asıl olandır. Gizlenmesi ise asla muhalif bir durumdur. Bu sebeple asıl olana riayet etmek adına lafızların hazfedilmesini asgari düzeyde tutmak gerekir.⁶³ Başka bir ifadeyle aslın dışına çıkmayı gerektiren zarureti kaldıracak miktar ile yetinmek istenilen bir durumdur. Söz ne zaman ki asgari olanla anlamlı bir hal kazanırsa, o vakit zaruret de kalkmış olduğundan daha fazlasını muktezâ olarak takdir etmeye ihtiyaç yoktur. Kelamın sıhhatini sağlayan bu asgari anlamın dışındaki diğer anlamlar ise asıl hali üzere yani söylenmemiş/gayr-i mezkûr olarak kalır.⁶⁴

Asgari olanla yetinmek, tüm zaruretlere için geçerli bir kuraldır. Din, zaruret durumlarında azimet olanın dışına çıkılmasına ancak ihtiyaç oranınca izin vermiştir. Örneğin zaruret durumunda verilen meyte yeme ruhsatı ölüm riskini kaldıracak oranla sınırlandırılmıştır. Karnını doyuracak kadar yemesine izin verilmemiştir. Bu kural, doğru anlama ihtiyacına binaen cümleye zorunlu olarak takdir edilen muktezâ için de geçerlidir. Dolayısıyla bu takdir işi, zaruretin kalktığı ve ihtiyacın karşılandığı asgari oranla sınırlı olmalıdır.⁶⁵ Karnı doyuracak kadar meyteden yemenin yasak olması gibi cümleyi doğrulayan muhtemel anlamların tamamının muktezâ kabul edilmesi düşünülemez. Muktezâyı, cümleyi tashih eden asgari anlam ile sınırlandırmak gerekir.⁶⁶

Muktezânın umum ifade etmeyeceğini düşünenlerin dayandıkları ikinci delil umumluk vasfının mânaya değil mantûka ait bir sıfat olmasıdır.⁶⁷ Umumluk, lafızlara özgü bir durum olduğundan sözde takdire var kabul edilen bir anlam için umum iddia etmek mümkün değildir.⁶⁸ Karşı görüşte olanlar bu kuralı, muktezânın zarurete dayanıyor olması ile aşmıştır. Onlara göre zaruret gereği takdir edilen bir anlam söylenmese dahi cümlenin doğruluğu için gerekli oluşu sebebiyle tıpkı lafzen söylenmiş gibidir. Dolayısıyla melfûz olan lafza bağlanan hükmün takdirî olan anlama da bağlanması gerekir.⁶⁹

Umumluk vasfının mantûka hasredilmesi, her ikisi de mantûk olmamasına rağmen "muktezâ" ile "mahzûf" arasında fark gözetilen ve umûmîliği sadece "mahzûf" için caiz gören Hanefî usûlcüler açısından bir sorun teşkil etmemiştir. Çünkü onlara göre muktezâ, şer'î bir zorunluluk gereği, mahzûf ise Arap dilinin yapısı gereği sözde vardır. Mahzûf, varlığına işaret eden delilin dile ilişkin olması nedeniyle sözde telaffuz edilen lafızlar gibi kabul edilmiştir. Muktezâ böyle değildir. Onu gerekli kılan delil şer'î bir zorunluluk olduğu için muktezânın, zarureti kaldıracak asgari anlama hasredilmesi gereklidir.⁷⁰ Söze

⁶¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 188; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 3/157.

⁶² Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 3/157.

⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/249.

⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 136; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 169.

⁶⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/248; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/578.

⁶⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/249.

⁶⁷ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, s. 548; Ebü'l-Berekât Hâfzuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseffî, *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, I, 400.

⁶⁸ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 3/155; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 169.

⁶⁹ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, 3/155.

⁷⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/251.

bir muktezâ takdir edilmesini gerekli kılan zaruret, kelimanın umûmîliğini sağlamak için değil tashihini temin için hasıl olmuştur.⁷¹ Bu nedenle sözü doğrulayan asgari anlamın esas alınması bu zaruretin kalkması için yeterlidir. Mesela “أنت طالق” cümlesinde kişinin üç boşamaya niyet etmesi geçerli olmaz. Çünkü cümleye takdir edilen “طلاق” mastarı, söze şer‘an takdir edildiği için umum ifade etmez. Zaruretin kalktığı asgari rakama yani “bir boşamaya” hasredilmesi gerekir. Ancak “طلق نفسك” cümlesinde kişinin üç boşamaya niyet etmesi geçerli kabul edilir. Çünkü “افعلي فعل الطلاق” anlamındaki bu söze takdir edilen muktezâ, dil gereği takdir edildiği için tıpkı melfûz lafızlar gibi umum ifade eder. “Köye sor” sözü de böyledir. “Halk” kelimesi cümleye dil gereği takdir edildiğinden âmm bir lafız kabul edilir ve kapsamına giren tüm fertleri kuşatır.⁷²

E. İHTİLAFIN FÜRÛA YANSIMASI

Usûl temelli olan bu ihtilaf elbette fürû meselelerine de tesir etmiştir. Nasların anlaşılması ve yorumlanması sürecinde müçtehitleri farklı hükümlere sevk eden bu ihtilaf yeminler, abdest, gusülde niyetin gerekliliği, oruca gecedan niyet edilmesi, ikrah altında yapılan boşama, oruçlu kişinin ikrah ya da hata ile yemek yemesi gibi çeşitli fürû konularında da etkili olmuştur.⁷³

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi biz muktezânın umûmîliği konusunu daha çok metodolojik açıdan ele almayı amaçladığımız için ihtilafın etki ettiği fürû konularını bu araştırmada tek tek ele almayacağız. Ancak ihtilafın fürû konularına olan tesirini göstermek adına bir örnek vermekle iktifa edeceğiz.

Fakihler unutarak ya da hata ile namazda konuşan kişinin kıldığı bu namazın sıhhati konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf temelde muktezânın umûmîliği konusundaki görüş ayrılığına dayanmakla birlikte konuya ilişkin farklı rivayetlerin bulunuyor olması da ihtilafta etkili olmuştur.

İhtilafa temel teşkil eden hadis, “Ümmetimden hata, unutmaya ve ikrah kaldırıldı” rivayetidir. Hadisin doğru anlaşılması ona takdir edilecek bir muktezâyâ bağlıdır ki o da “hüküm” lafzıdır. Bu durumda hadis hata, unutmaya ve ikrahın aynının/kendisinin değil bu eylemlerin neticesinde oluşan sorumluluğun kaldırıldığını haber vermiş olmaktadır. Ancak hadise takdir edilen hüküm lafzı hem dünyevî hem de uhrevî sorumlulukları aynı anda ifade eden âmm lafızdır. Müçtehitler bu lafzın hangi anlamı ifade ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimler, muktezânın umum ifade ettiği görüşünde oldukları için “hüküm” lafzının hem uhrevî hem de dünyevî sorumluluğu birlikte ifade ettiğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla unutarak ya da hata ile konuşan kişinin namazının bozulmayacağını, namazını tamamlayarak sehiv secdesi yapması gerektiğini söylemişlerdir. Bu görüşte olan fakihler hadisteki muktezânın umûmîliği yanında Hz. Peygamber’in namazda konuştuğuna dair nakledilen Zülyedeyn hadisini de görüşlerine gerekçe yapmışlardır.⁷⁴

Hanefî âlimler ise muktezânın umum ifade etmediği görüşünde oldukları için unutarak ya da hata ile namazda konuşan kişiden sadece uhrevî sorumluluğun yani namazı bozma neticesinde oluşan

⁷¹ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/400.

⁷² Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd Sadrişşeria, *Tenkîhu'l-usûl fi ilmi'l-usûl (et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki'l-Tenkîh ile birlikte)*, (thk. Zekeriyâ Umeyrat), Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, 1/259-261.

⁷³ Abdülhalîm Süleyman Rabî, “Delîllerden Hüküm Çıkarmada Fıkıh Usulcülerinin Metotları”, *Diyanet İlmî Dergi*, (çev. Mustafa Baş - İbrahim Paçacı), 2000, c. 36, sayı: 4, s. 103-115; Aslan, “Delâletü'l-İktizânın Umum İfade Edip Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nassın Yorumu Üzerindeki Etkisi”, s. 526-532.

⁷⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, (thk. Ali Muhammed Muavvad), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, 2/178; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, Kahire 1975, 1/119-120.

günahın kaldırıldığını iddia etmişlerdir. Namazın iade edilmesinden ibaret olan dünyevi sorumluluk ise hâlâ devam etmektedir.⁷⁵ Zülyedeyn hadisine gelince Hanefî âlimlere göre bu hadis konuya delil olacak nitelikte değildir. Çünkü bu rivayette anlatılan olay, namazda konuşma yasağı ile ilgili son düzenleme gelmeden önce yaşanmıştır. Yani bu olayda yaşananlar son uygulama ile neshedilmiştir.

Cessâs bu iddiayı şu şekilde izah etmektedir: Namazda konuşma ile ilgili ilk uygulama hicretin ilk yıllarında Abdullah b. Mesud'un Habeşistan'dan dönüşü ile haber verilmiştir. Bu ilk talimatta, selam vermek gibi keyfi konuşmalar namazda yasaklanmıştır.⁷⁶ İkinci uygulama ise imamın hatasını düzeltmek gibi haklı bir gerekçe ile namazda konuşma ihtiyacının hissedilmesi durumunda "Sübhanallah" denilmesi gerektiğinin haber verilmesiyle başlayan uygulamadır.⁷⁷ Zülyedeyn hadisi bu iki uygulamanın arasında olmuştur. Çünkü hadisin râvisi Ebû Hüreyre, ilk yasağın geldiği Abdullah b. Mesud'un Habeşistan'dan dönüşünden çok sonra Müslüman olmuştur. Dolayısıyla naklettiği olay da yasaktan sonraya aittir.

Zülyedeyn hadisinin, ihtiyaç durumunda konuşma yerine Sübhanallah denilmesi gerektiği bilgisinin öğretilmesinden önceki bir döneme ait oluşuna gelince, şayet bu olay yaşandığı esnada imamı uyarmak için Sübhanallah denileceği sahabeye öğretilmiş olsaydı; sahabe Sübhanallah demek yerine konuşmaya tevessül etmezdi. Ayrıca Hz. Peygamber de onların namazda konuşmalarını hoş karşılamaz ve bu davranışları nedeniyle onları uyarırdı. Hadiste bunlara dair bir bilginin bulunmayışı hadisin namazda konuşma ile ilgili ikinci uygulamadan önceki bir döneme ait olduğunu ve bu tartışmada delil gösterilmek için uygun olmadığına işaret etmektedir.⁷⁸

SONUÇ

Fıkıh usûlüne ait bir tartışma olan muktezânın umûmîliği konusu, sözde telaffuz edilen kelime ile söze mâna olarak takdir edilen kelimenin cümlede üstlendiği görev bakımından aynı kabul edilip edilmeyeceği temelli lengüistik bir tartışmadır. Usûlcüler bu tartışmayı melfûz lafızlara özgü bir vasıf olan umumluk üzerinden devam ettirmişlerdir. Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplere mensup çoğunluk usûlcü, söze mâna olarak takdir edilen kelimeyi telaffuz edilen kelime ile eşdeğer görmüşler ve umumluk vasfının söze mana olarak takdir edilen bu kelime için de caiz olacağı fikrini benimsemiştir. Hanefî usûlcüler ise sözde mâna olarak bulunan kelimenin telaffuz edilen kelime düzeyinde olmadığını, dolayısıyla âmm lafız kabul edilemeyeceğini ve bu lafzın ihtiva ettiği anlamlardan sadece birisine hasredileceğini savunmuşlardır.

Tartışmaya ilişkin görüşler en genel anlamda bu şekilde özetlense de "muktezânın umûmîliği" ile kastedilen anlamın farklılık arz etmesi ve usûlcülerin muktezâyı farklı şekillerde tanımlamaları konuya ilişkin görüşlerin çeşitlenmesine neden olmuştur. Örneğin muktezânın umûmîliği fikrine karşı çıkan Hanefî usûlcülerden bir kısmı muktezâ tanımlarını söze takdir edilen anlamlardan sadece sözü şer'an sıhhatli kılan anlama hasrettikleri için diğer takdirî anlamların telaffuz edilmemiş olmasına rağmen

⁷⁵ Sülemî, *Usûlü'l-fıkıh*, s. 376-377.

⁷⁶ Abdullah b. Mesud'un şöyle dediği nakledilmiştir: Habeşistan'dan dönmemizden önce namazda iken Hz. Peygamber'e selam veriyorduk ve o da selamımızı alıyordu. Ancak Habeşistan'dan döndüğümde Hz. Peygamber'e selam verdim. O namazda idi, fakat selamımı almadı. Bu durum beni üzdü. Hz. Peygamber namazını kılıncaya kadar oturdum (bekledim). Hz. Peygamber selam verince "Ya Resûlullah (s.a.s.)! Sen namazda iken sana selam verdim, ancak sen selamımı almadın" dedim. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Cenab-ı Allah istediği emrini var ediyor. Allah'ın şimdiki emri namaz içinde konuşmamanızdır." (Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ Humeydî, *el-Müsned*, (thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî), Dâru's-Sekâ, Dimaşk 1996, 1/205.

⁷⁷ Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Alkış kadınlar için tesbih ise erkekler içindir. (Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (thk. Şuayb Arnavud vdğr.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, 16/160.

⁷⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Sadık Kumhâvî), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1405/1985, 2/158.

umum ifade edebileceğini söylemişlerdir. Aynı şekilde muktezânın genel olarak umûmîliğini kabul eden usûlcülerden bir kısmı da muktezânın umûmîliği /umûmu't-tekâdir diye isimlendirdiğimiz birden fazla muktezânın aynı anda takdir edilmesi anlamında muktezânın umûmîliğini kabul etmemişlerdir.

Tartışma dil temelli olduğu için görüşler genelde lengüistik ve aklî deliller ile temellendirilmiştir. Mâna olarak sözde bulunan kelimenin de âmm lafızlar gibi tüm fertlerine şamil olduğunu savunanlar gündelik dildeki kullanımları ve bu lafzın kuşattığı fertler arasında tercih yapmayı gerektirecek bir delilin bulunmamasını gerekçe göstermişlerdir. Hanefî usûlcüler ise zaruret durumlarında aslın dışına çıkma ruhsatının ancak zarureti kaldırarak miktarla sınırlı olduğu ilkesinden hareket etmişlerdir. Onlara göre lafızlarda esas olan sözde telaffuz edilmesidir. Mâna olarak söze takdir edilmesi bir zaruret durumu olduğu için sözü tashih edecek asgari anlam ile yetinmek gerekir. Mânaya umumluk vasfı vermeye gerek yoktur.

Muktezânın umûmîliği konusu, Arap diline ait kuralların ve dil yapısının nasların anlaşılmasında ne derece etkili olduğunu göstermesi yanında Mütekellimin ve Hanefî usûl anlayışının dini metinlerde kullanılan dile yaklaşım tarzlarını yansıtması bakımından yerinde bir örnek niteliğindedir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, (thk. Abdullah Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Abu al-Fath Bayanuni, Muhammad, "Hüküm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. 18, ss. 466-468.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, (thk. Şuayb Amavut vdğr.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999.
- Alâeddin Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, (thk. M. Zekî Abdülber), Matâbi'u'd-Devha'l-Hadîsiyye, Devha 1984.
- Ahmednagari, Abdünnebi b. Abdürresul, *Câmiü'l-ülüm fi istilâhâti'l-fünûn = Düstürü'l-ulema*, Müessesetü'l-A'lemil li'l-Matbuat-Matbaatu Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, Beyrut-Haydarabad 1975.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (thk. Abdürrezzâk Affî), el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk-Beyrut 1406/1986.
- , *Muntehe's-sûl fi 'ilmi'l-usûl (Muhtasar-u İrşâdü'l-fahûl ile birlikte)*, (thk. Ahmed Ferîd Mezîdî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Aslan, Mehmet Selim, "Delâletü'l-İktizânın Umum İfade Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nassın Yorumu Üzerindeki Etkisi", *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, c. 1, İnönü Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2018, ss. 519-534.
- Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. 9, ss. 119-122.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Sadık Kumhâvî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405/1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b Muhammed b Ömer b İsâ, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed b. Ali b. Ahmed Seyr el-Mubârekî), Riyad 1990.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emin b Mahmûd Buhari Emir, *Teysîrü't-tahrîr şerhi alâ kitâbi't-tahrîr*, (thk. Mustafa el-Bâbi el-Halebî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ, *el-Müsned*, (thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî), Dâru's-Sekâ, Dimaşk 1996.
- İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebû'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min, *Teysîrü'l-vusûl ilâ kavâidi'l-usûl*, Dâru'l-Fazîle, Kahire 2010.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer, *Câmi'ü'l-mesânid ve's-süneni'l-hâdî li-akvâmi's-senen*, (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş), Dâru Hadr, Beyrut 1419/1998.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, (thk. Züheyr b. Nasır en-Nasîr), Dâru İbn Kesîr-Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, Dimaşk-Beyrut 1993.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, Kahire 1975.
- İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, (thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1418/1997.
- İtaş, Davut, *Fıkh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delalet Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi SBE., Kayseri 2006.
- İsfahânî, Ebüssena Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed, *Beyânü'l-muhtasar şerhi Muhtasari İbni'l-Hâcib*, (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke 1986.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtiyârî'l-mahsûl fi'l-usûl*, (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Şirketü't-Tibâ'at'l-Fenniyyetü'l-Müttehide, Kahire 1973.
- Koca, Ferhat, "Mantûk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. 28, ss. 31-33.
- Koçak, Muhsin - Dalgın, Nihat - Şahin, Osman, *Fıkh Usûlü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, (thk. Ali Muhammed Muavvad), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, (thk. Muhammed Huseyn Muhammed Hasen İsmâîl), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Molla Hüseyin, Hüseyin Mehmed Efendi, *Mir'âtü'l-usûl*. Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, Dersaadet 1321/1903.
- Nas, Taha, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Okur, Hüseyin, "Anlambilimsel Bir Yöntem Olarak Hanefî Fıkıh Usulünde İktizanın Delaleti", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2015, c. 10, sayı: 2, ss. 117-144
- Örs, Seher Erdem, "Nassı Anlama Yöntemi Olarak İktizanın Delaleti", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi III*, İlmî Etütler Derneği Yay., İstanbul 2017, ss. 9-27.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Mir Muhammed Kütüphanesi, Karaçi ts.
- Rabî, Abdülhalîm Süleyman, "Delillerden Hüküm Çıkarmada Fıkıh Usulcülerinin Metotları", (çev. Mustafa Baş - İbrahim Paçacı), *Diyanet İlmî Dergi*, 2000, c. 36, sayı: 4, ss. 89-128.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd, *Tenkîhu'l-usûl fi ilmi'l-usûl (et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki'l-Tenkîh ile birlikte)*, (thk. Zekeriya Umeyrat), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Sübki, Ebü Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Cem' u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkıh*, (thk. Abdülmün'im Halil İbrahim), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- , *Ref' u'l-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, (thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd), 'Ale'l-Kütüb, Beyrut 1999.
- Sülemî, İyaz b.Nâmî, *Usûlü'l-fıkıh ellezî lâ yeseu'l-fekîh cehluhu*, Dârü't-Tedmeriyye, Riyad 2005.
- Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İliminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. TDV Yay., Ankara 2013.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Üm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*, (thk. Ebü'l-Hafs Samî b. el-Arabî), Dâru'l-Fazile, Riyad 2000.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Şîrvânî, Ahmed Hamdi, *Levâmi'u'd-dekâik fi tercümeti Mecâmi'i'l-hakâik*, (çev. Hüseyin Örs - Seher Erdem Örs), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2017.
- Zerkeşî, Ebü Abdullah Bedreddin Muhammed b Bahadır b. Abdullah, *Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fıkıh*, Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuunî'l-İslamiyye, Kuveyt 1992.