

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

FIKİH USÛLÜ VE NAHİV USÛLÜ İLİŞKİSİ

MEHMET BAHATTİN ALPHAN

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. ORHAN ÇEKER

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Bahattin ALPHAN
	Numarası	138106043039
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/İSLAM HUKUKU
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	PROF. DR. ORHAN ÇEKER
	Tezin Adı	FIKİH USÛLÜ VE NAHİV USÛLÜ İLİŞKİSİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan FIKİH USÛLÜ VE NAHİV USÛLÜ İLİŞKİSİ başlıklı bu çalışma 03/05/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Orhan ÇEKER	
2	Prof. Dr.	Bünyamin SOLMAZ	
3	Doç. Dr.	Murat ŞİMŞEK	
4	Prof. Dr.	Ahmet Kazım ÜRÜN	
5	Doç. Dr.	Osman GÜMAN	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Bahattin Alphan		
	Numarası	138106043039		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığımı bildiririm.

Mehmet Bahattin ALPHAN



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Bahattin Alphan		
	Numarası	138106043039		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Orhan ÇEKER		
Tezin Adı	Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi			

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlü arasındaki ilişkinin ele alındığı bu çalışmada her iki usûl arasındaki ilişki boyutları incelenmiş ve aralarındaki benzer ve farklı yönler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde çalışmanın konusu, önemi, amacı ve kapsamı üzerinde durulmuş ve çalışmanın kaynaklarına yer verilmiştir.

Birinci bölümde fıkıh ve nahiv ilimleri arasındaki ilişki boyutlarının genel çerçevesi incelenmiştir. Nahiv ve fıkıh usûlü ile nahiv usûlü ve fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye değinilmiştir. Ayrıca her iki usûldeki telif yöntemi, dilin kökeni, hükümler, lafızların anlama delaleti ve müctehidin şartlarına yer verilmiştir.

İkinci bölümde bu iki usûlde geçen ve naklî deliller olan Kitap, Sünnet ve icmâ delillerinin mahiyetleri, şartları, delil oluşları ele alınarak bu deliller arasındaki benzer ve farklı yönler incelenmiştir.

Üçüncü bölümde her iki usûlde bulunan ve aklî deliller olan kıyas, istihsân ve istishâb delillerinin mahiyetleri, türleri şartları ve delil oluşları incelenmiştir. Ayrıca her iki usûldeki delillerin teâruzu ve tercih yöntemleri ele alınmıştır.

Sonuç kısmında da bu araştırmayla elde edilen neticelere yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, nahiv, fıkıh usûlü, nahiv usûlü, kitap, sünnet, icmâ, kıyas, illet, istihsân, istishâb.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Mehmet Bahattin ALPHAN		
	Student Number	138106043039		
	Department	Basic Islamic Sciences / Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Orhan ÇEKER		
Title of the Thesis/Dissertation	The Relation Between Methodology of Islamic Law and Methodology of Arabic Grammar			

In this study, which deals with the relationship between jurisprudence and Arabic grammar methodology (nahiv), the dimensions of the relationship between the two methods were examined and similar and different aspects were tried to be put forward.

This study consists of an introduction, three sections and a result.

In the introduction, the subject, importance, purpose and scope of the study are determined and the sources of the study are included.

In the first chapter, the general framework of the dimensions of the relationship between fiqh and nahiv is examined. The relation between Nahiv and jurisprudence and nahiv methodology and jurisprudence is mentioned. In addition, the use and origin of language, rulings (ahkam), the indication of the text to the meaning and the conditions of the mujtahid are given in both methodologies.

In the second part, the similarities and differences between these methodologies are examined by taking into account the nature, conditions and evidence of the Book (Quran), Sunnah and consensus (ijmâ) proofs in these two methods.

In the third chapter, the nature of the proofs found in both methods, namely analogy (kiyas), istihsan and istishab are examined. In addition, the preference methods during the conflict of evidences in both methodologies are discussed.

In the conclusion part, the results obtained by this research are included.

Keywords: Fiqh, nahiv, jurisprudence, nahiv method, book, sunnah, ijma, analogy, illah, istihsan, istishâb.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR.....	IX
ÖNSÖZ.....	X
GİRİŞ	1
I. Çalışmanın Konusu ve Önemi	1
II. Çalışmanın Amacı.....	2
III. Çalışmanın Kapsamı	3
IV. Çalışmanın Kaynakları	4
A. Fıkıh Usûlü Kaynakları.....	4
B. Nahiv Usûlü Kaynakları	6
C. Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisiyle İlgili Kaynaklar	6
1. Tezler	7
2. Makaleler	8
BİRİNCİ BÖLÜM	
FIKİH VE NAHİV İLİŞKİSİNİN GENEL ÇERÇEVESİ VE BOYUTLARI	
I. Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü Kavramları	12
A. Fıkıh Usûlü Kavramı	12
B. Nahiv Usûlü Kavramı	12
II. Fıkıh ve Nahiv İlişkinin Boyutları	13
III. Fıkıh Usûlü ve Nahiv İlişkisinin Boyutları.....	20
IV. Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisinin Boyutları	26
I. Usûl İlminin Genel Çerçevesi.....	30
II. Telif Yöntemi.....	31
III. Tanımlar	37
IV. Dilin Kökeni/Vâzı'ına Dair Düşünceler	37
V. Hükümler	42
1. Fıkıh Usûlünde Hükümler	42
a. Hükmün Tanımı	42
b. Hükmün Kısımları.....	43
b.a. Teklîfî Hükümler	43
b.b. Vaz'î Hüküm	46

2.	Nahiv Usûlünde Hüküm	47
a.	Hükümün Tanımı	47
b.	Hükümün Kısımları.....	48
3.	Değerlendirme	56
2.	Delalet.....	56
1.	Lafzî Olmayan Delalet.....	57
a.	Lafzî Olmayan Aklî Delalet	57
b.	Lafzî Olmayan Vaz'î Delalet	57
c.	Lafzî Olmayan Tabii Delalet.....	57
2.	Lafzî Delalet	57
a.	Lafzî Olan Aklî Delalet.....	58
b.	Lafzî Olan Tabii Delalet.....	58
c.	Lafzî Olan Vaz'î Delalet	58
3.	Değerlendirme	63
3.	Müctehidin Şarları	63
1.	Usûlcülere Göre Müctehidin Şartları	63
2.	Nahivcilere Göre Müstenbitin Şartları.....	70
3.	Değerlendirme	71

İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH VE NAHİV ÜSÛLLERİNDE NAKLÎ DELİL

I.	Kitap.....	75
A.	Kıraat Türleri	76
B.	Kur'an'ın Delil Oluşu	77
1.	Fıkıh Usûlünde Kur'an'ın Delil Oluşu	77
a.	Şâz Kıraati Delil Olarak Kabul Edenler	78
b.	Şâz Kıraati Delil Olarak Kabul Etmeyenler.....	78
2.	Nahiv Usûlünde Kur'an'ın Delil Oluşu	79
a.	Kıraatleri Delil Olarak Kabul Edenler	79
b.	Kıraatlerin Bir Kısmını Delil Olarak Kabul Etmeyenler	80
C.	Değerlendirme	83
II.	Sünnet	83
A.	Fıkıh Usûlünde Sünnet.....	84
B.	Nahiv Usûlünde Hadis	87

a.	Hadisle İstişhâdı Kabul Etmeyenler	91
b.	Hadisle İstişhâda Cevaz Verenler	93
c.	Belli Şartlarla Hadisle İstişhâda Cevaz Verenler	95
C.	Değerlendirme	98
III.	İcmâ	99
A.	İcmân Tanımı	100
1.	Fıkıh Usûlünde İcmâ	100
2.	Nahiv Usûlünde İcmâ	103
3.	Değerlendirme	104
B.	İcmân Çeşitleri	105
1.	Fıkıh Usûlünde İcmân Çeşitleri	106
a.	İcmâ Edenler Açısından İcmân Çeşitleri	106
a.a.	Ümmetin İcmâi	106
a.b.	Müctehidlerin İcmâi	107
a.c.	Sahâbe İcmâi	107
a.d.	Çoğunluğun İcmâi	108
a.e.	Ehli Beytin İcmâi	108
a.f.	Dört Halifenin İcmâi	108
a.g.	Şeyhânın (Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer) İcmâi	109
a.h.	Medine Ehlinin İcmâi	109
a.i.	Mekke ve Medine Ehlinin İcmâi İle Basra ve Kûfe Ehlinin İcmâi ..	109
2.	İttifakın Belirlenme Biçimi Bakımından İcmân Çeşitleri	110
b.a.	Sarîh İcmâ	110
b.b.	Sükûtî İcmâ	110
2.	Nahiv Usûlünde İcmân Çeşitleri	111
a.	İcmâ Edenler Açısından İcmân Çeşitleri	111
a.a.	Nahivcilerin İcmâi	112
a.a.a.	Tüm Nahivcilerin İcmâi	112
a.a.b.	Basra ve Kûfeli Nahivcilerin İcmâi	113
a.a.c.	Sadece Basralı Nahivcilerin İcmâi	113
a.a.d.	Sadece Kûfeli Nahivcilerin İcmâi	114
a.b.	Arapların İcmâi	115
a.c.	Kurrânın İcmâi	116

a.d. Râvilerin (Dili Nakledenler) İcmâi	117
b. İttifakın Belirlenme Biçimi Bakımından İcmân Çeşitleri.....	118
b.a. Sarih İcmâ	118
b.b. Sükûtî İcmâ.....	119
3. Değerlendirme	122
C. İcmân Delil Oluşu.....	123
1. Fıkıh Usûlünde İcmân Delil Oluşu	123
a. Sarih İcmân Delil Oluşu.....	124
b. Sükûtî İcmân Delil Oluşu.....	125
2. Nahiv Usûlünde İcmân Delil Oluşu.....	127
a. Sarih İcmân Delil Oluşu.....	127
a.a. Nahivcilerin İcmânın Delil Oluşu.....	127
a.b. Arapların İcmânın Delil Oluşu	130
a.c. Kurrânın İcmânın Delil Oluşu	131
b. Sükûtî İcmân Delil Oluşu.....	132
3. Değerlendirme	132
D. İcmân Senedi	133
1. Fıkıh Usûlünde İcmân Senedi.....	133
2. Nahiv Usûlünde İcmân Senedi	135
3. Değerlendirme	136
E. Kavî-i Sâlisin/Üçüncü Görüşün İhdâsı	136
1. Usûlcülere Göre Üçüncü Görüşün İhdâsı	137
2. Nahivcilere Göre Üçüncü Görüşün İhdâsı.....	138
3. Değerlendirme	139

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKİH VE NAHİV ÜSÛLLERİNDE AKLÎ DELİL

I. Kıyas	141
A. Kıyasın Tanımı	142
1. Fıkıh Usûlünde Kıyas	142
2. Nahiv Usûlünde Kıyas	143
3. Değerlendirme	147
B. Kıyasın Delil Oluşu	148
1. Fıkıh Usûlünde Kıyasın Delil Oluşu.....	149

2.	Nahiv Usûlünde Kıyasın Delil Oluşu	154
3.	Değerlendirme	157
C.	Kıyasın Türleri.....	158
1.	Fıkıh Usûlünde Kıyasın Türleri	158
a.	Aslın Hükmü Bakımından Sınıflandırma.....	159
b.	Ortak Mana Bakımından Sınıflandırma	160
c.	İlletin Mansûs Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma.....	160
d.	Ortak Vasfın Etkisi Bakımından Sınıflandırma	161
e.	İlletin Zikredilmesi Bakımından Sınıflandırma	162
f.	İlleti Tespit Etme Yolları Bakımından Sınıflandırma.....	162
2.	Nahiv Usûlünde Kıyasın Türleri.....	162
3.	Değerlendirme	166
D.	Kıyasın Rükünleri	167
1.	Asıl.....	167
a.	Fıkıh Usûlünde Asıl/Makîsün Aleyh	167
b.	Nahiv Usûlünde Asıl	169
c.	Değerlendirme.....	171
2.	Fer' /Makîs.....	172
a.	Fıkıh Usûlünde Fer' /Makîs	172
b.	Nahiv Usûlünde Fer' /Makîs	173
c.	Değerlendirme.....	174
3.	Hüküm	175
a.	Fıkıh Usûlünde Hüküm	175
b.	Nahiv Usûlünde Hüküm.....	176
c.	Değerlendirme.....	177
4.	İllet.....	178
a.	İlletin Tanımı.....	178
a.a.	Fıkıh Usûlünde İllet	178
a.b.	Nahiv Usûlünde İllet.....	180
a.c.	Değerlendirme.....	182
b.	İlletin Şartları	183
b.a.	Fıkıh Usûlünde İlletin Şartları ve İllet Olabilen Vasıflar	183
b.a.a.	İlletin Müessir Olması	183

b.a.b. İllette İttirâd (Tutarlılık/Sürekli) Vasfının Bulunması.....	184
b.a.c. İllette İn'ikâsın Olması.....	185
b.a.d. Mevcut Bir Hükmün İlletin Ma'dûm Bir Vasıf Olmaması...	186
b.a.e. İlletin Bir Muarızının Olmaması.....	186
b.a.f. İlletin Müteaddî (Geçişli) Olması.....	187
b.a.g. İlletin Tek Bir Vasıf Taşınması.....	188
b.a.ğ. Bir Hükmün Birden Fazla İlletle Ta'lil Edilmesi.....	188
b.a.h. Bir İlletin Birden Fazla Hükme İllet Olması.....	189
b.a.1. İlletin Kalbedilmesi.....	189
b.b. Nahiv Usûlünde İlletin Şartları ve İllet Olabilenler	190
b.b.a. İlletin Mûcîb Olması.....	190
b.b.b. İllette Tardın Olması.....	191
b.b.c. İllette Aksin Olması.....	192
b.b.d. Ma'dûm Olan Bir Vasfın İllet Olması.....	192
b.b.e. İlletlerin Teâruzu.....	192
b.b.f. İlletin Müteaddî (Geçişli) Olması.....	193
b.b.g. İlletin Tek Bir Vasfa Sahip Olması.....	194
b.b.ğ. Bir Hükmün Birden Fazla İlletin Bulunması.....	195
b.b.h. Bir İlletin Birden Fazla Hükme İllet Olması	195
b.b.1. İlletin Devri.....	196
b.c. Değerlendirme	196
c. İlletin Türleri	198
c.a. Fıkıh Usûlünde İlletin Türleri	198
c.a.a. Hükmün Mahalli Bakımından Sınıflandırma	198
c.a.b. Mükellefin Eylemi Bakımından Sınıflandırma	199
c.a.c. İllet ve Hükmün Mevcut ve Ma'dûm Olmaları Bakımından Sınıflandırma	199
c.a.d. İllet Olan Vasfın Değişken Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma	199
c.a.e. İlletin Sahip Olduğu Vasıf Sayısı Bakımından Sınıflandırma ..	200
c.a.f. Hükmün İlletle Sabit Olması Bakımından Sınıflandırma	200
c.a.g. İlletin Maslahatın Kendisi veya Onun Alameti Olması Bakımından Sınıflandırma	200
c.a.ğ. İlleti Tespit Etme Yolu Bakımından Sınıflandırma	201
c.a.h. İlletin Geçişli Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma	201

c.a.1. İsim, Mana ve Hüküm Bakımdan Sınıflandırma	201
c.b. Nahiv Usûlünde İletin Türleri.....	205
c.b.a. İlk İlet Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma	205
c.b.b. İletin Geçişli Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma.....	210
c.b.c. İleti Tespit Etme Yolu Bakımından Sınıflandırma	210
c.b.d. İlet Vasfının Sayısı Bakımından Sınıflandırma	211
c.c. Değerlendirme	211
d. İleti Tespit Etme Yolları/Mesâlikü'l-İlle	211
d.a. Fıkıh Usûlünde İleti Tespit Etme Yolları/Mesâlikü'l-İlle	212
d.b. Nahiv Usûlünde İleti Tespit Etme Yolları/Mesâlikü'l-İlle.....	217
d.c. Değerlendirme	220
e. Kıyasa Yönelik İtirazlar	220
e.a. Fıkıh Usûlünde Kıyasa Yönelik İtirazlar	220
e.b. İtirazların Sıralanması.....	225
e.c. Nahiv Usûlünde Kıyasa Yönelik İtirazlar	226
e.d. İtirazların Sıralanması.....	232
e.e. Değerlendirme.....	233
II. İstihsân	233
A. İstihsânın Tanımı	234
1. Fıkıh Usulünde İstihsân	234
2. Nahiv Usûlünde İstihsân	240
3. Değerlendirme	244
B. İstihsânın Delil Oluşu	245
1. Fıkıh Usûlünde İstihsânın Delil Oluşu.....	246
2. Nahiv Usûlünde İstihsânın Delil Oluşu	249
3. Değerlendirme	250
III. İstishâb	251
A. İstishâbın Tanımı	251
1. Fıkıh Usûlünde İstishâb	251
2. Nahiv Usûlünde İstishâb	253
3. Değerlendirme	256
B. İstishâbın Delil Oluşu	257
1. Fıkıh Usûlünde İstishâbın Delil Oluşu.....	257

2.	Nahiv Usûlünde İstishâbın Delil Oluşu	258
3.	Değerlendirme	259
IV.	Deliller Arası Teâruz ve Tercih	260
A.	Teâruz	260
1.	Teâruzun Tanımı	260
a.	Fıkıh Usûlünde Teâruzun Tanımı	260
b.	Nahiv Usûlünde Teâruzun Tanımı	261
2.	Teâruzun Kısımları	261
a.	Fıkıh Usûlünde Teâruzun Kısımları	261
b.	Nahiv Usûlünde Teâruzun Kısımları	262
3.	Teâruzu Giderme Yolları	263
a.	Fıkıh Usûlünde Teâruzu Giderme Yolları	263
b.	Nahiv Usûlünde Teâruzu Giderme Yolları	264
4.	Değerlendirme	265
B.	Tercih	266
1.	Tercihin Tanımı	266
a.	Fıkıh Usûlünde Tercihin Tanımı	266
b.	Nahiv Usûlünde Tercihin Tanımı	266
2.	Tercih Yöntemleri	267
a.	Fıkıh Usûlünde Tercih Yöntemleri	267
a.b.	Naslar Arasında Tercih Yöntemleri	267
a.c.	Kıyaslar Arasında Tercih Yöntemleri	268
a.d.	Nass ve Kıyas Arasında Tercih Yöntemleri	268
b.	Nahiv Usûlünde Tercih Yöntemleri	268
b.a.	Nakiller Arasında Tercih Yöntemleri	268
b.b.	Kıyaslar Arasında Tercih Yöntemleri	269
b.c.	Nakil ve Kıyas Arasında Tercih Yöntemleri	269
3.	Değerlendirme	269
	SONUÇ	271
	BİBLİYOGRAFYA	275

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhisselâm
byy.	: basım yeri yok
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâlühü
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
r.a.	: Radiyyellâhü anh/anhâ
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
sy.	: Sayı
thk.	: Tahkik
tlk.	: Ta'îfk
ts.	: Tarihsiz
v.	: Vefatı
vd.	: ve diğerleri
vr.	: Varak
yy.	: Yayınevi yok

ÖNSÖZ

Allah'ın adıyla...

Konuşmayı ve kalem ile yazmayı bizlere lütfeden Allah'a hamd, Kitap ve Sünnet ile bizlere gönderilen Rasûlullah'a salat ve selam olsun.

Fıkıh usûlü genel olarak delillerden ve bu delilerin hükümlere delalet etme keyfiyetinden bahseden bir ilimdir. Bu deliler de Kitap, Sünnet ve genelde bunlara dayanan icmâ, kıyas ve istihsân gibi diğer delillerdir. Kitap ve Sünnetin dili ise Arapçadır. Bunlarda geçen ifadeleri anlayabilmek ve onlardan hüküm çıkarabilmek için belli bir düzeyde Arapçanın bilinmesi gerekmektedir. Hangi düzeyde Arapçanın bilinmesi gerektiği ve delillerden hüküm çıkarabilmek için ihtiyaç duyulan Arapça dil kuralları fıkıh usûlü kaynaklarında ele alınmaktadır. Dolayısıyla fıkıh usûlünün birtakım konuları dil ile ilgili meselelerden oluşmaktadır. Nahiv ve fıkıh usûlünün birtakım ortak konularının olması bu iki ilim arasında bağlantı olduğunu göstermektedir.

Fıkıh, hadis ve tefsir usulleri olduğu gibi nahvin de bir usûlü bulunmaktadır. Nahiv usûlü, fıkıh usûlüne çok benzemektedir. Nitekim nahiv usûlü, fıkıh usûlü gibi genel olarak delillerden ve delillerin hükme delalet etme keyfiyetinden bahsetmektedir. Fıkıh usûlünde bulunan Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân ve istishâb delileri; delillerin teâruzu ve tercih konularının aynısı nahiv usûlünde de bulunmaktadır. Fıkıh usûlünde deliller dışında bulunan dilin kökeni, hükümler, lafızların anlama delaleti, müctehidin şartları ve telfik konuları da nahiv usûlünde ele alınmaktadır. Her ne kadar iki usûlde geçen konu başlıkları aynı olsa da bunlar arasında farklılıklar da bulunmaktadır.

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlü arasındaki ilişkinin ele alınacağı bu çalışmamızda her iki ilim arasında ilişki boyutlarının neler olduğu incelenecek ve aralarındaki benzer ve farklı yönler ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşacaktır.

Giriş bölümünde çalışmanın konusu, önemi, amacı ve kapsamı üzerinde durulacak ve çalışmanın kaynaklarına yer verilecektir.

Birinci bölümde fıkıh ve nahiv ilimleri arasındaki ilişki boyutlarının genel çerçevesi belirlenecek, nahiv ve fıkıh usûlü ile nahiv usûlü ve fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye değinilecektir. Ayrıca her iki usûldeki telif yöntemi, dilin kökeni, hükümler, lafızların anlama delaleti ve müctehidin şartlarına yer verilecektir.

İkinci bölümde bu iki usûlde geçen ve naklî deliller olan Kitap, Sünnet ve icmâ delillerinin mahiyetleri, şartları, delil oluşları ele alınarak bu deliller arasındaki benzer ve farklı yönler incelenecektir.

Üçüncü bölümde her iki usûlde bulunan ve aklî deliller olan kıyas, istihsân ve istishâb delillerinin mahiyetleri, türleri şartları ve delil oluşları ele alınacaktır. Ayrıca her iki usûldeki delillerin teâruzu ve tercih yöntemleri ele alınacaktır. Sonuç kısmında da bu araştırmayla elde edilen neticelere yer verilecektir.

Bu vesileyle uzun soluklu bir çabanın ürünü olan bu çalışmanın başından sonuna kadar önerileriyle bana yol gösteren ve beni destekleyen danışman hocam Prof. Dr. Orhan Çeker'e teşekkürlerimi sunuyorum. Gerek konu tespiti ve gerekse sonraki süreçlerde değerli görüşlerini benimle paylaşan ve çalışmanın bu son şeklini almasında katkıda bulunan Prof. Dr. Ahmet Yaman'a teşekkürlerimi arz ediyorum. Ayrıca bu çalışma boyunca değerli görüşlerini benimle paylaşan ve önerilerde bulunan Prof. Dr. Bünyamin Solmaz'a; tez savunmasında eleştiri ve görüşlerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Osman Güman'a, Doç. Dr. Murat Şimşek'e, Prof. Dr. Ahmet Kazım Ürün'e ve hayatım boyunca değerli bilgilerinden istifade ettiğim tüm hocalarıma teşekkür ediyorum.

Her türlü fedakârlıklarla beni yetiştirip eğiten ve üzerimde hiçbir zaman ödeyemeyeceğim hakları bulunan sevgili anne ve babama; bu çalışmanın başından sonu kadar fedakârlıkta bulunarak bana çalışma imkânı sağlayan vefakâr eşime ve yavrularıma anlayış ve desteklerinden dolayı teşekkürü bir borç biliyorum.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Mehmet Bahattin Alphan

Konya - 2019

GİRİŞ

I. Çalışmanın Konusu ve Önemi

Fıkıh usûlü, fıkıhın delilleri ve onların hükümlere delalet etme keyfiyetinden bahseden bir ilimdir. Bu deliller de Kitap, Sünnet ve bunlara dayanan diğer delillerdir. Kitap ve Sünnetin dili ise Arapçadır. Bizlere yapılan hitabın dili olan Arapçayı ve lafızların anlamlara delaletini bilmek Allah (c.c.) ve Resûlünün (s.a.) kelimelerinden kast edileni anlamamıza yardımcı olur. Arapçayı ve kurallarını bilmeyen kişi sağlıklı bir şekilde bu iki kaynağı inceleyemez ve onlardan şer'î hükümler çıkarılamaz. Arapçayı bilmeden bunlardan sağlıklı bir şekilde hüküm çıkarılamayacağı için müctehidin yeterince dil ve nahiv ilimlerini bilmesi gerekli görülmüştür.

Arap dili, nasları anlamada ve onlardan sağlıklı hüküm çıkarmada yardımcı olduğu gibi dil kurallarıyla ilgili bazı fıkhi meseleleri çözmede de yardımcı olmaktadır. Zira müctehidler birtakım fıkhi mesele ve irade beyanlarını dil kurallarına göre çözümlenmişlerdir. Bu gayret, fıkıh tedvinin bir başlangıç olarak kabul etmemiz halinde İmam Muhammed ve İmam Şâfiî ile başlamış ve daha sonraki fıkıh ve usûl bilgileri tarafından devam ettirilmiştir. Naslardan hüküm çıkarabilmek, lafızların delalet ettikleri anlamları öğrenmek ve talak, istisnâ ve ikrâr gibi irade beyanlarını çözebilmek için ihtiyaç duyulan bu dil kuralları Hanefi usûl eserlerinde Kitap başlığı altında; mütekellimîn usûl eserlerinde ise Lügat (Dil bahisleri) başlığı altında ele alınmıştır. Nasları anlamada ve fıkhi meseleleri çözmede dil kurallarından yararlanılması ve bu dil konularının fıkıh usûlünde ele alınması nahiv ve fıkıh usûlünün ne kadar iç içe olduğunu ve aralarında güçlü bir bağın bulunduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada fıkıh usûlü ve nahiv arasında nasıl bir ilişki olduğu incelenip bunun boyutları açıklanacaktır. Ortak konulara sahip olan fıkıh usûlü ve nahiv arasında ilişkinin boyutlarının neler olduğunun ortaya konması önem arz etmektedir.

Nahivcilerin dil kurallarını tespit etme ameliyesi, başvuru kaynakları ve uygulanan yöntemler itibarıyla fıkıhçıların şer'î hüküm tespit etme ameliyesine benzemektedir. Nitekim nahivci, görevi Arapların konuştuklarını aktarmak olan dilcinin bu naklettiklerinde tasarrufta bulunur ve buna kıyas yapar. Aynı şekilde

fıkıhçı da görevi hadisi nakletmek olan hadisçinin naklettiklerinde tasarrufta bulunur, illetleri tespit eder ve benzer konuları birbirine kıyas eder. Benzer işi yapan fıkıhçı ve nahivciler kendi alanlarında benzer birer usûl kaleme almışlardır. Fakat fıkıh usûlünde eserler daha önce yazılmaya başlanmıştır. Nitekim bu alanda eserler yazıldıktan sonra İbn Cinnî (v. 392/1001), Enbârî (v. 577/1181) ve Süyûtî (v. 911/1505) gibi nahivciler fıkıh usûlünü örnek alarak benzer bir nahiv usûlü oluşturmuşlardır. Nahiv usûlü ve fıkıh usûlü eserleri incelenip karşılaştırıldığında konularının birbirine çok benzediği görülmektedir. Fıkıh usûlü nasıl ki delillerden ve onların hükümlere delalet etme keyfiyetinden bahsediyorsa nahiv usûlü de aynı konulardan bahsetmektedir. Fıkıh usûlünde Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân ve istishâb delillerinden ve bunların hükümlere delalet etme keyfiyetinden bahsedildiği gibi nahiv usûlünde de bunlardan bahsedilmektedir. Her iki usûldeki delillerin isimleri birbirlerine benzese de bunların mahiyetleri, şartları, kısımları ve delil olma keyfiyetleri hususunda benzer ve farklı yönler bulunmaktadır. Sözelimi her iki usûlde hadisin delil oluşuna bakış açıları arasında büyük bir fark bulunmaktadır.

Bu çalışmada nahiv usûlü ve fıkıh usûlü arasında nasıl bir ilişki olduğu, bu ilişkinin boyutları, usûlcü ve nahivcilerin delillere bakışları, bu delillerin benzer ve farklı yönleri incelenecektir. Fıkıh usûlü ile fazla ilgi görmeyen nahiv usûlü incelenip karşılaştırılarak ve görünürde birbirine çok benzeyen her iki usûl arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konularak yapılan bu araştırma, hakkında çok az akademik araştırma bulunan bu alana katkı sağlayacağından ayrıca bir öneme sahiptir.

II. Çalışmanın Amacı

Nahiv kuralları nasları anlama ve delillerden hüküm çıkarmada önemli bir rol oynamaktadırlar. Fürû fıkıh eserlerinde nahiv kurallarını içeren birtakım fikhi meseleler bu kurallara göre çözülmüştür. Fıkıh eserlerinde dağınık bir şekilde geçen bu kurallar daha sonra müstakil eserlerde toplanmıştır. Bu çalışma birtakım ortak konulara sahip olan fıkıh usûlü ve nahiv ilmi arasında nasıl bir ilişki bulunduğu ve bu ilişkinin boyutlarının neler olduğunu açıklamayı amaçlamaktadır.

Nahiv ilminde çokça eser yazılmış ve bu alana çok ilgi duyulmuştur. Nahiv usûlündeki eserler ise az olup buna daha az ilgi gösterilmiştir. Nahiv usûlü incelendiğinde konu başlıklarının fıkıh usûlüne çok benzediği görülmektedir. Fakat her iki usûl arasında birtakım farklılıklar da bulunmaktadır. Sözgelimi fıkıh usûlündeki kıyasta müctehid aslın hükmünü fer'a verirken nahiv usûlünde ise böyle yapılmamaktadır. Nahivcilerin bahsettiği kıyasın olmadığı varsayılrsa da Arap dilinde fer'in hükmü sabit olur. Yani genelde kıyas ile fer'in hükmü ortaya çıkmamaktadır. Ayrıca fıkıh usûlünde icmâ bağlayıcı bir delil iken nahivde böyle bir bağlayıcılık söz konusu değildir. İşte bu çalışma görünürde birbirine çok benzeyen bu iki usûl arasındaki ilişkiyi incelemeyi, benzerlik ve farklılıkları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

III. Çalışmanın Kapsamı

Nasları anlama ve birtakım fikhî meseleleri çözmeye başvurulmuş nahiv kuralları genelde fıkıh usûlü eserlerinin başında ele alınmaktadır. Nahiv usûlünde ise bunlardan söz edilmemektedir. Fıkıh usûlünde geçen nahiv meselelerinin bu çalışmada incelenmesi, bu çalışmanın yüzeysel kalmasına ya da çok hacimli olmasına yol açar. Bu sebeple fıkıh usûlünde geçen nahiv meseleleri ya da başka bir ifadeyle fikhî meselelerin dayandığı nahiv kuralları bu çalışmanın kapsamı dışında tutulacaktır. Ancak genel olarak fıkıh ve nahiv ilişkisinin boyutları ele alınırken fıkıh usûlü ve nahiv arasında nasıl bir ilişki olduğu, bunun ne zaman başladığı, bununla ilgili hangi çalışmaların bulunduğu açıklanacak, fakat detaya inilmeyecektir. Nitekim bu çalışma nahiv usûlü ve fıkıh usûlü ilişkisini ele almayı amaçlamaktadır. Fıkıh usûlünde geçen nahiv konuları nahiv usûlünün değil, nahvin konularıdır. Ayrıca fikhî meselelerin dayandığı bu nahiv kuralları fıkıh usûlü eserlerinin başında geçtiği gibi müstakil eserlerde de ele alınmıştır. Örneğin Cemaleddîn İsnevî (v. 772/1370), bu konuları *el-Kevkebü'd-dürrü fîmâ yeteharrecü 'ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'i'l-fikhiyye* adlı eserinde bir araya toplamıştır. Osman Güman da 2006'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı'nda hazırladığı *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi* adlı doktora tezinde bu nahiv meselelerini çalışmıştır.

Nahiv usûlüne nazaran fıkıh usûlü çok daha kapsamlı ve geniştir. Nahiv usûlünde geçmeyen bazı konular fıkıh usûlünde bulunmaktadır. Örneğin hadd (tanım), hüsün-kubuh, lafız bahisleri, nesih, mesâlih-ı mürsele, seddü'z-zerâi' ve fetvâ gibi konular nahiv usûlünde geçmemektedir. Bu çalışma nahiv usûlü ve fıkıh usûlü ilişkisini incelemeyi amaçladığından nahiv usûlünde bulunmayıp fıkıh usûlünde geçen konular bu çalışmada ele alınmayacaktır. Her iki usûlde de geçen ortak konular incelenecektir. Bu konular da genel olarak dilin kökeni, hükümler, lafzın anlama delaleti, müctehidin şartları, telfik, deliller, teâruz ve tercihtir.

IV. Çalışmanın Kaynakları

Çalışmamız fıkıh usûlü ve nahiv usûlü ilişkisini ele almaktadır. Bu vesileyle başta fıkıh usûlü ve nahiv usûlü kaynaklarına başvurulmuştur. Fıkıh usûlü çerçevesinde dört mezhep ve Zâhirî mezhebinin fıkıh usûlü kaynaklarına müracaat edilmiştir. Ayrıca ihtiyaç oranında fıkıh, hadis ve tefsir literatüründen istifade edilmiştir. Nahiv usûlü çerçevesinde ise bu alanda kaleme alınan nahiv usûlü kaynaklarına başvurulmuştur. Ayrıca nahiv, sarf ve lügat kaynaklarından da istifade edilmiştir. Bunlar dışında konuyla ilgili yapılan modern çalışmalara da başvurulmuştur.

A. Fıkıh Usûlü Kaynakları

Klasik dönemde fıkıh usûlü ve nahiv usûlü arasındaki ilişkiye değinilmemiştir. Her bir usûl ayrı olarak ele alınmıştır. Bu iki usûl arasındaki bağı incelemek için başta her iki usûlde kaleme alınan usûl kaynaklarına müracaat edildi. Fıkıh usûlü çerçevesinde başvuru başlıca kaynaklar şunlardır:

Hanefi mezhebine ait usûl görüşleri ele alınırken başlıca şu kaynaklara başvuruldu: Cessâs'ın (v. 370/981) *el-Füsûl*'ü, Debûsî'nin (v. 430/1038) *Takvîmü'l-edille*'si, Pezdevî'nin (v. 482/1089) *Kenzü'l-vüsûl*'ü, Serahsî'nin (v. 490/1096) *el-Usûl*'ü, Semerkandî'nin (v. 539/1114) *Mizânü'l-usûl*'ü, Sadrüşşerîa'nın (v. 747/1346) *et-Tevdîh*'i, Habbâzî'nin (v. 691/1291) *el-Müğni*'si, Nesefî'nin (v. 710/1310) *el-Menâr* ve *Keşfü'l-esrâr* şerhi ve Abdulazîz el-Buhârî'nin (v. 730/1329) *Keşfü'l-esrâr*'ı.

Şâfiî mezhebiyle ilgili usûl görüşleri için başlıca şu eserlere müracaat edildi: İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) *er-Risâle*'si, Maverdî'nin (v. 450/1059) *el-Hâvi'l-Kebîr*'i, Sem'ânî'nin (v. 489/1095) *Kavâti'u'l-edille*'si, Şîrâzî'nin (v. 476/1083) *Şerhu'l-Luma'*, Cüveynî'nin (v. 478/1085) *el-Burhân*'ı, Gazzâlî'nin (v. 505/1111) *el-Müstasfâ*'sı, Râzî'nin (v. 606/1209) *el-Mahsûl*'ü, Âmidî'nin (v. 631/1233) *el-İhkâm*'ı, Beydâvî'nin (v. 685/1286) *Minhâcü'l-vüsûl*'ü, Sübkî Tâcüddin'in (v. 771/1311) *Cem'u'l-cevâmi'i*, Hindî'nin (v. 715/1315) *Nihâyetü'l-vüsûl*'ü, Zerkeşî'nin (v. 794/1391) *el-Bahrü'l-mâhît*'i.

Maliki mezhebine ait görüşler için başlıca şu kaynaklara müracaat edildi: İbn Kassâr'ın (v. 397/1006) *el-Mukaddime*'si, Bakıllânî'nin (v. 430/1038) *et-Takrîb ve'l-irşâd*'i, Bâcî'nin (v. 474/1081) *el-İşâre* ve *el-Hudûd* adlı eserleri, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı, (v. 646/1248) Şâtıbî'nin (v. 790/1388) *el-Müvâfakât*'ı.

Hanbeli mezhebindeki görüşler için başlıca şu kaynaklara başvuruldu: Ebû Ya'lâ'nın (v. 458/1065) *el-Udde*'si, Kelvezânî'nin (v. 510/1116) *et-Temhîd*'i, İbn 'Akîl'in (v. 513/1119) *el-Vâdih*'ı, İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) *er-Razda*'sı, İbn Neccâr'ın (v. 972/1564) *el-Kevkebü'l-münîr*'i.

Zahiri mezhebiyle ilgili görüşler için İbn Hazm'ın (v. 456/1063) *el-İhkâm*'ı ve *en-Nebz fî usûli'l-fikh*' adlı eserlerine başvuruldu.

Nahiv usûlü alanında eser kaleme alan nahivcilerden İbn Cinnî (v. 392/1001) Hanefîdir. O bu eserinde nahiv usûlü konularından çok lügat, nahiv ve sarf konularına yer vermiştir. Yani onun eseri tümüyle nahiv usûlü konularını müstakil olarak ele alan bir nahiv usûlü eseri değildir. Nahiv usûlü konularının yanı sıra başka diğer konulara da değinmiştir. Bu alanda eser yazan Enbârî (v. 577/1181) ve Süyûtî (v. 911/1505) ise Şâfiîdirler. Bu iki alim daha çok Şâfiî mezhebinde yazılan usûl eserlerini örnek alarak nahiv usûlünü yazdıkları görülmektedir. Özellikle Enbârî'nin nahiv usûlünde yazdığı *Lüma'u'l-edille* adlı eseri, Şîrâzî'nin (v. 476/1083) fıkıh usûlünde yazdığı *el-Lüma'* adlı eserine çok benzemektedir. Bu iki eserin isimleri birbirine benzediği gibi içerikleri de çok benzemektedir. Süyûtî'nin nahiv usûlü alanındaki *el-İktirâh* adlı eseri incelendiğinde bunun Şâfiî mezhebinde yazılan usûl kaynaklarına benzediği görülmektedir. Süyûtî'den sonra gelen Şâvî'nin nahiv usûlü

alanında yazdığı *İrtikâü's-siyâde* adlı eseri, Süyûtî'nin *el-İktirâh*'ının muhtasarı mahiyetindedir. Modern dönemde yazılan nahiv usûlü eserleri ise bu alanda daha önce yazılan eserlerden pek farklı değildir. Bu vesileyle bu çalışmada fıkıh usûlü eserleri çerçevesinde Şâfiî mezhebi usûl kaynaklarına diğer mezheplere nispeten daha çok müracaat edilmiştir. Ama diğer mezheplerin görüşleri belirtilirken o mezheplere ait kaynaklara da başvurulmuştur. İstihsân gibi belli bir mezhebin benimsediği meseleler incelendiğinde ise o mezhebe ait kaynaklardan daha çok istifade edilmiştir.

B. Nahiv Usûlü Kaynakları

Nahiv usûlü konularını incelemek için başta bu alanda yazılan eserlere müracaat edildi. Ayrıca nahiv usûlü alanı dışında nahivde kaleme alınan kaynaklardan da istifade edildi. Nahiv usûlü çerçevesinde başvuru başlıca kaynaklar şunlardır:

İbn Cinnî'nin (v. 392/1001) *el-Hasâis*'i, Enbârî'nin (v. 577/1181) *el-İğrâb ve Lüma'u'l-edille* adlı eserleri, Süyûtî'nin (v. 911/1505) *el-İktirâh* ve *el-Müzhir* adlı eserleri, Şâvî'nin *İrtikâü's-siyâde*'si, Nahle'nin *Usûlü'n-nahv*'i, Temmâm Hassân'ın *el-Usûl*'ü.

Nahiv çerçevesinde başvuru başlıca kaynaklar şunlardır:

Sibeveyh'in (v. 180/796) *el-Kitâb*'ı, Müberred'in (v. 285/898) *el-Muktadab*'ı, Zeccâcî'nin (v. 337/948) *el-İdâh*'ı, Enbârî'nin (v. 577/1181) *el-İnsâf fî mesâli'l-hilâf*'ı, İbn Mâlik'in (v. 672/1273) *Şerhu't-teshil*'i, İbn Hişâm'ın *Evdahu'l-mesâlik ve Şerhu Katri'n-nedâ* adlı eserleri. Ebû Hayyân'ın (v. 745/1344) *et-Tezyîl ve't-tekmîl*'i, Süyûtî'nin (v. 911/1505) *el-Behcetü'l-merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye*'si.

C. Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisiyle İlgili Kaynaklar

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlü arasındaki ilişkiyle ilgili olarak modern dönemde yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Bunların bir kısmı, yapılan çalışmanın daha az bir bölümünde iki usûl arasındaki ilişkiye yer verirken bazısı da belli bir eser özelinde bu konuyu ele almıştır. Bu çalışmaların bir kısmı da kıyas ve istishâb gibi sadece bir delil incelenerek yapılmıştır. Bunlar dışında makale düzeyinde küçük çapta yapılan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmaların konuyla ilgili bölümleri

incelenip ihtiyaç oranında müracaat edilmiştir. Şimdi bu çalışmalarını arz etmeye çalışacağız.

1. Tezler

- Emîn, Âmine Abdullah Muhammed, *Eserü'l-kıyâsi'l-fikhî fi'l-kıyâsi'n-nahvî*, Yüksek Lisans Tezi, 1426/2005. Bu çalışma Ümmü Dermân Üniversitesi Arap Dili Bölümü'nde yapılan bir yüksek lisans tezidir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde mantık, fıkıh ve nahiv kıyaslarına yer verilmiştir. İkinci bölümde kıyas türleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise fıkıh kıyasının nahiv kıyası üzerindeki etkisi incelenmiştir. Bu tez ele aldığı kıyas konusu bakımından çalışmamızla kısmen ilgilidir.

- Güman, Osman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017. Bu çalışma İsnevî'nin (v. 772/1370) *el-Kevkebü'd-dürrî* isimli eseri merkeze alınarak 2006'da Marmara Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı Bölümü'nde yapılmış bir doktora tezidir. Bu tez dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nahiv ve fıkıh usûlü arasındaki ilişki ele alınmıştır. İkinci ve üçüncü bölümde ise umûm lafızları, istisna, şart, sıfat, gaye, temyiz, bedel, zarf, mef'ûl leh, tekit, atıf harfleri ve cer harflerine yer verilmiştir. Dördüncü bölümde ise fiiller ve müştak isimler incelenmiştir. Bu çalışma nahiv ve fıkıh usûlü arasındaki ilişkiyi kaleme almıştır. Dolayısıyla nahiv usûlü ve fıkıh usûlü arasındaki ilişkiyi konu edinen tezimizin içeriğinden farklıdır.

- Bûmûd, Târık, *Eseru usûli'l-fikh fi tevcîhi usûli'n-nahv kitâbü'l-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv enmûzecen*, Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Cumhuriyeti Mevlûd Ma'merî Üniversitesi Dil ve Edebiyat Fakültesi, 2013. Bu çalışma Süyûtî'nin (v. 911/1505) *el-İktirâh* adlı eseri örnek alınarak fıkıh usûlünün nahiv usûlü üzerindeki etkisini incelemiştir. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde etki, usûl ve delalet kavramları; fıkıh usûlünün nahiv usûlünün ortaya çıkmasındaki etkisi ve nahiv usûlünün İslâmî ilimlerden etkilenmesi incelenmiştir. İkinci bölümde ise Süyûtî'nin *el-İktirâh* adlı eseri özelinde fıkıh usûlünün nahiv usûlü ilmi üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Bu çalışma *el-İktirâh* adlı eseri merkeze aldığından ve fıkıh

usûlünün nahiv usûlü üzerindeki etki boyutunu incelediğinden çalışmamıza göre daha dar bir muhtevaya sahiptir.

- Şirin, Şükrü, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi (İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'an Örneği)*. Bu çalışma Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda 2016'da yapılmış bir doktora tezidir. Üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbnü'l-Arabî (v. 543/1148) ve Ahkâmü'l-Kur'an edebiyatı ele alınmıştır. İkinci bölümde fıkıh ve nahiv ilişkisi incelenmiştir. Bu bölümde nahiv i'râb ilişkisi, nahiv Kur'an ilişkisi, i'râbda tercih kriterleri ve nahiv kurallarının fıkıh ilmi açısından önemine değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserinde nahiv eksenli fikhî tercihler ele alınmıştır. Bu çalışmada nahiv usûlüne yer verilmediğinden ve fıkıh ile nahiv arasındaki ilişkiyi bir eser özelinde kaleme aldığına tezimizin konusuyla farklılık arz etmektedir.

- Ruhayyim, Servet es-Seyyid, *el-Kadâya'l-müştereke beyne'n-nuhât ve'l-usûliyyîn*, Dârü'l-Yüsür, 1. Baskı, Kahire, 1438/2017. Bu çalışma Kahire Üniversitesi Dârü'l-Ulûm Fakültesi Arap Dili Bölümü'nde yapılmış bir doktora tezidir. Yazar bu eserinde nahivci ve usulcülerin ele aldığı ortak kavram ve meselelere yer vermiştir. Tezi iki bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde fıkıh usûlü ve nahiv usûlünü karşılaştırmıştır. İkinci bölümde ise fıkıh usûlünde geçen nahiv meselelerine yer vermiştir. Yazar tezin yaklaşık üçte ikisini ikinci bölüme ayırmıştır. Her iki usûl konularına daha az yer vermiştir.

2. Makaleler

- Fadl, Âtîf Muhammed Halîl, “İstishâbü'l-hâl beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv”, *Mecelletü Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi's-Şerî'ati ve'l-Lügati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*, 1417, s. 332-362. Bu çalışmada fıkıh usûlü ile nahiv usûlünde geçen istishâbü'l-hâl incelenerek aralarındaki benzer ve farklı yönler ortaya konmaya çalışılmıştır. 35 sayfadan oluşan bu çalışma tez konumuzun çok cüzi bir kısmını ele almaktadır.

- Cemâleddîn, Mustafa, “Usûlü'n-nahv ve sılatuh bi-usûli'l-fikh”. Bu çalışmada nahiv usûlünün fıkıh usûlü ile ilişkisi ele alınmıştır. 34 sayfadan oluşan bu çalışma, ana hatlarıyla her iki usûl arasındaki ilişkiye değinmiş; fakat konuları detaylı bir şekilde ele alıp incelememiştir.

- En'am, Abdülmelik Abdülvahhâb, "et-Tefâ'ul beyne'n-nahv ve usûlihi ve'l-fikh ve usûlih", *Mecelletü's-Şerîat ve'l-Kânûn*, sy: 42, Nisan, 2011. Bu çalışmada yazar nahiv ve usulü ile fıkıh ve usulünün birbirleri üzerindeki etkisini ele almıştır. Yaklaşık 40 sayfa olan bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nahvin fıkıh üzerindeki etkisi, ikinci bölümde nahvin fıkıh usulü üzerindeki etkisi, üçüncü bölümde fıkıhın nahiv üzerindeki etkisi ve dördüncü bölümde ise fıkıh usulünün nahiv usulü üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Oldukça küçük hacimli olan bu çalışma böyle uzun bir konuyu ana hatlarıyla ele alıp detaylara inmemiştir.

- Şilâl, Irâk Cebr, "el-'Alâka beyne ilmi usûli'l-fikh ve ilmi usûli'n-nahv" *Mülhaku Mecelleti Külliyyeti's-Şerî'a*, sy: 3, ts. Bu çalışma bir seminer düzeyinde olup yaklaşık 40 sayfadır. Burada fıkıh usulü ile nahiv usulü ilimleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde fıkıh usulü ve nahiv usulü kavramlarının sözlük ve terim anlamları, ikinci bölümde Arapçanın önemi, fakihin buna olan ihtiyacı ve fıkıh usulünün nahiv usulü üzerindeki etkisi, üçüncü bölümde usûlcülerin fıkıh usulünü ve nahivcilerin nahiv usulünü tedvin etme yöntemleri ve örnek olarak delillerden sadece nass ve icmâ incelenmiştir. Bu çalışma küçük hacimli olup delillerden örnek olarak sadece nass ve icmâ incelemiş; kıyas, istihsân ve istishâba değinmemiştir.

- Ukkâşe, Havâlif, "el-'Alâka beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv min hilâli merâhili tetavvurihimâ", *Havliyyâtü Câmi'ati'l-Cezâyir*, c. 1, sy. 29. Bu çalışma 25 sayfalık olup fıkıh usulü ve nahiv usulünün gelişim dönemlerinde bu iki ilim arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Fıkıh usulü ve nahiv usulünün ilk defa ne zaman tedvin edilmeye başladıklarını, bu usullerden hangisinin daha önce tedvin edildiğini ve bu iki usul arasında nasıl bir ilişki olduğunu incelemiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FIKİH VE NAHİV İLİŞKİSİNİN GENEL ÇERÇEVESİ VE BOYUTLARI

Fıkıh usûlünün ele aldığı konular genelde deliller ve bu delillerin hükümlere delalet etme keyfiyetidir. Bu deliller de Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân ve istishâbdır. Kitap ve Sünnetin dili ise Arapçadır. Arap dilini ve onunla ilgili kuralları bilmeyen kişi sağlıklı bir şekilde bu iki kaynağı inceleyemez ve onlardan şer‘î hükümler çıkaramaz. Be sebeple yeterli seviyede Arapçanın bilinmesi gerektiği belirtilmiştir. Arapçanın bilinmesinin gerekli olması konusunda Râzî (v. 606/1209) şunu ifade eder:

“Müctehidin nahiv, lügat ve sarfi bilmesi gerekir. Zira bizim dinimizin nasları Arapçadır. Bunlar da ancak Arapçayı bilmekle anlaşılır. Vâcibi tamamlayan şey vacip olduğundan bunların öğrenilmesi de vaciptir. Dolayısıyla müctehid Kitap ve Sünneti anlayacak miktarda bu ilimleri bilmelidir.”¹

Âmidî (v. 631/1233) de fıkıh usûlünün beslendiği kaynakların kelim, Arapça ve şer‘î hükümler olduğunu ifade eder. Ayrıca Kitap ve Sünnetteki delillerin anlamlarının öğrenilmesinin; hakikat, umûm, husûs, itlâk, takyîd, hazif, idmâr, mantûk, mefhum ve bunlar dışında Arap diliyle ilgili olan konuları bilmeye bağlı olduğunu söyler.² Dille ilgili kurallar şer‘î hükümlerin ve delillerin anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Onların bu önemlerine binaen usûlcüler dil konularına yer vermişlerdir. Lafız bahislerinde hakikat, mecaz, mutlak, mukayyed, âmm ve hass gibi lügatle ilgili konulara ve emir, nehiy, şart, istisna, ma‘ânî harfleri, cem‘in en azı ve zamirin mercî‘i gibi nahivle ilgili meselelere yer vermişlerdir.

Teorik olarak fıkıh usûlünde yer alan bu konular fûrûda da meselelerin çözümünde kullanılmıştır. Nitekim fıkıhçılar dil kurallarına göre birtakım fikhi meseleleri çözmüşlerdir.

¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 25.

² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 21.

Nahivle ilgili konuların fıkıh usûlünde yer alması yönüyle nahiv ve fıkıh usûlü arasında bir bağ bulunmaktadır. Fürûda bazı meselelerin dil kurallarına göre çözülmesi bakımından da nahiv ve fıkıh arasında bir bağ olduğu görülmektedir.

Ayrıca nahiv usûlü ve fıkıh usûlü arasında da bir bağ bulunmaktadır. Zira nahiv usulünü müstakil eserlerde kaleme alan İbn Cinnî (v. 392/1001), Enbârî (v. 577/1181), Süyûtî (v. 911/1505) gibi nahivciler bu eserlerini fıkıh usûlü tarzında yazdıklarını genelde belirtmişlerdir.³ Usûlcüler gibi nahivciler de deliller, delillerin hükümlere delalet etme keyfiyeti ve müctehidin durumunu ele almışlardır. Her iki usûl incelendiğinde konularının birbirine çok benzediği görülmektedir. Zira dilin kökeni, Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân, istishâb, teâruz-tercih, müctehidin şartları ve telfik konuları her iki usûlde bulunmaktadır. Nahivcilerin fıkıh usûlüne benzer nahiv usûlü yazmaları, konularının çoğunun aynı olması ve nahivcilerin fıkıh usûlünde kullanılan kavramları kullanması bu iki usûl arasında bir bağlantının olduğunu göstermektedir.

Bu anlatılanlar ışığında nahiv, fıkıh ve ikisinin usûlü arasında şu yönlerde bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz.

1. Nahiv kurallarından yararlanılarak bazı fıkhi meselelerin çözülmesi yönüyle fıkıh ve nahiv arasında bağlantı bulunmaktadır.
2. Fıkıh usûlünde nahiv meselelerine yer verilmesi yönüyle fıkıh usûlü ve nahiv arasında bağlantı bulunmaktadır.
3. Nahiv usûlünün fıkıh usûlü tarzında oluşturulması ve fıkıh usûlündeki delil ve kavramların aynısının burada kullanılması yönüyle fıkıh usûlü ve nahiv usûlü arasında bir bağlantı bulunmaktadır.

³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 2; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, s. 76; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 3.

I. Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü Kavramları

A. Fıkıh Usûlü Kavramı

Fıkıh usûlü ifadesi fıkıh ve usûl kavramlarının bir araya getirilmesiyle oluşan bir kavramdır. Fıkıh sözlükte bir şeyi anlamak ve bilmek anlamına gelmektedir.⁴ İstilah anlamı ise “Tafsîlî delillerden şer’i ameli hükümleri bilmektir.”⁵

Usûl, asıl kelimesinin çoğuludur. Asıl sözlükte bir şeyin altı ve temeli anlamlarına gelmektedir.⁶ İstilahta ise delil, makîsün aleyh ve küllî kâide anlamında kullanılmaktadır.

İstilahta fıkıh usûlü için birçok tanım yapılmıştır. Âmidî (v. 631/1233) fıkıh usûlünün; icmâli olarak fıkıhın delilleri, bunların şer î hükümlere delalet etme yönleri ve müstedillin durumunun keyfiyetinden ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁷ Râzî (v. 606/1209) ve Zerkeşî (v. 794/1391) fıkıh usûlünün icmali olarak fıkıhın yolları, bu yolları delil kılma ve müstedillin durumunun şeklinden ibaret olduğunu söylemişlerdir.⁸ İbnü’l-Hâcîb (v. 646/1249) fıkıh usûlünü, tafsilî delillerden şer’î-fer’î hükümleri istinbât etmeye yarayan kuralları bilmek olarak ifade etmiştir.⁹

B. Nahiv Usûlü Kavramı

Nahiv usûlü ifadesi nahiv ve usûl kavramlarının bir araya getirilmesiyle oluşan bir kavramdır. Nahiv sözlükte yol ve kast etmek anlamına gelmektedir.¹⁰ İstilahta ise i’râb ve binâ açısından kelimelerinin sonlarının öğrenilmesini sağlayan kurallar¹¹ ya da i’râb ve binâ açısından kelimelerin sonlarındaki durumlarından bahseden ilim şeklinde tanımlanmıştır.¹²

İstilahta nahiv usûlü için fıkıh usûlünün tanımına benzer tanımlar yapılmıştır. Mesela Enbârî (v. 577/1181) nahiv usulünün fıkıh usûlüne benzediğini söyler ve onu şöyle tanımlar: *Fıkıh usulü; fıkıhın tümü ve detaylı meselelerinin türediği delilleri*

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V, 522.

⁵ Sübkî, *Cem’u’l-cevâmi*, I, s. 57.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 18.

⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 21.

⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 80; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-mûhât*, I, 24.

⁹ İbnü’l-Hâcîb, *el-Muhtasar*, I, 242.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XV, 309.

¹¹ Fâkihî, *Şerhu kitâbi’l-Hudûd*, s. 53.

¹² Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, I, 39.

*olduğu gibi nahiv usulü de nahvin fûru' ve meselelerinin türediği delilleridir.*¹³ Süyûtî de fıkıh usûlünün tanımına benzeyen şu tanımları yapar: “*Nahiv usulü; nahvin icmali delilleri, onlarla istidlal yapma keyfiyeti ve müstedillin durumundan bahseden bir ilimdir.*”¹⁴ Süyûtî (v. 911/1505) usûlcülerin fıkıh usûlü için yaptığı tanımda geçen fıkıh kelimesi yerine nahiv ifadesini koyarak fıkıh usûlü tanımına benzer bir tanım yapmıştır.

Özetle söyleyecek olursak fıkıh; tafsîlî delillerden şer’i ameli hükümlerin bilinmesidir. Nahiv ise i’râb ve binâ açısından kelimelerinin sonlarının öğrenilmesini sağlayan kurallar bütünüdür. Nahiv usûlü ve fıkıh usûlünün ikisi de deliller, onların hükümlere delalet etme keyfiyeti ve müctehidin durumundan bahseden ilimlerdir.

II. Fıkıh ve Nahiv İlişkinin Boyutları

Gazzâlî’nin *el-Vecîz*’i, Râfî’nin *eş-Şerhu’l-kebîr*’i ve Şîrâzî’nin *el-Mühezzeb*’i gibi fûrû fıkıh eserleri özellikle de talak ve köle bahisleri incelendiğinde birtakım fikhî hükümlerin nahiv kurallarına dayandığı görülür. Hükümlerin dayandığı nahiv konuları emir, nehiy, şart, istisna, atf harfler, cer harfleri ve cem’in en azı gibi konulardır.¹⁵ Fıkıhçılar hükümlerin belirlenmesinde etkili olan bu kurallara dayanarak fıkıh meseleleri ile nahiv meseleleri arasında bir bağ kurmuş ve bazı fikhî meseleleri bu kurallara göre çözmüşlerdir.

Nahiv kurallarına göre fikhî meseleleri çözme gayretleri H. II. asırda başlamıştır. Nitekim İmâm Muhammed (v. 189/804) *el-Câmi’u’l-kebîr*’in’in Eymân bölümünde birçok fikhî meseleyi nahiv kurallarına göre çözmüştür. Zemahşerî (v. 538/1143), “Arapçadan yüz çeviren ve onu önemsiz gören kimseler İmâm Muhammed’in (v. 189/804) Eymân bölümündeki görüşlerini de önemsiz görüyorlar mı?” diyerek¹⁶ onun bu bölümde çok sayıda fikhî meseleyi Arapça kurallarına

¹³ Enbârî, *Lüma’u’l-edille*, s. 80.

¹⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 5.

¹⁵ En’am, “et-Tefâ’ul beyne’n-nahv ve usûlih ve’l-fikh ve usûlih”, s. 306.

¹⁶ Zemahşerî, *el-Mufassal*, s. 13.

dayandırdığına dikkat çeker. İmam Muhammed'in birçok meseleyi dil kurallarıyla çözmesi onun bu ilimde derin bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.¹⁷

İmam Muhammed'in dil kurallarına dayalı olarak çözdüğü zor meselelerden biri şudur: Bir kimse *أَيَّ عِبِيدِي ضَرَبْتَ فَهُوَ حُرٌّ* "Hangi kölem seni döverse o özgürdür" ifadesini kullandığı zaman bunların hepsi onu döverse tümü özgür olur. Eğer biri *أَيَّ عِبِيدِي ضَرَبْتَهُ فَهُوَ حُرٌّ* "Hangi kölemi döversen o köle özgürdür" derse bu sözün muhatabı olan kişi tüm köleleri döverse sadece birincisi özgür olur.¹⁸ İmam Muhammed'in birinci örnekte tüm kölelerin ve ikinci örnekte sadece birinci kölenin özgür olacağını söylemesi nahiv kurallarına dayalı olarak yapılan bir çözümlerdir. Zira birinci örnekte fiilin isnat edildiği fâil, *أَيَّ* kelimesine dönen bir zamirdir. *أَيَّ* kelimesi ise âmm bir isimdir. Dolayısıyla bütün fertlerini kapsar. Yani hangi köle, muhatabı döverse o köle özgür olur. İkinci meselede fiil muhatap zamirine isnat edilmiştir. Muhatap olan kişi ise hastır. Burada muhatap tüm köleleri dövse dahi ilk köle tek başına özgür olur. Zira bu ikinci örnekte *أَيَّ* kelimesine dönen zamir fâil zamiri değil, mef'ûl zamiridir. Fiil ise fâilin âmm olmasıyla âmm olmaktadır. Nitekim fiil fâilsiz olamadığı için fâil fiilin bir parçası gibi olup onu âmm yapar. Fiil mef'ûlsüz gelebildiği için mef'ûl onun bir parçası gibi değildir. Dolayısıyla mef'ûlün âmm olmasıyla fiil âmm olmaz.¹⁹

İmam Muhammed'in (v. 189/804) dil kurallarına dayandırdığı garip meselelerden biri de şudur: Biri hanımına *إِنْ دَخَلَ دَارِي هَذِهِ أَخَذْتُ فَأَنْتِ طَالِقٌ* "Benim bu evime biri girerse sen boşsun" derse bunu söyleyen adam kendi evine girerse karısı boş olmaz. Ama adam *إِنْ دَخَلَ هَذِهِ الدَّارَ أَخَذْتُ فَأَنْتِ طَالِقٌ* "Bu eve biri girerse sen boşsun" derse ve bu adam belirttiği eve girerse karısı boş olur.²⁰ İmam Muhammed birinci örnekte bu ifadeyi söyleyen adamın, evi kendisine izafe etmesini *أَحَدٌ* ifadesini tahsis eden bir karine olarak saymış ve adamı âmm bir ifade olan *أَحَدٌ* kelimesinin kapsamı dışında tutmuştur. İkinci örnekte ise adam evi kendisine izâfe etmediği için adamı *أَحَدٌ* ifadesinin kapsamına dâhil etmiştir.²¹ İmam Muhammed *دَارٌ* kelimesinin izafe edilip edilmemesine göre farklı hükümler olduğunu ifade etmiştir. İzafe de nahiv

¹⁷ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I, 60.

¹⁸ Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 39.

¹⁹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal*, I, 60.

²⁰ Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 31.

²¹ İbnü'l-Hâcib, *el-İdâh şerhu'l-Mufasssal*, s. 56.

meselelerinden biridir. İmam Muhammed (v. 189/804) *el-Câmi‘u‘l-kebir*’inin Yeminler ve Köleler bölümlerinde şart, istisna, âmm ve hâss meselelerine binaen birçok fikhî meseleyi çözmüştür. Daha fazla örnek için bu esere müracaat edilebilir.²²

İmâm Muhammed (v. 189/804), nahiv kurallarına göre birtakım meseleleri çözerek fıkıh ile nahiv arasında bağlantı kurma konusunda bir kapı aralamıştır. Ondandır gelenler de bunu devam ettirmişlerdir. Örneğin Serahsî (v. 483/1090), atıf harfiyle ilgili bir meseleyi şöyle tahlil eder: Bir kimse له علي درهم درهم “falancanın benden bir dirhem bir dirhem alacağı var” derse bunu söyleyen kimsenin bir dirhem vermesi gerekir. Çünkü burada dirhem ifadesi tekrar edilmiştir. Tekrar edilen kelimeler arasında atıf harfi yoksa onların farklı şeyler olması gerekmez. Ama bu iki kelime arasında atıf harfi olan vâv olsaydı. O zaman iki dirhem vermesi gerekirdi. Çünkü bu atıf harfinin olması ma‘tûf ve ma‘tûfün aleyhin farklı olmasını gerektirmektedir.²³

Gazzâlî (v. 505/1111) de istisnâ kuralına göre fikhî bir meseleyi şöyle açıklar: İkrar edilen bir şeyden istisna yapıldığı zaman yapılan istisna müstesna minhin tümünü kapsamazsa bu istisna sahih olur. Örneğin biri “on dirhem borcum var, dokuz hariç” derse bir dirhem borcu olur. Eğer “On dirhem borcum var, dokuz hariç, sekiz hariç” derse bu durumda dokuz dirhem borcu olur. Zira olumlu cümleden yapılan istisna olumsuz olduğu gibi olumsuz cümleden yapılan istisna da olumlu olmaktadır. İkrarda bulunan kişinin “on dirhem borcum var” demesi olumlu bir cümledir. Bundan dokuz istisna edince geriye bir kaldı. İstisna edilen dokuzdan da sekiz istisna edince sekiz dirhemi ikrar etmiş oldu. Böylece dokuz dirhem borcu olur.²⁴

Fıkıh eserleri incelendiğinde dil kurallarına dayalı olarak çözülen birçok meselenin bulunduğu görülür. Fakat ilk başlarda bu meseleler fıkıh bölümleri içinde dağınık bir şekilde ele alınmıştır. Örneğin talak ve yemin bölümlerinde şartlı ifadeler ve ikrar bölümünde istisna içeren ifadelerin hükümlerine yer verilmiştir. Daha sonra Tâcüddîn es-Sübki (v. 771/1311), *el-Eşbâh ve‘n-nezâir* adlı eserinde bu kuralları

²² Şeybânî, *el-Câmi‘u‘l-kebir*, s. 31.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, XVIII, 8.

²⁴ Gazzâlî, *el-Vecîz*, V, 343.

“Fıkhi Meselelerin Dayandığı Nahiv Konuları” başlığı altında toplamıştır. Burada fikhî hükümlerin dayandığı nahiv meselelerini müfret ve mürekkep kısımlarına ayırmıştır. Müfret kısmında isim, harf ve bazı fiilleri ele almıştır. Mürekkep kısmında ise zamir, mevsûl, şart, istisna, mef’ûl, hal ve sıfat gibi nahiv konularını içeren talak ifadelerini genelde ele almıştır.²⁵

İsnevî (v. 772/1370) de *el-Kevkebü’ d-dürrî* adlı eserinde nahiv kurallarına dayanan fikhî meseleleri müstakil bir eserde toplayarak nahiv-fürû ilişkisini daha ileri bir aşamaya taşımıştır. Böylece tahrîcü’l-fürû ‘ale’l-usûl edebiyatına bir eser dâhil etmiştir. Onun bu eseri, Zencânî’nin (v. 656/1258) *Tahrîcü’l-fürû ‘ale’l-usûl* adlı eserinde olduğu gibi fûru-usûl ilişkisi alanında yazılan tahrîcü’l-fürû ‘ale’l-usûl eserlerinden farklıdır. Fürû-usûl ilişkisini konu edinen eserlerde fürû meseleleri fıkıh usûlüne dayandırılmaktadır. Bu eserlerde dil ile ilgili konular dâhil tüm usûl konularına yer verilmektedir. Nahiv-fürû ilişkisini ele alan eserlerde ise nahiv kurallarına dayanan fûru meseleleri ele alınmaktadır. Burada fıkıh usûlündeki delillere yer verilmemektedir.

İsnevî’nin (v. 772/1370), nahiv-fürû ilişkisini ele aldığı *el-Kevkeb* adlı eseri dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm isimler olup bu başlık altında kelimeler, zamir, mevsûl, harf-i tarif ile marife olan isim, müştak isim, mastar, zarf, tesniye, cem‘ ve sayı konuları ele alınmıştır.²⁶ İkinci bölüm fiiller olup bu başlık altında mazî, müzâri, onların delalet ettiği zaman konularına yer verilmiştir.²⁷ Üçüncü bölüm harfler olup burada cer harfler, nasp eden harfler, atıf harfleri ve diğer maânî harfleri zikredilmiştir.²⁸ Dördüncü bölümün konusu kalıp ifadeler olup burada istisna, hâl, sayı, kalem, atıf, sıfat, te’kîd, bedel ve şart-ceza konuları ele alınmıştır. En son olarak hakikat ve mecaz konularına yer verilmiştir.²⁹

Osman Güman İsnevî’nin *el-Kevkebü’ d-dürrî* isimli bu eserini merkeze alarak *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî örneği)* adıyla 2006’da bir doktora tezi

²⁵ Sübkî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, II, 202-254.

²⁶ İsnevî, *el-Kevkebü’ d-dürrî*, s. 191.

²⁷ İsnevî, *el-Kevkebü’ d-dürrî*, s. 301.

²⁸ İsnevî, *el-Kevkebü’ d-dürrî*, s. 315.

²⁹ İsnevî, *el-Kevkebü’ d-dürrî*, s. 365.

hazırlamıştır.³⁰ Bu tez dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nahiv ve fıkıh usûlü arasındaki ilişki ele alınmıştır. İkinci ve üçüncü bölümde ise umûm lafızları, istisna, şart, sıfat, gaye, temyiz, bedel, zarf, mef'ûlün leh, tekit, atıf harfleri ve cer harflerine yer verilmiştir. Dördüncü bölümde ise fiiller ve türemiş isimler incelenmiştir. Güman daha sonra bu çalışmasını yeniden düzenleyerek tez formatından uzaklaştırmış ve kitap hüviyetine büründürmüştür. Bazı başlıkları ve güncel olmadığını düşündüğü birtakım örnekleri de çıkarmıştır.³¹ Yazarın yaptığı düzenlemelerden sonra bu eser İSAM tarafından 2017'de *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi* adıyla basılmıştır.³²

İsnevî'nin (v. 772/1370) tahrîcî'l-fürû 'ale'l-usûl alanında yazdığı bir diğer eseri olan *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû 'ale'l-usûl*'ü *el-Kevkeb*'den farklı bir eser olup usûl-fürû ilişkisine dairdir. İsnevî bu eserinde ilk önce usûl meselelerini ve kurallarını zikreder daha sonra bundan türeyen fûrû meselelerine örnekler verir. Usûl konularında genelde takip edilen sıralamaya göre ilk önce lafızları daha sonra delilleri ele alır ve bunlardan türeyen fûrû meselelerinden örnekler verir. Bu eser tüm usûl konularını ele alması yönüyle sadece dille ilgili konulara yer veren *el-Kevkeb*'den farklı bir eserdir.

Nahiv-fıkıh ilişkisine dair bir diğer eser de İbnü'l-Mibred'in (v. 909/1503) *Zînetü'l-arâis mine't-turaf ve'n-nefâis fî tahrîci'l-fürû'l-fikhiyye 'ale'l-kavâidi'n-nahviyye* adlı eseridir. Müellif bu eserde birinci kural ve ikinci kural diye devam ederek ilk önce bir nahiv kuralını verir. Daha sonra ondan türeyen bir fikhî hükmü zikreder. Müellif bu çalışmasında Hanbeli mezhebine ait fikhî hükümleri esas almıştır.³³

Fürû fıkıh kitaplarında geçen bu meselelerin yanı sıra fıkıh ve nahiv alimleri fıkıh ve nahiv ilimlerinin ikisini de ilgilendiren soruları birbirlerine sormuşlardır. Bu sorular fıkıh ile nahiv arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğundan onların birkaçını burada zikretmek istiyoruz.

³⁰ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

³¹ Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, s. 6.

³² Güman, *Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, s. 2.

³³ İbnü'l-Mibred, *Zînetü'l-'arâis*, s. 79.

Fıkıh ve nahiv ilimlerinin ikisini ilgilendiren meselelerden biri Hârûnürreşîd'in (v. 193/809) huzurunda Kisâî'nin (v. 189/805) Ebû Yûsuf'a (v. 182/798) sorduğu sorudur. Nakledildiğine göre bir gün Ebû Yûsuf, Hârûnürreşîd'in yanına gitti. Orada Kisâî'yi (v. 189/805) görünce Hârûnürreşîd'e “Bu Kûfeli seni oyalıyor” dedi. Hârûnürreşîd de “Ey Ebû Yûsuf bu akla yatan şeyler söylüyor” dedi. Bunun üzerine Kisâî, Ebû Yûsuf'a “Sana bir soru sorayım mı?” dedi. Ebû Yûsuf “nahivden mi fıkıhtan mı?” deyince Kisâî “Fıkıhtan soracağım” dedi. Bunun üzerine Hârûnürreşîd güldü ve “Ebû Yûsuf'a fıkıh sorusu mu soracaksın?” dedi. Kisâî evet diyerek Ebû Yûsuf'a şu soruyu sordu: “Bir adam eşine ‘sen eve girdiğin için boşsun’ ، أَنْتِ طَالِقٌ أَنْ دَخَلْتَ الدَّارَ” derse bunun hükmü nasıl olur?” Ebû Yûsuf “Kadın eve girse boşama gerçekleşir” şeklinde cevap verdi. Kisâî “yanlış cevapladın” deyince Hârûnürreşîd güldü ve doğrusunun ne olduğunu sordu. Kisâî; “Adam hemzenin fethası ile أَنْ deyince eve girme eylemi gerçekleşmiştir. Bu durumda talak hemen meydana gelir. Eğer hemzenin kesresi ile اِنْ deseydi eve girme eylemi gerçekleşmemiş olurdu. Bu durumda boşama hemen gerçekleşmezdi” diye cevap verir.³⁴ Bu meselede أَنْ fethalı olursa mastar harfi olup illet ifade eder. O zaman bu cümlenin anlamı “eve girdiğin için boşsun” olur. Ama اِنْ kesreli olursa şart ifade eder. Cümlenin anlamı “eve gidersen boşsun” olur. Bu durumda talak, şarta bağlanmış olur. Şart gerçekleştiği zaman talak meydana gelir. Görüldüğü gibi buradaki fikhî hüküm dil kuralına dayanmaktadır.

Fıkıh ve nahiv ilişkisini ortaya koyan bir diğer soru da Kisâî'nin (v. 189/805) İmam Muhammed'e (v. 189/804) gönderdiği şiirdir. İbn Simâ'a'nın ifade ettiğine göre Kisâî bir kağıda şu şiiri yazıp İmam Muhammed'e gönderir:

فَإِنْ تَرَفَّقِي يَا هِنْدُ فَالْرَفْقُ أَيْمَنُ ... وَإِنْ تَخْرَقِي يَا هِنْدُ فَالْخَرَقُ أَشَامُ
فَأَنْتِ طَالِقٌ وَالطَّلَاقُ عَزِيمَةٌ ... ثَلَاثًا وَمَنْ يَخْرُقُ أَعَقُّ وَأَظْلَمُ
فَبَيْنِي بِهَا أَنْ كُنْتُ غَيْرَ رَفِيقَةٍ ... وَمَا لِأَمْرِي بَعْدَ الثَّلَاثَةِ مُقَدَّمُ

“Ey Hind yumuşak davranırsan yumuşaklık berekettir.

³⁴ İbnü'l-Hâcib, *el-İdâh fî şerhi'l-Müfasssal*, I, 55; Şâtıbî, *el-Müvâfakât*, I, 119; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, s. 53-54; Şirin, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi –İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân Örneği-*, s. 86.

Ey Hind kaba davranırsan kabalık uğursuzluktur.

Sen boşsun- ki boşama kesin bir karardır-üç defa.

Kaba davranan kimse en fazla asi ve zalim olandır.

Yumuşak davranmadığın için bâin talak ile boş ol.

Kişinin üçten sonra yapabileceği bir şey yoktur.”

Kisâî (v. 189/805) gönderdiği bu şiirde geçen ثلاثا kelimesinin merfû ve mansûb okunduğunu ve bu durumlarda kaç boşama gerçekleşeceğini İmam Muhammed'e sorar. İmam Muhammed de şöyle cevap verir:

Eğer şair ثلاثٌ şeklinde merfû okumuşsa bir talakla boşamıştır. Çünkü sen boşsun diyerek bir boşama hakkını kullandıktan sonra ayrı bir cümleye başlayarak boşama haklarının toplam üç boşama olduğunu haber vermiştir. Ama bedel veya temyiz olarak ثلاثاً şeklinde mansûb okumuşsa üç talak ile onu boşamıştır. Çünkü bu durumda sanki أنت طالق ثلاثاً “sen üç defa boşsun” demiştir.³⁵ Yani ثلاث kelimesi merfû olduğu zaman الطلاق mübtedâ olur. عزيمة kelimesi birinci haber ve ثلاث kelimesi ise ikinci haber olur. Bu durumda bu cümle diğer cümleden bağımsızdır. Dolayısıyla أنت طالق ifadesiyle bir boşama gerçekleşir. Ama ثلاث kelimesi mansûb okunduğu zaman أنت طالق ifadesine temyiz olur. عزيمة و الطلاق cümlesi de ara cümle olur. Bu durumda üç boşama gerçekleşir.³⁶

Birtakım kaynaklarda Hârûnürreşîd'in (v. 193/809) Ebû Yûsûf'a (v. 182/798) bu şiiri gönderdiği, o da cevap verdiği takdirde yanılabilceğini düşünerek Kisâî'ye (v. 189/805) gittiği ve Kisâî'nin şiiri bu şekilde cevapladığı geçmektedir.³⁷ Ancak İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1456) ifade ettiğine göre Kisâî, İmam Muhammed'e (v. 189/804) bu şiiri sormuş ve İmam Muhammed bu şekilde cevap vermiştir. Hârûnürreşîd'in bu soruyu Ebû Yûsûf'a sorduğu ve onun bu soruyu cevaplayamayıp Kisâî'ye (v. 189/805) sorduğu şeklinde gelen rivayetin doğru olduğu söylenemez. Zira ictihad makamında olan birinin Arapça ve kurallarını bilmesi gerekir. Başkadı, imam ve müctehid olan Ebû Yûsûf'un dille ilgili meseleleri bilememesi uzak bir

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 77; Bağdâdî, *Târihü Bağdat*, XI, 410; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 335; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, IV, 12; Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, s. 55.

³⁶ Karâfî, *el-Fürûk*, III, 165.

³⁷ Zeccâcî, *Mecâlisü'l-ulemâ*, s. 259; Karâfî, *el-Fürûk*, III, 165.

ihtimaldir.³⁸ Kanaatimce mezhep imamlarını küçük düşüren ya da onların bir konuda eksik olduğunu gösteren rivayetler genelde mezhep taassubuyla ortaya çıkarılmıştır. Bu şekilde geçen rivayet mezhep taassubuyla ortaya atılmış olabilir. Burada kimin bu soruyu sorduğu ya da kimin cevapladığı konumuzu pek ilgilendirmemektedir. Bu tür rivayetlerin konumuzla alakalı olan yönü dil kurallarına göre fikhî meselenin çözülmesidir. Bundan dolayı nahiv ve fıkıh ilimlerinin ikisini ilgilendiren bu meseleleri buraya aldık.

Nahiv ve fûrû fıkıh ilimlerinin ikisini ilgilendiren meseleler, ilk önce fıkıh eserlerinde dağınık bir şekilde ele alınmıştır. Bunları bir başlık altında toplayanlar da olmuştur. Daha sonra İsnvî (v. 772/1370), bu meseleleri *el-Kevkebü'd-dürrî* adlı eserinde ele almak suretiyle müstakil bir eserde toplamıştır. Bu konular müstakil bir eserde ele alındığından ve araştırmamızın konusu Nahiv Usûlü ve Fıkıh Usûlü İlişkisi olduğundan bu konuya fazla yer vermedik. Bazı örnekler vererek nahiv ve fûrû fıkıh arasında nasıl bir ilişki olduğunu ve bununla ilgili hangi çalışmaların bulunduğunu açıklamakla yetinmek istedik.

III. Fıkıh Usûlü ve Nahiv İlişkisinin Boyutları

Fıkıh usûlü eserleri özellikle de lafız ve delalet bahisleri incelendiğinde bunlarda birçok dil meselesi olduğu görülür. Bunun temel sebebi Kur'an ve hadisin Arapça olarak gelmesidir. Bunlarda geçen ifadeler gelişi güzel olmayıp belli kurallara göre oluşturulmuştur. Bu ifadelerin de farklı tarzları bulunmaktadır. Dille ilgili kurallar nasları anlama ve delillerden hüküm çıkarmada önemli bir rol oynamaktadır. Onların bu önemlerine binaen usûlcüler Kur'an ve hadisin naslarından hüküm çıkarmak ve irade beyanlarını çözmek için başvurulan nahiv meselelerine usûlde yer vermişlerdir.

Arapçanın nasları anlamadaki rolüne binaen önemi vurgulanmıştır. Müctehidin Arapçayı hangi derecede bileceğiyle ilgili farklı görüşler olmakla birlikte onun belli bir derecede Arapçayı bilmesi gerektiği ifade edilmiş ve bu, müctehidin şartları arasında sayılmıştır.³⁹ İmam Şâfiî (v. 204/819), Arapça bilinmeden Kitap ve

³⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, IV, 12.

³⁹ Bununla ilgili görüşler için bkz: Şirin, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi –İbnü'l-Arabî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân Örneği-*, s. 83.

Sünnetteki değişik ifade tarzlarının anlaşılamayacağını ve kıyas yapılamayacağını şöyle ifade eder:

“Arapçanın genişliğini, ifade tarzlarının çokluğunu, birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları bilmeyen kimse, Kitap'ta yer alan mücmel bilgilerin izahını bilemez. Arapçayı bilmeyen kimselere arız olan şüpheler, Arapçayı bilenlerden kalkar.⁴⁰ Allah, bir şeyi âmm ve açık bir hitap ile bildirir. Bununla âmm kast edildiği gibi bazen hâss da kast edilebilir. İlim sahibi olanların bileceği bu değişik ifade tarzlarını bilmenin sebepleri farklı bile olsa Araplara göre bu açıkça bilinmektedir. Arapçanın bu özelliğini bilmeyen yabancılara göre ise bu ifade tarzları garip olmaktadır. Kitap Arapça nazil olmuş, Sünnet de Arapça olarak gelmiştir. Arapçayı bilmeyen kimseler, onun bir kısım özelliklerini bilmeyenler gibi Arapça ilmi konusunda zor söz söyleyebilirler.⁴¹ Bir kimse sünnetleri, selefın görüşlerini, insanların icmâ'larını, ihtilaflarını ve Arap dilini bilmedikçe kıyas yapamaz.”⁴²

Usûlcüler genelde fûrû meselelerinin dayandığı dil kurallarına usulde yer vermişlerdir. Fakat kimi usûlcüler bu dil bahislerini fazla ele almıştır. Gazzâlî (v. 505/1111) bazı usûlcülerin usûlde dil bahislerine fazla yer verme sebebini şöyle açıklamıştır:

“Dil ve nahiv sevgisi bazı usûlcülerin ma'ânî harfleri ve i'râbın anlamları gibi nahve ait olan birtakım nahiv konularını usûlün içine koymalarına yol açmıştır. Onlar harflerin anlamları ve i'râbın anlamlarını bu usûlde zikretmişlerdir. Bunlar ise nahve ait konulardır.”⁴³

Fıkıh usûlünde ele alınan nahiv bahisleri genel olarak şu dört kısma ayrılmaktadır: İsim, fiil, harf ve mürekkep ifadelerle ilgili meseleler. Fıkıh usûlünde ele alınan ve isimle ilgili olan konular şunlardır: Zamirler, bazı ism-i mevsûller, el takılı isim, türemiş isimler, mastar, zarflar, tesniye cem', کم gibi sayılarla ilgili bazı ifadeler.⁴⁴ Fiille ilgili konular şunlardır: mâzî, müzâri, emir ve nehiy fiilleri.⁴⁵ Harflerle ilgili ele alınan konular şunlardır: Cer harfleri, حتى gibi bazı nasb harfleri,

⁴⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 50.

⁴¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 52-53.

⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 510.

⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 27-28.

⁴⁴ İsnævî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, s. 191.

⁴⁵ İsnævî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, s. 301.

atıf harfleri ve cevap harfleridir.⁴⁶ Fıkıh usûlünde geçen mürekkep ifadelerle ilgili meseleler ise şunlardır: İstisna, hâl, temyiz, kasem, na't, te'kîd, bedel, şart-cezâ, terhîm, cümlelerde yapılan takdim, ta'hîr ve hazf.⁴⁷

Bu nahiv meseleleri dışında umûm, husûs, hakikat ve mecaz gibi fıkıh usûlünde geçen dille ilgili başka meseleler de bulunmaktadır. Umûm ve husûs dilin vaz'ıyla ilgili meselelerdir. Zira bunlar kelimelerin anlama konulmasını ele alan vaz' ilminin konularıdır, nahvin incelediği meseleler değildir. Fakat tahsis yolları gibi bunların alt başlıkları olan istisnâ, şart, hal, temyiz ve benzeri konular nahiv ilminde ele alınan konulardır. Fıkıh usûlünde geçen hakikat ve mecaz konuları ise belâğat ilminin meseleleridir.

Şimdi fıkıh usûlünde geçen bu dil bahislerinden birkaçından ve bunlardan istinbât edilen fikhî hükümlerden bahsedelim.

1. Örnek

Gâib bir zamirin kendisinden önceki birkaç şeye dönme ihtimali varsa bir delil bulunmadığı sürece bu zamir en yakın olana döner. Örneğin لقبت زيدا وعمرا يضحك "Zeyd ve Amr ile karşılaştım, o gülüyordu" ifadesindeki يضحك fiilinde müstetir olan zamirin Zeyd ve Amr'a dönme ihtimali bulunmaktadır. Fakat bu karışıklığın önlenmesi için bir delil bulunmadığı sürece zamir en yakın olana döner ki burada yakın olan Amr'dır. Eğer bir delil varsa o zaman zamir daha uzak olan bir isme döner. Örneğin

”وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ“

“Ona İshak ve Ya'kub'u bağışladık. Peygamberliği ve kitapları, onun soyundan gelenlere verdik”⁴⁸ ayetinde geçen ذرئته ifadesindeki zamir İshak ve Yakûb'a dönmemektedir. Daha önce ⁴⁹ وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ، ayetinde ismi geçen İbrahim'e dönmektedir. Zira bu kıssada baştan sona bahsedilen kimsenin Hz.

⁴⁶ İsnevî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, s. 315.

⁴⁷ İsnevî, *el-Kevkebü'd-dürrî*, s. 365.

⁴⁸ Ankebût, 29/27.

⁴⁹ Ankebût, 29/16.

İbrahim olması bu zamirin ona döndüğünü göstermektedir. Eğer bir delil olmasaydı. En yakın isme dönerdi.⁵⁰

Eğer zamirden önce muzâf ve muzâfün ileyh geçerse ve bu zamir her ikisine dönemiyorsa bu durumda muzâfün ileyhe değil muzâfa döner. Çünkü cümlede bahsedilen şey, muzâfün ileyh değil, muzâftır. Muzâfün ileyh ise muzâfı ma'rife veya tahsis etmek üzere ona bağlı olarak zikredilmektedir. Bu sebeple muzâfün ileyh her ne kadar zamire daha yakın olsa da zamir muzâfa dönmektedir. Örneğin مررت بغيرته فأكرمته ifadesinde geçen بغيرته fiilindeki zamir Zeyd'e değil, onun kölesine dönmektedir. Zira burada bahsedilen kişi Zeyd'in kölesidir. Bu ifadeyi kullanan kimse “Zeyd'in kölesine uğradım ve ona ikram ettim” dediğinde ikram edilen kişi Zeyd'in kölesi olmaktadır.⁵¹

Bir delil bulunduğu zaman zamir kendisine en yakın isme değil, daha uzak bir isme dönebilir. Zamirden önce muzâf ve muzâfün ileyh geçmişse bahsedilen şey muzâf olduğundan dolayı zamir ona döner. Şimdi fıkıhçıların bu nahiv kuralına göre fikihi bir meseleyi ele almalarını inceleyelim.

Yüce Allah şöyle buyuruyor:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

“De ki: Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum”⁵² Bu ayette geçen فإِنَّه ifadesindeki zamirden önce muzâf ve muzâfün ileyh olan لحم خنزير ifadesi geçmiştir. Bu zamir لحم خنزير kelimesine değil, لحم kelimesine döner. Zira burada bahsedilen domuz değil, onun etidir.⁵³ Domuzun yağı gibi diğer parçaları ise لحم ifadesine dahil olup

⁵⁰ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, II, 252.

⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 663; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 235; İsnævî, *el-Kevkebü'd-dürri*, s. 202.

⁵² En'âm, 6/145.

⁵³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 663; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, II, 235; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 325.

onlar da haramdır. Her ne kadar et tek başına zikredilmiş olsa maksat domuzun parçalarının tümüdür. En çok etinden yararlanıldığı için özellikle et zikredilmiştir.⁵⁴

Burada zamir domuza döndürülmediği takdirde bu ayet onun canlı iken necis olduğuna delalet etmez. Domuzun canlı iken necis olduğunu söyleyenler onu köpeğe kıyas etmektedirler.⁵⁵ Nevevî domuzun canlı iken necis olduğuna dair apaçık bir delil bulunmadığını söyler.⁵⁶

İbn Hazm (v. 456/1063) Arap dilinde zamirin en yakın olan isme döneceğini ve burada yakın olan ismin خنزير kelimesi olduğunu söyler. Ona göre domuzun eti, yağı, kemiği, derisi ve kılı gibi tüm parçaları bu ayetin nassı ile pis olup haramdır.⁵⁷ Mâverdî (v. 450/1059) de bu ayette zamirin خنزير'a döndüğü görüşündedir.⁵⁸

Zamirin domuza döndüğü görüşünde olanlara göre bu ayetin nassı ile domuz canlı iken necis olur. Ama bu görüşte olmayanlara göre onun necaseti bu ayetle sabit olmaz. Görüldüğü gibi zamirin döndüğü isme göre farklı hükümler ortaya çıkmaktadır. Zamirin yakın bir isme veya bir delil bulunduğu zaman uzak bir isme dönme meselesi nahiv ilminin meselelerinden biridir.

2. Örnek

Fethalı ve sakin olan أَنْ başında geldiği fiille beraber mastar teviline girer. Eğer muzâri fiilin başında gelirse muzâri fiili daha önce hâl ve istikbâl için gelirken artık sadece istikbâl için olur. زيد أن ذهب سرنی ifadeinde olduğu gibi mâzînin başında geldiğinde ise onun zamanını değiştirmez, mâzî olarak kalır. Şimdiki zaman kullanılmak istendiğinde أَنْ تقوم يعجبني أنك تقوم ifadeinde olduğu gibi şeddeli أَنْ kullanılır. Ama أَنْ يعجبني قيامك denildiğinde bu ifade üç zamanı kapsayıp geniş zaman için olur.⁵⁹

أنت ta'lil ifade eder. Bundan dolayı bir kimse أَنْ kelimesini fethalı okuyarak أنت الدار طالق أَنْ دخلت الدار derse bu kimse nahiv kurallarını biliyorsa boşama hemen gerçekleşir. Çünkü أَنْ ta'lil ifade ettiğinden dolayı cümlenin anlamı “eve girdiğin için

⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 153; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'an*, III, 16.

⁵⁵ Nevevî, *el-Mecmû'* II, 568; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, I, 290.

⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmû'* II, 568.

⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 94.

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 325.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 275.

boşsun” şeklindedir. اُن kelimesinin ta’lil ifade etmesi için başında ta’lil ifade eden ل harfinin bulunması gerekmez.⁶⁰

Nasları anlama ve onlardan hüküm istinbât etmede ihtiyaç duyulan dil bahisleri usul kaynaklarının başında geçmektedir. Daha fazla örnek için fıkıh usûlü literatürünün ilgili bölüm başlıklarına müracaat edilebilir.

Dil konularını ele alan usûlcüler; nahivci ve dilcilerin dil hususunda zikrettikleriyle yetinmemişlerdir. Onların dille ilgili ihmal ettiği birtakım meseleleri de ele almışlardır. Usûlcüler Arap kelimini araştırarak lafızların taşıyabildiği ince anlamları istinbât etmede nahivci ve dilcilerin önüne geçmişlerdir. Bununla ilgili Cüveynî (v. 478/1085) şunu ifade eder:

“Usûlcüler Arap dili imamlarının ihmal ettikleri konularla ilgilenmişlerdir. Örneğin emir, nehiy, umûm, husûs ve istisna konularında olduğu gibi dil imamları tarafından ihmal edilen ve şâri’in maksadını ortaya çıkaran meselelere önem vermişlerdir.”⁶¹

Usûlcüler birtakım dil meselelerini titiz bir şekilde incelemiş ve nahivci ile dilcilerin ulaşamadığı inceliklere ulaşmışlardır. Bu hususta Sübkî (v. 771/1311) ve Zerkeşî (v. 794/1391) şunu ifade ederler: Usûlcüler Arap kelimini anlama hususunda dil ile ilgili birtakım meseleleri detaylı bir şekilde incelemişler. Nahivciler ve dilciler bu inceliklere ulaşmamışlardır. Arapça çok geniş bir dildir. Bakış açıları dallanıp budaklanmaktadır. Dille ilgili kaynaklar, lafızların zaptlarını ve açık anlamlarını ele almaktadır. Bu kaynaklar dil araştırmasından daha fazla bir araştırma olan usûl araştırması ve düşüncesinin ihtiyaç duyduğu ince anlamları ele almamaktadır. Örneğin افعال siğasının vücûba ve لا تفعل siğasının harama delalet etmesi, كل ve benzer kelimelerin umum ifade etmesi her ne kadar dil konuları olsa da dille ilgili yazılan eserlere bakıldığı zaman bu konularda sadra şifa bir şey bulunmaz. Usûlcülerin bu meselelerle ilgili zikrettikleri o eserlerde ele alınmaz. Aynı şekilde usûlcülerin Arap keliminde yapılan özel bir incelemeye ve nahiv ilminde bulunmayan özel delillerle elde ettikleri istisnanın anlamı, istisna edilen şeyin hükümden önce ve sonra olması

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 275.

⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 169.

ve buna benzer incelikler nahiv kaynaklarında arandığı zaman bulunamaz. Bunlar fıkıh usûlünün üstlendiği meselelerdir.⁶²

Fıkıh usûlü ve nahiv arasındaki ilişkiyi ayrı bir başlıkta ele alsak da bu, fıkıh ve nahiv arasındaki ilişkiden farklı bir şey değildir. Nitekim gerek naslarda ve gerek kişilerin talak, ikrar ve muamelelerde kullandığı irade beyanlarında şart, istisna ve atıf harfleri gibi dil kuralları bulunmaktadır. Fürû fıkıh eserlerinde bu dil kurallarına göre fıkhi hükümler çözüme kavuşturulmuştur. Fıkıh usûlünde ise hükmün dayandığı bu dil kurallarının hangi anlamlara geldikleri ve onlardan türeyen hükümlerin neler olduğu açıklanmıştır. Yani fıkıh usûlünde ele alınan nahiv kuralları, fıkhi hükmün dayandığı kurallardır. Fıkıh usûlünde incelenen bu nahiv kuralları nahvin usûl konuları değildir. Fıkıh usûlünde delillerin yanı sıra dil bahislerine yer verilirken nahiv usûlünde bu dil konularına yer verilmeyip delillerden bahsedilmektedir. Şimdi fıkıh usûlü ile nahiv usûlü arasındaki ilişkiyi ele alamaya çalışacağız.

IV. Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisinin Boyutları

Fıkıh usûlünün tedvin dönemi nahiv usûlünün tedvin döneminden önce başlamıştır. Nitekim İmam Şâfiî'den (v. 204/819) önce fıkıh usûlünün yazıya geçirildiğini söyleyenler olmakla beraber cumhura göre fıkıh usûlünde ilk yazılan eser Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseridir.⁶³ Ondan sonra gelen alimler de bu alanda birçok eser yazmışlardır. Fıkıh usûlü alanında eserler yazılmaya başlandıktan sonra nahiv usûlünde eserler yazılmaya başlanmıştır. Nitekim İbn Cinnî'nin (v. 392/1001) *el-Hasâis* adlı eseri nahiv usûlü alanında yazılan ilk eser olarak bilinmektedir. Bu da IV. asra tekabül edip birtakım fıkıh usûlü eserleri ortaya çıktıktan sonra olmuştur. İbn Cinnî'nin bu eseri; dil, sarf, nahiv ve nahiv usûlü konularını birlikte ele aldığından⁶⁴ ve nahiv usûlü konularının tümüne yer vermediğinden dolayı tam olarak bir nahiv usûlü eseri olmasa da bu eserin nahiv usûlü alanında atılan ilk adım olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Cinnî kendisinden önce nahiv usûlü konusunda eser yazılmadığını şu şekilde ifade etmiştir:

⁶² Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 7-8; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 14.

⁶³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, I, 610.

⁶⁴ En'am, "et-Tefâ'ul beyne'n-nahiv ve usûlihi ve'l-fikh ve usûlih", s. 330.

“Bu iki memleketin alimlerinden (Basrâ ve Kûfe) hiçbirinin fıkıh ve kelam usûlüne göre nahiv usûlü yazdığını görmedik. Ebû Bekir’in⁶⁵ (v. 316/928) usûlü ise bahsettiğimiz konuyu sadece kitabın başında birkaç ifadeyle ele almıştır. Ebü’l-Hasan el-Ahfeş (v. 211/826) ise kıyaslarla ilgili bir kitapçık yazmıştır. Onun bu eseri bizim eserimizle karşılaştırıldığı zaman onun yerine bu işi yaptığımız ve zahmete katlandığımız anlaşılacaktır.”⁶⁶

İbn Cinnî’nin (v. 392/1001) ifade ettiği gibi Ebû Bekir İbn Serrâc (v. 316/928) bir usul kitabı yazmıştır. Onun bu eserinin adı *el-Usûl fi’n-nahv*’dir. Nahiv usûlü adıyla kaleme alınan ilk eserdir.⁶⁷ Bu eserin adına bakıldığında ilk etapta onun bir nahiv usulü kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Lakin bu nahiv usulüne dair yazılmış bir eser değildir. Zira incelendiğinde onun nahiv usûlü kitabından daha çok bir nahiv kitabı olduğu görülmektedir. Hatta İbn Serrâc’ın kendisi de merfû‘ât ve mansûbat konularını bitirince; “*merfû‘ ve mansûb olan isimleri ve onlara benzeyen kısımları zikrettikten sonra şimdi mecrûr olanlardan bahsedeceğiz*” demektedir.⁶⁸

İbn Serrâc’ın bu eseri; İbn Cinnî’nin *el-Hasais* ya da İbnü’l-Enbarî’nin *Lume’l-edille fi usûli’n-nahv* yahut Süyûtî’nin *el-İktirâh fi usûli’n-nahv* adlı eserleri gibi nahiv ilminin kaynaklarını belirleyen ve bunları kısımlara ayıran bir eser değildir. Nitekim İbnü’s-Serrâc’ın bu eserine genel olarak bakıldığında, Sîbeveyh’in eserinde dağınık bir şekilde bulunan konuları tanzim ettiği, konu başlıkları altında topladığı, bazı kavramların tanımlarını yaptığı ve bunları açıkladığı görülecektir. Dolayısıyla bu eser, daha sonra şekillenecek olan nahiv usulü ilmine bir giriş mahiyetindedir.⁶⁹

İbnü’s-Serrâc’ın bu kitabı, tüm nahiv konularını içermekle birlikte, mantıkî bir düzenleme ve metodolojik bir tertip ile kendinden öncekilerden farklılık göstermektedir. Ayrıca İbnü’s-Serrâc, metod olarak, kıyası ön planda tutmaktadır.⁷⁰

⁶⁵ Burada bahsettiği kişi Ebu Bekir İbn Serrâc’tır (v. 316/928). Onun *el-Usûlü fi’n-nahv* adlı eseri vardır.

⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 2.

⁶⁷ Ukkâşe, “el-‘Alâka beyne usûli’l-fıkh ve usûli’n-nahv min hilâli merâhili tetavvurihimâ”, s. 95

⁶⁸ İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, I, 408.

⁶⁹ Çıkar, “Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnü’s-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği”, s. 350; Bûmûd, *Eserü usûli’l-fıkh fi tevcîhi usûli’n-nahv*, s. 54.

⁷⁰ Çıkar, “Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnü’s-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği”, s. 351.

Yukarıda İbn Cinnî'nin (v. 392/1001) de dediği gibi Ebü'l-Hasan el-Ahfeş (v. 211/826) kıyaslarla ilgili *el-Makâyis*⁷¹ adlı eseri kaleme almıştır. Ahfeş'in bu eseri nahiv usûlünün tüm konularını değil kıyasları ele alan bir eserdir.

İbn Serrâc'la aynı dönemde yaşayan Zeccâcî (v. 337/949) de kıyasın illetleriyle ilgili *el-İdâh fi ileli'l-n-nahv* adlı eserini kaleme almıştır.⁷²

ez-Zeccaci'nin *el-İdâh fi ileli'n-nahv*, ismini kullanırken illeti bugün kullanılan anlamda kullanmadığını belirtmekte fayda vardır. Zeccâcî bu kelimeyi, nahiv ilminde kullanılan kuralların sırları ve sebepleri anlamında kullanmıştır. Zira kitabın girişinde, bu eseri *el-İdâh li esrâri'n-nahv* şeklinde bir isim kullanmayı da uygun gördüğünü ifade etmiştir. Ayrıca onun illet konusuna çok az yer vermesi bu eserin illet konusunda yazılmış bir eser olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu eser, nahiv kurallarını toplama ve belirlemeden ziyade, bazı kuralların nasıl belirlendiği, bu belirlenme esnasında öne sürülen sebepleri, bu sebeplerin gerisindeki sırları ve dil ilmiyle ilgili bazı konulara yaklaşımları ortaya çıkarmayı hedefleyen bir eserdir.⁷³

Fıkıh usûlü, nahiv usûlünün oluşumunda etkili olmuştur. Nitekim nahiv usûlünde eser yazanlar fıkıh usûlüne benzer bir usûl yazmayı açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Örneğin İbn Cinnî (v. 392/1001) *el-Hasâis* adlı eserini fıkıh usûlü ve kelim usûlüne göre yazdığını ve daha önce böyle bir eserin yazılmadığını ifade etmiştir.⁷⁴ Daha önce nahiv usûlünde böyle bir eserin yazılmadığını söyleyen İbn Cinnî (v. 392/1001) H. IV. asrın sonlarında vefat etmiştir. Bu da fıkıh usulünde eserler tedvin edildikten sonradır. Yine İbn Cinnî başka bir yerde şunu ifade etmiştir:

“Bizim arkadaşlarımız Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v. 189/804) kitaplarından illetleri toplamaktadırlar. Zira illetlerin onun ifadeleri arasında dağınık bir şekilde olduğunu gördüler ve o illetleri bir arada topladılar.”⁷⁵

⁷¹ Kıftî, *İnbâhü'r-rüvvât*, II, 42.

⁷² Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 299.

⁷³ Çıkar, “ez-Zeccâcî'nin el-İdâh fi ileli'n-nahv ve el-Cumel fi'n-nahv Adlı Eserleri Bağlamında Nahiv İlmine Bakışı”, s. 73.

⁷⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 2.

⁷⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 163.

İbn Cinnî'nin, İmam Muhammed'in (v. 189/804) eserlerinde illetleri araştırıp topladıklarını söylemesi, nahivcilerin illet konusunda fıkıh eserlerinden yararlandığını göstermektedir.

Ebü'l-Berekât el-Enbârî (v. 577/1181) fıkıh gibi nahvin de menkûlden elde edildiğini ve her iki usûl arasında apaçık bir ilişki olduğu için nahiv usulünü fıkıh usûlü tarzında oluşturduğunu ifade etmiştir.⁷⁶

Daha sonra gelen Süyûtî (v. 911/1505) ise nahiv usûlünün nahve nispetinin fıkıh usûlünün fıkha nisbeti gibi olduğunu ve söz konusu eserinin bölümlerini fıkıh usûlünün tertibine göre düzenlediğini ifade etmiştir.⁷⁷ Nahiv usûlünde eser yazarların ifade ettiği gibi nahiv usûlü eserleri fıkıh usûlü eserlerinden esinlenerek yazılmıştır.

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlü konularının benzer olduğu görülmektedir. Her iki usûl genel olarak delillerden, bunların delalet etme keyfiyetinden ve müctehidin şartlarından bahsetmektedirler. Nahivciler, usûlcüler gibi vâcip, câiz, ruhsat gibi hükmün türleri, müçtehitte bulunması gereken şartlar ve telfik meselesinden bahsetmişlerdir.

Her iki usûldeki deliller benzer olup bunlar; nass/nakil, icmâ, kıyas, istihsân, ve istishâbdır. Nahivciler, usûlcüler gibi naklin rivayet edilme yolları, râvîlerin sika olmaları, mütevâtir ve âhâd haberler, mürsel, mechûl ve bunların şartlarını zikretmişlerdir. Yine onlar gibi icmâ, icmân delil oluşu, senedi, ona aykırı davranma, türleri, sükûtî icmâ ve üçüncü görüşün ihdâsı konularına yer vermişlerdir.⁷⁸

Nahivciler kıyas, onun delil oluşu, türleri, rükünleri ve bu rükünlerin şartlarından bahsetmişlerdir. İlet konusunda nas, icmâ, sebr-u taksîm, şebeh ve tard gibi illeti tespit etme yolları ve fesâdü'l-i'tibâr, fesâdü'l-vaz', men'û'l-ille ve kavli-i mûceb gibi kıyasa yapılan itirazları ele almışlardır. Bu konular usûlcülerin usûlde zikrettikleri konuların aynısıdır.

⁷⁶ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, s. 76.

⁷⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 2-3.

⁷⁸ Şilâl, "el-'Alâka beyne ilmi usûli'l-fikh ve ilmi usûli'n-nahv", s. 316.

Nahivciler, usûlcülerin istishâb tanımına benzer tanımlar yapmışlardır. Usûlcüler gibi istishâbı delillerin sonuncusu saymış ve bir delil bulunduğu sürece onunla amel edilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Usûlcülerden istihsânı deliller arasında sayanlar olduğu gibi nahivcilerden istihsânı nahvin delilleri arasında sayanlar da vardır. Usûlcüler en son olarak teâruz ve tercihten bahsetmektedirler. Nahivciler de onlara uyararak usûllerini bu konuyla bitirmişlerdir.

Bu başlık altında fıkıh usulü ile nahiv usûlü arasındaki ilişkinin boyutlarını ele alacağız. Yaptığımız araştırma neticesinde; ilmin genel çerçevesini oluşturma, telif yöntemi, dilin kökeni, tanımlar, hükümler, delalet kısımları, deliller ve müctehidin şartları bakımından fıkıh usûlü ile nahiv usulü arasında ilişki olduğunu gördük. Şimdi bu ilişki boyutlarını incelemeye çalışacağız.

I. Usûl İlminin Genel Çerçevesi

Nahivciler, usûlcülerin fıkıh usulünde yaptığı gibi nahiv usûlü ilminin genel esaslarını bağımsız bir ilim olarak oluşturmaya çalışmışlardır. Nahiv usulünde eser yazarken fıkıh usulü kitaplarının konularını ve genel şemasını örnek alma gayreti göstermişlerdir. Fıkıh usulü kitapları genelde ilmin, fikhın ve fıkıh usulünün tanımını içeren girişlerle başlar, daha sonra kuvvet derecesine göre delillerden ve bunların delalet etme keyfiyetinden detaylı bir bahisle devam eder. Daha sonra teâruz ve tercih konularını ele alır. En son olarak da hükümleri istinbât eden müctehidin durumunu ele alır. Nahiv usulünde yazılan kitaplara bakıldığında genel olarak onların da böyle yazıldıkları görülmektedir. Örneğin Enbârî (v. 577/1181) *Lüma 'u'l-edille* adlı eserinde ilk önce nahiv usûlünün tanımını yapmış daha sonra nahiv usulünün delillerini ele almıştır.⁷⁹ Süyûtî (v. 911/1505) de ilk önce nahiv ve nahiv usulünün tanımını yapmış,⁸⁰ daha sonra deliller ve teâruz-tercihten bahsetmiştir.⁸¹ En sonunda da nahiv ilmini istinbât edenin durumuna ve şartlarına değinmiştir.⁸² Her iki ilimde yazılan eserleri karşılaştırdığımızda onlardaki konuların birbirine benzer olduklarını görmekteyiz. Nahiv usûlünden önce fıkıh usulünde eserlerin tedvin edilmeye başlanması ve nahiv usulünde eser yazarların bu konuda fıkıh usulünü esas

⁷⁹ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 80-81.

⁸⁰ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 6.

⁸¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 17.

⁸² Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 100.

aldıklarını söylemesini dikkate alarak nahiv usulü ilminin çerçevesini belirleme noktasında fıkıh usulünün nahiv usulünü etkilediğini söyleyebiliriz.

Ayrıca nahivcilerin nahiv usulünü koyma amacı, fıkıh araştırmalarında fıkıh usulünün başvuru kaynağı olduğu gibi nahiv usulünün de nahiv için bir kaynak olmasıdır. Nitekim Süyûtî nahiv usulünde *el-İktirâh* adlı eserini yazarken onun mukaddimesinde nahiv usulünün nahve göre konumunun fıkıh usulünün fıkha olan konumu gibi olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.⁸³ Bu da nahivcilerin kendi usullerinin çerçevesini usûlcüler gibi belirlediğini göstermektedir.

II. Telif Yöntemi

Nahivciler usul kitaplarını yazarken fıkıhçıların usul kitaplarını yazmadaki yöntemlerini takip etmişlerdir. Bunların bir kısmı kendi eserlerinin mukaddimesinde usûlcülerden etkilenerek eserlerini yazdıklarını açık bir şekilde ifade etmişlerdir.⁸⁴ Onlardan etkilenenlerden biri de İbn Cinnî'dir (v. 392/1001). Nitekim o *el-Hasâis* adlı usul eserinin mukaddimesinde şöyle söylemektedir: “*Bu iki memleketin (Basra ve Kûfe) alimlerinden hiçbirinin daha önce fıkıh usûlü ve kelâm usûlüne göre nahiv usûlü yazdığını görmedik.*”⁸⁵ İbn Cinnî bu eserini fıkıh ve kelâm ilimleri gibi nahiv ilminin de bir usulü (metodoloji) olması gerektiği düşüncesinden hareketle kaleme almıştır.⁸⁶

İbn Cinnî bu amacını büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Ancak kitapta doğrudan nahiv usulünü ilgilendiren meseleler, daha sonra Kemâleddin el-Enbârî'nin *Lüma'u'l-edille*'si ile Süyûtî'nin *el-İktirâh*'ında görüldüğü gibi sistematik olmayıp eserin bütünü içerisinde dağınık şekilde ele alınmıştır. Bu dağınıklığın sebebini bu ilmin henüz teşekkül devresini yaşamasıyla, özellikle de usule dair meselelerde belli bir düzenin bulunmayışı ile veya müellifin nahiv usulü tabirine daha geniş bir anlam yükleyerek bununla, günümüzde fikhü'l-luganın (filoloji) sahasına giren umumi meselelerin tamamını kastetmiş olmasıyla izah etmek mümkündür. Nitekim eserde nahiv usulüne dair meseleler yanında dille ilgili genel konuların da yer aldığı görülür.

⁸³ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 2.

⁸⁴ Bûmûd, *Eserü usûli'l-fıkıh fî tevcîhi usûli'n-nahv*, s. 86.

⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 2.

⁸⁶ Yavuz, “el-HASÂİS”, *DİA*, XVI, 275.

162 bölümden (bab) oluşan eserin belli başlı konuları arasında semâ, Kur'an'la istişhâd, Arap şiiiriyle nesrinin delil (şâhid) olma keyfiyeti ve şartları; kıyas, şartları ve çeşitleri, tek kişiden gelen rivayetlerle söyleyeni belli olmayan şiiir ve sözlerin delil olma durumu, semâ ile kıyasın çatışması, hüküm, illet, sebepler, icmâ ve istihsân gibi doğrudan nahiv usulüyle ilgili meseleler; filoloji alanına giren hususlar; sarfla ilgili meseleler; nahiv ilmi ve tarifi, âmil-mâmul ilişkisi, hareke, i'rab ve binâ meseleleri, lafızların ve harflerin mânalarıyla olan münasebeti, dil yanlışları, ses bilgisiyle ilgili diğer bazı meseleler yer almaktadır. Ayrıca mecaz ve hakikat gibi belâgata dair meseleler yer almaktadır.⁸⁷

Usûl düşüncesinden etkilenecek nahiv usulünde eser yazanlardan biri Zahirî mezhebine mensup olan İbn Madâ' el-Kurtubî (v. 592/1195)'dir. Nitekim o nahiv usulünde kaleme aldığı *er-Reddû 'ale'n-nuhât* adlı eserini zahirî mezhebinin usulüne göre yazmıştır. Bu eserde kıyası,⁸⁸ iki ve üçüncü illetleri,⁸⁹ takdiri,⁹⁰ ve te'vîli⁹¹ reddetmiştir. Bunda fıkhi mezhebi olan Zâhirîlik etkili olmuştur.⁹² Zahirîlerin birtakım konularda diğer dört mezhebe muhalefet ettiği gibi İbn Madâ'da bu eserinde nahivcilerin cumhuruna bazı konularda muhalefet etmiştir.

Fıkıh usulü tarzında eser yazanlardan biri de Ebü'l-Berekât el-Enbârî (v. 577/1181)'dir. Enbârî; nahiv usulünü fıkıh usulü tarzında oluşturduklarını, fıkıh gibi nahiv de menkûlden elde edildiği için ikisi arasında apaçık bir şekilde ilişki olduğunu ve bunun hakikatini ancak bu iki ilim hakkında bilgi sahibi olanların bilebileceğini ifade etmiştir.⁹³ Onun nahiv usulüyle ilgili *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* ve *Lüma'u'l-edille fî usûli'n-nahiv* adında iki eseri bulunmaktadır.⁹⁴

İğrâb fî cedeli'l-i'râb adlı eser nahiv usulü konularını kısmen ele almış olmakla birlikte tam bir nahiv usulü görünümünde değildir. Bu eser nahivdeki cedel ile ilgili yazılan bir eserdir. Enbârî bir grubun münazara yapma ve itiraz etmede

⁸⁷ Yavuz, "el-HASÂİS", *DİA*, XVI, 275.

⁸⁸ İbn Madâ, *er-Red 'ale'n-nuhât*, s. 156.

⁸⁹ İbn Madâ, *er-Red 'ale'n-nuhât*, s. 151.

⁹⁰ İbn Madâ, *er-Red 'ale'n-nuhât*, s. 88.

⁹¹ İbn Madâ, *er-Red 'ale'n-nuhât*, s. 85.

⁹² Mert, *Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İletinin Rolü*, s. 38; Sarp, *Arap Gramer Tarihinde Endülüs Ekolü ve İbn Madâ*, s. 59.

⁹³ Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, s. 76.

⁹⁴ Süyûtî, *Büğyetü'l-vu'ât*, II, 87.

başvurmaları için cedel ve adâb kurallarında bir eser yazmasını kendisinden istediğini, onların bu isteğine cevap verdiğini ve eserini on iki bölüme ayırdığını ifade etmiştir.⁹⁵ Eserin bu bölümleri incelendiğinde bazı bölümlerinin nakille yapılan istidlale itiraz, kıyasla yapılan istidlale itiraz, istishâbla yapılan istidlale itiraz ve deliller arasında tercih yapma şeklinde olduğu görülmektedir.⁹⁶

Enbârî'nin *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* adlı eseri Şîrâzî'nin fıkıh usûlündeki cedel ile ilgili kaleme aldığı *el-Mûlahhas fî'l-cedel fî usûli'l-fikh* adlı eserine benzemektedir. Zira Şîrâzî *el-Mulahhas*'ta ilk olarak ilmi tartışmada tarafların bilmesi gereken terimlere dair bilgiler vermiş, sonrasında da şer'î delilleri konu edinmiştir. Şer'î delilleri ele aldığı bu kısımda, delillerin her birinin hükümlere hangi şekillerde delalet edebileceğini örnekler eşliğinde açıklamış ve böylece tartışma esnasında tarafların hangi delillerle ne şekilde istidlalde bulunabileceğine dair bilgiler vermiştir. Daha sonradan bu delillerle istidlal edilmesi durumunda hangi tür istidlale ne şekilde itiraz edilebileceğine yer vermiştir.⁹⁷

Enbârî'nin fıkıh usulü tarzında yazdığı bir diğer eseri *Lüma'u'l-edille*'dir. Bu eser nahiv usûlünün belirgin bir şekilde fıkıh usûlü tarzında yazıldığını gösteren bir eserdir.⁹⁸ Yaklaşık altmış sayfa olan bu eser otuz bölümden oluşmaktadır. Enbârî bu eserine nahiv usulünün tanımını yaparak başlamakta ve daha sonra nahvin delillerinin kısımlarına değinmektedir. Burada nahvin delilleri, nakil, kıyas ve kıyasın türleri, istidlal, istihsân ve istishâbü'l-hâl konularını ele almaktadır.⁹⁹ Enbârî bu konuları ele alırken fıkıh usulü eserlerinin telif yöntemini takip etmiştir. Nitekim bu eser Şîrâzî'nin fıkıh usulünde yazdığı *el-Lüma'* adlı eserine çok benzemektedir. Her iki eserin isimleri birbirine benzediği gibi içerikleri de benzemektedir.

Enbârî'nin (v. 577/1181) Ayrıca *el-İnsâf fî mesâili'l-hilaf* adlı eseri vardır.¹⁰⁰ Onun bu eseri nahiv usulüne dair bir eser değildir. Enbârî, bazılarının kendisinden Basra ve Kûfe nahivcileri arasında tartışmalı olan meşhur meseleleri İmam Şâfiî (v. 204/819) ve İmam Ebû Hanîfe (v. 151/767) arasında tartışmalı olan meselelerin

⁹⁵ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 35-36.

⁹⁶ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 35-36.

⁹⁷ Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel İlminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî)*, s. 114.

⁹⁸ Ukkâşe, "el-'Alâka beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv min hilâli merâhili tetavvurihimâ", s. 97.

⁹⁹ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 45, 82, 93, 105, 133 ve 141.

¹⁰⁰ Süyûtî, *Büğyetü'l-vu'ât*, II, 87.

tertibine göre yazmasını talep ettiğini, kendisinin de o eserini bu şekilde yazdığını ve daha önce bu tarzda bir eser yazılmadığını ifade etmiştir.¹⁰¹ Bu eser; tertip, araştırma yöntemi ve konuları ele alma biçiminde Şirâzî'nin (v. 476/1083) *en-Nüket fi'l-mesâili'l-muhtelef fihâ beyne 'ş-Şâfiî ve Ebî Hanife* adlı eserine çok benzemektedir.¹⁰² *el-İnsâf*'ı incelediğimizde onun, Basra ve Kûfe nahivcileri arasında tartışma konusu olan meşhur nahiv meselelerini ele aldığını görmekteyiz. Enbârî'nin bu eseri nahiv usulüne dair yazılmış bir eser değildir. Nahiv konularını ele almaktadır. Bu eser daha ziyade fûrû eserlerine benzemektedir.

Yaptığımız araştırma neticesinde Enbârî'den sonra nahiv usulü alanında eser yazımının bir dönem durduğu görülmektedir. Nitekim IX. asra kadar bu alanda bir hareketlilik bulunmamaktadır. Daha sonra gelen Celaleddin el-Mahallî (v. 864/1459), nahiv usulü alanında “*en-Nefhatü'z-zekiyye fi usûli'l-'arabiyye*” adlı bir risale kaleme almıştır. Bu risâle yazma halinde olup 1928 özel sayı ve 22750 genel sayıyla el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de bulunmaktadır.¹⁰³ Nahiv usulünde yazılan ve yazma halinde olan bu risalenin içeriğine ulaşamadığımız için onun hangi konuları ele aldığı ve nasıl bir yöntem takip ettiği hakkında bir bilgiye sahip değiliz.

Daha sonra gelen Süyûtî (v. 911/1505) bu alanda *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, *Cem'u'l-cevâmi'* ve onun şerhi *Hem'u'l-hevâmi'* şerhu *Cem'i'l-cevâmi'* adlı eserlerini kaleme almıştır.

Süyûtî'nin bu alanda kaleme aldığı *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv* adlı eseri, nahiv usulünün tüm konularını ele alması bakımından önemli bir eser sayılmaktadır. Çünkü Süyûtî kendinden öncekilerin çabalarını bir arada toplamış ve daha önce ele alınmayan bazı konuları bu esere eklemiştir. Süyûtî bu eserin önsözünde şunu ifade etmiştir:

“*Bu kitabın yapısı garip ve acayıptır. Anlamı derin, ifadeleri ise güzeldir. Daha önce buna benzer bir eser yazılmamıştır. Hiçbir musannif bu tarzda bir eser kaleme almamıştır. Bu eser, daha önce düzenlenmeyen ve derlenmeyen bir ilimde yazılmıştır. O ilim de usulü'n-nahvdir. Fıkıh usulü fıkıh için ne ise bu ilim de nahiv için öyledir. Her ne kadar nahiv usulü bazı müelliflerin konuşmalarında ve kitaplarında dağınmış*”

¹⁰¹ Enbârî, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf*, s.3.

¹⁰² Amrî, *Kıyâsü'l-aks*, s. 90.

¹⁰³ Şâvî, *İrtikâü's-siyâde*, s. 12.

olarak geçse de bu ilmi toplamak ve bir düzene sokmak yeni bir üretilerdir. Onun esaslarını belirlemek ve onu bölümlere ayırmak yeni bir icattır. Bunu da ilim talebelerinin sevdiği ve hoşlandığı yenilik ve faydaları ortaya çıkarmak amacıyla yaptım. Bu esere “el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv” ismini verdim. Onu bir önsöz ve yedi bölümde ele aldım. Bu eserde İbn Cinnî'nin (v. 392/1001) el-Hasâis adlı eserinden çok yararlandım. O da bu ilimde eser yazmış ve eserinin adını Usûlü'n-nahv koymuştur. Lakin onun bu eserinin çoğu bu ilim dışındaki konulardır. Onun eseri düzenli olmayıp nahiv usulüyle ilgili olmayan çok konu bulunmaktadır. Onun eserinde geçen nahiv usûlü konularını en öznlü ve açık ifadelerle özetledim. Ayrıca fıkah usûlü ve Arap dili ve edebiyatı kitaplarında dağınık olarak geçen değerli bilgileri bu esere aldım. Bu eserin bölümlerini fıkah usulünün tertibine göre düzenledim. Enbârî'nin el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf adlı eserinden de biraz yararlandım. Onun kitabından aldığım her bilgiyi ona nispet ettim.”¹⁰⁴

Süyûtî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı gibi o öncekilerin çalışmalarını bir araya toplamıştır. Süyûtî'nin açık bir şekilde kendi eserini fıkah usulünün tertibine göre yazdığını ifade etmesi onun fıkah usûlü kaynaklarını örnek aldığını göstermektedir.

Süyûtî'nin (v. 911/1505) yukarıdaki ifadelerinden kendisinin nahiv usûlü ilminin kurucusu olduğu ve onu ilk olarak müstakil bir eserde topladığı anlaşılmaktadır. Halbuki ondan çok önce Enbârî bu konuda müstakil bir eser olarak el-Lüma' adlı eserini kaleme almıştır. Kanaatimce Süyûtî'nin böyle bir iddiada bulunmasının sebebi; bu konuda onun eline ulaşan eserlerin tam olarak nahiv usulü konularını ele almamaları ve sadece belli konuları içermeleridir. Zira Süyûtî kendisinden önce yazılan kitaplardan yararlandığını fakat o kitapların tümüyle nahiv usûlü konularını içermediğini ifade etmiştir. Ayrıca Süyûtî nahiv usulünde ele aldığı el-İktirâh adlı eserini tamamladıktan sonra Enbârî'nin el-Lüma' adlı eserinin kendi eline ulaştığını ifade etmiştir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Süyûtî(v. 911/1505), henüz Enbârî'nin bu eseri onun eline ulaşmadan kendi eserini yazdığı için ilk defa kendisinin bu konuda böyle bir eser yazdığını ifade etmiştir.

¹⁰⁴ Süyûtî, el-İktirâh, s. 2-3.

¹⁰⁵ Süyûtî, el-İktirâh, s. 3.

Fıkıh usûlü konusunda *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı bir eser yazan Süyûtî nahiv usûlü konusunda da bu isimle bir eser kaleme almıştır. O, nahiv usulünde ele aldığı *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserini Tâcüddîn es-Sübki'nin (v. 777/1375) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserini örnek alarak kaleme almıştır. Zira Süyûtî bunu şöyle ifade etmektedir: “*Bu ilk kitabı yazma sebebim müteahhirinin el-Eşbâh ve'n-nezâir konusunda yazdıklarına benzer bir şekilde Arap dilini fıkıh yöntemiyle yazmayı kast etmemdir.*”¹⁰⁶ Başka bir yerde ise o şöyle demektedir:

“*Arap dilinde yeni bir yöntemle yazmaya başladığımız bu eser Kâdî Tâcüddîn'in fıkıhta yazdığı eserine benzemektedir. Nitekim bu eserim, onun çoğu kısımlarını ihtiva etmektedir. Eserimin başı Zerkeşî'nin (v. 794/1391) Kavâ'id'ine benzemektedir. Çünkü onun bu eseri hece harflerine göre düzenlenmiştir.*”¹⁰⁷

Süyûtî'nin bu eseri, eşbâh ve nezâir konusunda yazılan fıkıh usûlü eserleri örnek alınarak yazılmıştır.

Süyûtî nahiv ilminde *Cem'u'l-cevâmi'* adlı muhtasar bir eser kaleme almıştır. Daha sonra bunu *Hem'u'l-hevâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'* adlı eseriyle şerh etmiştir. Süyûtî'nin bu eseri incelendiğinde onun nahiv usulünde değil, nahiv ilminde yazılmış bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Yer yer nahiv kurallarına yer verdiği görülmektedir. Süyûtî bu eserini daha önce kullanmadığı bir yöntemle yazdığını ve bunda usul kitaplarının yöntemini takip ettiğini ifade etmiştir.¹⁰⁸

Daha sonra gelen Ebû Zekeriyâ Yahya b. Muhammed eş-Şâvî (v. 1096/1685) de nahiv usûlü alanında “*İrtikâü's-siyâde fi ilmi usûli'n-nahv*” adlı bir eser kaleme almıştır. Müellif bu eserini fıkıh usulünün bölümlerine göre tertip ettiğini ifade etmiştir.¹⁰⁹ Bu eseri incelediğimizde müellifin Süyûtî'nin *el-İktirâh* adlı eserini esas aldığı görülmektedir. Bu eser bir nevi *el-İktirâh*'ın muhtasarı mahiyetindedir. Şâvî bunu bir mukaddime ve on bölüm olarak ele almıştır. Mukaddimedede on meseleyi incelemiştir. Daha sonra yedi bölümde sırasıyla semâ, icmâ, kıyas, istishâb, farklı deliller, teâruz ve müstanbitin durumlarını ele almıştır.

¹⁰⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâ'ir fi'n-nahv*, I, 3.

¹⁰⁷ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâ'ir fi'n-nahv*, I, 6.

¹⁰⁸ Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, s. 18.

¹⁰⁹ Şâvî, *İrtikâü's-siyâde*, s. 31.

III. Tanımlar

Nahivciler bazı kavramları usûlcüler gibi tanımlamışlardır. Örneğin Enbârî (v. 577/1181), nahiv usulünü şöyle tanımlamıştır: “Fıkıh usulü; fikhın tümü ve detaylı meselelerine kaynaklık eden deliller olduğu gibi, nahiv usulü de nahvin fûru‘ ve meselelerine kaynaklık eden delillerdir.”¹¹⁰ Enbârî nahiv usulünün fıkıh usûlü gibi olduğunu belirterek onun tanımına benzer bir tanım yapmıştır.

Nahiv usulünü tanımlarken sadece nahvin delillerine önem veren Enbârî’den farklı olarak Süyûtî (v. 911/1505), daha kapsamlı bir tanım yapmıştır. Onun tanımında da fıkıh usulünün etkisi görülmektedir. Zira Süyûtî nahiv usulünü şöyle tanımlamıştır: “Nahiv usulü; nahvin icmali delilleri, onların istidlal şekli ve müstedillin durumundan bahseden bir ilimdir.”¹¹¹ Onun nahiv usulü için yaptığı bu tanımı Âmidî’nin (v. 631/1233) fıkıh usulü için yaptığı tanıma benzemektedir. Zira Âmidî fıkıh usulünü şöyle tanımlamıştır: “Fıkıh usulü: Fikhın delilleri, onların şer’î hükümlere delalet etme yönleri ve genel olarak müstedillin durumunun keyfiyetidir.”¹¹²

Nahivciler; kıyas, icmâ, istihsân ve istishâb gibi kavramları da fıkıh usulünde geçen tanımlara benzer şekilde tanımlamışlardır. Daha sonra delilleri incelerken tanımlarını ele alacağız.

IV. Dilin Kökeni/Vâzı‘ına Dair Düşünceler

Usûlcü, kelimacı ve dilciler dilin ilk defa nasıl ortaya çıktığı konusunu araştırmış ve bununla ilgili farklı görüşler ortaya atmışlardır. Dilin vâzı‘ının Allah mı insan mı olduğu noktasında farklı görüşler bulunmaktadır. Birçok kişi bu konuyu araştırıp bununla ilgili bir görüş belirtirken bunu öğrenmenin bir faydasının olmadığını, bunun sonucunda bir hüküm ortaya çıkmadığını ve dolayısıyla bu konuyu tartışmanın gereksiz olduğunu ifade edenler de olmuştur. Bu başlıkta dilin ilk defa nasıl ortaya çıktığıyla ilgili görüşleri ve bu tartışmanı faydasız olduğunu söyleyenlerin bu konudaki görüşlerini inceleyeceğiz.

Dilin başlangıcıyla ilgili görüşler genel olarak şunlardır:

¹¹⁰ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 80.

¹¹¹ Süyûtî, *el-İktirâh* s. 5.

¹¹² Âmidî, *el-İhkâm*, 21.

Birinci görüşe göre dil tevkîfidir; yani Yüce Allah tarafından lafızlara anlamlar yüklenmiş ve insanlara bildirilmiştir. Allah lafızları, Peygamberlere vahyederek ya da sesleri yaratıp birilerine duyurarak veya insanlarda zarûrî bir bilgi yaratarak onlara öğretmiştir. Ebü'l-Hasan Eş'arî (v. 324/935) Ebû Alî el-Fârisî (v. 377/987), İbn Fâris (v. 395/1004), İbn Fûrek (v. 406/1015) ve Zâhirîler bu görüştedirler.¹¹³ Dilin Allah (c.c.) tarafından konulduğunu savunanların öne sürdüğü deliller şunlardır:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.”¹¹⁴

Bu ayet, Allah'ın (c.c.), Hz. Âdem'e (a.s.) ve meleklerle isimleri öğrettiğini göstermektedir. İbn Abbâs ve Mücâhid, Allah'ın (c.c.) Hz. Âdem'e her şeyin adını öğrettiğini söylemektedirler.¹¹⁵

İbn Fâris tevkîfi olan dilin bir zamanda ve tek seferde gelmediğini, ilk başta Allah'ın (c.c.) Hz. Âdem'e yaşadığı dönemde ihtiyaç duyduğu kelimeleri öğrettiğini ve daha sonra Peygamberimize (s.a.) gelinceye kadar dilediği Peygambere dili bir süreç içinde öğrettiğini ifade etmiştir.¹¹⁶

Dilin tevkîfi olduğuna dair bir diğer delil de şu ayettir:

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

“Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemlle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir.”¹¹⁷

Bu ayet Allah'ın (c.c.) insanlara bilmediklerini öğrettiğini ifade etmektedir. Dil de bu öğretilenlere dâhildir.¹¹⁸

Bir diğer delil de şu ayettir:

¹¹³ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lüğa*, s. I, 13; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 102; Sübkî Tâcüddîn, *Raf'u'l-hâcib*, 440; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 78; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 14; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 25; Küçükkalay, Kur'an dili Arapça, s. 22.

¹¹⁴ Bakara, 2/31.

¹¹⁵ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lüğa*, 14; Mâverdî, *ek-Nüket ve'l-'uyûn*, I, 99; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 102.

¹¹⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lüğa*, 14.

¹¹⁷ Alak, 96/3, 4, 5.

¹¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 102.

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتُ لِأَبْنَاتٍ لِلْعَالَمِينَ

“O’nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinize değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır.”¹¹⁹

Dillerin farklı olması Allah’ın (c.c.) delillerinden sayılmıştır. Bu ayet dillerin Allah (c.c.) tarafından yaratıldığını göstermektedir.¹²⁰

İkinci görüşe göre dil ıstılâhîdir; yani insanlar tarafından konulmuştur. İnsanların bir kısmı içgüdüsel bir dürtüyle birtakım lafızları belli anlamlar için koymuşlardır. Daha sonra anne-babanın çocuğuna dili öğrettiği ve lâl olan birinin işaretlerle meramını ifade ettiği gibi bu insanlar da işaretler ve tekrarlarla diğer insanlara öğretmişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933), Mu‘tezilenin cumhuru ve bir grup mütekellimin bu görüştedir. İbn Cinnî (v. 392/1001), mantıkçıların çoğunun bu görüşte olduğunu söyler.¹²¹ Bu görüşte olanların ileri sürdüğü delil şu ayahtır:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“(Allah’ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik. Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir.”¹²²

Bu ayetin ifade ettiğine göre her bir Peygamberin kendi kavminin dili ile gönderilmesi dilin peygamberlikten önce bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla dil tevkîfi olmayıp ıstılâhîdir.¹²³

Üçüncü görüşe göre ıstılâhî kısmın meydana gelebilmesi için zorunlu olan miktar tevkîfidir. Diğer kısmı ise tevkîfi veya ıstılâhî olabilir. Yani ilk başta bir kısmı Allah (c.c.) tarafından konulmuştur. Diğer kısmının ise Allah (c.c.) tarafından veya

¹¹⁹ Rûm, 30/22.

¹²⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 102.

¹²¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 40; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 102; Sübkî Tâcüddîn, *Raf‘u’l-hâcib*, 440; Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, I, 78; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, II, 14; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 25; Küçükkalay, *Kur’an dili Arapça*, s. 26.

¹²² İbrahim, 14/4.

¹²³ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 103.

insanlar tarafından konulma ihtimali bulunmaktadır. Ebû İshâk el-İsferâyînî (v. 418/1027) bu görüştedir.¹²⁴

Dördüncü görüş bir önceki görüşün tersidir. Yani tevkîfî kısmın meydana gelebilmesi için zorunlu olan miktar ıstılâhîdir. Geriye kalan kısım ise tevkîfî veya ıstılâhî olabilir.¹²⁵

Beşinci görüşe göre yukarıda zikredilen bu dört ihtimalin her biri mümkün olabilir. Bunlardan herhangi birinin kesin olarak biline imkanı yoktur. Ebûbekir el-Bâkîllânî (v. 403/1012), Cüveynî (v. 478/1085) İbnü's-Sem'ânî (v. 489/1095) ve muhakkiklerin cumhuru bu görüştedirler. Onlar bu konuda tevakkuf etmişlerdir.¹²⁶ İbn Cinnî (v. 392/1001) Arap dilini düşündüğünde onda hikmet ve incelik gördüğünü dolayısıyla bu dilin Allah tarafından konulduğu ve vahiyle bildirildiği düşüncesinin kendisinde güçlendiğini ilk başta söyler. Fakat daha sonra dilin insanlar tarafından konulmuş olabileceğini ve bu sebeple kesin bir şey söylemeyip tevakkuf ettiğini ifade eder.¹²⁷

Altıncı görüşe göre tüm dillerin aslı; rüzgâr, yıldırım, su, eşek, karga, at ve ceylanın sesleri gibi doğada duyulan seslerdir. Bu sesler taklit edilerek dil üretilmiştir. İbn Cinnî bu görüşü naklettikten sonra bunun kabul edilebilir bir görüş olduğunu söyler.¹²⁸

Görüldüğü gibi dilin ilk defa nasıl ortaya çıktığı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerin hiçbiri kesin olmayıp muhtemel durumlardır. Yukarıdaki görüşlerin ifade ettiği durumlar gerçekleşmiş olabilir. Fakat bununla ilgili kesin bir delil bulunmamaktadır.

Dilin ilk defa ortaya çıkmasının tevkîfî veya ıstılâhî olması bir şeyi değiştirmemektedir. Bunun ibadet veya itikatla bir bağlantısı da bulunmamaktadır.

¹²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 103; Sübkî Tâcüddîn, *Raf'u'l-hâcib*, 440; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 15.

¹²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 79; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 15.

¹²⁶ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, I, 320; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 103; Sübkî Tâcüddîn, *Raf'u'l-hâcib*, 441; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 86; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 15; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 26.

¹²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 47; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 26.

¹²⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 46-47; Küçükkalay, *Kur'an dili Arapça*, s. 27.

Bunun bir aslının olmadığı ve konudaki tartışmaların gereksiz olduğu görüşünü savunan Gazzâlî (v. 505/1111) bununla ilgili olarak şunu ifade eder:

*“Dilin nasıl ortaya çıktığı sadece akli bir delil, mütevâtir bir haber ya da kesin bir duyumla öğrenilir. Bununla ilgili ne akli bir delil, ne mütevâtir bir haber ne de kesin bir duyum vardır. Dolayısıyla ibadet ve itikatla bağlantılı olmayan bir konuda sadece zan ile hareket edilmektedir. Dolayısıyla bu aslı olmayan ve tartışması gereksiz olan bir konudur.”*¹²⁹

Ebyârî (v. 616/1219), insanların bu konunun fıkıh usûlü ile bağlantısının ve bir faydasının olup olmadığı hususunda tereddüt ettiklerini ve bunun bir faydasının olmadığını ifade etmiştir.¹³⁰

Tâcüddîn es-Sübkî (v. 771/1311) de bu hususta şunu ifade eder: Dilin ilk defa nasıl ortaya çıktığı meselesinin bir faydası bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu konunun usûlde yer almasının bir fazlalık olduğu söylenmiştir.¹³¹

Bu konuyu tartışmanın faydasız ve gereksiz olduğunu söyleyenlerin yanı sıra bunun bir faydasının olduğunu ve tevkîfi ya da ıstılâhî olmasının farklı sonuçlar doğurduğunu ifade edenler de bulunmaktadır. Mesela Mâverdî (v. 450/1059) bu konuda şunu söyler: “Dilin tevkîfi olduğu görüşünde olanlar aklın tam olmasıyla birlikte teklifi başlatmış olurlar. Dilin ıstılâhî olduğu görüşünde olanlar teklifi, akıldan sonraya alıp ifadeler öğrenilince teklifi başlatırlar.” Mâverdî’nin bu söyledikleri sadece ilk tabakadaki mükellefler için geçerli olabilir. Bunda da sıkıntı bulunmaktadır. Zira dil ister tevkîfi ister ıstılâhî olsun hitap öğrenilmeden önce kişi mükellef değildir. Hitabı anlamak mükellef olmanın bir şartıdır. Öğrenme ve anlama gerçekleştikten sonra ancak mükellefiyet meydana gelir. Her ne kadar hitabı öğrenmek gerekli olsa da hitabı öğrenme aşamasında anlamanın gecikmesinin bir mahzuru yoktur. Cehalet bulunduğu için de günah sakıt olur. Dilin tevkîfi ya da ıstılâhî olması mükellefiyet durumunu değiştirmedikinden bu durum farklı sonuçlar doğurmamaktadır.¹³²

¹²⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 9.

¹³⁰ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, I, 508.

¹³¹ Sübkî Tâcüddîn, *Raf'u'l-hâcib*, I, 444.

¹³² Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr*, I, 352.

Bir görüşe göre dilin tevkîfî ya da ıstılâhî olmasının faydası şer'î olmayan konularda dili değiştirip değiştirmeme hususunda ortaya çıkmaktadır. Dil tevkîfî ise lafızlar değiştirilemez. İstılâhî ise değiştirilebilir. Bu görüşte de sıkıntı bulunmaktadır. Zira Allah (c.c.) lafızları konuldukları anlamda kullanmayı zorunlu kılmamıştır. Bundan dolayı bir lafız anlamı dışında da kullanılabilir. Ama lafızların değiştirilmesi dini konularda bozmaya yol açacaksa o zaman değiştirilemez. Bu durumda değiştirilmeleri haram olur. Bunun haram olması dilin tevkîfî ya da ıstılâhî olduğu için değil, manayı bozmaya yol açtığı içindir.¹³³

V. Hükümler

Fıkıh usûlünde ve nahiv usûlünde hükümler bulunmaktadır. Burada her iki usûlde geçen hükümlerin mahiyetleri, türleri incelenerek aralarındaki benzer ve farklı yönler ortaya konmaya çalışacaktır.

1. Fıkıh Usûlünde Hükümler

a. Hükümün Tanımı

Mütekellimîn usûlcüleri genelde şer'î hükmü şöyle tanımlamışlardır: “Yüce Allah’ın (c.c.) mükelleflerin fiilleriyle ilgili iktizâ (bir şeyi yapma veya terk etmeyi gerekli kılma) ve tahyîr (serbest bırakma) tarzındaki hitabıdır.”¹³⁴ Râzî’nin (v. 606/1209) ifade ettiğine göre vaz’ ifadesi bu tanımda bulunmadığı halde vaz’î hükümler bu tanıma dâhil olur. Zira güneşin batıya eğilmesi namaz kılmanın sebebi olup vaz’î bir hükümdür. Bunun sebep olmasının anlamı namazın gerekli kılınmasıdır. Dolayısıyla bu hüküm, îcâb hükmüne dâhil olmaktadır.¹³⁵ İbnü’l-Hâcib (v. 646/1249) ve Hindî (v. 715/1315) şer'î hükmün sebep, şart ve mâni gibi vaz’î hükümleri kapsayacağı şekilde tanıma vaz’ ifadesini eklemişlerdir.¹³⁶ Âmidî (v. 631/1233) hükmün tanımında “mükelleflerin fiilleriyle ilgili” ifadeyi zikretmeyip hükmü şöyle tanımlamıştır: “Yüce Allah’ın (c.c.) şer'î bir faydası olan hitabıdır.” Âmidî daha sonra bu hitabın iktizâ’, tahyîr ve vaz’ tarzında olduğunu açıklayarak

¹³³ Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr*, I, 352.

¹³⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 177; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89; Beydâvî, *el-Minhâc*, I, 47; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 117.

¹³⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 92.

¹³⁶ İbnü’l-Hâcib, *Ref‘u'l-Hâcib*, I, 482-483; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 50.

yaptığı tanıma vaz‘î hükümleri dahil etmiştir.¹³⁷ Yani mütekellimîn usûlcülerinin bir kısmı tanımda vaz‘ ifadesini zikretmeyip vaz‘î hükümlerin de hitaba dahil olduğunu savunurken bir kısmı da bunları dahil etmek için vaz‘ ifadesini de tanıma eklemiştir.

Fukahâ usûlcüleri ise hükmü şöyle tanımlamışlardır: “Vücûp ve hurmet gibi Şâri‘in hitabıyla ortaya çıkan vasıftır.” Onlara göre Allah‘ın hitâbı hüküm değildir. Mükellefin eyleminin özelliklerinden olan vücûp ve hurmet gibi vasıflar yani hitabın eseri hükmüdür.¹³⁸ Böylece mütekellimîn usûlcüleri; Yüce Allah‘ın, mükellefin fiillerine taalluk eden hitâbını hüküm sayarken fukahâ usûlcüleri Yüce Allah‘ın hitabıyla ortaya çıkan eseri (etkiyi) yani mükellefin fiiline bağlanan vasfı hüküm saymışlardır.

b. Hükmün Kısımları

Şâri‘in hitâbı iki tarzda olmaktadır:

Birincisi mükelleften bir fiili yapmasını veya yapmamasını istemesi veyahut onu yapıp yapmama arasında serbest bırakması şeklinde olmaktadır. Buna teklîf hitâbı denilmektedir. Bu hitaba bağlı olan hükümlere teklifi hükümler denilmektedir.

İkincisi Şâri‘in hitabının mükellef kılma tarzında olmayıp bir şeyi şart, sebep veya mani kılma tarzında olan hitabıdır. Buna vaz‘ hitâbı ya da ihbâr hitâbı denilmektedir. Bu hitâbâ bağlı olan hükümlere vaz‘î hükümler denilmektedir. Böylece Yüce Allah‘ın hitap tarzına göre hükümler teklifi ve vaz‘î olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹³⁹

b.a. Teklîfî Hükümler

Teklîfî hüküm: Şâri‘in mükelleften bir fiili yapmasını veya yapmamasını istemesi veyahut onu yapıp yapmama arasında serbest bırakmasıdır. Şâri‘in kesin bir tarzda istemesi îcâbdır. Kesin olmayan bir tarzda istemesi nedbdır. Kesin bir tarzda yapılmamasını istemesi tahrîmdir. Kesin olmayan bir tarzda yapılmamasını istemesi kerahettir. Yapılıp yapılmamasını mükellefin seçimine bırakması ibâhadır.¹⁴⁰ Böylece Şâri‘in mükelleften yapmasını istediği fiiller iki çeşittir: Vâcip ve mendûb.

¹³⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 132-133.

¹³⁸ Semerkândî, *Mizânü‘l-usûl*, s. 17; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 23; İbn Nüceym, *Mişkâtü‘l-envâr*, s. 12; Teftâzânî, *et-Telvîh ale‘t-Tevdîh*, I, 26.

¹³⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü‘l-muhît*, I, 127; İbn Neccâr, *Şerhu‘l-Kevkebi‘l-münîr*, I, 342.

¹⁴⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 132-133.

Yapılmamasını istediği fiiller de iki çeşittir: Haram ve mekruh. Mükellefin seçimine bıraktığı fiil ise tek çeşittir: Mubâh.

1. Vâcib: Farz namaz ve Ramazan orucu gibi terk edeni cezalandırılan fiildir. Yüce Allah vâcibi terk edeni cezalandırmayıp affedebileceğinden dolayı Âmidî “Herhangi bir durumda terk edilmesi şer‘an yerilmeye sebep olan” ve Beydâvî de “*Kasten terk edeni Şâri‘ tarafından yerilen*” şeklinde tanımlamıştır.¹⁴¹

Cumhur Şâri‘in kesin olarak yapılmasını istediği fiilleri farz ve vâcib diye ayırmamıştır. Fakat Hanefiler böyle bir ayırıma gitmişlerdir. Onlara göre farz, Ramazan orucu ve beş vakit namaz gibi kesin bir delil ile sabit olandır. Vâcib ise kurban, fitre ve vitir namazı gibi zannî bir delil ile sabit olandır.¹⁴²

2. Mendûb: Revâtib sünnet gibi işleyeni övülen ve terk edeni yerilmeyen fiildir. Şâri‘in nazarında yapılması terk edilmesinden daha evla ve terk edilmesi caiz olan fiil şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁴³

3. Haram: Şarap içmek ve zina yapmak gibi Şâri‘ tarafından işleyeni yerilen fiildir.¹⁴⁴

4. Mekrûh: Kerahet vakitlerinde namaz kılmak gibi terk edeni övülen ve işleyeni yerilen fiildir.¹⁴⁵ Tenzîhen nehyedildiği için terk edilmesi yapılmasından daha evla olan fiil şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁴⁶ Burada kast edilen, tenzîhen mekrûh olandır. Mekrûh kavramı bu anlam dışında farklı anlamalarda da kullanılmaktadır. Nitekim bazen haram fiil için kullanılır. Mesela İmam Şâfi‘ (v. 204/819) أكره ifadesini bazen haram görme anlamında kullanır. Bu durumda mekrûhün tanımı haramın tanımıyla aynı olur. Bazen mekrûh kavramı duhâ namazını kılmama gibi terk-i evlâ için kullanılır. Bu durumda mekrûh evla olanı terk etmek anlamına gelir. Buna hilâf-ı evla da denilmektedir. Bazen de nebîzden biraz içmek gibi haram olması şüpheli olan fiiller için kullanılır. Bu durumda mekrûh şüpheli olan eylem olur.¹⁴⁷

¹⁴¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 136; Beydâvî, *el-Minhâc*, I, 73; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 127.

¹⁴² Habbâzî, *el-Muğnî*, 83-84; Sadrüşşeria, *et-Tevdîh*, II, 257.

¹⁴³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 102; Beydâvî, *el-Minhâc*, I, 77; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 635.

¹⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 101; Beydâvî, *el-Minhâc*, I, 77; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 255.

¹⁴⁵ Beydâvî, *el-Minhâc*, I, 79.

¹⁴⁶ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 653.

¹⁴⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 164; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 296-297; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, I, 653.

Hanefiler mekrûhu ikiye ayırmışlardır: Tenzîhen mekrûh ve tahrîmen mekrûh. Onlara göre tenzîhen mekrûh helale daha yakın olandır. Yani onu işleyen cezalandırılmaz. Fakat terk eden düşük bir sevap alır. Tahrîmen mekrûh ise harama daha yakın olandır. Yani bu tür mekruhla ilgili bir sakınca bulunur, fakat onu işleyen cehennemle cezalandırmayı hak etmez. Şefaatten mahrum kalma gibi bundan daha düşük bir cezayı hak eder. İmam Muhammed'e göre ise tahrîmen mekrûh, harama yakın olan mekruh olmayıp haram oluşu zannî bir delil ile sabit olan bir haramdır. Hanefiler farz ve vâcib ayırımı yaptıkları gibi İmam Muhammed haram ve tahrîmen mekruh ayırımı yapar. Ona göre bir fiilin terk edilmesi kesin bir delil ile olmuşsa buna haram denir, zannî bir delil ile olmuşsa buna tahrîmen mekrûh denir.¹⁴⁸ Bu durumda tahrîmen mekruh, sünnetin değil vâcibin karşıtı olur.

5. Mubah: Şâri'in yapılması ve terk edilmesinde mükellefi serbest bıraktığı eylemdir.¹⁴⁹ Bu eylemi yapan veya terk eden için övgü ve yergi söz konusu değildir.¹⁵⁰

Bunlar dışında teklîfî hüküm olmaları tartışmalı olan hükümler de bulunmaktadır. Onlar da azîmet ve ruhsattır. Âmidî (v. 631/1233) bunları vaz'î hükümler arasında saymıştır.¹⁵¹ Çoğunluk ise teklîfî hükümlerden saymıştır.¹⁵² Çoğunluğa uyarak onları buraya almayı uygun gördük.

1. Azîmet: Sözlükte bir şeye kesin olarak niyetlenmek ve kararlı olmak anlamına gelmektedir. Terim olarak ise geçici bir durum ile değişmeksizin Şâri'in koyduğu asli hükümdür. Örneğin beş vakit namaz ve satım akdinin meşruiyeti bu gruba girer.¹⁵³

2. Ruhsat: Sözlükte kolaylık anlamına gelmektedir. Terim anlamı ise asli hükümün sebebi bulunmakla birlikte kolaylık olsun diye bir mazeret sebebiyle değişen şer'î hükümdür. Başka bir ifadeyle haram kılıcı sebep bulunmakla birlikte bir

¹⁴⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tevdîh*, II, 264; Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-Tevdîh*, II, 264; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-Bedâi'*, I, 244.

¹⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 165.

¹⁵⁰ Beydâvî, *Minhâcî'l-vüsûl*, I, 79.

¹⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 133; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 311.

¹⁵² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 327.

¹⁵³ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, II, 682; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 325.

mazeret sebebiyle yapılması veya terk edilmesi caiz olan fiildir. Örneğin zor durumda kalan kimse için murdar hayvanın etini yemek serbest olur.¹⁵⁴

b.b. Vaz'î Hüküm

Vaz'î hüküm: Şâri'in bir şeyin teklifi hükümle irtibatlandırması yönündeki hitabıdır. Yani teklîfi hükümle irtibatlandırılan hikmeti içeren açık bir vasıftır. Bunlar da sebep, şart, mâni, sahih, batıl ve fasittir.¹⁵⁵

1. Sebep: Çoğunluğa göre Şâri'in mu'arrif (bildiren) kılmasıyla şer'î hükmün varlığını bildiren açık vasıftır. Örneğin namaz vakitleri namazın vacip olmasına sebeptirler.¹⁵⁶

2. Şart: Yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren; fakat varlığı hükmün varlığını gerektirmeyendir. Mesela zekatta yıllanmanın olması ve namazda abdestli olmak bu hükümlerin şartlarıdır. Abdestin bulunmaması namazın sahih olmamasını gerektirir. Ama abdestin bulunması namazın sahih olmasını gerektirmez. Nitekim namazın diğer şartlarından biri eksik olabilir.¹⁵⁷

3. Mâni: Varlığı hükmün yokluğunu gerektiren; fakat yokluğu hükmün varlığını gerektirmeyendir. Örneğin öldürme mirâsa, necaset ise namaza engeldir. Necaset engelini bulunması namazın sahih olmamasını gerektirir. Fakat necasetin bulunmaması namazın sıhhatini gerektirmez. Nitekim namaz başka bir sebepten dolayı sahih olmayabilir.¹⁵⁸

4. Sıhhat: Hem ibadetlerde hem de muamelatta kullanılan bir vasıftır. Mütakellimîn usûlcülere göre ibadetlerde sıhhat; kaza gereksin veya gerekmesin mükellefin zannına göre Şâri'in emrine uygun davranılmasıdır. Fukahâ usûlcülerine göre kazayı düşürecek şekilde fiilin yapılmasıdır. Örneğin bir kimse abdestli olduğu zannıyla namaz kılsa daha sonra abdestsiz olduğu ortaya çıkarsa mütakellimîne göre bu namaz sahihtir. Nitekim mükellefin zannına göre kıldığı namaz Şâri'in

¹⁵⁴ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, II, 685.

¹⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 170; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 127.

¹⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 110; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 306.

¹⁵⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 309.

¹⁵⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 310.

emrine uygundur. Fukahâya göre ise bu namaz sahih değildir. Nitekim kaza borcunu düşürmemektedir.¹⁵⁹

Muamelatta sıhhat ise akitten istenen sonucun ortaya çıkması için akdin, Şâri'in emrine uygun yapılmasıdır. Yani akit ile istenen sonucun ortaya çıkmasıdır. Örneğin sahih olan satım akdi ile satım konusu mal üzerinde mülkiyet sonucu ortaya çıkar.¹⁶⁰

5. Butlân ve fesâd: Bu iki kavram hem ibadetlerde hem muamelatta kullanılan vasıflardır. İbadetlerde butlan ve fesadın aynı anlama geldiği konusunda usûlcüler görüş birliği içindedirler. Sıhhatin karşıtı anlamında kullanılmaktadırlar. Sıhhati; kaza gereksin veya gerekmesin mükellefin zannına göre Şâri'in emrine uygun davranılması şeklinde açıklayan mütekellimîne göre butlân, mükellefin zannına göre Şâri'in emrine uygun davranılmamasıdır. Sıhhati; kazayı düşürecek şekilde fiilin yapılması şeklinde açıklayan fukahâ usûlcülerine göre butlân kazayı fiilin kazayı düşürmeyecek şekilde yapılmasıdır.¹⁶¹

Muamelatta da butlân ve fesâd Hanefî dışındakilere göre aynı anlama gelmektedir. Butlân ibadetlerde olduğu gibi muamelatta da sıhhatin karşıtıdır. Hanefî dışındakilere göre muamelatta butlân ve fesâd, akitten istenen sonucun ortaya çıkmamasıdır. Hanefiler ise muamelatta batıl ve fâsid ayırımı yapmaktadırlar. Onlara göre bâtil bir akdin aslı itibariye meşru olmamasıdır. Örneğin özgür birinin veya meytenin satışı batıl bir akittir. Fâsid ise bir akdin vasfı itibariyle meşru olmamasıdır. Örneğin ribâ fasit bir akittir. Nitekim bu akit, bir satım akdi olması itibariyle meşru, haksız bir fazlalığın bulunması itibariyle yasaktır. Hanefilere göre fâsid; sahih ve bâtil arasında orta bir derecededir.¹⁶²

2. Nahiv Usûlünde Hüküm

a. Hükümün Tanımı

el-Hudûd adlı küçük bir risâlede nahivcinin ihtiyaç duyacağı birtakım terimleri ele alan Rummânî (v. 388/900) hükmü, “hikmetin gerektirdiği ve içinde fayda olan

¹⁵⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 174; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, II, 657; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 313.

¹⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 174; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, II, 662.

¹⁶¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 320.

¹⁶² Pezdevî, *el-Usûl*, I, 394-395; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 318; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 175; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, II, 662; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, I, 320.

bir haber”¹⁶³ şeklinde tanımlar. Nahivciler hükmün tanımı üzerinde pek durmamışlardır. Buna ihtiyaç duymamış olabilirler. Zira fâilin hükmünün merfû veya mef’ûlün hükmünün mansûb olduğu söylendiğinde hükmün ne olduğu anlaşılmaktadır. Enbârî (v. 577/1181) kıyasın rükünlerini sayarken nâibi fâile verilen hükmün ref’ olduğunu söyler.¹⁶⁴ Dolayısıyla fâilin merfû, mef’ûlün mansûb olması veya ismin mu‘rab ve harfin mebni olması bunların hükümleridir.

b. Hükümün Kısımları

Fıkıh usûlündeki teklîfî ve vaz’î hükümlere benzer hükümler nahiv usûlünde de bulunmaktadır. Bu hükümlere benzer olan nahiv hükümleri şunlardır: Vâcib, memnu‘, hasen, kabîh, hilâf-i evlâ, eşit derecede caiz, ruhsat, ruhsat olmayan, şart, sebep, mani, sahih ve batıl.

1. Vâcib: Dil kuralları açısından yapılması gerektir. Bunun terk edilmesi caiz değildir. Örneğin fâilin merfû, mef’ûlün mansûb, muzâfün ileyhine mecrûr, hal ve temyizine nekire olması vaciptir.¹⁶⁵

2. Memnû‘: Yapılması caiz olmayan ve dilde hiçbir şekilde itibar edilmeyendir. Örneğin fâilin merfû okunmaması buna örnek gösterilebilir.¹⁶⁶

3. Hasen: Yapılması caiz olup hoş görülendir. Bunun yapılması zorunlu olmayıp terk edilebilir. Mazi olan bir fi’lü’ş-şarttan sonra cezâü’ş-şart olarak gelen müzâri fiilin merfû okunması hoş görülmektedir. Örneğin şu şiirde müzâri fiil merfû olarak okunmuştur:

وإن أتاها خليلٌ يومَ مسألةٍ يقولُ لا غائبٌ مالي ولا حرمٌ

“Kıtlık gününde ona bir fakir geldiğinde şöyle der: Malımı senden esirgemem.”

Bu şiirde إن harfinin fi’lü’ş-şartı fiili olup mâzidir. Onun cezâü’ş-şartı olan يقول fiili müzâri bir fiil olup merfû olarak okunmuştur. Böyle okunması zayıf bir görüş olmayıp hoş görülmektedir. Zira fi’lü’ş-şart mâzi bir fiil olduğu için onun lafzı meczûm olamamaktadır. Dolayısıyla şart harfinin daha uzak olan cevâbü’ş-şartı cezmetme görevi güçsüz hale gelmektedir. Böylece müzâri fiil burada merfû olarak

¹⁶³ Rummânî, *el-Hudûd*, s. 66

¹⁶⁴ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 93; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 94.

¹⁶⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 30; İbn ‘Allân, *Dâ‘i’l-felâh*, s. 105; En‘am, “et-Tefâ‘ul beyne’n-nahv ve usûlihi ve’l-fikh ve usûlih”, s. 322.

¹⁶⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 30; İbn ‘Allân, *Dâ‘i’l-felâh*, s. 108.

gelebilmektedir. Burada cezâü’ş-şart olan müzâri fiil meczûm olarak da okunmaktadır. Örneğin şu ayette meczûm olarak geçmektedir:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا

“Kim ahiret kazancını istiyorsa, onun kazancını arttırırız. Kim de dünya kârını istiyorsa ona da dünyadan bir şeyler veririz. Fakat onun ahirette bir nasibi olmaz.”¹⁶⁷

Bu ayette şart harfi olan مَنْ’in fi’lü’ş-şartı كان olup mâzî fiilidir. Cezâü’ş-şartı نَزِدْ olup müzâri fiildir. Bu fiil meczûm olarak gelmiştir. Yine bu ayette geçen نُؤْتِهِ fiili de mâzî bir fiil olan fi’lü’ş-şarttan sonra meczûm olarak gelmiştir.¹⁶⁸

4. Kabîh: Yapılması caiz olan ama hoş görülmeindir. Müzâri olan bir fi’lü’ş-şarttan sonra cezâü’ş-şart olarak gelen müzâri fiilin merfû olması buna örnek gösterilebilir. Örneğin bu şiirde cevâbü’ş-şart olan müzâri fiil merfû olarak gelmiştir:

يَا أَقْرَعُ بَنَ حَابِسٍ يَا أَقْرَعُ إِنَّكَ إِنْ يُصْرَعُ أَخُوكَ تُصْرَعُ

“Ey Hâbis’in oğlu Akra! Ey Akra! Kardeşin yenilirse sen de yenilirsin.”

Sîbeveyh burada takdim ve te’hîr olduğu görüşündedir. Yani ona göre cümlelerin aslı **إِنَّكَ تُصْرَعُ إِنْ يُصْرَعُ أَخُوكَ** olup cevâbü’ş-şart mahzûftur. Müberred’e (v. 286/900) göre ise تصرع kelimesinin başında فاء harfi gizlidir.¹⁶⁹

Cevâbü’ş-şartın merfû okunduğu kıraat de bulunmaktadır. Örneğin Talha b. Süleyman **أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ** ayetindeki **يُدْرِكُكُمُ** ifadesini **يُدْرِكُكُمُ** şeklinde merfû okumuştur. İbn Cinnî (v. 392/1001) Arapça kuralına göre böyle okumanın zayıf olduğunu ve bunun ancak şiir zaruretinin bulunması halinde yapılabileceğini ifade etmiştir.¹⁷⁰

5. Hilâf-1 evlâ: Yaygın kullanıma aykırı olandır. Örneğin **ضَرَبَ غَلَامَهُ زَيْدٌ** ifadesinde olduğu gibi mef’ûlün öne geçmesi yaygın kullanıma aykırıdır. Nitekim yaygın kullanım, zamirin kendisinden önceki bir isme dönmesidir.¹⁷¹ Burada ise غلامه ifadesindeki zamir زيد’e dönmektedir. زيد’in lafzı zamirden sonra gelmiştir. Fakat bu hilâf-1 evla olmakla beraber caizdir. Nitekim زيد fâil olduğu için onun derecesi,

¹⁶⁷ Şûrâ, 42/20.

¹⁶⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 30; İbn ‘Allân, *Dâ‘i‘l-felâh*, s. 108; Fâsî, *Feydu neşri‘l-inşirâh*, I, 306.

¹⁶⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 30; İbn ‘Allân, *Dâ‘i‘l-felâh*, s. 109-110; Fâsî, *Feydu neşri‘l-inşirâh*, I, 307.

¹⁷⁰ Fâsî, *Feydu neşri‘l-inşirâh*, I, 307-308; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 193.

¹⁷¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 30; İbn ‘Allân, *Dâ‘i‘l-felâh*, s. 110.

zamirin bitişik olduğu mef'ûlden öncedir. Dolayısıyla زيد derece bakımından zamirden önce olup zamir, derece bakımından kendisinden önceki bir isme dönmüş olmaktadır.

6. Eşit derecede caiz olan: Yapılması ve terk edilmesi eşit olandır. Hoş görülme veya görülmemeye söz konusu değildir. Mübtedâ veya haberin hazfedilmesine bir engel ya da bunu gerektiren bir gerekçe yoksa onlardan birinin hazfedilmesi ya da zikredilmesi buna örnek gösterilebilir. Mesela فَصْبْرٌ جَمِيلٌ ayetinde mübtedâ veya haberin hazfedilme ihtimali bulunmaktadır. Mübtedâ mahzûf denildiğinde cümle şöyle olur: فصبري صبرٌ جميلٌ. Bu durumda صبري mübtedâ, صبرٌ haber, جميل ise sıfat olur. Ama haberin mahzûf olduğu söylenirse cümle şöyle olur: فصبرٌ جميلٌ أجملٌ Bu durumda صبرٌ mübtedâ, جميلٌ sıfat, أجملٌ ise haber olur.¹⁷²

Nahivde geçen bu altı hükmün tümü sıfat-ı müşebbehenin amel etme şekillerinde bir arada bulunmaktadır. Nitekim sıfat-ı müşebbehe iki şekilde gelebilir. الحسن gibi başında harf-i tarif bulunur ya da حسن gibi başında harf-i tarif bulunmaz. Onun ma'mûlü ise altı şekilde gelebilir. Mamûlün başında harf-i tarif bulunur veya bulunmaz ya da başında harf-i tarif bulunan veya bulunmayan bir isme izâfe edilir. Ya da sıfatı müşebbehe bir zamire izâfe edilir veya zamire izâfe edilen bir isme izâfe edilir. Sıfat-ı müşebbehe iki şekilde, onun ma'mûlü ise altı şekilde gelebildiğine göre toplam on iki durum meydana gelir. Bu durumların hepsi merfû, mansûb ya da mecrûr okunduğunda toplam şu otuz altı durum ortaya çıkmış olur.¹⁷³ Şimdi bu durumlardan hangisinin caiz olup olmadığını örnekleriyle ele almaya çalışacağız.

1. Sıfat-ı müşebbehenin başında harf-i tarif bulunduğu durumlar:

Bu durumda onun ma'mûlü şu altı şekilde gelebilir:

a. Mâ'mûlün başında harf-i tarif bulunmaması:

رَأَيْتُ الرَّجُلَ الْحَسَنَ وَجْهَهُ، وَالْحَسَنَ وَجْهَهُ، وَالْحَسَنَ وَجْهَهُ
قيح واجب ممنوع

b. Mâ'mûlün başında harf-i tarif bulunması:

رَأَيْتُ الْحَسَنَ الْوَجْهَهُ، وَالْحَسَنَ الْوَجْهَهُ، وَالْحَسَنَ الْوَجْهَهُ
حسن (جائز) حسن (جائز) حسن (جائز)

¹⁷² Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 31; İbn 'Allân, *Dâ'î'l-felâh*, s. 110; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 308.

¹⁷³ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 31; Süyûtî, *el-Behcetü'l-merdiyye*, s. 436-437; İbn 'Allân, *Dâ'î'l-felâh*, s. 112; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 308.

- c. Mâ'mûlûn, başında harf-i tarif bulunan bir isme izâfe edilmesi:

رَأَيْتُ الْحَسْنَ وَجْهَ الْأَبِ، وَالْحَسْنَ وَجْهَ الْأَبِ، وَالْحَسْنَ وَجْهَ الْأَبِ
حسن (جائز) حسن (جائز) حسن (جائز)

- d. Mâ'mûlûn, başında harf-i tarif bulunmayan bir isme izâfe edilmesi:

رَأَيْتُ الْحَسْنَ وَجْهَ أَبِي، وَالْحَسْنَ وَجْهَ أَبِي، وَالْحَسْنَ وَجْهَ أَبِي
قبيح واجب ممنوع

- e. Mâ'mûlûn, zamire izâfe edilmesi:

رَأَيْتُ الْحَسْنَ وَجْهَهُ، وَالْحَسْنَ وَجْهَهُ، وَالْحَسْنَ وَجْهَهُ
حسن حسن ممنوع

- f. Mâ'mûlûn, bir zamire izâfe edilen bir isme izâfe edilmesi:

رَأَيْتُ الْحَسْنَ وَجْهَ أَبِيهِ، وَالْحَسْنَ وَجْهَ أَبِيهِ، وَالْحَسْنَ وَجْهَ أَبِيهِ
حسن حسن ممنوع

2. Sıfat-ı müşebbehenin başında harf-i tarif bulunmadığı durumlar:

Bu durumda da onun ma'mûlû yukarıda olduğu gibi şu altı şekilde gelebilir:

- a. Mâ'mûlûn başında harf-i tarif bulunmaması:

رَأَيْتُ رَجُلًا حَسَنًا وَجْهًا، وَحَسَنًا وَجْهًا، وَحَسَنًا وَجْهًا
قبيح حسن حسن

- b. Mâ'mûlûn başında harf-i tarif bulunması:

رَأَيْتُ حَسَنًا الْوَجْهَ، وَحَسَنًا الْوَجْهَ، وَحَسَنًا الْوَجْهَ
حسن خلاف أولى حسن

- c. Mâ'mûlûn, başında harf-i tarif bulunan bir isme izâfe edilmesi:

رَأَيْتُ حَسَنًا وَجْهَ الْأَبِ، وَحَسَنًا وَجْهَ الْأَبِ، وَحَسَنًا وَجْهَ الْأَبِ
حسن خلاف أولى حسن

- d. Mâ'mûlûn, başında harf-i tarif bulunmayan bir isme izâfe edilmesi:

رَأَيْتُ حَسَنًا وَجْهَ أَبِي، وَحَسَنًا وَجْهَ أَبِي، وَحَسَنًا وَجْهَ أَبِي
قبيح حسن حسن

- e. Mâ'mûlûn, zamire izâfe edilmesi:

رَأَيْتُ حَسَنًا وَجْهَهُ، وَحَسَنًا وَجْهَهُ، وَحَسَنًا وَجْهَهُ
حسن خلاف أولى خلاف أولى

- f. Mâ'mûlûn, bir zamire izâfe edilen bir isme izâfe edilmesi:

رَأَيْتُ حَسَنًا وَجْهَ أَبِيهِ، وَحَسَنًا وَجْهَ أَبِيهِ، وَحَسَنًا وَجْهَ أَبِيهِ

Sıfat-1 müşebbehenin bu otuz altı kullanım şekillerinin tümü aynı derecede değildir. Yukarıda altı çizili kelimelerde hükümler belirtildiği gibi dereceleri farklıdır. Sıfatı müşebbehenin ma'mûlünün şu dört yerde mecrûr gelmesi yasaktır: Sıfat-1 müşebbehenin başında harf-i tarif bulunup da onun ma'mûlünde ya da ma'mûlün izafe edildiği isimde harf-i tarif bulunmaması. Yani ma'mûlün başında harf-i tarif olmaması, harf-i tarif olmayan bir isme izâfe edilmesi, zamire izâfe edilmesi ve zamire izâfe edilen bir isme izâfe edilmesi durumlarında ma'mûl mecrûr okunamaz.¹⁷⁴

Ma'mûlün mansûb ve mecrûr okunması şu iki durumda hilâf-1 evladır: Sıfat-1 müşebbehenin başında harf-i tarif bulunmayıp ma'mûlünün zamire izafe edilmesi ya da zamire izâfe edilen bir isme izâfe edilmesi.¹⁷⁵

Ma'mûlün mansûb okunması yukarıdaki bu iki durum dışında ayrıca şu iki durumda da hilâf-1 evlâdır: Sıfat-1 müşebbehenin başında harf-i tarif bulunmadığı halde onun ma'mûlünün başında harf-i tarif bulunması ya da ma'mûlün, başında harf-i tarif bulunan bir isme izâfe edilmesi. Böylece ma'mûlün mansûb olması dört yerde hilâf-1 evlâ olmaktadır.¹⁷⁶

Ma'mûlün merfû okunması şu dört durumda kabîhtir: Sıfat-1 müşebbehenin başında harf-i tarif bulunsun veya bulunmasın ma'mûlün başında harf-i tarifi bulunmaması veya ma'mûlün, başında harf-i tarif bulunmayan bir isme izâfe edilmesi.¹⁷⁷

Ma'mûlün merfû okunmasının kabîh olduğu yukarıdaki dört durumda ma'mûlün mansûb veya mecrûr okunması hasendir.¹⁷⁸ Yani mansûb veya mecrûrdan biri veya her ikisi hasen olabilmektedir. Raf'ın kabîh olduğu şekillerin ikisinde nasb vacip, cer ise yasaktır. Süyûtî (v. 911/1505) ise bu durumda nasb veya cerrin hasen olduğunu söylemektedir. O bu ifadeyi burada kabîhin karşısında kullanmaktadır.

¹⁷⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 31;

¹⁷⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 31; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, III, 82; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 115; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 312.

¹⁷⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 32; Süyûtî, *el-Behcetü'l-merdiyye*, s. 436; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 119; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 319.

¹⁷⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 32; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 118; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 318.

¹⁷⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 32; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 119; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 319.

Onun burada hasen demesinden maksat; kabîh olmamasıdır. Kabîh olmayan durum, vacip veya hasen olabilir.

Ma'mûlün mansûb okunması şu iki durumda vaciptir: Sıfat-ı müşebbehin başında harf-i tarif bulunduğu halde onun ma'mûlünün başında harf-i tarif bulunmaması ya da ma'mûlün, başında harf-i tarif bulunmayan bir isme izâfe edilmesi.¹⁷⁹

Ma'mûlün; merfû, mansûb ve mecrûr okunması şu iki durumda eşit derecede caizdir: Sıfat-ı müşebbehin başında harf-i tarif bulunduğu halde onun ma'mûlünün başında da bulunması ya da ma'mûlün, başında harf-i tarif bulunan bir isme izâfe edilmesi.¹⁸⁰

Bu anlatılanlardan anlaşıldığı gibi sıfat-ı müşebbehin amel etme şekillerinde nahvin tüm hükümleri bulunmaktadır. Bu hükümler farklı derecede olmaktadır. Yukarıda verilen örneklerde kelimelerin altı çizilip her bir kullanımın hükmü belirtilmiştir.

Fıkıhtaki hükümler azîmet ve ruhsat kısımlarına ayrıldığı gibi nahivdeki hükümler de ruhsat olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Nahivciler ruhsat olmayan hükümler için fıkıh usûlünde olduğu gibi azîmet ifadesini kullanmayıp bunlara ruhsat olmayan hükümler demişlerdir. Biz de bu iki hüküm çeşidini nahivcilerin ifade ettiği gibi ele alacağız.

1. Ruhsat: Şiir zaruretinden dolayı kullanılması caiz olandır. Başka bir ifadeyle asli hükmün sebebi bulunmakla birlikte şiir zaruretiyle hükmün değişmesidir. Nitekim zaruret yasak olanları mubah kılar. Böylece dilde var olan asıl bir hüküm şiir zarureti gerekçesiyle değiştirilip Arapça'da olmayan bir kullanımda bulunmaktadır. Bu zaruretteki kullanımın dildeki asıl hükme yakınlığı ve uzaklığına göre iyi ve kötü dereceleri bulunmaktadır.¹⁸¹

a. İyi zaruret: Şiirde çokça kullanılan ve alışık olan bir durum olması sebebiyle kişinin nefret etmediği ve kötülemediği kullanımlardır. Örneğin şiirde gayri munsarifin munsarif yapılması, sonunda elif-i memdûde bulunan çoğulun elif-i

¹⁷⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 32; İbn 'Allân, *Dâ'î'l-felâh*, s. 119-120; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 319.

¹⁸⁰ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 32; İbn 'Allân, *Dâ'î'l-felâh*, s. 118; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 318.

¹⁸¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 32-33; İbn 'Allân, *Dâ'î'l-felâh*, s. 121.

maksûre ile okunması ve maksûr olan çoğulun memdûd olarak okunması bu gruba girer. Mesela Hz. Fatıma (r.a.) Peygamber'in (s.a.) vefatından sonra onunla ilgili mersiye de şöyle buyurmuştur:

مَادَا عَلَى مَنْ شَمَّ تَرْبَةَ أَحْمَدَ ... أَنْ لَا يَشُمَّ مَدَى الزَّمَانِ عَوَالِيَا
صُبَّتْ عَلَى مَصَائِبٍ لَوْ أَنَّهَا ... صُبَّتْ عَلَى الْأَيَّامِ صِرْنُ لَيْالِيَا

“Ahmed'in (s.a.) türbesini koklayan kimse, yaşadığı süre boyunca değerli kokular koklamasa neyi kaybeder.

Başıma öyle musibetler geldi ki bunlar günlerin başına gelseydi günler geceye dönüşürdü.”¹⁸²

Bu şiirde geçen مصائب kelimesi gayri munsarif olduğu halde tenvinli olarak munsarif okunmuştur. Gayri munsarifin şiirde munsarif yapıldığı durumlar çokça bulunmaktadır. Bu iyi zaruret kısmına girmektedir.

b. Kötü zaruret: Şiirde çok az kullanılan ve alışık olmayan bir durum olması sebebiyle kişinin nefret ettiği ve kötülediği bir kullanımdır. Mesela isimlere bazı harfler eklenerek veya onlardan birtakım harfler eksiltilerek isimlerin kullanılması bu gruba girer. Örneğin bir şiirde şöyle geçmektedir:

دَرَسَ الْمَنَا بِمَتَالِعِ فَأَبَانَ

“Mütâli‘ ve Übân dağlarında bulunan evler çürüdü.”

Şair burada المنَّا ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeyle kast ettiği المنازل'dir. Şiir zaruretinden dolayı isimden iki harfi eksiltmiştir. Bu ise hoş görülme-yen bir zarurettir.¹⁸³

2. Ruhsat olmayan: Şiir zaruretiyle değişmeksizin dilde bulunan asıl hükümlerdir.¹⁸⁴ Bu gruba daha önce geçen vâcib, hasen ve kabîh gibi ruhsat dışındaki hükümler girer. Nitekim bunlar şiir zaruretiyle değişen hükümler olmayıp dilde bulunan asıl hükümlerdir.

¹⁸² İbn Hacer el-Kastalânî, *İrşâdü's-sârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, II, 378; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 33; İbn 'Allân, *Dâ'î'l-felâh*, s. 124-125.

¹⁸³ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 32; İbn 'Allân, *Dâ'î'l-felâh*, s. 130; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 352-353.

¹⁸⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 33; İbn 'Allân, *Dâ'î'l-felâh*, s. 121;

Yukarıda zikredilen bu hükümler fıkıh usûlündeki teklîfi hükümlere benzemektedir. Ayrıca nahiv usûlünde fıkıh usûlündeki vaz'î hükümlere benzer olan hükümler de bulunmaktadır. Bunlar da şart, sebep, mani, sahih ve batıl hükümlerdir. Fakat nahivciler bunları müstakîl olarak ele almayı nahivdeki meseleleri ele alırken herhangi bir hükmün sebebini, şartını, engelini, bir hükmün sahih ya da batıl olduğunu zikretmişlerdir. Fıkıh usûlündeki vaz'î hükümlere karşılık gelen nahiv usûlündeki hükümler şunlardır:

1. Sebep: Nahivdeki hükümleri meydana getiren durumlardır. Sözelimi kelimelerin sonundaki i'râb amiller sebebiyle değişmektedir. Burada i'râb bir hüküm olup sebebi ise amildir.¹⁸⁵ İ'râb amil sebebiyle ortaya çıkmaktadır.

2. Şart: Yokluğu hükmün yokluğunu gerektirir. Ya da hükmün varlığı kendisine bağlanandır.¹⁸⁶ Mesela esmâ-ı sittenin vav, yâ ve elif ile i'râb almasının birtakım şartları bulunmaktadır. Bu şartlar da o isimlerin müfred olmaları, taşğir edilmemeleri ve mütekellim yâ'sı dışındaki bir isme muzâf olmalarıdır. Bu şartlardan biri bulunmadığı zaman bu üç harf ile i'râb alma hükmü ortadan kalkar. Bu hükmün varlığı şartın varlığına bağlıdır. Şart ortadan kalkarsa hüküm de yok olur.¹⁸⁷

3. Mani: Nahivdeki hükümlere engel olan durumlardır.¹⁸⁸ Mesela ليس gibi amel eden ما harfinin haberinin başında لا varsa bu durumda amel etmez. Nitekim لا harfi, ما harfinin olumsuzluğunu ortadan kaldırır. Bu sebeple ما amel etmez. Örneğin وَمَا¹⁸⁹ اٰتٰتِمْ هٰذَا بَشْرًا¹⁸⁹ ayetinde ما harfi ismini merfû ve haberini mansûb yapmıştır. Ama وَمَا¹⁹⁰ اٰتٰتِمْ هٰذَا بَشْرًا¹⁹⁰ ayetinde ise لا harfi bulunduğu için burada ما harfi ليس gibi amel etmemiştir. Engelin bulunmasıyla hüküm ortadan kalkmıştır.¹⁹¹

4. Sahih: İfadelerin dil kurallarına uygun olmasıdır. Nahivciler bunun için sahih,¹⁹² müstakîm (doğru)¹⁹³ ve savâb¹⁹⁴ (isabetli) gibi ifadeler kullanmaktadırlar.

¹⁸⁵ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 30

¹⁸⁶ En'am, "et-Tefâ'ul beyne'n-nahv ve usûlihi ve'l-fıkıh ve usûlih", s. 325.

¹⁸⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 57.

¹⁸⁸ En'am, "et-Tefâ'ul beyne'n-nahv ve usûlihi ve'l-fıkıh ve usûlih", s. 325.

¹⁸⁹ Yusuf, 12/31.

¹⁹⁰ Mücâdele, 54/50.

¹⁹¹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 137.

¹⁹² İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, I, 12.

¹⁹³ Müberred, *el-Muktadab*, IV, 302.

¹⁹⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 35.

5. Batıl: İfadelerin dil kurallarına aykırı olmasıdır. Nahivciler dil kurallarına aykırı olanlar için batıl,¹⁹⁵ fasit,¹⁹⁶ gayri müstakîm¹⁹⁷ (doğru olmayan), hata¹⁹⁸ ve vehem (hata)¹⁹⁹ gibi ifadeler kullanmaktadırlar.

3. Değerlendirme

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlünde hükümlerin birbirine benzediği görülmektedir. Zira nahivdeki vâcib hükmü, fıkıh usûlündeki vâcib hükmüne; memnû‘ hükmü haram hükmüne; hasen hükmü mendûb hükmüne, kabîh hükmü mekrûh hükmüne, hilâf-i evlâ hükmü mekrûhün bir kısmı olan hilâf-i evlâ hükmüne, eşit derecede caiz olan hüküm, mubah hükmüne karşılık gelmektedir.

Nahivdeki ruhsat ve ruhsat olmayan hükümler fıkıh usûlündeki ruhsat ve azîmet hükümlerine karşılık gelmektedir. Fıkıh usûlünde şart, sebep ve mani hükümler bulunduğu gibi bunların aynısı nahiv usûlünde de bulunmaktadır. Aynı şekilde sahih ve batıl hükümler de her iki usûlde bulunmaktadır.

2. Delalet

Lafızların anlama delaleti fıkıh usûlü ve nahiv usûlünde geçen konulardan biridir. Burada genel olarak delaletin anlamı ve türlerini ele alacağız. Daha sonra her iki usûlde ele alınan delalet türlerini inceleyerek ikisi arasındaki benzer ve farklı yönleri ortaya koymaya çalışacağız.

Delalet bir şeyin anlaşılmasıyla başka bir şeyin anlaşılmasıdır. Birinci şeye dâll ikinci şeye medlûl denir.²⁰⁰ Delalet, lafızla olabildiği gibi başka bir şeyle de olabilir. Delalet lafızla olursa buna lafzî delalet, lafızla olmazsa buna gayri lafzî delalet denir. Bu bakımdan delalet lafzî ve gayri lafzi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

¹⁹⁵ Vakkâd, *Şerhu't-tasrih ale't-Tavdih*, I, 459.

¹⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 497.

¹⁹⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 497.

¹⁹⁸ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 165.

¹⁹⁹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 35.

²⁰⁰ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 203; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 31; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-mûnir*, I, 125.

1. Lafzî Olmayan Delalet

Lafzî olmayan delalet; bir şeyin anlaşılmasıyla başka bir şeyin anlaşılmasıdır. Bu tür delalet, lafız dışında bir şey ile bir anlam göstermektedir. Bunun aklî, vaz'î ve tabii olmak üzere üç kısmı bulunmaktadır.

a. Lafzî Olmayan Aklî Delalet

Dâllın medlûle delalet etmesinin lafızla olmayıp akılla olmasıdır. Örneğin bir eserin müessire ya da dumanın ateşe veya âlemin kendi mûcidî olan Allah'a (c.c.) delalet etmesi aklî bir delalettir.²⁰¹

b. Lafzî Olmayan Vaz'î Delalet

Bir şeyin bir anlama delalet etmesinin lafızla olmayıp vaz'la olmasıdır. Örneğin meşrûnun varlığının şartın varlığına delalet etmesi bu gruba girer.²⁰² Bunun şer'î ve örfî olmak üzere iki kısmı bulunmaktadır. Şer'î vaz'; Şâri tarafından lafız olmayan bir şeyin bir anlam için konulmasıdır. Örneğin güneşin batmasının akşam vaktinin girmesine delalet etmesi şer'î bir vaz'dır.²⁰³

Örfî vaz'; insanlar tarafından lafız olmayan bir şeyin bir anlam için konulmasıdır. Örneğin zirâ'nın belli bir miktara²⁰⁴ veya trafik işaretlerinin belli bir anlama delalet etmesi örfî bir vaz'dır.

c. Lafzî Olmayan Tabii Delalet

Tabiat ve fitratta olan bir durumun bir anlama delalet etmesidir. Örneğin yüzün kızarmasının utanmaya ve sararmasının korkmaya delalet etmesi lafzî olmayan tabii bir delalettir.²⁰⁵

2. Lafzî Delalet

Lafzî delalet: Bir anlama delaletin lafızla olmasıdır. Bu delaletin de aklî, tabii ve vaz'î olmak üzere üç kısmı bulunmaktadır.²⁰⁶

²⁰¹ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 203; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-mûnir*, I, 125.

²⁰² Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 203; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-mûnir*, I, 125.

²⁰³ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 31.

²⁰⁴ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 31.

²⁰⁵ Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 141; Zuhaylî, *el-kavâidü'l-fikhiyye*, I, 155.

a. Lafzî Olan Akî Delalet

Bir lafzın akıl ile bir anlama delalet etmesidir. Örneğin lafız, bunu telaffuz eden kişiye veya ses, bu sesin sahibinin canlı olduğuna delalet etmektedir. Lafzî olan akî delalette lafzın bir anlamı olabilir veya olmayabilir. Duvarın arkasında bir kimse Zeyd veya anlamsız bir kelime olan deyz ifadesini kullanırsa orada bunu telaffuz eden birinin olduğu anlaşılır.²⁰⁷

b. Lafzî Olan Tabîi Delalet

Yaratılış gereği bir lafzın bir anlama delalet etmesidir. Örneğin bir kimse öhö diye ses çıkardığında bu ses o kişinin göğsünün ağrıdığını göstermektedir. Bu ifade insanın fitratı gereği bir anlama delalet etmektedir.²⁰⁸

c. Lafzî Olan Vaz'î Delalet

Bir lafız zikredildiği zaman onun konulduğu anlamı bilen kimsenin bu lafzın anlamını anlamasıdır.²⁰⁹ Bunun mütâbakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç kısmı bulunmaktadır. Bir lafzın konulduğu anlamın tümüne delalet etmesine mütâbakat delaleti denir. Örneğin insan ifadesi; canlı ve düşünen anlamlarının ikisinde birden delalet etmektedir. Lafız konulduğu anlamın tümüne delalet ettiğinden ve lafız ile anlam birbirine uyum sağladığından buna uyum anlamında mütâbakat denilmektedir.²¹⁰

Bir lafzın konulduğu anlamın bir kısmına delalet etmesine tazammun delaleti denir. Örneğin insan ifadesi konulduğu anlamın bir kısmı olan canlı anlamına delalet etmektedir. Lafız kendi anlamının bir parçasını içerdiği için buna içermek anlamında tazammun denilmektedir.²¹¹

²⁰⁶ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 30; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37.

²⁰⁷ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 31; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37; Çarperdî, *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 260.

²⁰⁸ Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 203; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37.

²⁰⁹ Sübkî Tâcüddîn, *Raf'u'l-hâcib*, I, 352; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 36; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-mûnir*, I, 126.

²¹⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 204; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-mûnir*, I, 126.

²¹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 204; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-mûnir*, I, 126.

Bir lafzın konulduğu anlamın lâzımına yani onun gereği olan başka bir anlama delalet etmesine iltizam delaleti denir. Örneğin insan ifadesi; insanın bir özelliği olan yazar veya gülen anlamlarına delalet etmektedir. Lafız konulduğu anlamın gereği olan başka bir anlama delalet ettiğinden bu delalete gerekli olmak anlamında iltizam denilmektedir.²¹²

Gazzâlî (v. 505/1111) bu üç delalet türü için şu örneği verir:

*“Ev ifadesinin evin tümüne delalet etmesi mütâbakat delaletidir. Evin sadece çatıya delalet etmesi tazammun delaletidir. Zira ev çatıyı içermektedir. Çatının duvara delalet etmesi iltizam delaletidir. Çatı lafzı duvar anlamı için konulmamıştır. Bundan dolayı onun duvara delalet etmesi mütâbakat değildir. Duvar çatının bir parçası olmadığı için bu delalet tazammun delaleti de değildir. Fakat duvar çatıdan ayrılmayan ve ona bağlı olan bir anlamdır. Dolayısıyla çatının duvara delalet etmesi iltizam delaletidir.”*²¹³

Mütâbakat, tazammun ve iltizam delaletlerinin tümü on ifadesinde bulunmaktadır. Zira on ifadesinin konulduğu sayıların tamamına delalet etmesi mütâbakat delaletidir, beşe delalet etmesi tazammun delaletidir, çift sayıya delalet etmesi ise iltizam delaletidir.²¹⁴

Lafzın bu anlamlara delalet etmesi lafzın kendisiyle mi yoksa akıl vasıtasıyla mı olduğu hususu usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Lafzın kendisinin anlama delalet etmesine lafzî delalet, lafzın akıl vasıtasıyla anlama delalet etmesine akîf delalet denilmiştir. Usûlcüler arasında mütâbakat delaletinin lafzî oluşunda ihtilaf bulunmamaktadır.²¹⁵ Fakat tazammun ve iltizam delaletlerinin hangisinin lafzi ve hangisinin akli olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Bu konuda üç görüş bulunmaktadır.

²¹² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 204; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-mûnir*, I, 126.

²¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 92-93.

²¹⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37.

²¹⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37.

Birinci görüşe göre tazammun ve iltizam delaletleri aklî delaletlerdir. Zira bu delaletlerde anlama delalet akıl aracılığıyla olmaktadır. Râzî (v. 606/1209) ve Sübkî (v. 771/1311) bu görüştedir.²¹⁶

İkinci görüşe göre tazammun delaleti lafzîdir. İltizam delaleti ise aklîdir. Gazzâlî (v. 505/1111), Âmidî (v. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) bu görüşü savunmuşlardır. Bunlara göre anlamın parçası lafzın konulduğu anlama dâhildir. Anlamın lâzımı yani lafzın konulduğu anlamın gereği lafzın konulduğu anlam dışında başka bir anlamdır. Bundan dolayı tazammun delaleti lafzî, iltizam delaleti ise aklîdir.²¹⁷

Üçüncü görüşe göre tazammun ve iltizam delaletleri mütâbakat gibi lafzî delaletlerdir. Mantıkçıların çoğu da bu görüştedir.²¹⁸

Mütâbakat, tazammun ve iltizam delaletleri bir anlama konulan lafzın delalet türleridir. Usûlcüler bu konuda farklı terimler kullanmışlardır. Mesela Âmidî (v. 631/1233) bu üç delalet türünü lafzî ve gayri lafzî diye ayırmıştır.²¹⁹ Râzî (v. 606/1209) ise bu delalet türlerini vaz'î ve aklî diye ikiye ayırmıştır.²²⁰ Bunların aklî veya gayri lafzî demelerinden maksat lafız dışındaki bir şeyle bir anlama delalet değildir. Zira bu delalet türleri lafzî delaletin kısımlarıdır. Lafzın anlama delaleti sırf lafızla olursa buna lafzî veya vaz'î denilmiştir. Ama lafzın anlama delaleti akıl vasıtasıyla olursa buna aklî veya gayri lafzî denilmiştir. Aklî ve gayri lafzîden kasıt dumanın ateşe delalet etmesinde olduğu gibi lafız dışındaki bir şeyin bir anlama delaleti değildir. Zira Âmidî vaz' ile bir anlama delalet eden lafzı ilk önce müfred ve mürekkep kısımlarına ve daha sonra da müfred lafzın anlama delaletini, lafzî ve gayri lafzî kısımlarına ayırır.²²¹ Yani lafzî ve gayri lafzî ayırımını bir anlama konulan lafız için yapmaktadır. Râzî (v. 606/1209) de vaz'î ve aklî ayırımını lafzın anlama delaleti için yapmaktadır. Bu sebeple usûlcülerin ilk başta lafzın anlama delaletinin üç kısmı olduğunu ve bunların bir kısmının lafzî ve diğer kısmının gayri lafzî veya aklî olduğunu söylemeleri bir çelişki değildir. Zerkeşî (v. 794/1391), lafzın anlama

²¹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 219; Sübkî Tâcüddîn, *Cem' u 'l-cevâmi'* I, 314.

²¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 93; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, I, 352-353.

²¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, II, 37; Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr*, I, 314.

²¹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 32.

²²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 219.

²²¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 31-32.

müdahalesinin bulunması yönüyle bu üç kısım delaletin lafzî delalet oluşunda ihtilaf bulunmadığını ve aslında tartışılan şeyin; lafzın bu anlamlara konulup konulmadığı hususu olduğunu ifade eder.²²² Lafzın anlama delaletinin lafzî olduğu söylendiğinde lafzın o anlama konulduğu kast edilir. Lafzın anlama delaletinin aklî olduğu söylendiğinde lafzın o anlama konulmadığı ve akıl vasıtasıyla bu anlamın anlaşıldığı kast edilir.

Usûlcüler bir anlama konulan lafzın delaletini üç kısma ayırdığı gibi nahivciler de delaleti üç kısma ayırmışlardır. Nahivdeki delaletler lafzî, sînâ'î/sîğa ve manevî olmak üzere üç kısımdır. Bu üç delalet türü fiillerin tümünde bulunmaktadır. Nitekim fiil lafzıyla kendi mastarına delalet eder. Örneğin ضَرَبَ fiili ضَرَبَ mastarına delalet eder. Bu lafzî delalettir. Fiilin sîğası ve yapısı kendi zamanına delalet eder. Örneğin كَتَبَ fiili geçmiş zamana ve يَكْتُبُ fiili şimdiki veya gelecek zamana delalet eder. Bu sînâ'î delalettir. Fiilin manası da kendi fâiline delalet eder. Zira her fiil bir eylemdir. Fiil bulunursa bunun fâilinin de bulunması gerekir. Fiilin fâile delalet etmesi manevî bir delalettir.²²³

Sînâî delalet her ne kadar lafzî bir delalet olmasa da telaffuz edilen lafız gibi değerlendirilir. Zira fiilin sîğası lafzın taşıdığı bir özelliktir. Böyle olduğu için de lafzın hükmünü alır. Dolayısıyla o da telaffuz edilen lafız gibi değerlendirilir. Böylece lafzî ve sînâî delaletin ikisi müşahedeyle idrak edilenler grubuna girmektedir. Mana delaleti ise istidlal ile bilinenler grubuna girmektedir. Yani fiilin lafzı ve sîğası işitmeye idrak edilmektedirler. Fiilin fâile delalet etmesi ise mana delaleti olup akıl ile idrak edilmektedir. Zira fiil fâilsiz düşünülemez. Her fiilin bir fâilinin olması gerekir.²²⁴

Sîğa delaletine tazammun delaleti denilmektedir. Zira fiilin sîğası zamana delalet etmektedir. Zaman ise fiilin anlamının bir parçasıdır. Fiilin sîğası, anlamın bir parçasını içerdiği için buna tazammun delaleti denilmektedir. Manevî delalet de lüzûm delaleti denilmektedir. Çünkü bu delalette fiil fâilin varlığına delalet etmektedir. Bu anlam ise fiilin konulduğu bir anlam olmayıp bunun gereği olan bir anlamdır.

²²² Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi*, I, 338.

²²³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 98; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 29; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 97; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 293.

²²⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 98; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 29.

Fiilin lafzının eylem ile zamana birlikte delalet etmesine mütâbakat delaleti denilmektedir. Zira bu anlam fiilin konulduğu anlamın tümüdür.²²⁵

Ebû Hayyân (v. 745/1344) *Tezkiretü'n-nuhât*²²⁶ adlı eserinde fiilin delaletiyle ilgili şu üç görüşün olduğunu söylemektedir:

Birincisi: Fiil lafzıyla eyleme delalet eder. Sîğasıyla yani mâzî ve muzâri gibi belli bir kalıpta olmasıyla da zamana delalet eder. Bundan dolayı mâzî ve muzâride olduğu gibi fiilin kalıbının değişmesiyle zamana delaleti değişmektedir. Ama fiil kalıplarının değişmesiyle onun eyleme delaleti değişmemektedir.²²⁷

İkincisi: Fiil, sîğasıyla eyleme delalet eder. Fiilin kalıplarının farklı olmasıyla onun lazım veya müteaddî olduğu anlaşılır. Örneğin كَرُمُ fiili lâzimîdir. كَرُمُ fiili ise müteaddîdir. Fiil bu örneklerde farklı kalıplarda gelmesiyle farklı anlamlara delalet eder. Fiilin sîğası eyleme ve buna bağlı olarak da zamana delalet eder. Fiilin zamana delalet etmesi çatının iltizam ile duvara delalet etmesinde olduğu gibi iltizam iledir.²²⁸

Üçüncüsü: Fiil sîğasıyla zamana delalet eder. Zira fiil farklı kalıplarda gelerek mâzî ve müstakbel zamanlarına delalet eder. Fiilin eyleme delaleti ise iltizam iledir.²²⁹

Nahivcilerin cumhuruna göre fiil lafzıyla; yani maddesiyle eyleme delalet eder. Örneğin كَتَبَ fiili yazma eylemine ضَرَبَ fiili vurma eylemine delalet eder. Fiil, sîğasıyla yani belli bir kalıpta olmasıyla zamana delalet eder. Örneğin كَتَبَ kalıbı

²²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 98; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 29; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 101; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 298.

²²⁶ Ebû Hayyân'ın *Tezkiretü'n-Nuhât* adlı eserinin çoğu kayıptır. Bu eser dört büyük ciltten oluşmaktadır. Eserin ikinci cildi Afif Abdurrahman tarafından tahkik edilmiştir. Diğer ciltlerin yazmasına henüz ulaşılammıştır. (Ebû Hayyân, *Tezkiretü'n-nuhât*, tahkik edenin önsözü, s. 23.) Ebû Hayyân'ın fiilin delaletiyle ilgili söylediklerini tahkik edilen ciltte bulamadık. Fiiller genelde nahiv kitaplarının başında ele alındığından muhtemelen bu da eserin başında geçmektedir. Eserin başı ve son tarafı bulunmadığı için bunu nakilde bulunan Süyûtî'nin *el-İktirâh*'ından alıntılдық.

²²⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 29; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 102-104; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 298-301.

²²⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 30; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 102-104; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 298-301.

²²⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 30; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 102-104; Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh*, I, 298-301.

geçmiş zamana delalet eder. اَكْتَبَ kalıbı ise gelecek zamana delalet eder. Fiilin fâile delalet etmesi ise iltizam iledir.²³⁰

3. Değerlendirme

Usûlcüler ve nahivciler lafız delaletini mütâbakat, tazammun ve iltizam kısımlarına ayırmışlardır. Usûlcüler mütâbakat delaletinin lafzî oluşunda ihtilaf etmemişlerdir. Nahivciler de mütâbakat delaletinin lafzî olduğunu söylemişlerdir. Usûlcüler tazammun ve iltizam delaletlerinin lafzî ve aklî oluşlarında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı bunlara lafzî derken bir kısmı aklî demiştir. Bir kısmı da tazammunun lafzî ve iltizamın aklî olduğu görüşündedir. Nahivciler ise tazammun delaletinin lafzî, iltizam delaletinin ise aklî olduğu görüşündedirler.

3. Müctehidin Şartları

1. Usûlcülere Göre Müctehidin Şartları

Sözlükte ictihad; meşakkat gerektiren bir işi gerçekleştirmede bütün gücün harcanmasıdır. İstılahta “Herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için müctehidin daha fazla gücü harcamaktan aciz olduğunu hissedecek derecede elinden geleni yapmasıdır.” Tanımda “şer’î hüküm” kaydı aklî, maddî ve diğer konularda yapılan ictihadları, “zannî bilgi” kaydı da dinin kat’î hükümlerini dışarıda tutar.²³¹

Müctehid; akıllı, baliğ ve hükümleri kaynaklarından çıkarma melekesine sahip biri olmalıdır. Şer’î hükümlerin kaynaklarını, onlardan hüküm istinbât etme yollarını ve bunların hükümlere delalet etme şekillerini ve şartlarını bilmelidir.²³² Müctehidin ictihad yapabilmesi için bilmesi gereken ilimler şunlardır:

Kitap: Müctehid Kur’an’ı Kerim’i bilmelidir. Fakat tümünü bilmesi şart değildir. Ahkâm ayetlerini bilmesi yeterlidir. Mâverdî (v. 450/1058), Gazzâlî (v. 505/1111) ve İbnü’l-Arabî el-Ma’âfirî (v. 543/148) ve Abdulazîz el-Buhârî (v. 730/1329) bu ayetlerin 500 olduğunu söylerler.²³³ İbnü’l-Arabî ayetleri inceleyen

²³⁰ İbn ‘Allân, *Dâ‘i’l-felâh*, s. 104; Fâsî, *Feydu neşri’l-inşirâh*, I, 301.

²³¹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 197; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 197.

²³² Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, VIII, 3827; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 199.

²³³ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, XVI, 125; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 6; İbnü’l-Arabî el-Ma’âfirî, *el-Mahsûl*, s. 135; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, IV, s. 22.

kişinin ilmi derinliğine göre bunların sayısının artabileceğini de ifade eder.²³⁴ Müctehidin Kur'an'ın tümünü veya ahkam ayetlerini ezberlemesi şart değildir. İhtiyaç duyduğu ahkam ayetlerinin geçtiği yeri bilmesi yeterlidir.²³⁵

Sünnet: Müctehid'in tüm hadisleri bilmesi şart değildir. Yoksa icthad kapısı kapanır. Hz. Ömer ve onun dışındaki sahabe, birçok meselede hadisleri bilmedikleri halde icthad etmişlerdir. Daha sonra onlara hadis rivayet edilmiş ve bu hadislere müracaat etmişlerdir.²³⁶ Müctehidin ahkâmla ilgili hadisleri bilmesi gerekir. Vaaz ve ahiret gibi konularla ilgili olanları bilmesi şart değildir. Müctehidin ahkâm hadislerini ezbere bilmesi gerekmez. İhtiyaç duyduğu zaman müracaat edebilmek için konuların yerlerini bilmesi yeterlidir.²³⁷ Ahkâm hadislerinin miktarıyla ilgili farkı görüşler bulunmaktadır. Mâverdî (v. 450/1058) bunların 500 (beş yüz), İbnü'l-Arabî el-Ma'âfirî (v. 543/148) ise 3000 (üç bin) civarında olduğunu söyler.²³⁸

Gazzâlî (v. 505/1111) müctehid'in elinde Ebû Davud'un (v. 275/889) *Sünen*'i ve Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-Sünen*'i gibi ahkâmla ilgili hadisleri toplayan sahih bir kaynağın olmasının yeterli olduğunu söyler.²³⁹ Fakat Nevevî, Ebû Davud'un Süneni'ni örnek göstermenin doğru olmadığını söyleyerek buna karşı çıkar. Nevevî, Ebû Davud'un Sünen'inin tüm sahih ahkâm hadisleri olmadığını, Buhârî ve Müslim'de geçip de Sünen'de geçmeyen birçok ahkâm hadisi olduğunu ve Nesâî, Tirmizî ve diğer muteber eserlerde birçok ahkâm hadisleri bulunduğunu ifade eder.²⁴⁰ İbn Dakîku'l'îd *Şerhu'l-'Unvân*'da²⁴¹ Ebû Davud'un Süneni'ni örnek

²³⁴ İbnü'l-Arabî el-Ma'âfirî, *el-Mahsûl*, s. 135.

²³⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 6; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 23; Hindî, *Nihayetü'l-vüsûl*, VIII, 3827.

²³⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 200.

²³⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 6; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr*, IV, 22; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 200.

²³⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVI, 125; İbnü'l-Arabî el-Ma'âfirî, *el-Mahsûl*, I, 135.

²³⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 7-8.

²⁴⁰ Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, VII, 83.

²⁴¹ Zerkeşî *el-Bahrü'l-muhît*'inde birkaç yerde İbn Dakîku'l'îd'in fıkıh usûlünde yazdığı *Şerhu'l-'Unvân* adlı eserinden alıntı yapar. Bu şerh kayıptır. (İbn Dakîku'l'îd, *'Unvânü'l-usûl*, tahkik edenin önsözü, s. 5). Fakat bu şerhin metni olan ve İbn Dakîk tarafından küçük bir metin halinde yazılan *'Unvânü'l-usûl fî usûli'l-fıkıh* adlı eseri Mustafa Mahmûd Selîh tahkik etmiş ve Dârü'd-Diyâ' tarafından basılmıştır. Bu eser yaklaşık 20 sayfa olup teklifi hükümler ve lafız bahislerini ele almaktadır. Müellif usûle yeni başlayanların Şâri'in hitabını anlamalarına yardımcı olsun diye bu eseri yazdığını ifade etmiştir. (İbn Dakîku'l'îd, *'Unvânü'l-usûl*, s. 23). Eser; hükümler, emir, nehiy, umum lafızları, tahsis yolları ve bazı ma'ânî harfleri gibi konulardan bahseder. Delillere yer vermez. Zerkeşî'nin alıntı yaptığı *Şerhu'l-'Unvân* kayıp olduğu için İbn Dakîk'in bu görüşü için Zerkeşî'nin

göstermenin şu iki açıdan isabetli olmadığını söyler: “Bu Sünen ihtiyaç duyulan ahkam hadislerinin hepsini içermemektedir. Burada geçen bazı hadisler hükümlerde delil gösterilmemektedir.”²⁴²

İcmâ: Müctehidin, naslara aykırı fetva vermemesi için nasları bilmesi gerektiği gibi icmâa aykırı fetva vermemesi için de üzerinde icmâ edilen konuları bilmesi gerekir. İcmâ edilen tüm konuları bilmesi gerekmez. Verdiği fetvanın icmâa aykırı olmadığını bilmesi yeterlidir. Verdiği fetvanın bir mezhebe uygun olduğunu ya da yaşadığı çağda ortaya yeni çıkan bir olay olup üzerinde icmâ olmayan bir konu olduğunu bilmelidir.²⁴³

Kıyas: Sem‘ânî (v. 489/1095) Hindi (v. 715/1315) ve Zerkeşî (v. 794/1391), müctehidin kıyası bilmesini şart koşmuşlardır. Bu görüşte olanlara göre müctehid kıyası, rükünlerini ve şartlarını bilmelidir. Çünkü kıyas ictihad yapmanın kaynağıdır. Kıyas ile fıkıh gelişip dallanmaktadır. Bazı meselelerde kıyasa ihtiyaç duyulmaktadır. Kıyası bilmeyen kimse bu meselelerde hüküm istinbât edemez. İctihâdın tecezzisi kabul edildiği takdirde kıyasa olan ihtiyaç genel olmayıp bazı yerlerde ihtiyaç duyulur.²⁴⁴

İbn Dakîku'l‘îd (v. 702/1302) kıyas ictihada şart kılındığı zaman kıyası inkâr eden Zâhirîlerin müctehid olmaması gerektiğini ifade eder.²⁴⁵ Tâcüddîn es-Sübki (v. 771/1311) müctehidin şartlarını sayarken onun kişiliğiyle fakih olması; yani fitratı gereği kelamın maksatlarını çok iyi bir şekilde anlayan biri olması gerektiğini ve kıyası inkâr etmenin fakih olmaya engel olmadığını söyler.²⁴⁶ Celaleddin el-Mahallî (v. 864/1459), bazı kimseler kıyası inkâr etmenin fıkıhçı olmaya engel olduğunu söylese de buna itibar edilemeyeceğini ifade eder.²⁴⁷

Akıl delili/Berâet-i asliyye: Bir delil bulunmadığı sürece kişinin yükümlü ve sorumlu olmamasına hükmedilmesidir. Sem‘î delillerin getirdiği hükümler dışında

el-Bahrü'l-muhît'ini kaynak olarak gösterildi. İleride bu eserden yapılan alıntılar olursa yine *el-Bahrü'l-muhît*'i kaynak olarak gösterilecektir.

²⁴² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 201.

²⁴³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 8-9; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr*, IV, 22.

²⁴⁴ Sem‘ânî, *Kavati‘u'l-edille*, V, 9; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3828; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 201.

²⁴⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 201.

²⁴⁶ Sübkî Tâcüddîn, *Cem‘u'l-cevâmi‘*, II, 422.

²⁴⁷ Mahallî Celâlüddîn, *el-Bedru't-tâli‘*, II, 422.

söz ve eylemlerde bir sıkıntının ve bir hükmün olmaması akıl ile bilinmektedir. Dolayısıyla müctehid her olayda berâet-i asliyyeye müracaat etmelidir. Berâet-i asliyyenin sadece nass, icmâ ve kıyas ile değiştiğini bilmelidir.²⁴⁸

Düşünme şekli: Müctehid düşüncede hata yapmamak için had (tanım) ve burhânların²⁴⁹ şartlarını ve önermeleri oluşturmayı bilmelidir. Bunlar mantık ilminin ilgilendiği konulardır. Müctehidin had ve burhânın şartlarını bilmesi gerektiğini Gazzâlî söylemiştir. Daha sonra ondan sonrakiler de bunu ifade etmişlerdir.²⁵⁰ Fakat İbn Dakîku'l-îd (v. 702/1302), ilk müctehidler mantık ilmiyle uğraşmadıkları için müctehidin, mantıkçıların ıstılahlarına göre had ve burhânı bilmesinin şart olmadığını; ama delilin doğruluğu ve hakikatlerin öğrenilmesi için gerekli olan bilgilerin dikkate alınması gerektiğini ifade eder.²⁵¹ Hindî (v. 715/1315), müctehidin had ve burhân şartlarını iyi derecede bilmesinin şart olmadığını, orta derecede bilmesinin yeterli olduğunu söyler.²⁵²

Arapça: Müctehidin şartlarından biri Arapçayı bilmesidir. Onun hangi derecede Arapçayı bilmesinin şart olduğu konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Sem'ânî (v. 489/1095), nasların Kitap ve Sünnetten alınması ve bunların da Arapça olarak gelmelerinden dolayı müctehidin lügat, i'râb, hakikat, mecâz, emir, nehiy, umûm, husûs ve bunlar dışında dille ilgili diğer konuları bilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca müctehidin lafızları ve anlamlarını, müctehid olmayan kişininse kıraat ve zikirler gibi namazda gerekli olanları bilmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁵³ Mâverdî (v. 450/1059) hiç kimsenin Arapçanın tümünü bilemeyeceğini, müctehidin Arapçanın çoğunu bilmesinin yeterli olduğunu söylemiştir.²⁵⁴

²⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 9; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 24; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr*, IV, 22.

²⁴⁹ Burhân: Belli şartlarla oluşturulan ve bir netice doğuran iki belli önermeden ibarettir. Örneğin “her cisim oluşturulmuştur. Oluşturulan her şey hâdistir” denilmektedir. Bu iki önermeden “her cisim hâdistir” sonucu ortaya çıkmaktadır. Fıkıhta ise örneğin şöyle denilmektedir: “Her nebîz sarhoş edicidir. Sarhoş eden her şey haramdır.” Bu iki önermeden “her nebîzin haram olma” sonucu ortaya çıkmaktadır. Bir sonuca ulaşmak için yan yana getirilen önermelerin ikisi de kesinse buna burhân denir. Her iki önerme müsellemler, yani kabul edilirse buna cedel kıyası denir. Her iki önerme zan ile bilinen şeylerse buna fıkıh kıyası denir. (Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 116-117).

²⁵⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 10; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 201-202.

²⁵¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 202.

²⁵² Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3828.

²⁵³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, V, 4.

²⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVI, 120.

Gazzâlî (v. 505/1111) İbn Akîl (v. 512/1118) ve Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1329) müctehidin Arapçayı bilmesi konusunda şunu ifade ederler: Müctehid Arapların hitabını ve ifadeleri kullanma adetlerini anlayacak şekilde yani ifadenin sarîh, zâhir, mücmel, hakikat, mecaz, âmm, hâs, muhkem, müteşâbih, mutlak, mükayyed, nass, fahvâ, lahn ve mefhumunu birbirinden ayıracak düzeyde bilmelidir. Müctehid'in Halil b. Ahmed ve Müberred (v. 286/900) seviyesinde dil ve nahiv bilmesi ve bunlarda derinleşmesi şart değildir. Kitap ve Sünnetle ilgili olan miktarı, hitap türlerini ve onun maksatlarını bilmesi yeterlidir.²⁵⁵ Râzî (v. 606/1209), dinin naslarının Arapça olduğunu ve ancak Arapçayı anlamakla bunların anlaşılacağı dolayısıyla müctehidin lügat, nahiv ve sarfı bilmesinin şart olduğunu ifade eder.²⁵⁶

İbn Dakîku'l'îd (v. 702/1302), şeriatı anlamak Arapçayı anlamaya bağlı olduğundan bunu öğrenmenin şart olduğunu; fakat bu ilimde meydana gelen genişlikte bunu bilmenin gerekmediğini, Arap kelamını anlayacak düzeyde Arapçayı bilmenin yeterli olduğunu ifade eder.²⁵⁷

Nâsîh-mensûh: Müctehid, hükümlerle ilgili olan nâsîh ve mensûh ayet ve hadisleri bilmelidir. Bunlardan hüküm içermeyenleri bilmesi gerekmez. Hüküm içerenlerin tümünü de bilmesi gerekmez. Fakat herhangi bir olayda ayet veya hadisle fetva verirken bu ayet ve hadisin neshedilmediğini bilmelidir.²⁵⁸ Eğer bunu bilmezse neshedilmiş bir hükmü verme endişesi bulunmaktadır. Böyle bir duruma düşmemek için müctehid nâsîh ve mensûhu bilmelidir. Hz. Ali bir kâdı'ya nâsîh ve mensûhu bilip bilmediğini sormuştur. Bu kâdı bilmediğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali; "Kendini ve halkı helake götürdün" demiştir.²⁵⁹

Râvîlerin durumları: Müctehid rivayetleri, sahih-fasit ve makbul-merdûd olanları bilmelidir. Müctehid'in rivayetleri araştırarak kabul edilen ve edilmeyeni öğrenmesi gerekmez. Nitekim uzun bir süre önce yaşamış olan râvîleri araştırmak

²⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 12; İbn 'Akîl, *el-Vâdih*, I, 269; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr*, IV, 23.

²⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 24.

²⁵⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 202.

²⁵⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 13; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 24; İbn 'Akîl, *el-Vâdih*, I, 271; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr*, IV, 23.

²⁵⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 203.

zor ya da imkansızdır. Rivayetleri kabul etme ve râvîleri araştırma hususunda Buhârî, Müslim ve bunlar gibi adil olan imamları taklit etmek yeterlidir.²⁶⁰

Yukarıda sayılan bu ilimler müctehidin bilmesi gereken ilimler olarak sayılmaktadır. İctihâdda yararlanılan bu ilimlerin çoğu şu üç ilmin altına girer: Hadis, dil ve fıkıh usûlü.²⁶¹ Bu ilimler arasında müctehid için en önemli olan ilim fıkıh usûlüdür.²⁶²

Müctehidin kelim ilmini ve detaylı meselelerini bilmesi gerekmez. Onun Müslüman olması yeterlidir, inandıklarını delillerle bilmesi şart değildir.²⁶³ Hatta müctehid taklit ile Müslüman olsa da olur. Zira bir kimse mukallid olarak Müslüman ise şer'î delilleri hükümler için delil gösterebilir.²⁶⁴ Âmidî (v. 631/1233); müctehidin Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını bilmesi, Rasûlullah'a (s.a.) ve onun getirdiklerine inanması gerektiğini ifade etmiştir.²⁶⁵

Usûlcüler genelde müctehidin kelim ilmini, detaylı meselelerini ve inandıklarının delillerini bilmesi gerekmediği görüşündeler. Fakat İbn 'Akîl (v. 512/1118) müctehidin usûlü'd-dîni bilmesi gerektiği görüşündedir. O müctehidin delillerle alemin kadîm olmadığını, onun bir yaratıcısının bulunduğunu, Allah'ın varlığını, birliğini, sıfatlarını ve Peygamber'i (s.a.) bilmesi gerektiğini ifade eder.²⁶⁶

Usûlcülerin çoğuna göre müctehidin fûrû fikhı bilmesi gerekmez. Zira müctehidler icthad mertebesine ulaştıktan sonra fûrû fikhı ortaya çıkarmaktadırlar. Dolayısıyla bu icthadın bir şartı olamaz.²⁶⁷ Gazzâlî (v. 505/1111), kendi zamanında fûrû fikhı bilmekle icthad mertebesinin elde edildiğini; fakat sahabe döneminde böyle olmadığını ve sahabe yöntemi takip edilerek de icthad yapmanın mümkün olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁸ Ebû İshâk el-İsferâyînî (v. 418/1027) müctehidin fûrû

²⁶⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 14; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 25; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr*, IV, 23; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3830; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 203.

²⁶¹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 15.

²⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 25.

²⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 15; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 25; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 198; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr*, IV, 23; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3830; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 204.

²⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 25; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3830.

²⁶⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 198.

²⁶⁶ İbn 'Akîl, *el-Vâdih*, I, 268-269.

²⁶⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 15; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 25; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-es-râr*, IV, 23.

²⁶⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 15.

fıkhı bilmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre müctehid; fūrū fıkhın meşhur konularını ve hayz, radâ‘ ve vasiyet gibi birtakım kapalı meselelerini bilmelidir.²⁶⁹

Müctehidin kendisine iletilen meselelerin tümünü bilmesi şart değildir. İmam Mâlik’e (v. 179/795) 40 soru sorulmuştur. Bunlardan 36’sında bilmediğini söylemiştir. İmam Şâfiî (v. 204/819) de birçok defa bilmediğini söylemiştir. Birçok sahâbe de bazı meselelerde susup cevap vermemiştir.²⁷⁰

Müctehidin bilmesi gereken ilimlerin miktarı yaklaşık olarak belirlenmektedir. Müctehidin tam olarak neyi bilmesi gerektiği belirlenemez. Bir kimse bu ilimlerde ne kadar mükemmelse ictihaddaki konumu da o kadar yüksek olur.²⁷¹

Müctehidin bilmesi gereken bu ilimler mutlak müctehid yani şer’in tüm konularında ictihad yapan müctehidin şartlarıdır. Ama bazı konularda ictihad edip bazılarında etmeyen müctehidin ictihad edeceği konuda ihtiyaç duyulan ilimleri bilmesi yeterlidir. Mesela kıyas yapmayı bilen bir müctehid, hadis ilmini bilmese de kıyasla ilgili bir meselede fetva verebilir.²⁷² Aynı şekilde feraizle ilgili bir meseleye bakan kimse, sarhoş edici şeylerin haram olması ya da velisiz nikah meselesiyle ilgili hadisleri bilmese de ferâiz kurallarını bilmesi yeterlidir. Zimmiyi öldüren bir Müslümanın kısas edilmesiyle ilgili hadisleri ve bunda nasıl davranacağını bilen kimse, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın)”²⁷³ ayetini, yani mansûb olarak atfedilen وَأَرْجُلَكُمْ ifadesini anlamada ihtiyaç duyulan nahiv ilmini bilmemesinin bir zararı yoktur.²⁷⁴

Özetleyecek olursak müctehid şâri’in hitabını anlamalıdır. Şer’î delilleri, onlardan hüküm çıkarmayı, delillerin derecelerini, hangilerinin önce hangilerinin sonra olduğunu, nasih ve mensûhu, kabul edilen ve edilmeyen rivayetleri bilmelidir.

²⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 205.

²⁷⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 205.

²⁷¹ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 25; Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, VIII, 3831.

²⁷² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 16; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-es-râr*, IV, 23; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 205.

²⁷³ Mâide, 5/6.

²⁷⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, IV, 16.

Usûlcülerin müctehid için ileri sürdüğü şartlara bakıldığında bu şartlar arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. Bazılarının şart kıldığını diğerleri kılmamıştır. Kelam ve mantık gibi ilimler geliştikten sonra bunları şart kılanlar da olmuştur. Usûlcüler dönemin şartlarına ve ictihad edilen konuları bazı ilimlerle irtibatlandırmalarına göre müctehidin bu ilimleri bilmesini şart kılmışlardır. Örneğin İbn ‘Akîl müctehidin kelam ilmini, Gazzâli de mantık ilmiyle ilgili konular olan had ve burhânı bilmesini şart kılmıştır. Usûlcülerin çoğu bunları şart kılmamıştır. İctihâdın şartı olarak ileri sürülen bu ilimler, şer’in tüm konularında ictihad etmede ihtiyaç duyulan ilimlerdir. Ama tüm konularda ictihad yapılmayıp konuların bir kısmında ictihad yapılırsa müctehidin şartı olarak sayılan ilimlerin tümünün bilinmesi şart değildir. Örneğin müctehid, nahivle ilgili olmayan bir meselede kıyas yaparken nahiv kuralını bilmesi gerekmez. Kıyası bilmesi yeterlidir. Bazı konularda ictihadda bulunan müctehid sadece ictihadda bulunduğu meselede tam bir güce ihtiyaç duyar. İctihadda bulunduğu meselede ihtiyaç duyulmayan bir ilmi bilmemesi bir eksiklik sayılmaz.

2. Nahivcilere Göre Müstenbitin Şartları

Nahiv usûlü alanında eser yazanlar arasından Süyûtî’nin (v. 911/1505) müctehidin şartlarından bahsettiğini görmekteyiz. Süyûtî müctehid ifadesi yerine müstenbit ifadesini kullanmıştır. Müstenbit ortaya çıkaran ve bir neticeye varan anlamındadır. Bu kavram nahiv ilmindeki meseleleri ortaya çıkaran kişi için kullanılmıştır.

Süyûtî müstenbitte bulunması gereken şartları zikretmiştir. Bu şartların bir kısmı fıkıh usûlünde müctehid için öne sürülen şartlara benzemektedir. Bir kısmı da bu şartlardan farklı olup nahiv ilmine uygun şartlardır. Süyûtî’nin ifade ettiğine göre nahivdeki müstenbitte bulunması gereken şartlar şunlardır:

Nahivde ictihadda bulunan kişi Arap dilini, bu dildeki nesir ve nazmı bilmelidir. Süyûtî; müstenbitin dil ve sîğa/kiplerle ilgili yazılan kitaplar ve Arap şiirini toplayan divanlara nasıl başvuracağını bilmesinin yeterli olduğunu söyler.²⁷⁵

²⁷⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 160.

Müstenbit şiir ve ifadelerin Araplara nispetinin doğru olduğunu bilmelidir. Böylelikle müvelled bir şiirle ya da şiirleri delil olarak kabul edilen Arapların söylemediği; fakat sonradan söylenip onlara nispet edilen uydurulmuş bir şiirle delil getirmemiş olur.²⁷⁶

Müstenbit kabul edilen ve edilmeyen rivayetleri öğrenebilmesi için şiirleri ve Arap ifadelerini aktaran râvîlerin durumlarını bilmelidir.²⁷⁷

İcmâa aykırı bir görüşün söylenmesi yasak olarak kabul edildiği takdirde- ki racih olan görüş budur-müstenbit icmâa aykırı bir söz söylememesi için nahivcilerin icmâmı bilmelidir.²⁷⁸

3. Değerlendirme

Süyûtî'nin (v. 911/1505) nahivdeki müctehid için saydığı şartların çoğu usûlcülerin müctehid için saydığı şartlara benzemektedir. Nitekim usûlcüler müctehidin ahkam ayetlerini, ahkam hadislerini ve Arap dilini bilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Süyûtî de nahivdeki müctehidin Arap ifadelerini, şiirleri ve Arap dilini bilmesi gerektiğini söylemiştir. Yani usûlcülerin nass ve Arap dilini bilmeyi şart kıldıkları gibi Süyûtî de Arapça ifadeleri ve şiirden oluşan nakil ve Arap dilini bilmeyi şart kılmıştır.

Usûlcüler; müctehidin, râvîlerin durumlarını ve kabul edilen ve edilmeyen rivayetleri bilmesini şart koşmuşlardır. Süyûtî de müstenbitin râvîlerin durumlarını ve kabul edilen ve edilmeyen şiirleri bilmesini şart koşmuştur. Fıkıh usûlünde müctehidin bilmesi gereken râvîlerin durumları, sahabeye kadar olan râvîlerin sika olup olmama durumlarıdır. Nahivde ise cahiliye döneminden hicri II. asrın başlarına kadar olan şairlerin şiirleri delil olarak kabul edilmektedir. Müvelledûn olan şairlerin şiirleri kabul edilmemektedir. Nahivde râvîlerin durumundan maksat şiirin kabul edildiği döneme kadar olan râvîlerin güvenilir olup olmamalarıdır. Bu dönemden önce ise şiiri söyleyen ve aktaran Müslüman olmasa da onun şiiri delil olarak kabul edilmektedir.

²⁷⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 160; 'Allân, *Dâ 'i'l-felâh*, s. 700.

²⁷⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 160.

²⁷⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 160; 'Allân, *Dâ 'i'l-felâh*, s. 700.

Süyûtî, usûlcülerin zikrettiği nâsîh ve mensûh, berâet-i asliyye ve kıyası bilme şartlarından bahsetmemiştir. Nahivde nâsîh ve mensûh olmadığı için böyle bir şart da söz konusu olamaz. Ama nahivde istishâbü'l-asl ve kıyas bulunmaktadır. Herhalde Süyûtî usûlcülerin genelinin saydığı şartları zikretmiştir. Nitekim çoğu usûlcü akıl delili olan berâet-i asliyye'yi bilme şartından bahsetmemiştir. Bazıları da kıyası inkar etmenin ictihada engel olmadığını ifade etmiştir. Bu sebeple Süyûtî bu iki şartı zikretmemiş olabilir.



İKİNCİ BÖLÜM

FIKİH VE NAHİV ÜSÛLLERİNDE NAKLÎ DELİL

Fıkıh usulünün delil sistematığı ile nahiv usulünün delil sistematığı genel anlamda örtüşmektedir. Fıkıh usulünde olduğu gibi nahiv usulünde de naklî ve aklî deliller bulunmaktadır. Fıkıh usulünde naklî deliller nass ya da haber kavramlarıyla ifade edilmektedirler. Bu kapsama Kitap, Sünnet ve naslara dayanan icmâ girmektedir. Nahiv usulünde ise naklî deliller semâ veya nakil kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bu kapsama Kitap, Hadis, icmâ ve Arap kelamı (kelâmü'l-Arap) girmektedir.

Nahivde istişhâd için itibar edilen Arap kelamından; Araplardan İslâm öncesi döneme ait olarak nakledilen dilsel veriler ile İslâm sonrası dönemin lahnin yayıldığı ve dilin bozulduğu döneme kadarki sürecini kapsayan zaman dilimi içinden nakledilen dilsel malzemeler kastedilmiştir. Bu da dilcilerin cahiliye dönemi ile hicri ikinci asrın sonlarına kadar olan dönem arasında yer alan sürece ait dilsel verileri esas aldıklarını göstermektedir.²⁷⁹

Arap kelamı ile fasih dil selikalarını koruyan Araplardan nakledilmiş şiir ve nesir şeklinde dil malzemesi kastedilmektedir. Nesir; Arapların farklı lehçe özellikleriyle günlük konuşmalarını ve atasözlerini içermektedir. Şiir ise dilin vezinli ve manzûm sözlerden oluşan sanatlı düzeyidir.²⁸⁰

Süyûtî gerek nazım ve gerekse nesir olan Arap ifadelerinin semâ kavramına dâhil olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Semâdan maksat; fesahatine güvenilen kimsenin ifadeleridir. Semâ; Allah’ın kelamı olan Kur’an’ı, Peygamber’in (s.a.) sözleri ve Arap kelâmını (kelâmü'l-Arap) kapsamaktadır. Arap kelâmı da Peygamber’den (s.a.) önceki, onun zamanındaki ve ondan sonra Arap olmayanların artmasıyla dillerin bozulduğu döneme kadarki Arap

²⁷⁹ İnanç, “Nahiv İlminde Kıyasa Yöneltilen İtirazlar”, s. 77; Civelek, “Bedreddun Aynî’ye Göre Arap Nahiv Usûlü ve İstişhad (Umdetu'l-Kârî Örneği Bağlamında)” s. 508.

²⁸⁰ Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtubî’de Nahiv Usûlü*, s. 114.

ifadelerini kapsamaktadır. Bu ifadeler nazım ya da nesir olabilir, Müslümandan ya da kâfirden nakledilebilir. Tüm bunların tespit edilmesi gerekir.”²⁸¹

Süyûtî'nin belirttiği gibi Arap kelâmı, semâ kavramına dahil olup nakli delillerdendir. Fakat bu, fıkıh usûlünde bir delil sayılmamaktadır. Bu çalışma her iki usûlde geçen delilleri incelemeyi amaçladığından Arap kelâmı delili müstakil bir başlıkta ele alınmayacaktır. Nahivde bununla istişhâd etme hakkında biraz bilgi verilip daha sonra her iki usûlde geçen nakli deliller müstakil başlıklarda ele alınacaktır.

Usûlcülerden farklı olarak nahiv kurallarının tespiti için Kur'an ve hadis dışında Arap kelamıyla istişhâd eden nahivciler Araplardan gelen her türlü nakli şahid olarak kabul etmemektedirler. Şahid olarak kullandıkları Arap kelimeleri şunlardır: Kureyş gibi Arapçalarına güvenilen ve fasih olanların kelâmı, Kays ve Temîm gibi acemlere karışmayan kabilelerin kelâmı; İmrii'l-Kays, Tirimmâh, Züheyr, Cerîr, Ferazdak ve onlar dışındakilerin divanları gibi muteber senetlerle sika olanların rivayet ettiği nazım ve nesirler ile Ahmed İbn Hanbel'in dediği gibi İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) sözleri.²⁸²

Nahivciler Arap kelamının şahid olarak kabul edilebilmesi için şartlar öne sürmüşlerdir. Bunlar, fıkıh usulünde usûlcülerin âhâd haber için öne sürdükleri şartlardan farklı olup şunlardır: Bir lafzın benzerinin olması gerekmez. Benzeri olmayan tek bir lafız delil olabilir. Hicâzî ve Temîmîler gibi farklı lehçeler delil olarak kabul edilir. Dil bedeviden alındığı gibi hadarîden (bir yerleşim alanında yaşayan) alınmaz. Fasih Arapça olmalıdır. Arapça gramerine göre yanlış olan lehçeler kabul edilmez. Müvelledûn ve muhdesûn'ün²⁸³ ifadeleri kabul edilmez.

²⁸¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 17.

²⁸² Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 22-23.

²⁸³ Şairler dönemlere göre sınıflandırılmaktadır. Cahiliyyûn: İmrii'l-Kays gibi cahiliye döneminde yaşayanlardır. Muhadramûn: Lebîd gibi hem cahiliye hem de İslamiyet döneminde yaşayanlardır. Müttekaddimûn: Bunlara İslamiyyûn da denilmektedir. Cerîr (v.110/728) gibi İslamiyet'in ilk dönemlerinde yaşayanlardır. Müvelledûn ve muhdesûn: Beşşâr (168/784) ve Ebû Temmâm (v. 231) gibi bir sonraki dönemde yaşayanlardır. Muteahhirûn: Hicâz ve Irak şairleri gibi bir sonraki dönemde yaşayanlardır. Câhiliyyûn, Muhadramûn ve İslâmiyyûn'ün şiirleriyle delil getirilir. Diğerlerin şiirleriyle delil getirilmez. (Fâsî, *Feydu neşri'l-inşirâh* I, 611).

Delilde ihtimalin bulunmaması gerekir. Farklı şekillerde rivayet edilen şiiirler delil olarak kabul edilir.²⁸⁴

Nahivde şahid olarak kabul edilen Arap kelâmı hakkında bu bilgileri verdikten sonra şimdi her iki usûlde geçen Kitap, Sünnet ve icmâ delilerinin mahiyetini, bunların şartlarını ve delil değerini inceleyerek bu deliller arasında nasıl bir ilişki ağı bulunduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

I. Kitap

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlündeki delillerden biri Kur'an'dır. Fıkıh usûlünde Kur'an'ın tümü değil, şer'î hükümlerle ilgili ayetler delil olarak kullanılmaktadır. Zira fıkıh usulünün konusu; ana hatlarıyla şer'î hükümlere ulaşmayı sağlayan deliller, onların kısımları, dereceleri ve şer'î hükümleri elde etme keyfiyetidir.²⁸⁵ Şer'î hükümleri ele alan ayetler sadece bu alana girmektedir. İtikat ve ahlaki hükümlerle ilgili olan ayetler bu alana girmemektedir.

Nahivde ise Kur'an'ın tümü delil olarak kullanılmaktadır. Zira nahiv, Arapça olan kelimenin müfred ve mürekkeb halindeki hükümlerini inceleyen bir disiplindir.²⁸⁶ Farklı bir tabirle nahiv, kelimenin tek başına ve cümle içinde olma durumu hakkında bilgi vermektedir. Dolayısıyla nahvin ana konusu kelime ve kelimedir. Bu sebeple yazılı bir metin olmasına itibarla Kur'an'ın tümü bu alanda delil olabilmektedir.

Bilindiği üzere Kur'an tevâtür yoluyla nakledilmiştir. Bazı kıraatler ise âhâd olarak gelmiştir. Bu yolla gelen kıraatler mütevâtir olmadığı için literatürde şâz kıraat olarak anılmaktadır. Usûlcüler mütevâtir kıraatlerin delil oluşunda ihtilaf etmezken bazı nahivciler bu kıraatlerin nahiv kurallarına aykırı oldukları iddiasıyla bunlara itirazda bulunmuşlardır. Şâz kıraatlerin delil olarak kabul edilmesi hususu ise hem usul bilginleri hem de nahiv âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Şimdi bu tartışmaya geçmeden önce mütevâtir ve şâz kıraatlerin neler olduğu üzerinde biraz durmak istiyoruz. Ardından her iki usûlde delil olup olmaları bakımından bu kıraatleri incelemeye çalışacağız.

²⁸⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 26-35.

²⁸⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 21.

²⁸⁶ Murâdî, *Tevzîhu'l-makâsîd*, I, 265.

A. Kıraat Türleri

Kur'an kıraatleri rivayet açısından üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi güvenilir râvîlerin Peygamber'den (s.a.) rivayet etme, Kur'an'ın üzerinde indiği Arapçaya uygun olma ve Mushaf hattına muvafık olma şartlarını bulundurandır. Kıraatte bu üç şart bulunursa bu kıraat okunabilir. Onun kesin olarak sahih ve doğru olduğuna hükmedilir. Çünkü bu kıraat Mushaf hattına uygun olması açısından icmâ ile gelmiştir.²⁸⁷

İkinci kısım âhâd ve sahih olarak nakledilen, Arapça kuralına uygun olan, fakat Mushaf hattına aykırı olandır. Bu kıraat kabul edilir. Ama iki sebepten dolayı bu kıraati okumak caiz değildir. Birincisi bu kıraatin icmâ ile gelmemesidir. Âhâd haber olarak gelen kıraatin Kur'an olduğu kesin değildir. İkinci sebep ise üzerinde icmâ edilen kıraate aykırı olmasıdır. Onun kesin olarak sahih olduğu söylenemez. Kesin olarak sahih olmayan kıraati okumak caiz değildir.²⁸⁸

Üçüncü kısım ise sıkı (güvenilir) ya da sıkı olmayan biri tarafından rivayet edilen ve Arapçaya uygun olmayan kıraattir. Bu kıraat Mushaf hattına uygun olsa dahi kabul edilemez.²⁸⁹

İbnü'l-Cezerî'ye göre Arapça dil kurallarına herhangi bir şekilde uygun olan, Osman mushaflarından birine uyan ve senedi sahih olan kıraatler, sahih kıraatler olup inkâr edilemezler. Bu şartları taşıyan kıraat Kur'an'ın indiği yedi harftendir. İnsanların bunu kabul etmesi gerekir. Bu kıraat yedi ya da on kıraat imamı veya bunlar dışında kabul edilen diğer imamlardan nakledilebilir. Bu şartlardan birini taşımayan kıraat, yedi kıraat imamı ya da onların dışından biri tarafından nakledilse dahi ona zayıf ya da şâz kıraat denir.²⁹⁰

Kıraatleri ilk toplayan ve kıraat alanında ilk eser yazan kişi olarak bilinen²⁹¹ İbn Mücâhid (v. 324/935), kurrâ-i seb'ayı zikrettikten sonra onlar hakkında şunu söylemiştir:

²⁸⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, II, 14.

²⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, II, 14.

²⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, II, 14.

²⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, II, 9.

²⁹¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-sab'a fi'l-kirâât*, s. 19; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, II, 24.

“Bu kişiler Hicâz, Irak ve Şam ehlerinden yedi kişidir. Kıraatte tabi’inden sonra gelmektedirler. Yukarıda zikredilen bu şehirlerin ve diğer bölgelerin halkları onların kıraati üzerinde icmâ etmiştir. Ancak âhâd olarak rivayet edilen kıraatlerden şâz olanları okumak isteyen onu okur. Bu şâz kıraatler halkın üzerinde icmâ ettiği kıraatlere dahil değildir. Akıllı bir insanın, Arapçada caiz olduğu gerekçesiyle imamların ve selefin okuduğunun dışındaki bir kıraati ya da üzerinde icmâ olmayan bir kıraati okumaması gerekir.”²⁹²

İbn Cinnî (v. 392/1001) iki kısım kıraat olduğunu, birincisinin farklı coğrafyalardaki kurrâların çoğunun üzerinde icmâ ettiği ve Ebûbekir Ahmed b. Musa b. Mücâhid’in “*Kıraatü’s-seb’* adlı eserine aldığı kıraatler olduğunu, ikinci kısmın ise bunların dışındaki kıraatler olup kendi zamanındaki halkın onları şâz kabul ettiğini yani yedi kıraatin dışında tuttuğunu ifade etmiştir.²⁹³ Zerkeşî (v. 794/1391) ise kıraat-i seb’a dışındaki tüm kıraatlerin şâz olarak bilindiğini lakin doğru olanın kıraat-i aşere dışındakilerin şâz olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁴

B. Kur’an’ın Delil Oluşu

Kur’an her iki usûlde delillerin başında gelmektedir. Fıkıh usûlünde şer’î hükümler alanında ahkâm ayetleri delil olurken nahiv usûlünde dil alanında tüm ayetler delil olabilmektedir. Kur’an tevâtür yolla gelse de bazı kıraatler âhâd yolla gelmiştir. Usûlcüler mütevâtir olan kıraatlerin delil oluşunda ihtilaf etmezken şâz olanlarda ihtilaf etmişlerdir. Nahivciler ise hem mütevâtir hem de şâz kıraatlerde ihtilaf etmişlerdir. Burada her iki usûlde Kur’an’ın delil oluşunu, mütevâtir ve şâz kıraatlerin delil olmalarındaki ihtilafları inceleyeceğiz.

1. Fıkıh Usûlünde Kur’an’ın Delil Oluşu

Fıkıh usûlünde mütevâtir kıraatin delil oluşunda ihtilaf edilmemiştir. Fakat şâz kıraatin delil oluşunda ihtilaf bulunmaktadır. Bunu delil olarak kabul edenler ve etmeyenler olarak iki grup bulunmaktadır.

²⁹² İbn Mücâhid, *es-Seb’a fi’l-kırâât*, s. 87.

²⁹³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 32.

²⁹⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 474; Bkz: İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, s. 74.

a. Şâz Kıraati Delil Olarak Kabul Edenler

Hanefiler şâz olarak gelen kıraati delil olarak kabul etmektedirler. Onlar şâz kıraati Rasûlullah'tan (s.a.) rivayet edilen bir haber saymışlardır. İbn Mes'ûd'un *متتابعات* "فصيام ثلاثة أيام *Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır*"²⁹⁵ ayetine *متتابعات* kelimesini ekleyerek yaptığı kıraate dayanarak yemin kefaretindeki orucun peş peşe olması gerektiğini söylemişlerdir. Onlar İbn Mes'ûd'un ancak Rasûlullah'tan (s.a.) işiterek bu şekilde okuduğu görüşündedirler.²⁹⁶

Hanbeliler de şâz kıraatin Kur'an ya da haber olduğu ve ikisiyle de amel edilmesi gerektiği görüşündeler. Onlara göre şâz kıraati nakleden kişi kesinlikle Peygamber'den (s.a.) duymuştur. Eğer Peygamber'den (s.a.) gelen bu kıraat, vahyi tebliğ etme şeklindeyse Kur'an olur. Eğer o vahyi tefsir etme şeklindeyse o zaman haber-i vâhid olur. Dolayısıyla Kur'an'dan âhâd olarak gelen kıraat hüccet olmaktadır.²⁹⁷

b. Şâz Kıraati Delil Olarak Kabul Etmeyenler

Şâfiî mezhebine göre tevâtür olarak gelmeyen şâz kıraat delil olamaz. Zira bu kıraat sıkı (güvenilir) râvîlerden gelen âhâd haber derecesinde de değildir. Bundan dolayı İmam Şâfiî (v. 204/819), İbn Mes'ûd'un *متتابعات* "فصيام ثلاثة أيام *Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır*"²⁹⁸ ayetine *متتابعات* kelimesi ekleme şeklindeki kıraatini delil olarak saymamış ve yemin kefaretindeki üç günlük oruçta peş peşe olma şartını kabul etmemiştir.²⁹⁹

Şâfiîlere göre şâz kıraat şu iki gerekçeden dolayı delil olarak kabul edilmemektedir:

Birincisi: Kur'an; İslam ve şeriatın temelidir. Tüm asıllar ona rücu etmektedir. Dinde Kur'an'dan daha büyük bir şey yoktur. Din mensupları din işlerinde önemli ve değerli olan her şeyi itina ile koruma ve nakletmeye gayret göstermektedirler.

²⁹⁵ Mâide, 5/89.

²⁹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 21; Serahsî, *el-Usûl*, I, 281; Ruhayyim, *el-Kadâye'l-müştereke*, s. 95.

²⁹⁷ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravda*, II, 25.

²⁹⁸ Mâide, 5/89.

²⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 666-667.

Dolayısıyla Kur'an âhâd olarak nakledilemez. Bunun tevatür yoluyla gelmesi gerekir.³⁰⁰

İkinci gerekçe şudur: Hz. Osman b. Affân (r.a.) döneminde sahabe, iki kapak arasında olan Kur'an üzerinde icmâ etmiştir. Onun dışındakilerini ise reddetmiştir. Dolayısıyla üzerinde ittifak edilen Kur'an'ın içermediği fazlalıklar Kur'an'dan sayılmamaktadır.³⁰¹

Malikiler de şâz kıraati delil olarak kabul etmemektedirler. Onlara göre şâz kıraatle amel etmek caiz değildir. Bu kıraat ne Kur'an ne de amel edilmesi sahih olan bir haberdir.³⁰²

2. Nahiv Usûlünde Kur'an'ın Delil Oluşu

Nahivciler kıraatlerin delil olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Usûlcüler mütevâtir kıraatlerde ihtilaf etmeyip şâz kıraatlerde ihtilaf ederken nahivcilerden mütevâtir ve şâz kıraatlere itiraz edenler olmuştur. Nitekim bazı nahivciler mütevâtir kıraatler dâhil birtakım kıraatlerin nahiv kurallarına aykırı olduğunu ileri sürerek onları delil olarak kabul etmemişlerdir. Şimdi nahivcilerin mütevâtir ve şâz kıraatlerin nahivde delil oluşuna bakışlarını inceleyeceğiz.

a. Kıraatleri Delil Olarak Kabul Edenler

Mütevâtir olsun şâz olsun kıraatler nahiv alimlerinin kahir ekseriyetine göre muteber delillerden sayılmıştır. Şâz kıraatlerin delil olma konusunu ele alan *el-Muhteseb* adlı eserin müellifi olan İbn Cinnî'ye (v. 392/1001) göre yedi kıraat dışındaki şâz kıraatler sika kâri'ler tarafından okunup rivayet açısından korunmuştur. Bu şâz kıraatlerin tümü ya da çoğu, üzerinde icmâ edilen kıraatlerle fesahat açısından eşittir. İbn Cinnî *el-Muhteseb* adlı eserini yazmadaki amacının; şâz kabul edilen kıraatlerin güçlü yönlerini ve rivayetlerinin sıhhatini ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir. İbn Cinnî, bu kıraatlerin Rasûlullah'a (s.a.) nispet edildiğini ve bunların terk edilemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca şâz kıraatlerin yayılması endişesinden dolayı

³⁰⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 667-668.

³⁰¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 667-668.

³⁰² Sübkî, *Raf'u'l-hâcib* II, 95-96.

onları okumayı terk etse de rivayet ve dirayet açısından caiz olan her kıraati kabul ettiğini ve şâz denen kıraatin güçlü olduğuna inandığını ifade etmiştir.³⁰³

Süyûtî (v. 911/1505) kıraatlerin nahivde delil oluşları hakkında şunu ifade eder:

“Rivayet edilen tüm kıraatler- ki bunlar mütevâtir, âhâd ya da şâz olabilir-Arap dilinde delil olabilir. Şâz kıraat, belli bir kıyasa aykırı olmadığı sürece onun Arap dilinde delil olması üzerinde ittifak bulunmaktadır. Hatta o kıraat bir kıyasa aykırı olsa dahi delil olabilir. Ama ona kıyas yapılamaz. Fıkıh usûlünde şâz kıraatleri delil kabul etmede ihtilaf bulunurken nahivciler arasında böyle bir ihtilaf söz konusu değildir. Dolayısıyla mütevâtir olan ³⁰⁴(ولنحمل خطاياكم) kıraati, nûn harfiyle başlayan müzâri fiilin başına emir lâmu getirilebileceğine delil sayıldığı gibi şaz olan ³⁰⁵فلتفرحوا kıraati de hitap harfi olan tâ ile başlayan müzâri fiilin başına emir lâmu getirilebileceğine dair delil olarak kabul edilir.”³⁰⁶

Süyûtî (v. 911/1505) mütevâtir ve şâz kıraatlerin delil olmaları konusunda nahivciler arasında ihtilaf olmadığını söylemesiyle muhtemelen Kûfe ekolü nahivcilerini ve Kûfe ekolüne tabi olan Bağdat ekolü nahivcilerini kastetmiştir. Zira Basra ekolü mensupları kıyası temel kaynak olarak kabul etmişler ve kıyasa göre oluşturdukları küllî kurallara uymayan mütevâtir ayet bile olsa, tevil etme yoluna gitmişlerdir. Basra ekolü nahivcilerinin çoğunluğu kıraatı seb’adan birçok ravîyi hata yapmakla itham etmişler ve rivâyetlerinin bazılarının şâzz kullanımlar olduğunu iddia etmişlerdir.³⁰⁷

b. Kıraatlerin Bir Kısmını Delil Olarak Kabul Etmeyenler

Süyûtî’nin ifade ettiğine göre bazı nahivciler kıraatlerin bir kısmını delil olarak kabul etmemişlerdir. Hatta onlar birtakım mütevâtir kıraatlerin nahiv açısından yanlış olduğunu da ifade etmişlerdir. Bunlar kurrâ-i seb’adan olan Âsım, Hamza ve İbn

³⁰³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II, 32-33.

³⁰⁴ Ankebût, 29/12

³⁰⁵ Yunus, 10/58.

³⁰⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 17.

³⁰⁷ Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, s. 337; Bezci, *İbn Malik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstîşâd*, s. 42.

Âmir gibilerinin bazı kıraatlerinin nahiv kuralları açısından yanlış olduğunu söyleyerek bu kıraatlere karşı çıkmışlardır.³⁰⁸

Nahivcilerin kurrâ-1 sab‘aya yaptıkları itiraza şu örneği verebiliriz:

وَإِنَّ كَلًّا لَّمَّا لِيُؤْفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Şüphesiz Rabbin, onların her birinin amellerinin karşılığını onlara tam olarak verecektir. Çünkü Rabbin, onların yapmakta olduklarından haberdardır.”³⁰⁹

Bu ayette geçen *إِنَّ* ve *لَمَّا* kurrâ tarafından şeddeli ve muhaffef olmak üzere farklı şekillerde okunmuştur. Kurrâ-1 seb‘adan olan İbn Âmir, Hamza ve Hafs bu iki kelimeyi de şeddeli okumuşlardır. Mübberred, Arapların *إِنَّ زيدا لَمَّا خارجٌ* ifadesinde olduğu gibi hem *إِنَّ* hem de *لَمَّا* kelimesini şeddeli olarak birlikte söylemediklerini dolayısıyla bu kıraatin nahiv kuralı açısından yanlış olduğunu söylemiştir. Mübberred’in (v. 286/900) mütevâtir kıraate yanlış demesi genelde yaptığı gibi cesurca bir davranıştır. Bu kıraat mütevâtir bir kıraat olup yanlış olamaz. Mübberred’in örnek gösterdiği cümle kurgusu ile bu ayetin cümle kurgusu aynı değildir. Onun *إِنَّ زيدا لَمَّا خارجٌ* diye zikrettiği örnek yanlıştır. Fakat ayette nahiv kuralı açısından bir yanlışlık yoktur. Mübberred de (v. 286/900) Kisâî (v. 189/805) gibi bu kıraatin açıklamasını bilmiyorum deseydi o zaman muvaffak olurdu.³¹⁰

Nahivciler bu kıraatle ilgili farklı görüşler belirtmişlerdir. Örneğin İbn Cinnî (v. 392/1001) istisna edatı olan *إِلَّا* zait geldiği gibi bunun da zait geldiği, Mâzinî buradaki *إِنَّ*’nin aslında muhaffef olup şeddeli yapıldığını ve *ما* anlamında olup nefy harfî olduğunu söylemiştir. Bu yorumlar dışında başka yorumlar da yapılmıştır.³¹¹ Ebû Hayyân’ın (v. 745/1344) ifade ettiğine göre tüm bu görüşler nahiv kurallarına göre zayıf olup Kur’an’ın şanına yakışmayan yorumlardır. Ebû Hayyân Arapça kuralına uygun bir şekilde bunun açıklamasının şöyle olduğunu ifade eder: *لَمَّا* burada cezim harfidir. Ondan sonra muzâri fiilin mahzûf olduğuna delalet eden bir anlam bulunduğu için burada bir müzâri fiil mahzûftur. Buna benzer örnekler Arap ifadelerinde bulunmaktadır. Nitekim Araplar *قاربت المدينة ولما* “Şehre yaklaştım ve

³⁰⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 17; Ruhayyim, *el-Kadâye’l-müştereke*, s. 97.

³⁰⁹ Hûd, 11/111.

³¹⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 217.

³¹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 218.

henüz” diye cümle kurarak لما harfinden sonra muzâri fiilini hazfederler. Arapların bu cümleden kastı قاربت المدينة ولما أدخلها ifadesidir. Yani “şehre yaklaştım ve henüz içine girmedim” demek istiyorlar. Bu ayette de لما harfinden sonra bir muzâri fiil mahzûf olup وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا يَنْقُصَنَّ مِنْ جَزَاءِ عَمَلِهِ demek istenmiştir. Buna delalet eden de daha sonra gelen لِيُؤْفِقَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ ifadesidir. Nitekim Allah (c.c.) amellerin karşılığının kaybolmayacağını ifade ettikten sonra kasec cümlesiyle “Şüphesiz Rabbin, onların her birinin amellerinin karşılığını onlara tam olarak verecektir” diyerek bunu tekit etmiştir.³¹²

Ebû Hayyân (v. 745/1344) kendisinin ilk defa bu görüşü ortaya attığını sanır, fakat öğrencilerine bunu anlattığında onlardan biri İbnü'l-Hâcib'in (v. 646/1249) de aynı yorumu yaptığını söyler. Ebû Hayyân daha sonra bunu araştırır ve İbnü'l-Hâcib'in de kendisinden önce aynı şeyleri söylediklerini görür.³¹³

Mütevâtir kıraate yapılan bir diğer itiraz da şudur:

İbn Âmir (قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ)³¹⁴ ayetindeki أولادهم kelimesini mansûb ve شركائهم kelimesini de mecrûr okumuştur. Onun bu kıraati muzâf ve muzâfün ileyh arasında bir şeyin girmesinin caiz olduğunu göstermektedir. Fakat Zemahşerî (v. 538/1143) bu kıraatin zayıf olduğunu söyleyerek buna itiraz etmiştir. O, Keşşâf adlı eserinde muzâf ve muzâfün ileyh arasında bu şekilde bir faslın gelmesinin zayıf olduğunu söylemiştir.³¹⁵ Diğer taraftan birçok alim birtakım kıraatlerin yanlış olduğunu söyleyen nahivcilere şiddetle karşı çıkmıştır. Örneğin Teftâzânî, Keşşâf üzerinde yazdığı haşiyesinde mütevâtir olan kıraati seb'aya itiraz edilemeyeceğini, bilakis ona aykırı bir şey söyleyenin sözünün zayıf kabul edilmesi ve mütevâtir kıraatin delil olarak esas alınması gerektiğini ifade etmiştir.³¹⁶

Râzî (v. 606/1209) de bazı nahivcilerin Kur'an'ın birtakım kıraatlerini delil olarak kabul etmemelerini ve söyleyeni belli olmayan bir şiiri delil olarak kabul etmelerini şöyle eleştirmiştir:

³¹² Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 218.

³¹³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 218-219.

³¹⁴ En'âm, 6/137.

³¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 65.

³¹⁶ Fâsî, *Feydu naşri'l-inşirâh* I, 430.

“Dil, söyleyeni meçhul olan birinden nakledilen meçhul bir şiirle ispat edilmektedir. Kur’an ile ispat edilmesi ise daha evladır. Nahivcilerin Kur’an’da geçen ifadeleri değerlendirmede tereddüt ettiklerini ve meçhul bir şiirle dili değerlendirdiklerine sevindiklerini görmekteyim. Ben onlara çok şaşırıyorum. Hâlbuki meçhul bir şiiri dilin sıhhati için delil gösterdiklerine göre daha öncelikli olarak Kur’an’ı dilin sıhhati için delil göstermeleri gerekirdi.”³¹⁷

Süyûtî (v. 911/1505) de mütevâtir kıraatleri eleştirenlerin hata yaptığını ifade etmiştir. Ona göre bu kıraatler itiraz edilemeyecek derecede sahihtir. Çünkü bu kıraatler mütevâtir senetlerle sabittir. Bunların mütevâtir olarak gelmesi Arap kuralına göre caiz olduklarını göstermektedir.³¹⁸

C. Değerlendirme

Buraya kadar yer verdiğimiz hususlar ışığında nahiv alimleri ile usulcülerin delil olması bakımından kıraatler hakkında görüşlerini şu şekilde karşılaştırmak mümkündür: Usûlcüler mütevâtir olan kıraatleri delil olarak kabul etmişler. Şâz kıraatlerde ise ihtilafa düşmüşlerdir.

Nahivcilerin çoğu Kur’an’ın tüm kıraatlerini yani mütevâtir ve şâz olanlarını delil olarak kabul etmişler ve bu kıraatlerde geçenleri nahiv kuralı saymışlardır. Bunu kabul etmeyenleri de sert bir dille eleştirmişlerdir. Bazı nahivciler ise mütevâtir ve şâz ayırımı yapmadan birtakım kıraatleri reddetmişlerdir.

II. Sünnet

Fıkıh ve nahiv usullerinde nakli delillerden biri de Sünnettir. Fıkıh usulü, şer’î hükümleri ele aldığından dolayı onun delil olarak ele aldığı sünnet hüküm bildirenlerdir. Nahvin alanı dil olduğundan dolayı tüm hadislerin lafızları bu alana girmektedir. Fakat nahivciler dille ilgili konularda istişhâd bakımından Kur’an ve şiire verdikleri önemi manen rivayet olgusu sebebiyle hadise vermemişlerdir.

Fıkıh usûlünde olduğu gibi nahivde de nakil mütevâtir ve âhâd kısımlarına ayrılmaktadır. Nahivciler âhâd haberin kabul edilmesi için usûlcülerin zikrettiği benzer şartları öne sürmüşlerdir. Bu başlıkta fıkıh ve nahiv usûllerinde Sünnetin delil

³¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, IX, 57.

³¹⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 17.

oluşu, haber/naklin kısımlarını ve şartlarını inceleyip usûlcü ve nahivcilerin bu konulardaki yaklaşımlarını karşılaştıracaktır.

A. Fıkıh Usûlünde Sünnet

Rasûlullah'tan (s.a.) gelen haber, çeşitli senetlerle rivayet edildiğinden bilgiyi ifade etme derecesi aynı değildir. Bu bakımından haber, ayırımı tabi tutulmuştur. Hanefiler haberi mütevâtir, meşhur ve âhâd kısımlarına; diğer üç mezhep ise mütevâtir ve âhâd kısımlarına ayırmışlardır.

Mütevâtir haber yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledilen haberdir.³¹⁹ Mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiği konusunda ittifak bulunmaktadır. Ancak mütevâtir haberin ifade ettiği bilginin zarûrî veya nazârî olmasında ihtilaf söz konusudur. Fukahâ ve mütekellimînin cumhuruca göre onun ifade ettiği bilgi zarûrîdir. Şâfiîlerden Ebû Alî ed-Dakkâk'a (v. 406/1015) ve Mu'tezileden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (v. 436/1044) göre ise bu bilgi nazârîdir.³²⁰

Meşhûr haber, sahâbe asrından sonra yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilen haberdir. Aslında bu sahabe asrında âhâd bir haberdir. Ancak sahâbeden sonra tevâtür derecesine ulaşmaktadır. Meşhûr haber, kesine yakın bir bilgi ifade eder. Hanefiler buna ilmu't-tume'nîne demektedirler. Bu haber, delil olma bakımından mütevâtir derecesindedir. Hatta Cessâs (v. 370/980) bunun mütevâtirin bir kısmı olduğunu söyler.³²¹

Âhâd, bir veya birden fazla kişi tarafından rivayet edilen ve tevâtür derecesine ulaşmayan haberdir. Hanefilere göre ise meşhur derecesine de ulaşmayandır.³²² Bunun ifade ettiği bilgi zannî olup birtakım şartları taşıması durumunda delil olarak kabul edilmektedir. Bu şartların bir kısmı râvî bir kısmı da metinle ilgilidir. Âhâd haberin kabul edilebilmesi için râvîyle ilgili öne sürülen şartlar şunlardır:

³¹⁹ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2715; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 231; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, II, 324.

³²⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 22-26; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2715; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, II, 326.

³²¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, II, 534-535.

³²² Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 153; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2800.

1- Râvî akil ve baliğ olmalıdır. Deli ve çocuğun rivayeti kabul edilmez. Ama hadisi işittiğinde çocuk ise rivayet ettiği esnada baliğ olmuşsa o zaman bu rivayeti kabul edilir.³²³

2- Râvî Müslüman olmalıdır. Ehli kitap ve kafir olanın rivayeti kabul edilmez.³²⁴ Bid'at ehlinde olup yalan söylemeyi mübâh görenlerin de rivayetleri ittifakla kabul edilmez. Ancak yalan söylemeyi mübâh görmüyorlarsa bunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre hiçbir şekilde bunların rivayetleri kabul edilmez. Bir görüşe göre de bid'ate davet etsin veya etmesinler onların rivayetleri kabul edilir. Bir diğer görüşe göre ise bid'ate davet ediyorlarsa onların rivayetleri kabul edilmez. Ama ona davet etmiyorlarsa rivayet ettikleri kabul edilir.³²⁵

3- Râvî adil olmalıdır. Buna göre râvî, dini yaşantısı düzgün olan, büyük günahlardan sakınan ve küçük günahlarda ısrar etmeyen bir kişiliğe sahip olmalıdır.³²⁶

4- Râvî zâbit olmalıdır. Yani hadisi duyduğu zaman onu ezberleyebilme ve koruma yeteneğine sahip olabilecek şekilde hafızasının güçlü olması gerekir.³²⁷

5- Yukarıda sayılan bu şartlar, üzerinde ittifak edilen şartlardır. Bunlar dışında ihtilafli olan şartlar da bulunmaktadır. Bu şartlar şunlardır:

1. Râvî'nin durumu meçhul olmamalıdır. Bu hususta bir ittifak söz konusu değilse de usulcülerin büyük bir çoğunluğunun yaklaşımı bu yöndedir. Buna göre râvînin sadece Müslüman olması ve zâhiren fâsık olmaması yeterli değildir. Âdil biri olduğu da bilinmelidir. Hanefilere göre Müslüman olan ve zahiren fâsık olmayan râvînin durumu meçhul olsa da rivayeti kabul edilir.³²⁸

2. Çoğunluğa göre adil olan tek bir râvî yeterlidir. Şâhitlerde olduğu gibi râvîlerin birden fazla olması gerekmez.³²⁹

3. Hanefilere göre râvî fakih değilse kıyasa aykırı olan haber-i vâhid kabul edilmez. Şâfiî ve Hanbelilere göre râvî fakih olsun veya olmasın bu haber kabul

³²³ Serahsî, *el-Usûl*, I, 345; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 630; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2869.

³²⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 345. Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2874.

³²⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'a*, s. 632; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 269-271.

³²⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 345; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 631; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2879.

³²⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 345; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 633; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2885.

³²⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 345; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 633; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2886.

³²⁹ Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2915.

edilir. Onlara göre râvinin fakih olması şart değildir. Malikilere göre her iki durumda da kıyas haber-i vâhiden öncedir. Eğer kıyasa aykırı ise kabul edilmez.³³⁰

4. Hanefilerin çoğuna göre asıl râvî hadisi kabul etmez ve kendisinden yapılan rivayete karşı çıkarsa ondan rivayet edenin bu rivayeti kabul edilmez. Asıl râvinin buna karşı çıkması yalanlama ya da hadisi unutma şeklinde olması arasında bir fark yoktur. Her iki durumda da Hanefilere göre bu rivayet kabul edilmez. İmam Şâfiî (v. 204/819), İmam Mâlik (v. 179/795) ve mütekellimînin çoğuna göre asıl râvînin kendisinden rivayette bulunan kişiyi yalanlaması ya da kendisinden hadisin rivayet edildiğini unutması arasında fark bulunmaktadır. Onlara göre asıl râvî kendisinden hadisin rivayet edildiğine karşı çıkarsa bu rivayet kabul edilmez. Ama kendisinden rivayetin yapıldığını hatırlamadığını söylerse o zaman kabul edilir.³³¹

Yukarıda sayılan şartlar haber-i vâhidin kabul edilmesi için râvîde bulunması gereken şartlardır. Ama râvînin bu şartları taşıması tek başına yeterli değildir. Ayrıca haber-i vahidin kabul edilebilmesi için metinde de birtakım şartlar bulunmalıdır. Onlar da şunlardır:

1- Haber-i vâhid akla aykırı olmamalıdır. Aklen mümkün olmayan bir şeyi ifade ederse kabul edilmez.³³²

2- Sıhhati kesin olan bir nassa ve icmâa aykırı olmamalıdır.³³³

3- İmâm Mâlik'e göre haber-i vâhid Medine ehlinin ameline aykırı olmamalıdır.³³⁴

4- Hanefilerin çoğu ve bazı Mâlikîlere göre râvî rivayet ettiğine aykırı davranırsa bu rivayet kabul edilmez. Râvî rivayetine aykırı amel etmemelidir.³³⁵

5- Hanefilere göre haber-i vâhid umûm belvâ olan bir konuda olmamalıdır. Bu durumda haber-i vâhid kabul edilmez. Örneğin Hanefiler, besmeleyi sesli okuma

³³⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 180; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 142; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 2935-2938.

³³¹ Serahsî, *el-Usûl*, II, 3; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VII, 291222.

³³² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'a*, s. 654; Cessâs, *el-Usûl*, III, 121; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 342.

³³³ Cessâs, *el-Usûl*, III, 114; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'a*, s. 654; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 196; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 342.

³³⁴ Karâfî, *el-Fürûk*, III, 273; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 344.

³³⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 203; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 346.

ve namazda elleri kaldırma konularında haber-i vâhidi bu gerekçe ile kabul etmezler.³³⁶

6- Cumhura göre haber-i vâhid; had ve keffâretlerde kabul edilir. Hanefilerden Kerhî'ye (v. 340/952) göre kabul edilmez.³³⁷

7- Mürsel haberde ihtilaf bulunmaktadır. Mürsel haber; Tâbiînin kendisiyle Rasûlullah (s.a.) arasındaki aracıyı zikretmeden haberi Rasûlullah'tan (s.a.) rivayet etmesidir. Örneğin tabiînde olan Sa'id b. Müseyyeb "Rasûlullah (s.a.) buyurmuştur" demektedir. Ancak usûlcülerin kast ettiği mürsel bu değildir. Onlara göre Rasûlullah (s.a.) ile karşılaşmayan kimsenin ondan hadis rivayet etmesidir. Bu da tabiî, tâbi'ü't-tâbi veya ondan sonra gelen biri olabilir.³³⁸

İmâm Şâfiî dışındaki diğer üç mezhep imamına göre mürsel hadisle amel edilir. İmâm Şâfiî'ye (v. 204/819) göre şu şartlarla onunla amel edilir:

- 1- Sahâbenin mürseli olması,
- 2- Başka bir râvînin aynı hadisi muttasıl olarak rivayet etmesi,
- 3- Mürsel hadisi rivayet edeni râvînin hocalarından rivayette bulunan başka bir râvînin aynı hadisi mürsel olarak rivayet etmesi,
- 4- Mürsel hadisin alimlerin çoğu veya sahâbenin sözüyle desteklenmesi,
- 5- Sa'id b. Müseyyeb gibi mürsel hadisi rivayet eden râvînin güvenilir kişilerden rivayet ettiğinin bilinmesi.³³⁹

Fıkıh usulünde Sünnetin delil oluşu, haberin kısımları ve onun kabul edilme şartlarını zikrettik. Şimdi nahivcilere göre hadisin delil oluşu, kısımları ve onun kabul edilme şartlarını inceleyeceğiz.

B. Nahiv Usûlünde Hadis

Hadis fesahat ve belagat açısından Allah'ın kelimadan sonra gelmektedir. Nahivcilere göre hadisin dil kuralları için delil olmada ikinci kaynak sayılması gerekirdi. Fakat nahivciler nahiv kurallarını belirlemede kıraatlerde ihtilafa düşmekle beraber Kur'an'ı delil olarak kullanmaya önem vermiş ve ayetleri nahiv kuralları için

³³⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 196; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 347.

³³⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 348.

³³⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 403.

³³⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 149.

esas kabul etmişlerdir. Fasih olan Arap kelamını ve şiirleri de çokça delil olarak kullanmış ve bunlara önem vermişlerdir. Fakat nahivciler Kur'an ve şiirleri şahid olarak kullanmaya verdiği önemi hadis ile istişhâda vermemişlerdir.

Nahivciler arasında hadisle istişhâd konusunda tartışma bulunmaktadır. İlk önce hadisin delil oluşuyla ilgili nahivcilerin tutumlarını, onu delil olarak kabul eden ve etmeyenleri inceleyeceğiz. Daha sonra onların usûlcüler gibi haberi sınıflandırmaları ve onun kabul edilmesi için öne sürdükleri şartları ele alacağız.

Ebü'l-Hasan b. ed-Dâi' (v. 686/1287) ve Ebû Hayyân'ın (v. 745/1344) dönemlerine kadar nahiv kurallarını oluşturan, onun kavramlarını ve bölümlerini yazan nahivcilerin kitaplarında hadisin delil oluşuyla ilgili tutumlarını gösteren hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Eğer hadisle delil getirmek sahihse bunun şartlarının neler olduğu, sahih değilse bunun sebeplerinin neler olduğu ve niye hadisle delil getirme konusunda sustuklarına dair bir bilgi de yoktur. İlk defa İbnu'd-Dâi' ve Ebû Hayyân (v. 745/1344) ilk nahivcilerin bu mesele hakkında konuşmama gerekçelerini sorgulamaya başlamışlardır. Nahivcilerin birtakım gerekçelerle hadisle istişhâdı terk etmelerine dikkat çeken ilk kişi İbnu'd-Dâi'dir (v. 686/1287).³⁴⁰

İbnu'd-Dâi'(v. 686/1287), önceki nahivcilerin dil kurallarını ispat etmede hadisi delil olarak kullanmama sebeplerini şöyle açıklamıştır:

“Sîbeveyh (v. 180/796) ve onun dışındakilerin dil kurallarını tespit etmede hadisi terk etmeleri ve Kur'an ile Araplardan gelen nakli esas almalarının sebebi hadisin mana ile rivayet edilmesine cevaz verilmesidir. Aslında hadislerin mana ile rivayet edilmesine cevaz verilmeseydi fasih olan dili ispatlamada Peygamber'in (s.a.) sözünün esas alınması daha evla olurdu. Nitekim Peygamber (s.a.) Arapların en fasihiydi. İbn Harûf (v. 609/1212) hadisle çok istişhâd etmektedir. Eğer o bunu teberrük için yapıyorsa bu iyi bir şeydir. Ama o kendisinden öncekilerin bunu ihmal ettiğini ve bunun yapılması gereken bir görev olduğunu düşünüyorsa mesele onun düşündüğü gibi değildir.”³⁴¹

Bu anlatılanlardan İbn Harûf'ün (v. 609/1212) kendisinden önceki nahivcilerden farklı davranarak hadisle çok istişhâd ettiği görülmektedir. Ondandır

³⁴⁰ Hadîsî, *Mevkîfî'n-nuhât mine'l-ihcâc bi'l-hadîs*, s. 16; Bezci, *İbn Malik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâd*, s. 64.

³⁴¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 21.

sonra gelen İbn Mâlik (v. 672/1273) nahiv kuralları için hadisi daha çok delil olarak kullanmıştır. İbn Malik'in *et-Teshil* adlı eserini şerh eden Ebû Hayyân (v. 745/1344); onun Arap dilindeki külli kuralları tespit etmede hadisle çok istişhâd ettiğini, mütekaddimîn ve müteahhirînden bu yöntemi benimseyen hiç kimseyi görmediğini ifade etmiştir. Ebû Hayyân Basra imamlarından Ebû Amr b. el-‘Alâ (v. 154/770), İsa b. Amr (v. 149/766), Halil (v. 175/791) ve Sîbeveyh (v. 180/796) gibi ve Kûfe imamlarından Kisâî (v. 189/805), Ali b. Mübarek el-Ahmar (v. 194/809), Ferrâ (v. 207/822), ve Hişâm b. Mu‘âviye ed-Darîr (v. 209/824) gibi nahiv ilmini ilk tesis eden ve Arap dilinin hükümlerini araştıranların böyle yapmadıklarını, her iki gruptaki müteahhirîn ve onlar dışında Bağdat ve Endülüs nahivcileri gibi diğer nahivcilerin bu iki grubu takip ettiğini söylemiştir.³⁴²

VI. asrın sonlarından itibaren nahivcilerin bir kısmı hadisi delil olarak çokça kullanmıştır. Bu döneme kadar ilk nahivcilerin hadisle delil getirmeyi terk etmeleri ya da hadise çok az yer vermelerinin sebebi; onların hadislerin Rasûlullah'ın (s.a.) sözleri olduğu konusunda emin olmamalarıdır. Zira bunda emin olsalardı hadis de nahvin külli kurallarını tespit etmede Kur'an gibi olurdu. Bu nahivcilere göre hadislerin bizzat Rasûlullah'ın (s.a.) ifadeleri olduğu konusunda emin olmamaları birkaç sebebe dayanmaktadır.

Birinci sebep manayla hadisin rivayet edilmesine cevaz verilmesidir. Nitekim Rasûlullah (s.a.) döneminde cereyan eden bir olayla ilgili hadisin o dönemdeki ifadelerle gelmediği görülmektedir. Örneğin bir olay hakkında ³⁴³، زوجتھا بما معك من

³⁴² Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 20. Süyûtî bu alıntıyı Ebû Hayyân'dan (v. 745/1344) yapmaktadır. Onun teshil şerhinde bunu ele aldığını söylemektedir. Ebû Hayyân bu şerhi İbn Mâlik'in *et-Teshil*'i üzerine yazmıştır. İbn Mâlik *et-Teshil* adlı kendi eserini şerh etmiş fakat tamamlayamamıştır. Sülâsi dışındakilerin masterları konusuna kadar gelmiştir. Bu da eserin yarısından biraz fazladır. Ebû Hayyân da İbn Malik'in 2/5'ini bıraktığı bu şerhi tamamlamış ve onun şerhine eklediği bu beşte ikilik kısmın adını *et-Tekmil* koymuştur. Fakat bazıları İbn Mâlik'in şerh ettiği kısmı Ebû Hayyân'ın tekrar şerh etmesini ondan talep etmiştir. O da *et-Teshil*'i baştan şerh etmiştir. Bu şerhine de *et-Tezyil ve-t-Tekmil* adını koymuştur. (Ebû Hayyân, *et-Tezyil ve't-Tekmil*, s. I, 6 ve 9.) Bu eserin on üç cildi tahkik edilmiştir. Ama hala bir kısmı yazma halindedir. Süyûtî'nin Ebû Hayyân'dan yaptığı bu alıntı mahtût olan kısımda geçmektedir. Yazmaya ulaşamadığım için Ebû Hayyân'dan yapılan bu alıntı için Süyûtî'nin *el-İktirâh* adlı eserini kaynak olarak gösterdim. Son dönemlerde hadisin nahivde hüccet oluşunu ele alan bazı yazarlar, Süyûtî'nin yaptığı bu alıntıyı kendi eserlerine almışlar. Bu alıntı için *et-Tezyil ve't-Tekmil*'in yazmasının 5. cildinin 169. sayfasını kaynak olarak göstermişlerdir. (Hadîsî, *Mevkîfî'n-nuhât mine'l-ihcâc bi'l-hadîs*, s. 18).

³⁴³ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 21.

”القرآن” ve ³⁴⁴”ملكها بما معك” gibi farklı ifadelerin kullanıldığını görmekteyiz. Bu ifadelerin tümünün Rasûlullah’a (s.a.) ait olduğunu kesin olarak bilmiyoruz. Zira Rasûlullah’ın (s.a.) veya râvîlerin bu ifadelerin müradifini kullanma ihtimali bulunmaktadır. Çünkü rivayette istenen manadır. Özellikle ilk başlarda hadisler yazılmayıp ezbere nakledilmekteydi. Uzun hadislerin lafızlarının birebir muhafaza edilmesi uzak bir ihtimaldir. Süfyân es-Sevrî’nin “Hadisleri işittiğim gibi size aktardığımı söylesem beni tasdik etmeyin. Zira bu aktardıklarım onların anlamlarıdır” diyerek bu hususa işaret etmiştir.³⁴⁵

Nahivcilerin hadislerin bizzat Rasûlullah’ın (s.a.) ifadeleri olduğundan emin olmamalarının bir diğer sebebi ise rivayet edilen hadislere dil hatalarının girmesidir. Rasûlullah (s.a.) insanların en fasihi olduğu, sadece en fasih lehçeyle konuştuğu, güzel terkip ve özlü ifadeleri kullandığı bilinmektedir. Fakat birçok râvî Arap değildi. Onlar nahiv kurallarına göre Arap dilini bilmiyorlardı. Farkında olmadan onların rivayetleri fesahatin dışına çıkmış ve ifadelerine yanlışlar karışmıştır.³⁴⁶

Nahivciler, hadislerin ifadesinde değişiklik yapıldığını düşündükleri için nahiv kurallarını tespit etmede hadisi delil olarak pek kullanmamışlardır. Bu düşünce nahiv kurallarını tespit etme konusunda delil olarak hadislere dayanılması konusunda nahivcileri temkinli hareket etmeye sevk etmiştir. Örneğin Enbârî (v. 577/1181), كاد fiilinin haberinin başına أن harfinin gelemeyeceğini,³⁴⁷ ”فَدَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ”³⁴⁷ ayetinde olduğu gibi Kur’an’da ve fasih Arap ifadelerinde كاد fiilinin haberinde أن harfinin olmadığını ve Rasûlullah (s.a.) ض harfiyle konuşanların en fasihi olduğu için ”كاد الفقر أن يكون كفرا” hadisinde أن harfinin gelmesinin râvîlerin yaptığı bir değişiklik olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁸

VI. asrın sonlarına kadar nahivciler hadislerle çok az istişhâd etmişlerdir. Daha sonra ilk defa İbn Harûf (v. 606/1209) ve ondan sonra İbn Mâlik (v. 672/1273) hadisleri delil olarak çok ele almışlardır. Böylece hadisle istişhâd hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Nahivcilerin bu konuda üç görüşe ayrıldıkları

³⁴⁴ Buhârî, Fedâilü'l-Kur’an, 22.

³⁴⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 20.

³⁴⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 20-21.

³⁴⁷ Bakara, 2/71.

³⁴⁸ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 453.

görülmektedir. Birinci görüş hadisle istiṣhâdı kabul etmeyenler. İkinci görüş hadisle istiṣhâda cevaz verenler. Üçüncü görüş ise orta bir yol takip edip belli şartlarla hadisle istiṣhâda cevaz verenler.

a. Hadisle İstiṣhâdı Kabul Etmeyenler

Ebû Amr b. Alâ (v. 154-771) İsa b. Ömer es-Sekafî (v. 149/767), Halîl b. Ahmed (v. 175/792), Sîbeveyh (v. 180/796), Kisâî (v. 189/805), Ferrâ, Müberred, Mâzinî, Ali b. Mübârek el-Ahmer, Hişâm b. Muâviye ed-Darîr gibi mütekaddimun nahivcileri, Ebû'l-Hasan b. Dâi' (ö. 680/1281) ve Ebû Hayyân gibi müteahhir nahivcileri hadisle istiṣhâdda bulunulmasına karşı çıkanların başında gelmektedir.³⁴⁹ VI. asrın sonuna kadar nahivciler hadisle istiṣhâda çok az yer vermişlerdir. Daha sonra İbn Harûf (v. 606/1209) ve İbn Mâlik (v. 672/1273) hadisi delil olarak çok kullanmış ve İbn Hişâm (v. 761/1359) da onları takip etmiştir.³⁵⁰ Bunlar şahid olarak hadisleri çokça kullanınca onlara karşı çıkanlar olmuştur. Bu karşı gelenlerin başında da İbnu'd-Dâi' (v. 686/1287) ve onun öğrencisi Ebû Hayyân (v. 745/1344) gelmektedir.³⁵¹ İbnu'd-Dâi', Sîbeveyh (v. 180/796) ve onun dışındakilerin dil kurallarını tespit etmede hadisi terk etmeleri, daha çok Kur'an'a ve Araplardan gelen şiir ve ifadeleri esas almalarının sebebinin hadisin mana ile rivayet edilmesine cevaz verilmesi olduğunu ifade etmiştir.³⁵²

Ebû Hayyân mütekaddimîn ve müteahirînden hiç kimsenin hadisle çok istiṣhâd etmediğini, nahiv ilmini ilk kuran ve Arap dilinin hükümlerini araştıranların böyle yapmadıklarını dile getirmiştir.³⁵³ Elimize ulaşan ilk nahiv eseri *el-Kitâb*'ın müellifi Sîbeveyhi, bu eserinde sadece yedi yerde hadisleri kullanmıştır. Bu hadisleri de delil olarak değil, zikrettiği başka delilleri destekleme mahiyetinde zikretmiştir. Kûfeli nahiv âlimi Ferrâ da *Me'âni'l-Kur'ân*'da yaklaşık on altı yerde hadisleri kullanmıştır.

³⁴⁹ İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, s. 79; Bolelli, *Nahivde Hadisle İstiṣhâd Meselesi*, s. 166; Bezci, *İbn Malik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstiṣhâd*, s. 67; Şilâl, "el-'Alâka beyne ilmi usûli'l-fikh ve ilmi usûli'n-nahv", s. 316.

³⁵⁰ Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-'arabî*, s. 49.

³⁵¹ Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtubî'de Nahiv Usûlü*, s. 105.

³⁵² Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 21.

³⁵³ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 19-20.

Bunların yarısı lugatla yarısı gramerle ilgilidir. Bu sayı kullanılan diğer deliller yanında çok az kalmaktadır.³⁵⁴

Ebû Hayyân (v. 745/1344) İbn Malik'ten önceki nahivcilerin hadisi delil olarak kullanmamalarının iki sebebe dayandığını ifade etmiştir. Ona göre bunun sebeplerinden biri râvîlerin manayla hadis rivayetini caiz görmeleridir. Bir diğeri ise rivayet edilen hadislerde dil hatalarının bulunmasıdır. O, râvîlerin çoğunun Arap olmadığını, onların Nahiv kurallarına göre Arap dilini bilmediğini ve farkında olmadan onların ifadelerine yanlışlar karıştığını ifade etmiştir.³⁵⁵

İlk dönem nahivcilerin hadisle istişhâd etmemelerinin bir diğer sebebi, ellerinde Kur'an ve şiir divanları gibi güvenilir ve toplu bir hadis dokümanı olmamasıdır. Sonraki nesil nahivcilerin ellerinde her ne kadar hadis külliyatları olsa da pek çoğunun hadisle istişhâd etmemelerinin sebebi hocalarının yani ilk dönem nahivcilerin izinden gitmeleridir. Bu dönem dilbilimcilerinden bazıları her ne kadar biraz daha müsamahakâr davranarak birkaç hadisle istişhâd etmişlerse de İbn Mâlik'e gelene kadar hadise karşı bu olumsuz tutum tam olarak kırılmamıştır. İbn Mâlik ise sıhhati noktasında eksiklik olmayan hadislerle, küllî kaidelerin oluşturulmasında bir beis görmemiş, kendisine yapılan bütün eleştirilere rağmen nahiv ilminde, hadisi Kur'an'dan sonra ikinci konuma yerleştirmiştir. İbn Mâlik'ten sonra onun açtığı bu yolda hem onun gibi cesaretle yürüyenler hem de onun bu duruşunu sert bir şekilde eleştirenler olmuştur.³⁵⁶

Süyûtî (v. 911/1505) lafızları Rasûlullah'a (s.a.) ait olduğu tespit edilen hadisin nahivde delil olabileceği görüşündedir. Fakat o hadislerin çoğunun mana ile rivayet edildiğini ve lafızları Rasûlullah'a (s.a.) ait olan hadislerin kısa ve çok az olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca hadis tedvin edilmeden önce acem ve müvelled grubunda olanların hadisi rivayet ettiklerini, bunları kendi ifadeleriyle değiştirdiklerini, artırma ve eksiltme yaptıklarını, hadisin ifadelerini öne ve sona aldıklarını, onların lafızlarını başka lafızlarla değiştirdiklerini, bundan dolayı bir olay hakkındaki bir hadisin farklı

³⁵⁴ Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtubî'de Nahiv Usûlü*, s. 106.

³⁵⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 21.

³⁵⁶ Doymaz, *Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin Hayatı ve İrtişâfu'd-Đarab Adlı Eserinin Tahlili*, s. 70; Bezci, *İbn Malik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâd*, s. 70.

ifadelerle rivayet edildiğini ve hadiste geçen ifadelerle nahiv kurallarını tespit edenlere karşı çıkıldığını belirtmiştir.³⁵⁷

b. Hadisle İstişhâda Cevaz Verenler

Hicrî yedinci asırda hadis delil olarak çok kullanılmaya başlamıştır. Hadisle istişhâda cevaz verenlerin başında İbn Harûf (v. 609/1212), İbn Mâlik (v. 672/1273) ve İbn Hişâm (v. 761/1359) gelmektedir.³⁵⁸ Özellikle İbn Malik'in eserlerinde delil olarak hadisi çok kullandığı görülmektedir. O “*Şevâhidü't-tavzih ve't-tashîh li-müşkilâti'l-Câmi'i's-sahîh*” adlı eserinde hadise çokça yer vermiştir. Nahiv kurallarını tespit etmede “*et-Teshîl*” adlı eserinde ise o kadar çok hadisi delil göstermiş ki bu eseri şerh eden Ebû Hayyân (v. 745/1344) onun bu tavrından hoşnut olmadığını birkaç defa dile getirmiş ve delil olarak hadisleri çok kullanmasını eleştirmiştir.³⁵⁹ Ebû Hayyân'ın öğrencisi olan İbn Hişâm da mümkün olduğu kadar kendi eserlerinde hadisi delil olarak kullanmıştır. Bu konuda İbn Hişâm kendi hocası Ebû Hayyân'a muhalefet etmiştir.³⁶⁰

Hadisi delil olarak kabul edenler arasında yer alan Demâmî'nin (v. 827/1423) ifade ettiği gibi bu konuda kesin bilginin olması gerekli değildir. Şer'î hükümlerde olduğu gibi burada da zann-i galip yeterlidir. Zann-i galibe göre delil olarak kabul edilen rivayetlerin lafızları değiştirilmemiştir. Çünkü asıl olan değişikliğin olmamasıdır. Ayrıca râvîler ve muhaddisler hadisleri naklederken onu titiz bir şekilde korumakta ve incelemekteydiler. Hadisin mana ile rivayet edilmesinin caiz olduğunu söyleyenlere göre bu aklen caiz olan bir şeydir. Her ne kadar mana ile rivayetinin caiz olduğu söylene de râvîler, işi gevşek tutmayıp hadisin zaptında çok sıkı davranmışlardır. Zann-i galip ile hadislerin lafızlarını değiştirilmediği bilinmektedir. Onların değiştirilmiş olma ihtimali ise zayıftır. Dolayısıyla mana ile rivayetinin caiz olması hadislerle istişhâd etmeye bir hanel getirmez. Ayrıca mana ile rivayetinin caiz olmasındaki tartışma henüz kitaplarda yazılmayan hadisler için geçerlidir. Fakat kitaplarda yazılanların değiştirilmesi caiz değildir. Bu konuda

³⁵⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 19.

³⁵⁸ Bûmûd, *Eserü usûli'l-fıkıh fi tevcihi usûli'n-nahv*, s. 144; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, s. 81; Bezci, *İbn Malik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâd*, s. 67; Şilâl, “el-'Alâka beyne ilmi usûli'l-fıkıh ve ilmi usûli'n-nahv”, s. 316.

³⁵⁹ İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, s. 81.

³⁶⁰ Fecâl, *el-Hadîsü'n-Nebevî fi'n-nahvi'l-arabî*, s. 106-107.

hadisçiler arasında tartışma yoktur.³⁶¹ Nitekim İbnu's-Salâh mana ile hadisin nakledilmesi konusundaki tartışmaları zikrettikten sonra kitaplarda kaydedilen hadisler hakkında insanlar arasında böyle bir tartışmanın olmadığını ve herhangi bir kimsenin bir kitapta kaydedilen hadisin lafzını başka bir lafız ile değiştirmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca lafızları olduğu gibi korumak zor olduğu için buna ruhsat verildiğini ve bu ruhsatın kitaplarda yazılan hadisler için söz konusu olmadığını belirtmiştir.³⁶²

Hadisin delil olarak kabul edilmemesinin sebeplerinden biri olarak zikredilen onun mana ile rivayet edilmesidir. Halbuki mana ile hadisin rivayet edilmesine cevaz verenler buna şartsız bir şekilde cevaz vermeyip onun için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Örneğin İbnu's-Salah'ın ifade ettiğine göre râvî lafızları ve onların maksatlarını bilmezse, lafızların anlamlarını değiştiren ifadelerden haberdar olmazsa ve lafızlar arasındaki farkı bilmezse tartışmasız bir şekilde onun mana ile rivayet etmesi caiz değildir. Böyle olan biri hadiste hiçbir değişiklik yapmadan sadece işittiği gibi rivayet edebilir. Ama râvî bunları bilirse selef, hadisçiler, fıkıhçılar ve usulcüler onun mana ile rivayette bulunması konusunda tartışmaya düşmüşlerdir.³⁶³

Hadislerin dil kuralları için delil olamayacağını söyleyenlerin ileri sürdüğü bir diğer sebep hadislere Arap kurallarına aykırı olan hataların girmesidir. Böyle bir şey söz konusu değildir. Nitekim rivayetlerin çoğu Arap dilinde bozulma olmadan önce tedvin edilmiştir. Râvîlerin hadislerin lafzını değiştirdiği varsayılsa da bu değişikliği yapanların ifadeleri de delil olmaktadır. Nihayetinde o dönemde delil olabilen bir lafız, delil olabilen başka bir lafız ile değiştirilmiştir. Dolayısıyla bunların hepsi delil olabilmektedir. Hadislerde değişiklik yapıldığı varsayılsa da bu değiştirilenler kaydedilmiş ve İbnu's-Salâh'ın da dediği gibi artık onların değiştirilmesi ve mana ile rivayet edilmesi yasaklanmıştır. Böylece bu hadisler nahivde hüccet sayılmaktadır. Böyle bir ihtimalin var olması hadisin dil kuralları için delil olmasına bir halel getirmemektedir.³⁶⁴

³⁶¹ Demâmînî, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid*, IV, 241-243

³⁶² İbnu's-Salâh, *el-Mukaddime*, s. 396.

³⁶³ Fâsî, *Feydu naşri'l-inşirâh* I, 459; İbnu's-Salâh, *el-Mukaddime*, s. 394.

³⁶⁴ Demâmînî, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid*, IV, 243.

c. Belli Şartlarla Hadisle İstişâda Cevaz Verenler

İki gurubun yanında orta bir yol takip edenler olmuş ki bu yolun öncüsü Ebû İshâk eş-Şâtibî'dir (v. 790/1388).³⁶⁵ Şâtibî “*el-Makâsîdü 'ş-şâfiye fi şerhi 'l-hulâsati 'l-Kâfiye*” adlı eserinde nahiv kurallarının tespiti için hadisi delil kabul etme konusunu uzun bir şekilde ele almıştır. Şâtibî hadisi delil kabul etmeyen nahivcileri şiddete eleştirmiş ve onlar hakkında biraz ağır ifadeler kullanmıştır. Özetle Şâtibî bu konuda şöyle der:

*“Nahivciler, sefih ve geri zekalı olan Arap da dahil olmak üzere Arapların ifadelerini, onların müstehcenlik içeren şiirlerini ve topuklarına bevl eden bedevilerin sözlerini delil olarak kullanmaktadırlar. Öte yandan sahih hadisleri terk etmektedirler. İmamlar mana ile hadisin rivayet edilmesine cevaz verdikleri ve râvînin, hadis lafzını Arap dili kıyasının dışına çıkarma ihtimali bulunduğu için nahivciler hadisi delil olarak kullanmayı terk etmektedirler. Aslında hadisin lafzına özen gösterildiğine dair bir karine bulunur ya da onun lafzıyla nakledildiği bilirse nahivcilerin ve dilcilerin bunları delil olarak kullanması daha evla olur.”*³⁶⁶

Şâtibî nakledilme açısından hadislerin iki kısma ayrıldığını belirtir. Birincisi hadislerde özen gösterilen şeyin onların lafzı olmayıp anlamları olmasıdır. Dilciler bu hadisleri delil olarak kabul etmemektedirler. İkincisi özel bir amaçla lafızlarının nakledilmesine özen gösterilen hadislerdir. Bu hadisler Peygamber'in (s.a.) fesahatine delil olarak nakledilen hadislerdir. Arap dili hükümlerinde bunlar delil olarak kabul edilebilir. İbn Mâlik yapılması gereken bu ayırımı yapmamıştır. Nahiv hükümlerini mutlak olarak hadislere dayandırmıştır. Ondan önce hiç kimse böyle yapmamıştır. İbn Harûf ise birtakım meselelerin örneklerinde hadisleri delil göstermiştir.³⁶⁷

Bu anlatılanlardan anlaşıldığı gibi Şâtibî hadislerin nahivde delil olmalarında orta bir yol takip etmiştir. Ona göre hadisin lafzına özen gösterildiği bilirse ya da Rasûlullah'ın (s.a.) ifadelerinin olduğu gibi nakledildiği tespit edilirse bunlar delil olarak kabul edilir. Şâtibî (v. 790/1388), dil kurallarını tespit etmede hadisin tümünden

³⁶⁵ İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, s. 83.

³⁶⁶ Şâtibî, *el-Makâsîdü 'ş-şâfiye*, III, 401-402.

³⁶⁷ Şâtibî, *el-Makâsîdü 'ş-şâfiye*, III, 403.

terk edilmemesi gerektiği görüşündedir. İbn Mâlik'in yaptığı gibi ayırım yapmadan hadisin delil olarak kabul edilmesi görüşüne de katılmamaktadır.

Buraya kadar ifade edilenlerin yanında dilde kaide koyma sürecinde ihticâc edilmesi konusunda ihtilaf olmayan hadisler de bulunmaktadır ki bunlar altı türdür.

a. Fesâhatine binaen Rasûlullah'tan (s.a.) istidlâl niyetiyle rivayet edilen hadisler.

b. Rasûlullah'tan (s.a.) namaz, zikir ve dua esnasında söylemek üzere rivayet edilen hadisler.

c. Farklı topluluklara onların lügatlarıyla hitap ettiğini ifade eden rivâyetler.

d. Farklı yollardan rivayet edilen ve aynı lafızları içeren hadisler.

e. Dil yanlışlarının henüz yayılmadığı Arap toplumunda yetişen kimselerin kaydettiği hadisler.

f. Manen hadis rivayetine cevaz vermeyen kimselerin rivayet ettiği hadisler.³⁶⁸

Nahivcilere göre hadisin delil oluşu ve bu konudaki farklı görüşleri ele aldıktan sonra şimdi onların usûlcüler gibi nakli rivayet bakımından sınıflandırmaları ve onun kabul edilmesi için öne sürdükleri şartları inceleyeceğiz.

Nahivciler usûlcüler gibi nakli iki kısma ayırmış ve onların yaptığı tanımlara benzer tanımlar yapmışlardır. Erken dönem nahiv usulü yazarlarından biri olan İbn Cinnî (v. 392/1001) semâi ele almış; fakat onun tanım ve türlerini ele almamıştır. Onun bu eserini incelediğimizde nahvi aktaranların doğru ve sika olmaları hakkında konuştuğunu³⁶⁹ ve semâ ile kıyasın teâruz etmesi konusunu ele aldığını³⁷⁰ görmekteyiz. Ondan sonra gelip de bu alanda eser yazan Enbârî (v. 577/1181) ve Süyûtî (v. 911/1505), nakli ikiye ayırmış ve tanımını yapmışlardır. Enbârî; mütevâtir olan naklin; Kur'an, mütevâtir sünnet ve mütevâtir Arap kelamı olduğunu; bu kısmın, nahvin kat'î olan delillerinden olup bilgiyi ifade ettiğini ve mütevâtir haberin yalan üzerinde birleşmeleri caiz olmayan bir topluluk tarafından aktarılmasının şart

³⁶⁸ Afgânî *Fû usûli'n-nahiv*, s. 55-56; Ebü'l-Mekârim, *Usûl*, s. 137; İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, s. 84.

³⁶⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, s. 309-313.

³⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, s. 117.

olduğunu söylemiştir.³⁷¹ Enbârî âhâd olan naklin; bazı dilciler tarafından aktarılan ve tevatür şartını taşımayan nakil olduğunu, onun delil olarak kabul edildiğini ve çoğunluğa göre zan ifade ettiğini söylemiştir.³⁷²

Nahivciler, usûlcülerin âhâd haber için öne sürdükleri şartların benzerini semâ-nakil için öne sürmüşlerdir. Nahivcilerin semâ için öne sürdükleri şartlar şunlardır:

1- Râvî'nin adil olması. Nahivcilere göre hadisin naklinde olduğu gibi dili nakleden kişinin erkek, kadın, hür ya da köle olsun adil olması gerekir. Çünkü hadisin açıklaması ve tevili dil ile öğrenilmektedir. Dil, hadis kadar üstün olmasa da onun naklinde şart olan dilin naklinde de şarttır. Dili nakleden kişi fâsık ise onun naklettiği kabul edilmez.³⁷³

2- Dil kurallarını birden fazla râvînin nakletmesi zorunlu değildir: Adil olan tek bir kişinin naklettiği de kabul edilir. Enbârî'nin (v. 577/1181) ifade ettiğine göre bazıları şahitlikle olduğu gibi dilin de iki kişi tarafından nakledilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Enbârî bunun doğru olmadığını, naklin şahitlik gibi değerlendirilmediğini, kadın ve kölenin yaptığı naklin kabul edildiğini ifade etmiştir.³⁷⁴

3- Râvîde adalet şart olsa da sözü delil olan Arap'ın adil olması şart değildir. Süyûtî, İzz b. Abdisselam'dan naklettiğine göre o şöyle söylemiştir: *“Arapların şiirlerinde tedlîs yapmak uzak bir ihtimal olduğu için Arapçada Arap şiirlerine itimat edilmiştir. Halbuki o şairler kafirdiler. Aynı şekilde tıpta tedlîs yapmak uzak bir ihtimal olduğu için kafirlerden nakledilen tıp da kabul edilmiştir.”* Arapçaya bozulma girmeden önceki dönemde şiiri veya ifadesi delil olan Arap'ta adalet şartı yoktur. Ama bu şiir ve ifadeleri nakleden râvînin adil olması şarttır. Sîbeveyh *el-Kitâb* adlı eserinde çoğu zaman *من لا أتهم ومن أتق به* (Güvendiğim kimse bana söyledi) ifadesini kullanmaktadır. Bununla yetinmek gerekir.³⁷⁵

4- Yalanı mubah gören bid'at ehlinin naklettikleri kabul edilmez. Ama bunu mübâh görmüyorsa naklettiği kabul edilir. Örneğin Râfiziler'den Hattâbîler gibi yalanı mubah gören kimselerin naklettikleri kabul edilmez. Çünkü bid'at ehlinin

³⁷¹ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 83-84.

³⁷² Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 84.

³⁷³ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 85.

³⁷⁴ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 85-86.

³⁷⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 25.

bid'atı onu yalan söylemeye götürmeyecekse böyle biri zahiren doğru söyler. Adil olanlar yalanı fiske olarak gördükleri halde onların rivayeti kabul edilirken yalanı küfür olarak gören Hâricîlerin rivayeti de kabul edilir. Haricilerin naklettiklerinin kabul edildiğine dair delil şudur: Ümmet Buhâri ve Müslim'in sahihlerini kabul etmede icmâ etmiştir. Buhâri ve Müslim kendi sahihlerinde kaderî olan Katâde'den rivayette bulunmuşlar. Ayrıca haricî olan İmran b. Hattân'dan da rivayet etmişlerdir.³⁷⁶

5- Mürsel olan haber kabul edilmez. Mürsel; İbn Düreyd'in (v. 323/934) Ebû Zeyd'i (v. 215/830) görmediği halde ondan rivayet etmesinde olduğu gibi senedi kopuk olan nakildir.³⁷⁷ Bir naklin kabul edilebilmesi için râvînin adil olması şarttır. Sened kopuk olduğunda râvînin adil olup olmadığı bilinmez. Bundan dolayı mürsel haber kabul edilmez. Enbârî (v. 577/1181) mürsel haberi kabul edenlerin de olduğunu söylemiştir.³⁷⁸

6- Mechûlün haberi kabul edilmez. Mechûl haber Ebûbekir İbnü'l-Enbârî'nin (v. 328/939) "*İbnü'l-A'râbî'den (231/845) bir adam bana rivayette bulundu*" demesinde olduğu gibi nakledeni belli olmayan haberdir. Mechûlün haberi kabul edilmez. Çünkü naklin kabul edilebilmesi için râvînin adil olması şarttır. Nakilde bulunan râvî mechûl ise onun adil olup olmadığı bilinmez. Enbârî (v. 577/1181) bazılarının³⁷⁹ mechûlün haberini kabul ettiğini ifade etmiştir.³⁸⁰

C. Değerlendirme

Usûl alimleri haberi mütevâtir, meşhur ve âhâd kısımlarına ayırmışlardır. Mütevâtir haber kesin bilgiyi ifade ettiğinden onunla amel edilmiştir. Hanefiler meşhûr haberi mütevâtir gibi değerlendirmiştir. Âhâd haber zann ifade ettiği için onunla amel edilebilmesi için birtakım şartlar öne sürülmüştür.

Nahivciler ise meşhurdan bahsetmeyip naklin mütevâtir ve âhâd kısımlarını ele almışlardır. Mütevâtir ile ilgili görüşleri usûlcülerle aynıdır. Âhâd naklin kabul

³⁷⁶ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 86-88.

³⁷⁷ İbn Düreyd H. 223'te doğmuştur. O, H. 215'te vefat eden Ebû Zeyd'e yetişememiştir. Aralarında kopukluk vardır.

³⁷⁸ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 90-91.

³⁷⁹ Enbârî bunların kim olduklarını belirtmemiştir. Bunların kim olduklarını tespit edemedik.

³⁸⁰ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 90-91; Dil ravisinin şartları için bkz: Ruhayyim, *el-Kadâye'l-müştereke*, s. 108.

edilmesi için öne sürdükleri şartlar da usûlcülerin haber-i vâhid için zikrettikleri şartlara benzemektedir. Örneğin râvînin adil olması, râvînin birden fazla olmaması, yalanı mübâh gören bid‘at ehlinin rivayetinin kabul edilmemesi şartları her iki usûlde bulunmaktadır. Nahivciler mürsel haberi ve mechûl râvînin rivayet ettiğini kabul etme hususunda usûlcüler gibi ihtilaf etmişlerdir.

Usûlcü ve Nahivciler haberi/nakli rivayet eden râvînin Müslüman olmasının şart olduğunu söylemişlerdir. Her ne kadar nahiv usûlünde naklin kabul edilebilmesi için râvînin Müslüman olması şart olsa da nakledilen şiir ya da ifadenin asıl kâilinin Müslüman olması şart değildir.

Fıkıh usûlünde Sünnet, Kur’an’dan sonra ikinci bir delildir. Belli şartları taşıdığıında kabul edilmektedir. Nahivde ise VI. asra kadar hadisin lafızları dil kurallarını tespit etmede bir delil olarak çok az kullanılmıştır. Daha çok Kur’an ve şiirle istişhâd edilmiştir. Bu dönemden sonra İbn Harûf (v. 609/1212), İbn Mâlik (v. 672/1273) ve İbn Hişâm (v. 761/1359) delil olarak hadise çok yer vermeye başlamışlardır. Genel olarak bakıldığında nahivcilerin çoğu hadisi delil olarak çok az kullanmıştır. Bazıları da hadisle istişhâdı belli şartlarla kabul ederek orta bir yol takip etmiştir. Böylece nahivciler bu konuda üç görüşe ayrılmışlardır.

III. İcmâ

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlünde icmâ delil olarak kabul edilmektedir. Ne var ki fıkıh usûlünde icmâ sıralamada ittifakla naslardan hemen sonra gelirken, nahivde bu husus tartışmalıdır. Nitekim dil bilginlerinin bir kısmına göre icmâ fıkıh usûlünde olduğu gibi nakilden hemen sonra ikinci sırada yer almaktadır. Diğer bazılarına göre ise icmâ kıyastan sonra üçüncü sıradadır.

Fıkıh usûlünde ümmetin icmâ ve müctehidlerin icmâ bulunmaktadır. Ayrıca Medine ehli, dört halife, şeyhân (Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer) ve ehli beytin ittifakını icmâ kabul edenler de vardır. Nahiv usûlünde de Arapların icmâ ve müctehid nahivcilerin icmâ bulunmaktadır. Ayrıca Kûfe ve Basra gibi belde halkı, Hicâzî ve Temîmî gibi kabilelerin icmâında da söz edilmektedir. Her iki usûlde sarîh ve sükûtî icmâ’ bulunmaktadır. Yine her iki usûlde icmân delil oluşuyla ilgili farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

A. İcmân Tanımı

Bu başlık altında usûlcü ve nahivcilerin her birinin icmâ tanımını ele alacağız. Onların icmâ için yaptıkları tanımların benzer ve farklı yönleri bulunmaktadır. Bu iki icmâ arasındaki benzer ve farklı yönlerin neler olduğunu açıklamaya çalışacağız.

1. Fıkıh Usûlünde İcmâ

Usûlcüler icmâ için birçok tanım yapmışlardır. Bu tanımların çoğu birbirinin aynısı veya birbirine yakındır. Tanımların az bir kısmı arasında farklılık bulunmaktadır. Bu tanımlar arasındaki farklar da icmân tanımını yapanlara göre onun rükün ve şartlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. İcmân tanımını yapanların bir kısmı icmâ edenleri ümmet olarak belirtirken diğer bir kısmı ise bu ümmetin müctehidleri olarak belirtmiştir. Bazıları icmân herhangi bir asırda gerçekleşmesine değinirken diğer bir kısmı buna değinmemiştir. Bazı tanımlarda üzerinde icmâ edilen şeyin dini bir konu ya da şer'î bir hüküm olduğu belirtilmiştir. Bazılarında ise bunun herhangi bir durum olduğu ifade edilmiştir. İcmâ için yapılan belli başlı tanımlar şunlardır:

1- İmam Şâfiî (v. 204/819) icmâi ele alırken farklı ifadeler kullanmıştır. Bazen ümmet bazen Müslümanlar, bazen alimler ve bazen de insanların icmâi ifadelerini kullanmıştır. Örneğin bir yerde Kitap, Sünnet ve ümmetin ittifakının Allah'ın dininde hüccet olduklarını söylemiştir.³⁸¹ Başka bir yerde de Rasûlullah'ın (s.a.) Müslüman topluma bağlı kalmayı emrettiğini ve bunun da Müslümanların icmânın hüccet olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir.³⁸² Ayrıca bir ayet ve hadisin olmadığı konuda insanların icmâına uyulup uyulmayacağını soran birine şu cevabı vermiştir:

“Biz onların dediğine uyarız. Zira Rasûlullah'ın (s.a.) Sünneti bazı kimselere ulaşmayabilir. Ama onun Sünnetinin hiç kimseye ulaşmaması söz konusu değildir. Biz de biliyoruz ki insanların tümü Rasûlullah'ın (s.a.) Sünnetine aykırı olan bir konuda ya da bir hata üzerinde birleşmez.”³⁸³

³⁸¹ Beyhakî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, s. 50.

³⁸² Şâfiî, *er-Risâle*, III, 403.

³⁸³ Şâfiî, *er-Risâle*, III, 472.

Burada ümmet ifadesini kullanmıştır. Başka bir yerde de “...bu, bilgisi olmayanlar dışındaki alimlerin icmâsıdır. Bu konuda bilgisi olmayan kimselerin o alimlere uyması gerekir. Alimler bir konuda görüş birliğine varırsa bu, onu bilmeyenler için hüccet olur” diyerek alimlerin icmâ ifadesini kullanmıştır.³⁸⁴

İmam Şâfiî’den (v. 204/819) sonra gelen Cüveynî (v. 478/1085) “ümmet veya alimlerin icmâ” Gazzâlî (v. 505/1111) ise “ümmetin ittifakı” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca onlar icmânın dini bir konu üzerinde olmasını da belirtmişlerdir.³⁸⁵

2- Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044) icmâa katılanların kapsamını dar tutarak icmâi şöyle tanımlamıştır: “Bir cemaatin yapma ya da terk etme yönünden bir durum üzerinde ittifak etmesidir.”³⁸⁶ Görüldüğü üzere bu tanımda icmâ edenler bir cemaat olarak ifade edilmiştir. Ebü'l-Hüseyin’in kullandığı “bir cemaat” ifadesi müctehid olan ve olmayanları da kapsamaktadır.

3- Usûlcülerin çoğu icmâda ümmetin müctehidlerinin ittifakını esas almışlardır. Bunların yaptığı tanımlarda müctehid ifadesi için bazen “ulema”, bazen “ehlü'l-hall ve'l-akd”³⁸⁷ ve bazen de “müctehid” ifadeleri kullanılmıştır. Örneğin Şîrâzî (v. 476/1083); icmâi, asrın alimlerinin bir olayın hükmü üzerinde ittifak etmesi şeklinde tanımlamıştır.³⁸⁸ Maliki alimlerinden olan Bâcî (v. 474/1081); “İcmâ, asrın alimlerinin olayın hükmü üzerinde ittifak etmeleridir”³⁸⁹ demiştir. Serahsî (v. 483/1090), icmâ ile ilgili olarak bizim mezhebe göre hevâ ehline mensup olmayan ve görünürde fâsık olmayan tüm alim ve müctehidlerin herhangi bir asırdaki ittifakının hüccet olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁰ Hanbeli mezhebine mensup olan İbn ‘Akîl (v. 512/1118); “İcmâ, asrın fakihlerinin olayın hükmü üzerinde ittifak etmesidir”³⁹¹ demiştir. Râzî de (v. 606/1209) “Muhammed’in (s.a.) ümmetinden ehlü'l-hall ve'l-akdin durumlardan biri üzerinde ittifak etmesidir” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımlarda görüldüğü gibi usûlcülerin çoğu icmâda müctehidlerin ittifakını esas almıştır. İbn Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223), Amidî (v. 631/1233), Beydâvî (v.

³⁸⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 279.

³⁸⁵ Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 6; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 294.

³⁸⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 457.

³⁸⁷ Bu ifadeden maksat şer'î hükümlerde ictihad edenlerdir. (Razî, *el-Mahsûl*, IV, 20).

³⁸⁸ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 179.

³⁸⁹ Bâcî, *el-Hudûd*, s. 117.

³⁹⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 311.

³⁹¹ İbn ‘Akîl, *el-Vâdih*, I, 42.

685/1286), Sadrüşşerîa (v. 747/1346) ve Tâcüddîn es-Sübkî (v. 771/1369) de bu ümmetin müctehidleri ya da alimleri veya ehlü'l-hall ve'l-akd ifadelerini kullanmışlardır.³⁹²

İmam Mâlik (v. 179/795), ümmetin icmâını hüccet olarak kabul etmenin yanı sıra Medine ehlinin icmâını da hüccet olarak kabul etmiştir.³⁹³ Bu ise tüm ümmetin ya da müctehidlerin icmâından farklıdır. Onun kabul ettiği bu icmâ Medine ehliyle sınırlı olan bir icmâdır.

4- Cüveynî (v. 478/1085) ve Gazzâlî (v. 505/1111), üzerinde icmâ edilen şeyi herhangi bir şer'î hüküm ya da dini durum olarak zikretmişlerdir.³⁹⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044), Râzî (v. 606/1209) ve İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) ise bunun, herhangi bir durum olduğunu belirtmişlerdir.³⁹⁵ Şer'î bir hüküm ifadesi yerine daha genel bir ifadeyi tercih edenler, üzerinde icmâ edilen konunun; akli, şer'î ve lüğavî bütün durumları tümünü kapsamı için böyle yapmışlardır.³⁹⁶

5- Tâcüddîn es-Sübkî (v. 771/1369) icmâın, Rasûlullah'ın (s.a.) vefatından sonra olma şartını öne sürerek icmâı şöyle tanımlamıştır: Muhammed'in (s.a.) vefatından sonra bu ümmetin müctehidlerinin herhangi bir durum üzerinde ittifak etmesidir.³⁹⁷ Her ne kadar Sübkî icmâın Rasûlullah'ın (s.a.) vefatından sonra gerçekleşmesi kaydını koymuş olsa da usûlcülerin çoğu, bu kaydı koymamıştır. İcmâın tanımında bu kaydı koymaya gerek duyulmamıştır. Çünkü icmâ ancak Rasûlullah'ın (s.a.) vefatından sonra delil olmaktadır. O hayatta olduğu sürece onsuz icmâ olmaz. Nitekim onun sözü varken başkasının sözüne itibar edilmez.³⁹⁸

İcmâ için yapılan bu tanımlara baktığımızda az bir kısmı hariç çoğunun birbirinin aynısı ya da birbirine yakın tanımlar olduğunu görmekteyiz. İcmâda tüm ümmetin icmâını esas alan ve onun herhangi bir asırda gerçekleşmesini belirtmeyen Gazzâlî ve icmâın Rasûlullah'ın (s.a.) vefatından sonra yapılması kaydını koyan

³⁹² İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzir*, s. 67; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 262; Beydâvî, *Minhâcü'l-Vüsûl*, s. 81; Sadrüşşerîa, *et-Tevdîh*, II, 87; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 76.

³⁹³ Bâcî, *el-İşâre*, s. 28 ve 44.

³⁹⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 6; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 294;

³⁹⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 457; Razî, *el-Mahsûl*, IV, 20; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, II, 135.

³⁹⁶ Razî, *el-Mahsûl*, IV, 20.

³⁹⁷ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 76.

³⁹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, III, 354.

Tâcüddîn es-Sübkî'nin (v. 771/1311) yaptığı tanımlar dışındaki tanımların çoğunda icmâ bu ümmetin müctehidlerinin herhangi bir asırda dini ya da herhangi bir durum üzerinde ittifak etmeleri şeklinde tanımlanmıştır. Üzerinde ittifak edilen konuyu dini bir hüküm olarak belirtenler lüğavî konuları bunun dışında tutmuştur. Herhangi bir durum diyenler ise lüğavî konuları da üzerinde icmâ edilen konular arasına koymuşlardır.

2. Nahiv Usûlünde İcmâ

İlk nahiv kitaplarında icmân açık bir biçimde tanımı yapılmamakla birlikte “*Bu konuda Araplar icmâ etmişlerdir*” ya da “*Bunda Arapların icmâi bulunmaktadır*”³⁹⁹ şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Arap diline dair yazılan eserlerin içinde ilk defa icmân tanımını yapanlar nahiv usulü konusunda eser yazan dilcilerdir. Nahiv usûlü alanında ilk eser veren İbn Cinnî (v. 392/1001) nahivdeki icmâ ile ilgili şunu ifade etmiştir: “*Her iki memleketin (Basra ve Kûfe) icmâi, mansûs ve mansûsa yapılan kıyasa aykırı olmadığı sürece hüccet olarak kabul edilir.*”⁴⁰⁰ İbn Cinnî, Basra ve Kûfe ekollerinin icmândan bahsetmiş ve bu icmân mansûs ve kıyasa aykırı olmadığı sürece delil olarak kabul edileceğini ifade etmiştir. Böylece delil hiyerarşisinde icmâi kıyasın ardından zikretmiştir.

Ondan sonra nahiv usûlünde eser yazan Enbârî (v. 577/1181) ise icmâi nahvin delilleri arasında saymamıştır. Ona göre nahivde deliller sırasıyla nakil, kıyas ve istishâbdır.⁴⁰¹ Süyûtî (v. 911/1505), Enbârî'nin icmâi deliller arasında saymamasıyla ilgili olarak şunları kaydeder: “*Bazılarının görüşü olduğu gibi sanki Enbârî'ye göre de icmâ Arapça'da delil değildir.*” Her ne kadar Süyûtî, Enbârî'nin icmâi delil olarak görmediğini ifade etse de onun eserleri incelendiğinde⁴⁰² Basra ve Kûfeli nahivcilerin birtakım meselelerde icmâi olduğunu ifade ederek icmâdan bahsettiği görülmektedir.

Daha sonra gelen Süyûtî ise icmâi deliller arasında saymıştır. O icmâi ele alırken icmâdan maksadın Basralı ve Kûfeli nahivcilerin icmâi olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, Arapların icmânının da delil olarak kabul edildiğini; fakat böyle bir icmâi

³⁹⁹ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, III, 530; İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahiv*, II, 367.

⁴⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189.

⁴⁰¹ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 81.

⁴⁰² Enbârî, *el-İnsâf*, s. 472-473.

tespit etmenin zor olduğunu ifade etmiştir. Süyûtî'ye göre Arapların icmâi; bazı Arapların bir şey söylemesi, bunun diğer Araplara ulaşması ve onların da buna karşı susmasıdır.⁴⁰³ Süyûtî icmâdan maksadın Basralı ve Kûfeli nahivcilerin icmâi oluşunu söylemekle kimlerin icmâının kabul edileceği noktasında İbn Cinnî'ye katılmıştır. Fakat o Basralı ve Kûfelilerin icmâının yanı sıra Arapların icmâının da delil olduğunu belirtmiştir.

Bu anlatılanlardan anlaşıldığı gibi nahiv usûlünde eser yazan ilk nahivcilere göre icmâ Basralı ve Kûfeli nahivcilerin icmâdır. Günümüzde bu alanda çalışma yapanlar da icmâi tanımlarken genelde öncekilerin tanımını aktarmış ya da bu tanımlara benzer tanımlar yapmışlardır.⁴⁰⁴ Nahivde icmâ konusunu çalışan Muhammed el-Meşhedânî nahivdeki icmâi daha kapsamlı bir şekilde şöyle tanımlamıştır: “*Araplar, kurrâ, râvîler (dili nakledenler) ya da müctehid olan nahivcilerin bir dayanağa dayanarak nahiv meselelerinden biri üzerinde sarih veya sükûtî olarak ittifak etmeleridir.*”⁴⁰⁵ Yapılan bu tanım önceki tanımlardan daha kapsamlı görünmektedir. Nitekim burada icmâ Basra ve Kûfeli nahivcilerin icmâyıyla sınırlandırılmamıştır. Araplar, kurrâ, dil râvîleri ya da müctehid olan nahivcilerin bir mesele üzerindeki ittifakı icmâ kabul edilmiştir. Bu tanımda ayrıca sarih ve sükûtî icmâ ve icmâin dayanağına da değinilmiştir.

3. Değerlendirme

Usûlcülerin icmâ için yaptığı tanımlara bakıldığında az bir kesime göre icmâa katılması gerekenler ümmet hepsiyken çoğu usûlcüye göre bunun sadece ümmetin müctehidleri olduğu görülmektedir. İcmâi sadece sahâbeyle sınırlayanlar olmakla beraber dört halife, şeyhân, Medine ehli, Mekke ve Medine ehli, Basra ve Kûfe ehlinin ittifakını icmâ kabul edenler de bulunmaktadır. Ancak bunları icmâin tanımını başlığı altında incelemedik. Çünkü icmâ edenler açısından icmâin türlerini ele alırken bu icmâlara daha sonra değineceğiz. Tekrar olmaması için onları burada ele almadık.

Nahivcilerin icmâ için yaptıkları tanımlara göre ise icmâa katılması gerekenlerin Araplar ya da Basralı ve Kûfeli nahivciler olduğu görülmektedir. Fıkıh

⁴⁰³ Süyûtî, *el-İktirâh*, 2006, s. 73-74.

⁴⁰⁴ Hadîsi, *eş-Şâhid ve usûlü'n-nahv*, s. 433; Kirallite, *el-Usûlü'n-nahviyye inde İbni'r-Rabi'*, s. 147.

⁴⁰⁵ Meşhedânî, *el-İcmâ*, s. 43.

usulünde ümmetin icmâ ile nahiv usûlünde Arapların icmâ birbirine benzemektedir. Basra ve Kûfeli nahivciler, nahivde ictihad edenler oldukları için bunların icmâ fıkıh usulünde ümmetin müctehidlerinin icmâna benzemektedir.

Fıkıh usulündeki icmâda üzerinde ittifak edilen konu dini bir hüküm ya da herhangi bir durum olarak belirtilmiştir. Herhangi bir durum ifadesini kullananlar şer'î ve lügavî konuların tümünü kapsaması için bu genel ifadeyi kullanmışlardır. Nahivciler nahiv usulündeki icmâda, üzerinde icmâ edilen konuya değinmemişlerdir. Nahivciler icmâm Basralıların ve Kûfelilerin icmâ olduğunu söylemekle yetinmişlerdir. Her ne kadar üzerinde icmâ edilen şeye icmâ tanımında yer verilmemiş olsa da Arapların veya nahivcilerin üzerinde icmâ ettiği şey dille ilgili bir konudur. Nitekim nahivcilerin; üzerinde icmâ olan bir konuyu ele alırken nahivcilerin falanca mesele üzerinde icmâ ettiğini ya da Arapların bu şekilde konuştuklarını söylemeleri icmâda üzerinde ittifak edilen şeyin bir dil konusu olduğunu göstermektedir. Her ne kadar önceki nahivciler icmâ tanımında üzerinde ittifak edilen şeyin ne olduğunu ele almamış olsalar da günümüz çalışmalarında bunun ne olduğu belirtilmiştir. Daha önce geçtiği gibi Meşhedânî üzerinde icmâ edilen şeyin nahiv meseleleri olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle fıkıh usûlünde üzerinde icmâ edilen konu; dini ya da lügavi bir mesele iken nahiv usûlünde bu dille ilgili konular olmaktadır.

Fıkıh usûlünde icmâm gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığı ve icmâm hüccet kabul edildiğine dair ayet ve hadislerden delillerin neler olduğu konuları uzun uzadıya tartışılmıştır. Nahiv usûlünde ise bu tür konular el alınmadığından ve bu çalışma her iki usûl arasındaki ilişkiyi ele aldığından fıkıh usûlünün bu konularına burada değinilmedi. İcmâmın tanımı, çeşitleri, delil oluşu, dayanağı ve üçüncü görüşün ihdâsı gibi konular her iki usûlde ele alındığından bunlar bu çalışmada incelenip aralarındaki ilişki, benzerlik yönleri ve farklılıklar ortaya konmaya çalışıldı.

B. İcmâm Çeşitleri

Usûlcülerin icmâ tanımları incelendiğinde onların ifadelerine göre bir hüküm üzerinde icmâ eden kişilerin; tüm ümmet, bu ümmetin müctehidleri, Medine ehli, ehli beyt, dört halife, Mekke ve Medine ehli, Basra ve Kûfe ehli olduğu

görülmektedir. Böylelikle icmâ edenler bakımından icmâ farklı kısımlara ayrılmaktadır. Üzerinde icmâ edilen konu üzerindeki onayı ifade etme açısından da icmâ sarîh ve sükûtî kısımlara ayrılmaktadır. Aynı şekilde nahivde de icmâ edenler bakımından icmân çeşitli kısımları bulunmaktadır. Nitekim icmâ eden kişiler; tüm nahivciler, Basralı ve Kûfeli nahivciler, Araplar, Arapların Temîmî ve Hicâzî gibi kabileleri ve kurrâ olabilmektedir. Fıkıh usûlünde olduğu gibi nahiv usûlünde de ittifak edilen konu üzerindeki onayı ifade etme açısından icmâ sarîh ve sükûtî kısımlara ayrılmaktadır.

Bu başlık altında usûlcü ve nahivcilere göre icmân çeşitlerini inceleyip aralarındaki ilişki, benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

1. Fıkıh Usûlünde İcmân Çeşitleri

Fıkıh usûlünde icmâ edenler farklı gruplar olabildiği için bu açıdan icmâ farklı kısımlara ayrılmaktadır. Ayrıca üzerinde icmâ edilen konu üzerindeki onayı ifade etme açısından da icmâ sarîh ve sükûtî kısımlarına ayrılmaktadır.

a. İcmâ Edenler Açısından İcmân Çeşitleri

İttifak edenler bakımında icmâ; tüm ümmetin icmâî, tüm müctehidlerin icmâî, çoğunluğun icmâî, ehl-i beytin icmâî, dört halife icmâî, Şeyhân'ın (Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer) icmâî, Medine ehlinin icmâî, Mekke ve Medine ehlinin icmâî, Basra ve Kûfe ehlinin icmâî kısımlarına ayrılmaktadır. Şimdi icmâ edenler açısından bu icmâ türlerini ele alacağız.

a.a. Ümmetin İcmâî

Usûlcülerin çoğu icmâda bir asrın müctehidlerinin ittifakını esas alırken az bir kısmı ise ümmetin ittifakını esas almıştır. Örneğin Gazzâlî (v. 505/1111) icmâyı *"Sadece Muhammed'in (s.a.) ümmetinin dini bir konu üzerinde ittifak etmesidir"*⁴⁰⁶ şeklinde tanımlamıştır. Gazzâlî ümmetin beş vakit namaz ve Ramazan orucunun farz olması üzerinde icmâ etmesini buna örnek olarak göstermektedir. O ümmetin yeme ve içme üzerinde birleşmesinde bir engel olmadığı gibi onun hakka uyma ve ateşten korunma üzerinde de birleşmesinde bir engel olmadığını savunmaktadır. Ayrıca

⁴⁰⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 294.

Yahudiler çok olmakla beraber onların batıl üzerinde birleşmesi tasavvur edilebiliyorsa Müslümanların da hak üzerinde birleşmelerinin tasavvur edilebileceğini ifade etmektedir.⁴⁰⁷ Böylelikle o, icmâda ümmetin ittifakını esas alıp bunun gerçekleştiğini ve buna bir engel bulunmadığını savunmaktadır.

a.b. Müctehidlerin İcmâi

Müctehidlerin icmâi, bu ümmetin müctehidlerinin herhangi bir sırada bir olayın hükmü üzerinde ittifak etmeleridir. Çoğunluğa göre müctehidlerin zarûreten bilinen hükümler dışındaki bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri mümkündür.⁴⁰⁸

Müctehidlerin üzerinde icmâ ettikleri konulardan bazıları şunlardır: İstihâza kanının abdesti bozması, namaz dışında gülmenin abdesti bozmaması,⁴⁰⁹ seferi olan birinin su bulamazsa ve yakında da su yoksa namaz için abdest yerine teyemmüm alması, adetli bayanın namaz ve oruç tutmasının haram olması,⁴¹⁰ kıraatsız namazın sahîh olmaması, sabah namazının iki rekat olup kıraatin onda cehri okunması ve öğle namazının dört rekat olup kıraatin onda gizli okunması.⁴¹¹ İbn Münzir (v. 318/930), İbn Hazm (v. 456/1063) ve İbn Kattân (v. 628/1230), üzerinde icmâ edilen konuları müstakîl eserlerde kaleme almışlardır. Daha fazla örnek için onların eserlerine müracaat edilebilir.

Tüm ümmet ya da bu ümmetin müctehidlerinin icmâının yanı sıra sahabe, ehl-i beyt, dört halife ve şeyhân (Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer) gibi şahıslara özel icmâlar da bulunmaktadır. Ayrıca Medine ehli, Mekke ve Medine ehli, Basra ve Kûfe ehli gibi mekana özel icmâlar da bulunmaktadır. Şimdi kısaca bunları inceleyeceğiz.

a.c. Sahâbe İcmâi

Sahâbenin bir konu üzerinde icmâ etmesidir. Onların icmâi aynı zamanda bu ümmetin müctehidlerinin icmâidir. Bundan dolayı icmâi delil olarak kabul edenler onların icmâının delil oluşunda tartışmaya düşmemişlerdir. Ancak icmâın onların asrıyla sınırlı olup olmamasında tartışma bulunmaktadır. Yani sadece sahâbenin

⁴⁰⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 295-296.

⁴⁰⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 263-264.

⁴⁰⁹ İbn Münzir, *el-İcmâ*, s. 30

⁴¹⁰ İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ*, s. 18-23.

⁴¹¹ İbn Kattân, *el-İknâ' fî mesâ'ili'l-icmâ*, s. 128-130.

icmâ mı hüccet olarak kabul edilir? Yoksa icmâ her asırdaki müctehidlerin ittifakını da mı kapsar? Usûlcülerin çoğuna göre icmâ sahabenin icmâıyla sınırlı olmayıp her asırdaki müctehidlerin ittifakını da kapsamaktadır. İki rivayetten birine göre Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Zâhirîler⁴¹² icmâm sahâbe icmâıyla sınırlı olduğu görüşündeler.⁴¹³

a.d. Çoğunluğun İcmâ

Şâfiî mezhebine ve çoğunluğa göre az bir kesim muhalefet ettiği halde çoğunluğun ittifakıyla icmâ gerçekleşmez. İki rivayetten birine göre Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (300/912), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310/923) ve Ebubekir er-Râzî'ye (v. 606/1209) göre bu şekilde icmâ gerçekleşir.⁴¹⁴ Az bir kesime göre çoğunluğa muhalefet eden azınlık tevatür sayısına ulaşmışsa bu çoğunluğun ittifakıyla icmâ gerçekleşmez. Ama bu azınlık tevatür sayısına ulaşmamışsa çoğunluğun ittifakıyla icmâ gerçekleşir. Çoğunluğun sözünün hüccet olduğu; fakat icmâ sayılmadığı görüşünde olanlar da bulunmaktadır.⁴¹⁵

a.e. Ehli Beytin İcmâ

Şahıslara özel olan icmâlardan biri ehl-i beytin icmâdır. Bir konuda Ehl-i Beyt'e muhalefet edildiği halde onların bu konu üzerinde ittifak etmesiyle icmâ gerçekleşmez. Ancak Şiiler onların ittifakını icmâ kabul etmektedirler.⁴¹⁶

a.f. Dört Halifenin İcmâ

Belli kesime özel icmâlardan bir diğeri dört halifenin icmâdır. Bir konuda Sahâbeden dört halifeye muhalefet edenler bulunduğu halde çoğunluğa göre dört halifenin bu konu üzerindeki ittifakıyla icmâ gerçekleşmez. Ancak Ahmed b. Hanbel'den (v. 241/855) nakledilen iki rivayetten birine göre o ve Hanefî mezhebine mensup olan Kâdî Ebû Hâzim (v. 292/904) dört halifenin icmâmını hüccet olarak kabul etmektedirler.⁴¹⁷

⁴¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 147; İbn Hazm, *en-Nebz fî usûli'l-fıkh*, s. 20-21.

⁴¹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 355; Amidî, *el-İhkâm*, I, 304.

⁴¹⁴ Âmidî, *Müntehe's-sûl*, s. 61; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 71.

⁴¹⁵ Âmidî, *Müntehe's-sûl*, s. 61.

⁴¹⁶ Amidî, *el-İhkâm*, I, 323.

⁴¹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 174; Amidî, *el-İhkâm*, I, 328; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, II, 410.

a.g. Şeyhânın (Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer) İcmâ

Şeyhândan maksat Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'dir. Bazı usûl eserlerinde bu iki halifeye muhalefet edildiği halde onların ittifakıyla icmânın gerçekleştiğini kabul edenlerin bulunduğu söylenmektedir. Fakat bunların kimler olduğu belirtilmemektedir.⁴¹⁸ Cumhura göre iki halifenin muhalifleri olduğu halde onların ittifakı icmâ kabul edilmemektedir.⁴¹⁹

Belli bir kesimin icmâi bulunduğu gibi mekanlara özel icmâ türleri de bulunmaktadır. Bu icmâ türleri Medine ehlinin icmâi, Haremeyn (Mekke ve Medine) ehlinin icmâi ve Basra ile Kûfe ehlinin icmâidir. Şimdi bunları inceleyeceğiz.

a.h. Medine Ehlinin İcmâi

Medine ehlinin icmâi, onların bir konu üzerinde ittifak etmesidir. Medine ehlinin icmâmını hüccet olarak kabul eden İmam Mâlik'tir (v. 179/795).⁴²⁰ O birçok meselede bu icmâi hüccet olarak kabul etmiştir.⁴²¹ İmam Mâlik (v. 179/795) ve onun ashabı, farz namazlarda besmelenin cehri okunmaması ve ezan gibi nakille gelen ve açık bir şekilde Medine'de uygulanan konularda Medine ehlinin icmâmını hüccet kabul etmiştir. Medine, Peygamber'in ve ondan sonra gelen halife ve sahabenin kaldığı yer olduğu için Mâlikilere göre Medine'nin icmâi hüccet kabul edilmiştir.⁴²² İmam Mâlik'in (v. 179/795) el-Muvatta'nda Medine ehlinin ameline dayandığı meseleleri *Amelü ehli Medîne* adlı eserinde toplayan Atiyye Muhammed Salim (v. 1420/1999) Medine ehlinin üzerinde ittifak ettiği bu meselelerin üç yüzden fazla olduğunu söylemektedir.⁴²³

a.i. Mekke ve Medine Ehlinin İcmâi İle Basra ve Kûfe Ehlinin İcmâi

İcmânın sahih olabilmesi için bir asrın tüm müctehidlerinin ittifak etmesi gerekir. Bazıları Mekke ve Medine ehli bir konu üzerinde icmâ ettiği zaman onlara muhalif olanın görüşüne itibar edilmeyeceğini söylemektedirler. Bazısı da Basra ve

⁴¹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 175; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 328; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, II, 410.

⁴¹⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 328.

⁴²⁰ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 228; Gırnâtî, *Takrîbü'l-vusûl*, s. 184; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzîr*, s. 73.

⁴²¹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 228.

⁴²² Bâcî, *el-İşâre*, s. 73.

⁴²³ Atiyye, *Amelü ehli Medîne*, s. 7.

Kûfe ehlinin icmâını kabul etmektedir. İncelediğimiz usûl kaynakları bunların kimler olduğunu belirtmeden bir kesimin bu görüşte olduğunu ifade etmişlerdir.⁴²⁴

b. İttifakın Belirlenme Biçimi Bakımından İcmâın Çeşitleri

Usul kaynaklarında icmâın çeşitlerini anlatan başlıklara pek rastlanmaz. Fakat icmâ için farklı bakımlardan değişik nitelemeler yapılmaktadır. İşte müctehidlerin ittifakının belirlenme biçimi bakımından icmâ sarîh ve sükûtî kısımlara ayrılmaktadır. Nitekim bir asırdaki müctehidlerin bir hüküm üzerindeki ittifakı onların tümünün söz ya da eylemiyle olabildiği gibi onların bir kısmının bu şekilde ittifak etmesi ve diğer kısmının susması şeklinde de olabilir.⁴²⁵

b.a. Sarîh İcmâ

Sarîh icmâ müctehidlerin söz ya da eylem ile ittifak etmeleridir.⁴²⁶ Sözle ittifak sözgelimi herkesin bu helal ya da bu haram diyerek bir hüküm üzerinde sözlü olarak ittifak etmesidir. Eylem ile ittifak ise hepsinin bir şeyi yapmasıdır.⁴²⁷ Hanefiler söz ya da eylem ittifakını azimet diye ifade etmişlerdir.⁴²⁸ Hanefi usûl kaynaklarında genelde müctehidlerin sözlü ya da fiili olarak bir hüküm üzerindeki ittifakına azimet denilmiştir.⁴²⁹

b.b. Sükûtî İcmâ

Sükûtî icmâ bazı müctehidlerin bir şey söylemesi ve bunun onlara ulaşması ve diğer müctehidlerin buna muhalefet etmeyip susmasıdır.⁴³⁰ Ya da bazı müctehidlerin bir davranışta bulunması ve bunun diğer müctehidlere ulaşması ve bunların o davranışı inkar etmeyip susmasıdır.⁴³¹ Şâfiî mezhebine göre sükûtî icmâ, icmâ olmayıp hüccet olarak kabul edilmemektedir.⁴³² Şâfiîlerden Şîrâzî (v. 476/1083)

⁴²⁴ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, III, 324; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 187; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 349;

⁴²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 20; Serahsî, *el-Usûl*, I, 303.

⁴²⁶ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 184; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 20; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, III, 337-338; Serahsî, *el-Usûl*, I, 303.

⁴²⁷ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 184.

⁴²⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, III, 337-338; Serahsî, *el-Usûl*, I, 303.

⁴²⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, III, 237-239. Serahsî, *el-Usûl*, I, 303.

⁴³⁰ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 185; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 153.

⁴³¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 185.

⁴³² Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 153.

bunu icmâ ve hüccet olarak kabul etmektedir. Ebûbekir es-Seyrâfî ise bunu hüccet olarak kabul etmektedir. Fakat icmâ olarak kabul etmemektedir.⁴³³

Hanefî usûlcüler sükûtî icmâî ruhsat adıyla ifade etmektedirler. Onlara göre ruhsat yoluyla yapılan icmâ; asrın bazı alimleri tarafından bir sözün yayılması ve bu fetva onlara ulaştıktan ya da yayılarak bilinir hale geldikten sonra diğerlerinin bunu inkar etmeyip susmasıdır. Hanefîler bunu icmâ olarak kabul etmektedirler.⁴³⁴ Ayrıca Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Şâfîîlerin bir kısmı ve Cübbâ'î de sükûtî icmâî, icmâ ve hüccet olarak kabul etmektedirler. Lakin Cübbâî bunda asrın inkırazının olmasını gerekli görmektedir.⁴³⁵

Usûlcülerin bir kısmı icmâmın gerçekleşmesi için bir asırdaki tüm müctehidlerin söz ya da eylemle ittifaka katılması şartını öne sürmüş,⁴³⁶ bir kısmı da müctehidlerin tümünün bu şekilde ittifakını şart koşmayıp onların bazısının ittifak etmesi ve diğerlerinin susmasını da icmâ saymıştır.⁴³⁷ İcmâm tanımında bir asırdaki tüm müctehidlerin söz ya da eylem ile ittifakını öne sürenler sükûtî icmâyı icmâ kabul etmemektedirler. Ama bir asırdaki müctehidlerin bir kısmının söz veya eylemle ittifak etmesi ve diğer kısmının susmasını onların ittifakı olarak kabul edenler sükûtî icmâî icmâ kabul etmektedirler.

2. Nahiv Usûlünde İcmâm Çeşitleri

Nahiv ilminde icmâ çeşitli açılardan tasnife tabi tutulmuştur. Bunları icmâ edenler ve ittifakın belirlenme biçimi açısından olmak üzere iki başlıkta inceleyebiliriz. İcmâ edenler açısından icmâ; nahivciler, râvîler, Araplar ve kurrâ icmâî kısımlarına, icmâ edilen hüküm üzerindeki ittifakın belirlenme biçimi bakımından ise sarîh ve sükûtî kısımlara ayrılmaktadır. Şimdi bunları ele alacağız.

a. İcmâ Edenler Açısından İcmâm Çeşitleri

Nahiv eserlerinde çok sayıda grupların icmâî zikredilmektedir. O eserler incelendiğinde; tüm nahivciler, Basra ve Kûfeli nahivciler, sadece onlardan biri, tüm

⁴³³ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 185.

⁴³⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 303.

⁴³⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 330

⁴³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 20.

⁴³⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 303.

Araplar, Hicâzî ve Temîmîler, sadece onlardan biri, tüm kurrâ, sadece kurrâ-i seb‘a ve râvîlerin icmâından bahsedildiği görülmektedir. Bu başlık altında bunların icmâmı ele alacağız.

a.a. Nahivcilerin İcmâî

Nahivcilerin icmâî; tüm nahivciler, Basra ve Kûfeli nahivciler, sadece Basralı nahivciler ve sadece Kûfeli nahivcilerin icmâî şeklinde olmaktadır.

a.a.a. Tüm Nahivcilerin İcmâî

Daha önce İbn Cinnî (v. 392/1001) ve Süyûtî'nin (v. 911/1505) icmâî tanımlarken onu Basra ve Kûfeli nahivcilerin icmâıyla sınırlandırdıklarını söylemiştik. Fakat nahivcilerin, kendi eserlerinde icmâî bu iki beldeyle sınırlandırmadan nahivcilerin falanca konuda icmâ ettiklerini söylediklerini görmekteyiz. Örneğin Ebû Hayyân (v. 745/1344), bu hususta şunları kaydeder:

*“Nahivciler إنما harfinden sonra gelen fâil ve mef‘ûlden hangisinde hasır (sınırlandırma) yapılmak istenirse onun sona alınacağı üzerinde icmâ etmişlerdir. Mef‘ûlde sınırlandırma yapmak istersen إنما ضرب عمرو هنداً dersin. Eğer fâilde sınırlandırma yapmak istersen إنما ضرب هنداً عمرو dersin.”*⁴³⁸

Ebû Hayyân (v. 745/1344) “bu konuda nahivciler icmâ etmişler” dediğinde bunu Basra ve Kûfeli nahivcilerle sınırlandırmamıştır. Hatta icmâî deliller arasında saymayan; fakat kendi eserinde sık sık falanca konu üzerinde icmâ ettiklerini ya da icmâ olduğunu söyleyen⁴³⁹ Enbârî (v. 577/1181); biri أين تذهب dediğinde onun cevabında senin إلى زيد yerine sadece زيد demenin caiz olmadığı hususunda tüm nahivcilerin icmâ ettiğini söylemiştir.⁴⁴⁰ Enbârî burada belli bir grup nahivciler dememiş, tüm nahivciler demiştir. Verdiğimiz bu örnekler bazı konularda tüm nahivcilerin icmâî olduğunu göstermektedir. Ancak Ebû Hayyân (v. 745/1344) ve Enbârî'nin nahivcilerden kasıtları Basra ve Kûfeli nahivciler ise o zaman bu örnekler tüm nahivcilerin icmâına örnek teşkil etmez. Ama onların ifadelerinden icmâa katılanların tüm nahivciler olduğu anlaşılmaktadır.

⁴³⁸ Ebû Hayyân, *Tezkiretü'n-nuhât*, s. 333.

⁴³⁹ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 15, 49, 51, 53, 57.

⁴⁴⁰ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 432

a.a.b. Basra ve Kûfeli Nahivcilerin İcmâi

Nahiv usûlünde eser yazarlar genelde nahivdeki icmân Basra ve Kûfeli nahivcilerin icmâi olduğunu açıklamışlardır. Örneğin İbn Cinnî (v. 392/1001), nassa ve kıyasa aykırı olmadığı sürece her iki belde (Basra ve Kûfe) halkının icmânın hüccet olduğunu söyleyerek bu icmâa değinmiştir.⁴⁴¹ Süyûtî (v. 911/1505) de icmâdan maksadın Basra ve Kûfeli nahivcilerinin icmâi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴² Onlardan sonra gelen Şâvî (1096/1684) de İbn Cinnî gibi icmâi bu iki beldenin halkıyla sınırlamıştır.⁴⁴³ Onların bu açıklamalarına göre nahivdeki icmâ, Basra ve Kûfeli nahivcilerin yaptığı icmâdır.

Basralı ve Kûfeli nahivciler arasındaki tartışmalı meseleleri *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* adlı eserinde ele alan Enbârî'nin bu eseri başta olmak üzere nahiv kitaplarında Basralı ve Kûfeli nahivcilerin üzerinde icmâ ettiği meseleler çokça geçmektedir. Bunlardan birkaç örnek vermekle yetinmek istiyoruz. Basra ve Kûfelilerin ضربتك ifadesindeki ك'in muttasıl zamir olduğu üzerinde icmâ etmeleri⁴⁴⁴ ve خلا ile ismi mecrûr kılmada tartışmaya düşmemelerini⁴⁴⁵ onların icmâ ettiği konulara örnek olarak verebiliriz.

Basra ve Kûfelilerin bazı konular üzerinde icmâi olduğu gibi sadece Basralı ya da sadece Kûfeli nahivcilerin de birtakım konular üzerinde icmâi bulunmaktadır. Şimdi bu iki beldenin birbirinden ayrı olarak yaptıkları icmâi inceleyeceğiz.

a.a.c. Sadece Basralı Nahivcilerin İcmâi

Nahivde Basralıların görüşü olup da Kûfelilerin katılmadığı ya da Kûfelilerin görüşü olup da Basralıların katılmadığı birçok kural bulunmaktadır. Hatta Enbârî bu iki belde halkı arasındaki ihtilafli meseleleri *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* adlı eserinde kaleme almıştır. İşte bu konular arasında Kûfeliler dışında sadece Basralıların üzerinde icmâ ettiği bazı meseleler bulunmaktadır. Nahiv eserlerini incelediğimizde onların genelde “*Basralılar ...*

⁴⁴¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189.

⁴⁴² Süyûtî, *el-İktirâh*, 2006, 73.

⁴⁴³ Şâvî, *İrtikâü's-siyâde*, s. 55; Yılmaz, *Nahiv Usûlü Açısından Gramer Terminolojisinin Değerlendirilmesi*, s. 68.

⁴⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 101.

⁴⁴⁵ Ebû Hayyân, *Tezkiretü'n-nuhât*, s. 441.

görüştüğüdür” şeklinde ifadeleri çok kullandıklarını⁴⁴⁶ görmekteyiz. Eğer bu ifadelerden kasıt Basralıların tümü ise yani o konuda muhalefet eden başka Basralı nahivci yoksa burada Basralıların icmâ olduğunu söyleyebiliriz. Ama muhalefet edenler olduğu halde bu ifade onların çoğunluğunun o görüşte olduğu anlamında kullanılmışsa o zaman bu konuda onların icmâ söz konusu değildir. Basralıların görüşü belirtilirken genelde nahiv eserlerinde onların icmâ ettiği belirtilmese de nadiren de olsa Basraların falanca konuda icmâ ettiği ya da Basralılar arasında falanca konuda ihtilaf olmadığı ifade edilmektedir. Sözelimi İbn Cinnî Basralıların şart fiili ya da cevâbü’ş-şart fiili ile mansûb olan ismin اِنْ harfinin önüne geçmesinin caiz olmadığı üzerine icmâ ettiklerini ve زيدا اِنْ يَأْتِيكَ فَاضْرِبْ örneğinde olduğu gibi اِنْ فَاضْرِبْ cevâbü’ş-şart yapıldığında onun زيدا kelimesini mansûb etmesinin onlara göre caiz olmadığını söylemiştir.⁴⁴⁷ Ebu Hayyân da çoğul bir kelime sayıya sıfat yapıldığında o sıfatın sayının i’râbına tabi olacağı ve o sayı ile sıfat marife yapıldığında gene bu şekilde olduğu konusunda Basralılar arasında ihtilafın olmadığını ifade etmiştir.⁴⁴⁸ Basralıların bir diğer icmâna örnek de onların cins ismi nefyeden لْ harfinin marife olan isimde amel etmemesi üzerinde icmâ etmeleridir.⁴⁴⁹ Görüldüğü gibi bu yerlerde açık bir şekilde Basralıların bu konularda icmâ ettikleri belirtilmiştir.

a.a.d. Sadece Kûfeli Nahivcilerin İcmâ

Sadece Basralıların üzerinde icmâ ettiği konular olduğu gibi sadece Kûfelilerin de üzerinde icmâ ettiği konular da bulunmaktadır. Nahiv kaynakları Kûfelilerin görüşlerini belirttiklerinde genelde Kûfelilerin falanca görüşte olduklarını ifade ederler. Bu ifade onların tümü için mi yoksa onların çoğunluğu için mi kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir. Nadiren de olsa bazı eserlerde onların herhangi bir konu üzerinde icmâ ettikleri açık bir şekilde dile getirilmiştir. Örneğin Zeccâcî (v. 337/948), لَيْسْ nin harf olduğu hususunda Kûfelilerin icmâ ettiğini ve Basralılara göre

⁴⁴⁶ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 4, 13, 25, 34, 40, 48; Süyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’ şerhu Cem ‘i’l-cevâmi’*, II, 309 ve III, 93.

⁴⁴⁷ İbn Cinnî, *Sirru sanâ’ati’l-i’râb*, 263-264.

⁴⁴⁸ Ebû Hayyân, *İrtişâfu’l-d-darb*, II, 743-744.

⁴⁴⁹ Süyûtî, *Hem ‘u’l-hevâmi’ şerhu Cem ‘i’l-cevâmi’*, I, 463.

onun fiil olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁰ İsferyâinî (v. 1037/1627) de tüm Kûfelilere göre fâilin, fiilin önüne geçmesinin caiz olmadığını söylemiştir.⁴⁵¹

a.b. Arapların İcmâi

Süyûtî (v. 911/1505) ve Şâvî (v. 1096/1685) Arapların icmânın, nahivcilerin icmâi gibi hüccet kabul edildiğini, fakat bunu tespit etmenin zor olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁵² Ancak nahiv eserleri incelendiğinde müelliflerin üzerinde Arapların icmâ ettiği meseleleri çokça zikrettikleri⁴⁵³ görülmektedir. Hatta Süyûtî'nin kendisi de Arap icmânını tespit etmenin zor olduğunu söylemesine rağmen bazı eserlerinde birtakım meseleleri zikrederken onlarda Arapların icmâi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁴

Mesela *احمر* örneğinde olduğu gibi aynı olan iki harf, fiilin sonunda bulunur ve ikinci harf harekeli olursa Arapların onların idğâm edileceği üzerinde icmâi etmelerini Arapların icmâina örnek olarak gösterebiliriz.⁴⁵⁵ Ayrıca *نعم* ve *بئس*'ye tâ-i te'nîsin gelmesinin tüm Araplara göre caiz olması da bunun örneklerindedir.⁴⁵⁶ Bir diğer örnek de *أمس* kelimesi zarf olarak kullanıldığı zaman tüm Araplara göre onun kesre üzerine mebni olmasıdır.⁴⁵⁷

Bazı meselelerde tüm Arapların icmâi olduğu gibi bazılarında da Hicâzî ve Temîmîlerin birlikte icmâi bulunmaktadır. Aslında tüm Arapların icmânının olduğu meselelerde zaten Hicâzî ve Temîmîler de onlara dahil oldukları için onlar da o meselelerde icmâi etmiş olmaktadır. Nahiv kaynaklarında bazen Hicâzî ve Temîmîlerin birtakım konularda icmâi ettikleri belirtilmektedir. Örneğin Zeccâc (v. 311/923) *حضر* ve *سفار* de olduğu gibi *فعال* vezninde ma'dûl (başka bir kelimedenden türeyen) olan ismin sonunda *ر* harfi bulunursa Hicâzî ve Temîmîlerin tümü o ismin

⁴⁵⁰ Zeccâcî, *el-Lâmât*, s. 33.

⁴⁵¹ İsferyâinî, *Şerhu Manzûmeti'l-elğâzi'n-nahviyye*, s. 28.

⁴⁵² Süyûtî, *el-Iktirâh*, s. 74; Şâvî, *İrtikâü's-siyâde*, s. 57.

⁴⁵³ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 104 ve III, 65; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, s. 333, 532; Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-darb*, III, 1511, 2335; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitâbi't-Teshîl*, VIII, 15 ve 225, X, 225.

⁴⁵⁴ Süyûtî, *Hem 'u'l-hevâmi' şerhu Cem 'i'l-cevâmi'*, II, 138, 191.

⁴⁵⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 530.

⁴⁵⁶ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu İbn Nâzım 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, s. 333.

⁴⁵⁷ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitâbi't-Teshîl*, VIII, 15.

kesre üzerine mebni olmasında icmâ ettiğini belirtmiştir.⁴⁵⁸ Fakat başka kaynaklar incelendiğinde Temîmîlerin bu konuda icmâ etmediği, onların çoğunun bu konuda Hicâzîlere katıldığı geçmektedir.⁴⁵⁹ Az bir kısmı katılmadığı için bu konuda onların icmânının olduğunu söyleyemeyiz. Aslında Süyûtî'nin belirttiği gibi فعال veznindeki ma'dûl isim mastar olduğu zaman ikisi de bunun kesre üzerine mebni olmasında icmâ etmişlerdir. Hatta o diğer Arapların da bunda icmâ ettiğini ifade etmektedir.⁴⁶⁰ Yani فعال veznindeki ma'dûl isim mastar ise icmâ söz konusudur. Zeccâc (v. 311/923) ise bu şartı zikretmemiştir. O, sonu ُ harfî olma şartını öne sürmüştür. Bu şart olduğu zaman ise yukarıda belirttiğimiz gibi Hicâzîlerin icmâi ve Temîmîlerin çoğunluğunun görüşü söz konusudur.

Hicâzi ve Temîmîlerin ikisinin icmâ ettiği konular olduğu gibi onlardan sadece birinin icmâ ettiği konular da bulunmaktadır. Nahiv kaynaklarında Hicâzî ya da Temîmîlerin lehçeleri belirtilirken genelde onların falanca konuda icmâi olduğu belirtilmemektedir. Hicâzîlere göre bu şekilde ya da Temîmîler göre bu şekilde denilmektedir.⁴⁶¹ Zahirî bu ifadelerden Hicâzî ya da Temîmîlerin tümünün o meseleye katıldığı anlaşılmaktadır. Zira onların tümü o görüşte olmasaydı çoğu ya da azının o görüşte olduğu belirtilirdi. Genelde onlardan birinin bir konu üzerinde icmâi olduğu belirtilmese de nadiren de olsa bazı kaynaklarda bunun belirtildiği görülmektedir. Örneğin İbn Cinnî (v. 392/1001) Hicâzîlerin اردد الباب ve اصعب الماء örneklerinde sakî olan د ve ب harflerini iltikâ-i sakîneynden dolayı hafz etmeyip kesre ile okuma üzerinde icmâ ettiklerini ifade etmiştir.⁴⁶²

a.c. Kurrânın İcmâi

Nahivcilerin delil olarak ele aldığı bir diğer icmâ kurrânın icmâidir. Kurrâ icmâi; tüm kurrâ ya da kurrâ-i seb'anın icmâi şeklinde olmaktadır. Nahivciler kurrâ icmâini delil getirirken bazen kurrânın bazen de kurrâ-i seb'anın icmâ ettiğini ifade etmektedirler.

⁴⁵⁸ Zeccâc, *Mâ yensarîfu ve mâ lâ yensarîfu*, s. 76; Süyûtî *Hem 'u'l-hevâmi' şerhu Cem 'i'l-cevâmi'*,

⁴⁵⁹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 32; Süyûtî *Hem 'u'l-hevâmi' şerhu Cem 'i'l-cevâmi'*, I. 100.

⁴⁶⁰ Süyûtî *Hem 'u'l-hevâmi' şerhu Cem 'i'l-cevâmi'*, I. 101.

⁴⁶¹ Sîbeveyhî, *el-Kiâb*, I, 57, 59, 71, 122, 146; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 167, 168.

⁴⁶² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 90.

Örneğin ⁴⁶³لنفسعاً بالناصية⁴⁶³ ayeti ve ⁴⁶⁴ليكوناً من الصاغرين⁴⁶⁴ ayetinde muhaffef olan te'kîd nûnu üzerinde elif ile vakıf yapılmıştır. Bu da muhaffef nûnun aslının müsakkal nûn olmadığını göstermektedir. Kurrâ bu iki yerde sadece elifle vakıf yapılması üzerinde icmâ etmiştir.⁴⁶⁵

Kurrâ-ı sab'anın icmâına şu örnek verilebilir: Kurrâ-i sab'a ولا تمنن تستكثر⁴⁶⁶ ayetindeki تستكثر kelimesini merfû okuma üzerinde icmâ etmişlerdir. تستكثر kelimesi burada meczûm okunamaz. Çünkü nehyin cevabında muzârî fiilin meczûm olabilmesi için şart edatıyla birlikte nefyeden لا harfinin nehyeden لا harfinin yerine getirilmesinin sahih olması gerekir. Bu ayette ise إن لا تمنن تستكثر dediğimizde anlam bozulmaktadır.⁴⁶⁶

a.d. Râvilerin (Dili Nakledenler) İcmâ

Nahiv kaynaklarında bu tür icmâdan pek bahsedilmemektedir. Ancak el-Müfaddal ed-Dabbî (v. 178/794) dışındaki râvîlerin Adî b. Zeyd'in (v. 35/587);

اسمع حديثاً كما يوماً يحدثه عن ظهر غيب إذا ما سائل سألاً

şiiirinde geçen يحدث fiilini merfû okumada icmâ ettiklerini ve Kûfeli ile Basralı nahivcilerin icmânın el-Müfaddâl aleyhinde hüccet olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁷

Kûfeliler bu şiiri كما anlamında olan كما harfinin nasb edeceği görüşüne delil olarak getirmişlerdir. Basralılar ise onun nasb edemediği görüşündedirler. İşte Enbârî Kûfelilere itiraz ederek bu şiirin onlar için delil olamayacağını ve şiir râvîlerinin كما ifadesindeki⁴⁶⁸ يحدث kelimesini merfû olarak rivayet etmede ittifak ettiklerini söylemiştir. Ayrıca sadece el-Mufaddal ed-Dabbî'nin (v. 168/784) buradaki تحدث fiilini mansûb olarak rivayet ettiğini ve Basra ile Kûfeli nahivcilerin râvîlerinin ondan farklı rivayet etmede icmâ ettiklerini dolayısıyla ona muhalif olanların Arapçayı daha düzgün bildiklerini ifade etmiştir.⁴⁶⁹

⁴⁶³ Alak, 96/15.

⁴⁶⁴ Yûsuf, 12/32.

⁴⁶⁵ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 526.

⁴⁶⁶ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 88.

⁴⁶⁷ Sîrâfî, *Şerh Kitâbi Sibeveyh*, III, 328.

⁴⁶⁸ يحدث fiilini yukarıda müzekker burada müennes yazdık. Çünkü Sîrâfî şiirdeki يحدث fiilini müzekker olarak Enbârî ise müennes olarak nakletmiştir.

⁴⁶⁹ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 470-473.

el-Mufaddal ed-Dabbî (178/794) ve Enbârî (v. 577/1181) râvîlerin icmâî ifadelerini kullanmışlardır. Ancak onlar bu şiirde râvîlerin icmâî olduğunu söyledikten sonra Basra ve Kûfeli nahivcilerin bu şiirde icmâî etmelerinin el-Mufaddal aleyhine hüccet olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla onların râvîlerin icmâından kasıtları Basra ve Kûfeli nahivcilerin icmâî olduğu anlaşılmaktadır. Durum böyleyken günümüzdeki bazı çalışmalar, râvîlerin icmâî türlerinden biri olarak saymışlardır.⁴⁷⁰ Halbuki el-Mufaddal ve Enbârî râvîlerin icmâî ifadesini kullandıktan sonra sözlerinin devamında Basra ve Kûfeli nahivcilerin bu icmâînin hüccet olduğunu belirtmişlerdir. Onların sırf râvîlerin icmâî ifadesini kullanmalarına dayanarak bunun ayrı bir icmâî olduğunu söyleyemeyiz. Onların da sözlerinin devamında belirtildiği gibi bu icmâî Basra ve Kûfeli nahivcilerin icmâîdir.

b. İttifakın Belirlenme Biçimi Bakımından İcmâî Çeşitleri

Nahivcilere göre bir hüküm üzerindeki ittifakın belirlenme biçimi bakımından icmâî, sarîh ve sükûtî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İbn Cinnî (v. 392/1001) sükûtî icmâîdan bahsetmemiştir. Süyûtî (v. 911/1505) ise sükûtî icmâîa değinmiştir.⁴⁷¹ Günümüzdeki bazı çalışmalarda⁴⁷² da icmâî sarîh ve sükûtî kısımları ele alınmıştır.

b.a. Sarîh İcmâî

İbn Cinnî (v. 392/1001) ve Süyûtî (v. 911/1505) gibi nahiv usûlünde eser yazan nahivciler icmâî, Basralı ve Kûfeli nahivcilerinin icmâî olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷³ İbn Cinnî sükûtî icmâîa değinmeden icmâî tanımını yapmıştır. Süyûtî ise icmâî sözlü olarak bir meselenin hükmü üzerinde icmâî etmek olduğunu söylemiştir.⁴⁷⁴ Fakat Süyûtî, Arapların icmâî etme şekillerinden birinin, Arapların bir ifadeyle konuşması, bunun Araplara ulaşması ve onların da buna karşı susması şeklinde olduğunu ve bunun gerçekleştiğini tespit etmenin çok zor olduğunu belirterek sükûtî icmâî ele almıştır.⁴⁷⁵ Süyûtî'nin Arapların icmâî etme şekillerinden birinin sükûtî icmâî olduğunu belirtmesi ve nahivcilerin icmâîni ele alırken onların bir

⁴⁷⁰ Meşhedânî, *el-İcmâî*, s. 108; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-'arabî*, s. 79.

⁴⁷¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 74.

⁴⁷² Meşhedânî, *el-İcmâî*, s. 126.

⁴⁷³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 73.

⁴⁷⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 77.

⁴⁷⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 74.

kısının susmasından bahsetmemesinden hareketle onun nahivcilerin icmâından kastının sarîh icmâ olduğunu söyleyebiliriz. Nahivcilerin bir konuda icmâ olduğunu söylemeleri ya da icmâın sarîh olduğunu belirtmeden onun için yaptıkları tanımlar sarîh icmâın tanımıdır.

Günümüzde bu konuda çalışma yapan araştırmacılar icmâi sarîh ve sükûtî diye iki kısma ayırmış ve sarîh icmâın tanımını yapmışlardır. Bunlardan biri olan Meşhedânî sarîh icmâi şöyle tanımlamıştır: “*İcmâ edenlerin tümünün açık bir şekilde bir sığa ya da nakledilen bir meseleyi aynı şekilde telaffuz etmesidir.*”⁴⁷⁶

Sarîh icmâyâ müfred olan münâdânın tenvînsiz bir şekilde zammeli olarak telaffuz edilmesini örnek verebiliriz. Nitekim Sîbeveyhî, nidâ’ bölümünde müfred bir isim münâdâ olduğu zaman tüm Arapların tenvînsiz olarak onu zammeli okuduğunu söylemiştir.⁴⁷⁷ Sîbeveyhî’nin “*tüm Araplar*” demesi bu konuda onların icmâi olduğunu göstermektedir.

Bir diğer örnek de merfû durumundaki tesniye bir isim, mütেকellim yâsına izâfe edildiği zaman onun elifinin hazfedilmemesi ve mütেকellim yâsının fethalı olması üzerine icmâın olmasıdır. Nitekim İbn ‘Akîl şunu ifade etmiştir: “*Raf‘a durumundaki tesniyenin elifi kalır ve ondan sonraki mütেকellim yâsı fethalı olur. Tüm Araplara göre زيداي ve غلاماي dersin.*”⁴⁷⁸ İbn ‘Akîl “*tüm Araplara göre*” diyerek bu konuda icmâ olduğunu belirtmiştir. Buna benzer örnekler nahiv kitaplarında çokça geçmektedir.

b.b. Sükûtî İcmâ

Bu çalışmanın geçen bölümlerinde İbn Cinnî’nin icmâi ele alırken sükûtî icmâa değinmediğini ve ondan sonra nahiv usulünde eser yazan Enbârî’nin ise icmâi nahvin delilleri arasında saymadığını zikretmiştik. Onlardan sonra gelen Süyûtî (v. 911/1505) ise sükûtî icmâi ele almıştır. O, sükûtî icmâi “*Arapların bir ifadeyle konuşması, bunun Araplara ulaşması ve onların da buna karşı susması*” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁷⁹ Günümüzde yapılan bir çalışmada sükûtî icmâ şöyle tanımlanmıştır:

⁴⁷⁶ Meşhedânî, *el-İcmâ*, s. 126.

⁴⁷⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, s. 185.

⁴⁷⁸ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbni’l-‘Akîl ‘alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, III, 90.

⁴⁷⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 74.

“Bazı Arapların bir söz söylemesi ya da bazı müctehid nahivcilerin bir hüküm söylemeleri ve diğerlerinin bundan haberi olduktan sonra ve düşünmek için yeterli süre geçtikten sonra susmalarındır. Bu susmanın karşı çıkma olduğunu gösteren bir delilin bulunmaması şarttır.”⁴⁸⁰

Süyûtî, sükûtî icmâ için şu örneği vermiştir: İbn Mâlik’in ifade ettiğine göre Hicâzîlerin amel ettirdiği ما harfinin haberi bu harf ile ismi arasında girmesine rağmen onun mansûb olmasının caiz olduğuna dair Farazdak’ın (v. 114/732);

فأصبحوا قد أعاد الله نِعْمَتَهُمْ إذ هم قريشٌ وإذ ما متألمهم بشرٌ

şiiri delil olarak gösterilmiştir.⁴⁸¹

Bazıları ما harfinin bu şekilde amel etmesinin caiz olduğuna dair bu şiiri delil gösterenlere karşı çıkmışlardır. Karşı çıkanlar Farazdak’ın Temîmî olduğunu ve Hicâzîlere göre böyle okumanın caiz olduğunu düşünerek bu şiiri bu şekilde okuduğunu; fakat yanlış olduğunu söylemişlerdir.

İbn Mâlik, bu şekilde karşı çıkanlara şu cevabı vermiştir:

“Hicâzî ve Temîmîlerden Farazdak’a karşı olanlar vardı. Onlar Farazdak’ın bir hatasını bulup onu eleştirmeyi umuyorlardı. Onun yanlısını hemen ortaya koymak istiyorlardı. Eğer onların bu şiire karşı çıkmalarıyla ilgili bir bilgi olsaydı nakledilirdi. Nitekim böyle bir olay meydana geldiği zaman onunla ilgili konuşmak için birçok etken bulunmaktaydı. Böyle bir bilginin nakledilmemesi, Farazdak ile yıldızları bir türlü barışmayan Hicâzî ve Temîmîlerin onun bu sözünü tasvîb etmede icmâ ettiğine delil olmaktadır.”⁴⁸²

Hicâzîlere göre ما harfi ليس gibi amel etmektedir. Ama onun haberi, isminin önüne geçince ليس gibi amel etmez. Bu durumda ما harfinden sonra gelen her iki isim merfû olur. Temîmîlere göre ise ما harfi hiçbir zaman ليس gibi amel etmez.⁴⁸³ Temîmîlere göre ما harfi hiçbir zaman ve Hicâzîlere göre ise onun haberi ortada olduğu zaman ليس gibi amel etmediğinden dolayı bu şiirde her ikisine göre de ما harfinin ليس gibi amel etmemesi gerekirdi. Ama Farazdak, bu şiirinde ما’nın haberini isminin önüne aldığı halde onu ليس gibi kullanarak haberi mansûb okumuştur. İşte

⁴⁸⁰ Meşhedânî, *el-İcmâ*, s. 127.

⁴⁸¹ Farazdak’ın bu şiirini delil getiren kişi Sibeveyh’tir. (İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli’l-fevâid*, I, 373).

⁴⁸² Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 74-75.

⁴⁸³ Sibeveyh, *el-Kitâb*, I, 57, 59.

İbn Mâlik, ما harfinin haberi ortada olduğu halde mansûb olmasının caiz olduğuna dair Sîbeveyh'in bu şiiri delil getirdiğini, Hicâzî ve Temîmîlerin Farazdak'a itiraz ettiklerine dair bir bilginin nakledilmediğini ve bunun ise onların Farazdak'ın bu şiirindeki sözünü tasvip etmede icmâ ettiklerine delil olduğunu söylemiştir.

Yukarıda sükûtî icmâ için verilen örneği Süyûtî vermiş ve günümüzde bu konuda çalışma yapan bazı araştırmacılar⁴⁸⁴ da o örneği kendi eserlerine almışlardır. Süyûtî, bu konuda Hicâzî ve Temîmîlerin icmâmının olduğunu İbn Mâlik'ten nakletmektedir. İbn Mâlik ise Sîbeveyh'in ما'nın haberi ortada olduğu zaman onun amel ettiğine dair Farazdak'ın bu şiirini delil getirdiğini ve Temîmîler ile Hicâzîlerin Farazdak'a karşı çıktıklarına dair bir bilginin nakledilmediğini, bunun, onların bu konuda icmâ ettiklerini ve Sîbeveyh'in (v. 180/796) bu istişhadının doğru olduğunu gösterdiğini söylemektedir.⁴⁸⁵ Halbuki Sîbeveyh'in *el-Kitabı*'na müracaat ettiğimizde onun: “ ما منطلق عبد الله ” ve “ ما مسيء من أعتب ” dediğin zaman haberi merfû okuyacağını ve “ إن عبد الله أخوك ” örneğini “ إن أخوك عبد الله ” şeklinde söyleyemediğin gibi bu haberin de muahhar iken mansûb olduğu gibi mukaddem iken mansûb olmasının caiz olmadığı⁴⁸⁶ söylediği görülmektedir. Sîbeveyh burada açık bir şekilde ما'nın haberinin mukaddem olamayacağını belirtmiştir. Hatta bununla yetinmeyip onu caiz olmayan bir örneğe de benzetmiştir. Sîbeveyh Farazdak'ın o şiirini delil getirirken kendisinin bu görüşte olduğunu belirtmemiş ve bunu kendi görüşüne delil olarak da getirmemiştir. ما harfinin amelinden bahsetmiş ve daha sonra şunu ifade etmiştir: “ مثلهم فأصبحوا قد أعاد الله نِعْمَتَهُمْ إذ هم قريشٌ وإذ ما مثلهم بشرٌ ” “Farazdak'ın مثلهم فأصبحوا قد أعاد الله نِعْمَتَهُمْ şiirindeki kelimesi ortada olduğu halde onu mansûb okuduğu söylenmiştir. Bu ise neredeyse bilinmeyen bir şeydir.”⁴⁸⁷ Sîbeveyh'in burada Farazdak'ın kendi şiirini böyle okuduğu bilgisini meçhul bir sigayla nakletmesi ve bunun da neredeyse bilinmediğini ifade etmesine rağmen İbn Mâlik; Sîbeveyh'in Farazdak'ın bu şiiri zikrettiğini, Temîmî ile Hicâzîlerin de Farazdak'a karşı çıktıklarına dair bir bilginin gelmediğini ve bunun da onların bunun üzerinde icmâ ettiğine delil olduğunu belirtmiştir. Hâlbuki Farazdak'ın bu şiirinde ما'nın haberi ortada olduğu halde

⁴⁸⁴ Meşhedânî, *el-İcmâ*, s. 127-128; Ruhayyim, *el-Kadâye'l-müştereke*, s. 140.

⁴⁸⁵ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 373.

⁴⁸⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 59.

⁴⁸⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 60.

mansûb okunması hem Temîmîler-ki onlar zaten ما'ya hiç amel vermemektedirler-hem de Hicâzîlere göre caiz değildir. İbn Mâlik, sırf Temîmîlerin ve Hicâzîlerin Farzdağ'a itiraz ettiklerine dair bir bilginin nakledilmemesine dayanarak onların bu konuda icmânın olduğunu söylemiştir. Süyûtî (v. 911/1505) de bunu sükûtî icmâ için örnek olarak göstermiştir.

Birçok kaynakta nahivde sükûtî icmâ için yukarıda geçen örnek verilmektedir. Sadece bu örneğin verilmesi, sükûtî icmâ tespit etmenin zor olduğunu söyleyen Süyûtî'nin bu sözünde ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. Sîbeveyh'in Farzdağ'ın şiirini böyle okuduğu bilgisini meçhul bir sigayla nakletmesi ve ما harfinin o şekilde amel etmesinin de neredeyse bilinmediğini ifade etmesi, bu konuda icmân gerçekleşmesinin ne kadar uzak bir ihtimal olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu şiirde ما harfinin bu şekilde amel etmesi hem Temîmî hem de Hicâzîlere göre caiz değildir. Onların bu şiire karşı çıkmamaları bunu kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Nitekim bu şiiri görmemiş olabilirler. Şiiri görüp yanlış olduğunu da söylemiş olabilir. Fakat onların şiir hakkında söyledikleri bize ulaşmamış olabilir. Bu şiirin bu şekilde gelmesi ikisine göre de yanlıştır. Bu şiire karşı çıktıklarına dair bir bilginin onlardan nakledilmemesi buna katıldıkları anlamına gelmemektedir. Nitekim onların görüşüne aykırıdır.

3. Değerlendirme

Burada ele aldığımız icmâ çeşitlerine bakıldığında fıkıh usulü ve nahiv usûlünde icmân değişik bakımlardan farklı kısımlara ayrıldığı görülmektedir. Bu iki usûlde de ittifak eden kişiler ve ittifak biçimi bakımından icmân çeşitli kısımları bulunmaktadır.

Fıkıh usûlünde bir hüküm üzerinde ittifak edenler bakımından icmâ birkaç kısma ayrılmaktadır. Nitekim usûlcüler icmâda ittifakını kabul ettiği kişiler konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bunlar da tüm ümmet, bir asırdaki tüm müctehidler, sahâbe, ehli beyt, dört halife, şeyhân, Medine ehli, Mekke ile Medine ehli ve Basra ile Kûfe ehlidir.

Nahiv usûlünde de bir hüküm üzerinde ittifak edenler bakımından icmâ birkaç kısma ayrılmaktadır. Zira nahivde farklı grupların icmâ kabul edilmiştir. Bunlar da

tüm nahivciler, Basralı ve Kûfeli nahivciler, sadece Basralı nahivciler, sadece Kûfeli nahivciler, tüm Araplar, Temîmî ve Hicâzî gibi bazı Arap kabileleri ve kurrâ icmâdır.

Nahivcilerin bir kural üzerindeki icmâi müctehidlerin bir hüküm üzerindeki icmâna benzemektedir. Zira onlar da müctehidler gibi bir konuda ictihad etmektedirler. Tüm Arapların icmâi ile tüm ümmetin icmâi tüm bireyleri kapsamaması bakımından birbirine benzemektedir. Nahivdeki Basra ve Kûfeli nahivcilerin icmâi iki beldeyi kapsamaması bakımından fıkıh usûlünde Basra ve Kûfe ehlinin icmâna benzemektedir. Temîmî ve Hicâzî kabilelerinin icmâi belli bir kesimi kapsamaması açısından Medine ehli ve ehli beytin icmâna benzemektedir.

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlünde ittifak biçimi bakımından icmâ, farklı kısımlara ayrılmaktadır. Her iki usûlde de bu açıdan sarîh ve sükûtî icmâ bulunmaktadır.

C. İcmân Delil Oluşu

Usûlcüler sarîh ve sükûtî icmâi ve onun delil oluşunu kabul etme konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Çoğunluk sarîh icmâi hüccet kabul ederken çok az bir kısmı onu kabul etmemiştir. Usûlcülerin bir kısmı sükûtî icmâi, icmâ ve hüccet olarak kabul ederken bir kısmı onu icmâ saymamış ve hüccet olarak kabul etmemiştir. Usûlcülerden sükûtî icmâi, icmâ saymayan fakat hüccet olarak kabul edenler de bulunmaktadır.

Nahivciler de icmân deli oluşunda ihtilafa düşmüşlerdir. Onların çoğu sarîh icmâi hüccet olarak kabul etmiştir. Bir kesim belli şartlarla onu kabul ederken diğer bir kesim onu reddetmiştir. Nahivciler sükûtî icmâi da hüccet olarak kabul etmişlerdir. Fakat onun gerçekleştiğini tespit etmenin zor olduğunu belirtmişlerdir. Bu başlık altında usûlcü ve nahivcilerin sarîh ve sükûtî icmân delil oluşuyla ilgili yaklaşımlarını ele alacağız. Kimlerin bu icmâları kabul ettiğini kimlerin kabul etmediğini incelemeye çalışacağız.

1. Fıkıh Usûlünde İcmân Delil Oluşu

Daha önce ehli beyt, dört halife gibi belli şahısların icmâi ve Medine ehli gibi belli bir beldeye ait olan icmâları ele aldığımızda bu icmâların kimler tarafından

hüccet olarak kabul edildiğini ele aldık. Bunları burada tekrar etmeyeceğiz. Burada müctehidlerinin icmânının delil oluşunu iki başlık altında ele alacağız.

a. Sarih İcmân Delil Oluşu

Cumhura göre her asrın icmâi hüccettir.⁴⁸⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044) bu ümmetten her asrın ehlinin icmânının doğru ve hüccet olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁹ Serahsî (v. 483/1090) ve Râzî (v. 606/1209) bu ümmetin icmânının hüccet olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁹⁰ Bâcî bu ümmetin icmânının şer'î bir delil olduğunu, üzerinde icmâ edilen şeyin kabul edilmesi gerektiğini, alimlerin ittifakıyla icmân gerçekleştiğini ve ona muhalefet etmenin haram olduğunu belirtmiştir.⁴⁹¹

Hanefiler icmâi üç mertebeye ayırmışlardır. Birincisi sahabenin icmâidir. Bu icmâi ayet ve mütevâtir haber derecesindedir. İkincisi tâbiînin icmâidir. Bu icmâi meşhur haber derecesindedir. Üçüncüsü daha sonraki nesillerin icmâidir. Bu da sahih haber-i vâhid derecesindedir. Dolayısıyla sahabe icmâi dışındaki icmâları inkar eden kimse meşhur ve haber-i vahidi inkar eden kimse gibidir. Yani bu durumda dinden çıkmış olmaz.⁴⁹²

Zâhirîler her asrın icmâini hüccet olarak kabul etmeyip sadece sahabenin icmânını kabul etmektedirler.⁴⁹³ İki rivayetten birine göre Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) de hüccet olan icmân sadece sahabe icmâi olduğu görüşündedir.⁴⁹⁴

Zâhirîler, sadece sahabe icmânını kabul etmede şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: Sahabe Rasûlullah'ın (s.a.) tevkifine (onaylamak ve belirtmek) şahit olduğundan ve icmâ da ancak tevkif ile sahih olduğundan sadece sahabe icmâi kabul edilir. Ayrıca sahabe kendi asrında müminlerin tümü olup onlar dışında başka müminler bulunmamaktadır. Sahabenin bu niteliğinden dolayı onların icmâi tüm müminlerin icmâidir. Kesin olan icmâ da budur. Sahabeden sonraki asırlarda olan müminler ise tüm müminler olmayıp onların bazısıdır. Müminlerin bazısının icmâi ise icmâ

⁴⁸⁸ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, III, 254; Serahsî, *el-Usûl*, I, 295; Âmidî, *Münteha's-sul*, s. 56; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 67.

⁴⁸⁹ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 458.

⁴⁹⁰ Serahsî, *el-Usûl*, I, 295; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 35.

⁴⁹¹ Bâcî, *el-İşâre*, s. 71-72.

⁴⁹² İbn Emîri'l-hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 146.

⁴⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 147; Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, III, 254.

⁴⁹⁴ Âmidî, *Münteha's-sul*, s. 60.

değildir. Sadece onların tümünün ittifakı, icmâdır. Bir de sahabe sınırlı bir sayıdaydı. Onların tümünün görüşünü öğrenmek mümkündür. Onlardan sonraki asırlarda tüm müminlerin görüşünün öğrenilmesi ise mümkün değildir.⁴⁹⁵

Şîi ve Haricîler icmâi hüccet olarak kabul etmemektedirler.⁴⁹⁶ Mutezilî olan Nazzâm (221/835) da kabul etmemektedir.⁴⁹⁷ O; icmân, bir kişinin sözü dahi olsa delile dayanan herhangi bir sözden ibaret olduğunu ifade etmiştir. Bu ise dil ve örfe aykırıdır. Nazzâm müctehidlerin icmânı hüccet olarak görmediği için icmâi kendi görüşüne göre tanımlamıştır. İcmâa muhalefet etmenin haram olduğu tevatür yoluyla ona ulaştığı için icmân hüccet olan her söz olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁸ İcmâa ilk karşı çıkan da odur.⁴⁹⁹

Nazzâm, icmâi bu şekilde tanımlayarak müctehidlerin icmânın delil oluşunu inkar etme ve icmâa muhalefet etmenin haram olduğunu kabul etme görüşlerini cem etmeyi amaçlamıştır.⁵⁰⁰ Yani Nazzâm hem tüm müctehidlerin icmânı inkar etmekte hem de herhangi bir alimin delile dayanan sözünü icmâ kabul ederek icmâa karşı çıkmamış olmaktadır. Böylelikle icmâa muhalefet ederek harama düşmekten kendini korumaya çalışmıştır.

b. Sükûtî İcmân Delil Oluşu

Daha önce açıkladığımız gibi sükûtî icmâ bazı müctehidlerin bir şey söylemesi, bunun diğer müctehidlere ulaşması ve onların buna karşı çıkmayıp susmasıdır. Bu icmân delil oluşuyla ilgili olarak dört görüş bulunmaktadır.

Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Hanefilerin çoğu, bazı Şâfiîler⁵⁰¹ ve Cübbâî sükûtî icmân, icmâ sayıldığı ve hüccet olarak kabul edildiği görüşündedirler. Fakat Cübbâî sükûtî icmâ için asrın inkırâzını şart koşmuştur.⁵⁰² Sükûtî icmân hüccet olduğuna gerekçe olarak Debûsî (v. 430/1038), kendisine bir görüş ulaşan kimse

⁴⁹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 147.

⁴⁹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 20. 35; Âmidî, *Muntehe's-sul*, s. 56.

⁴⁹⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 458; Serahsî, *el-Usûl*, I, 295; Âmidî, *Muntehe's-sûl*, s. 56; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 67.

⁴⁹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 294-295.

⁴⁹⁹ Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 7.

⁵⁰⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 261.

⁵⁰¹ Onlardan biri Şîrâzî'dir. O sükûtî icmâi, icmâ ve hüccet olarak kabul etmekle mütekellimîn usûlcülerin cumhuruna muhalefet etmiştir. (Şîrâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, s. 185)

⁵⁰² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 331.

farklı bir şekilde düşünüyorsa onun hakkı açıklamaktan geri durmasının helal olmadığını ve o kişinin adaletli olmasının onun helal bir şekilde sustuğunu gösterdiğini dolayısıyla ona ulaşan görüşün doğru bir görüş olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰³ Serahsî (v. 483/1090) ruhsatın asrın bazı alimleri tarafından bir sözün yayılması ve bunun diğerlerine ulaşmasından sonra onların muhalif bir görüş belirtmeyip o görüşü söyleyenleri reddetmemesi olduğunu ve kendilerine göre icmân bununla meydana geldiğini ifade etmiştir. Ayrıca bu icmân delil olduğunu şöyle açıklamıştır:

“İcmân gerçekleşmesi için herkesin kendi görüşünü belirtmesi ve bu görüşün ulaştığı diğer kimselerin sözlü olarak buna katıldıklarını açıklamaları icmân hiçbir zaman gerçekleşmemesine yol açmaktadır. Çünkü bir asrın tüm ehlinin işitilecek şekilde sözlü olarak bir görüş üzerinde birleşmeleri nadiren olan bir durumdur. Genelde icmâ bazıları tarafından bir fetvanın yayılması ve diğerlerinin buna karşı susması şeklinde olmaktadır.”⁵⁰⁴

Şâfiî mezhebine göre sükûtî icmâ, icmâ sayılmayıp hüccet olarak da kabul edilmemektedir. Nitekim susma, rıza dışında başka şeyleri de ifade edebilir. Dolayısıyla susma kesin ve zahiren rızaya delalet etmemektedir. İmâm Şâfiî'nin “Susan kimseye bir söz isnat edilmez”⁵⁰⁵ sözünün anlamı da budur.⁵⁰⁶ Râzî (v. 606/1209), Gazzâlî (v. 505/1111) Davûd ez-Zâhirî (v. 270/884) ve bazı Hanefiler de bu görüştedirler.⁵⁰⁷

⁵⁰³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 28.

⁵⁰⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 305.

⁵⁰⁵ İmâm Şâfiî'nin (v. 204/819) bu sözü *el-Ümm*'de geçmektedir. O ganimetlerin taksim edilmesiyle ilgili olarak şunu ifade etmiştir: “Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali ganimeti farklı bölüştürmüşlerdir. Onu alan kimseler ise buna karşı çıkmamışlardır. Bu da insanların görüşleri kendi idarecilerine aykırı olsa ve onların idarecileri görüşlerinden farklı bir hüküm verse dahi onların işlerini kendi idarecilerine teslim ettiğini göstermektedir. Yoksa onların hükümleri üzerinde icmâ etmemişlerdir. İdareci olan kişi insanların içinde bir hüküm verirse ve onlar da buna karşı çıkmazsa bu durumda insanların idarecinin görüşüne katıldığı ve bunun icmâ olduğu iddia edilirse bu iddia kabul edilmez. Çünkü insanlar idarecinin görüşüne katıldıkları daha sonra ona muhalefet etmezlerdi. Muhalefet ettiklerine göre susmakla ona katılmadıkları anlaşılmaktadır. Bu icmâ değildir. Her eylem kendi fâiline isnat edilir. Hz. Ebubekir'e onun eylemi, Hz. Ömer'e onun eylemi ve Hz. Ali'ye de onun eylemi isnat edilir. Onlardan ganimet alan kimselerin onların bu davranışlarına katıldığı ya da katılmadığı söylenemez. Susan kimseye söz söyleyenin sözü ya da bir eylemde bulunanın eylemi isnat edilmez. Herkese kendi sözü ve eylemi isnat edilir.” (Şâfiî, *el-Ümm*, I, 152).

⁵⁰⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 153.

⁵⁰⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 153; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 266; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 331.

Âmidî (v. 631/1233) sükûtî icmâi, icmâ saymadığı halde onu hüccet olarak kabul etmektedir. Âmidî onun delil oluşunun kat'î olmayıp zannî olduğunu ifade eder.⁵⁰⁸

Şâfiîlerden Ebû Ali b. Ebû Hüreyre'ye göre eğer sükûtî icmâda üzerinde ittifak edilen konu hakimin verdiği bir hüküm ise icmâ sayılmaz. Eğer fetva ise icmâ sayılır.⁵⁰⁹

Bu anlatılanlardan sükûtî icmâm hüccetiyle ilgili dört görüşün olduğu anlaşılmaktadır. 1. Sükûtî icmâ, icmâ sayılır ve hüccettir. 2. Sükûtî icmâ, icmâ değildir, fakat hüccettir. 3. Ne icmâdır ne de hüccettir. 4. İttifak konusu fetva ise icmâdır, hakimin verdiği bir hüküm ise icmâ değildir.

2. Nahiv Usûlünde İcmâm Delil Oluşu

Nahiv usûlünde ittifak etme biçimi bakımından icmâ sarîh ve sükûtî kısımlara ayrılmaktadır. Burada sarîh icmâ ve sükûtî icmâm delil oluşuyla ilgili nahivcilerin görüşlerini ele alacağız.

a. Sarîh İcmâm Delil Oluşu

Nahivciler bu icmâm delil oluşunda ihtilafa düşmüşlerdir. Çoğunluk icmâi nakilden sonra hüccet olarak kabul etmektedir. Bir kısmı nakil ve kıyasa aykırı olmadığı sürece yani nakil ve kıyastan sonra onu hüccet olarak kabul etmektedir. Bir kısmı ise icmâyı reddetmektedir. Nahivciler, Araplar ve kurrânın icmâi gibi farklı grupların icmâi bulunmaktadır. Burada bunların delil oluşlarını inceleyeceğiz. Daha önce geçtiği gibi râvilerin icmâi aslında Nahivcilerin icmâi olduğundan onun delil oluşunu ayrı olarak burada zikretmeyeceğiz.

a.a. Nahivcilerin İcmâmın Delil Oluşu

Dil bilginlerinin çoğu nahivcilerin icmâmını hüccet olarak kabul etmektedir. Onların bir konuda icmâi bulunduğunu ifade ederken aynı zamanda onun hüccet olduğunu da belirttiklerini görmekteyiz. Örneğin Müberred (v. 286/900), nahivcilerin marife bir isme izâfe edilen ismin başına elif lâmin gelemeceği konusunda icmâ

⁵⁰⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 331, 334.

⁵⁰⁹ Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 392; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 331.

ettiklerini ve onların icmânın hüccet olduğunu ifade etmiştir.⁵¹⁰ Zeccâcî (v. 337/948) de Basralıların ve Kûfelilerin fillerinin nekire olmasındaki icmânı zikrettikten sonra onların hata üzerinde birleşmeyeceğini belirtmiştir.⁵¹¹ Süyûtî (v. 911/1505) de dilde nahivcilerin icmânın muteber ve onu delmenin ise yasak olduğunu dolayısıyla icmâa muhalif olan görüşün reddedileceğini söylemiştir.⁵¹² Nahivcilerin icmânın hüccet olduğuyla ilgili bu tür ifadeler nahiv kaynaklarında çokça geçmektedir.

İbn Cinnî (v. 392/1001) nahivcilerin icmânı belli şartlarla hüccet kabul etmektedir. O her iki memleketin (Basra ve Kûfe) icmânın, mansûs ve mansûsa yapılan kıyasa aykırı olmadığı sürece hüccet olarak kabul edileceğini ifade etmiştir.⁵¹³ İbn Cinnî Basra ve Kûfeli nahivcilerinin icmânın hüccet olabilmesi için nassa ve nassa yapılan kıyasa aykırı olmama şartını öne sürmüştür. Gerekçe olarak da Rasûlullah'tan (s.a.) “*Ümmetim dalalet üzerinde toplanmaz*” hadisinin nakledildiğini fakat nahivcilerin hata üzerine birleşmeyeceğiyle ilgili bir rivayetin ondan nakledilmediğini ileri sürmüştür. Ayrıca o, bu dilin araştırılmasıyla elde edilen bir ilim olduğunu ve sahih bir illet ile açık bir yolla bir bilgi elde eden kimsenin kendi nefsinin Halil'i (v. 175/791) ve kendi düşüncesinin Ebû Amr'ı (v. 154/770) olacağını ifade etmiştir.⁵¹⁴ İbn Cinnî her ne kadar nahivcilerin hata üzerinde birleşebileceğini ve sahih bir illete dayanan kişinin kendisinin Halil'i olabileceğini söylese de bir kimsenin meseleyi iyice öğrenmeden, daha önce uzun süre araştırma yapan ve görüş belirten topluluğa aykırı davranamayacağını da belirtmiştir.⁵¹⁵

Süyûtî icmâa muhalefet etmenin caiz olmadığı görüşündedir. İbn Cinnî (v. 392/1001) ise nahivcilerin icmâna muhalefet edilebileceği görüşündedir. Nitekim o, nassa aykırı olmadığı sürece insanın kıyasa dayanarak görüşler üretebileceğinden dolayı icmân hasım için kesin bir konumda olmadığını ve icmâa aykırı davranmanın

⁵¹⁰ Mübarrid, *el-Muktadab*, II, 173.

⁵¹¹ Zeccâcî, *el-İdâh* s. 119.

⁵¹² Süyûtî, *el-İktirâh*, 2006, s. 74.

⁵¹³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189; Bûmûd, *Eserü usûli'l-fıkıh fî tevcîhi usûli'n-nahv*, s. 159; Ruhayyim, *el-Kadâye'l-müştereke*, s. 130.

⁵¹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189-190.

⁵¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 190.

caiz olduğunu savunmaktadır.⁵¹⁶ İbn Cinnî gerçekleşen icmâa muhalefet edilebileceğiyle ilgili olarak şunu söylemektedir:

“Bu ilmin başlamasından bu zamana kadar gerçekleşip devam eden icmâa muhalefet etmenin caiz olduğunu gösteren örnek nahivcilerin ‘هذا جحرٌ ضبٌ خربٌ’ (Bu, yuvası yıkılan kertenkelenin yuvasıdır) sözleridir. Sonrakiler öncekilerden bunu Arapların bir hatası olarak nakletmektedirler.⁵¹⁷ Bunun yanlış olduğu, üzerine başka bir şeyin kıyas edilemediği şaz bir mesele olduğu konusunda ihtilaf etmemektedirler. Ama bana göre Kur’an’da buna benzer olan bin küsur örnek bulunmaktadır. Şöyle ki bu örnekte sadece muzâf mahzûf olup başka bir şey yoktur. Kur’an ve şiirdeki cümle boşlukları bu şekilde düzeltirse cümle düzgün ve akıcı olur, yaygınlaşıp kabul edilir. Özetle bu cümlenin aslı ‘هذا جحرٌ ضبٌ خربٌ جحرٌ’ şeklindedir. مررت برجلٍ قائمٍ أبوه örneğinde olduğu gibi⁵¹⁸ جحر kelimesi ضب kelimesine sıfat yapılmış ama gerçekte جحر kelimesinin bir vasfıdır. Cümlenin aslı buyken daha sonra هاء’ya izafe edilen جحر kelimesi hafzedildi. Tek başına kalan هاء da خرب kelimesinde gizlendi. Böylece burada muzâfın mahzûf olduğu düşünülerek خرب kelimesi جحر’un bir özelliği iken ضب kelimesini sıfatı yapıldı. Burada muzâfın mahzûf olduğunu söylemek ve buna kıyas yapmak, onun yanlış olduğunu söyleyip ona kıyas yapmamaktan daha evladır.”⁵¹⁹

İbn Cinnî bu örneği vererek apaçık bir şekilde nahivcilerin icmâına muhalefet edilebileceğini savunmuştur. O nahivcilerin icmâi için de diğer nahivcilerin çoğunun şart olarak öne sürmediği kıyasa aykırı olmama şartını ileri sürmüştür. İşte onun icmâ için böyle bir şartı öne sürmesi ve icmâa muhalefet edilebileceğini savunması, onun icmâi inkar ettiği şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır. Zerkeşî (v. 794/1391), nahivdeki icmâda tüm nahivcilerin sözünün olmasının şart olduğunu belirttiikten sonra İbn Cinnî’nin icmâi inkar ettiğini söylemiştir.⁵²⁰ Ancak İbn Cinnî’nin yukarıdaki ifadelerinden onun icmâi inkar etmediği ve belli şartlarla onu hüccet olarak kabul ettiği görülmektedir.

⁵¹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189.

⁵¹⁷ Yukarıdaki örnekte yıkılan, yuva olduğu halde خرب kelimesi ضب kelimesine sıfat yapıldığı için bu cümlenin hatalı olduğu söylenmiştir. Yani onun جحر kelimesine sıfat yapıp merfû okunması gerekirdi. İşte böyle okunmadığı için nahivciler bunun yanlış olduğunu söylemişlerdir.

⁵¹⁸ Yani İbn Cinnî’ye göre bu örneğe خرب kelimesi sıfat-ı sebebidir. Sıfat-ı sebebidir. Sıfat-ı sebebidir. Sıfat, irap ve marife-nekirelikte mavsûfuna tabi olur. Müzekker-müennes ve müfred-tesniye-cem’te fiil gibi merfû ettiği isme tabi olur.

⁵¹⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 191-192.

⁵²⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, IV, 465.

Nahivcilerin icmâmını nakilden ya da nakil ve kıyastan sonra hüccet olarak kabul edenlerin yanı sıra onu reddedenler de bulunmaktadır. Bu görüşü Zahirî mezhebine mensup olan İbn Madâ (v. 592/1195) savunmaktadır. Nitekim o, *er-Reddî 'ale'n-nuhât* adında bir eser kaleme almış ve onu yazma amacının nahivci için fazla olan bilgileri nahivden çıkarmak ve nahivcilerin hata üzerinde icmâ ettiklerine dikkat çekmek olduğunu belirtmiştir.⁵²¹ O nahivcilerin icmâmının hüccet olmadığıyla ilgili şunu söylemiştir: “*Nahivciler amilin hangisi olduğu konusunda ihtilaf etmiş olsalar da onların amillerin olduğu konusunda icmâ ettikleri söylenirse bunun muhalif olana hüccet olmadığı söylenir.*”⁵²² İbn Madâ (v. 592/1195), nahivcilerin amil konusundaki icmâlarını hüccet olarak kabul etmemektedir. O; gerçekte raf', nasb, cer ve cezmi yapanın amil olmadığını, aslında konuşan kimsenin cümlenin öğelerinin birbirine karışmasını önlemek için kelimelerin sonuna irap verdiğini savunmaktadır.⁵²³

Yukarıda anlatılanlardan nahivcilerin icmâmının delil oluşuyla ilgili olarak şu üç görüş olduğu ortaya çıkmaktadır:

1. Nahivcilerin çoğu icmâi hüccet olarak kabul etmektedirler.
2. İbn Cinni nassa ve kıyasa aykırı olmamak şartıyla icmâi hüccet olarak kabul etmektedir.
3. Zâhiri mezhebine mensup olan İbn Madâ (v. 592/1195) ise nahivcilerin hata üzerine icmâ edebileceklerini savunmakta ve onların icmâmını hüccet olarak kabul etmemektedir.

a.b. Arapların İcmâmının Delil Oluşu

Nahivciler, dilde nahivcilerin icmâmını hüccet olarak kabul ettiği gibi Arapların üzerinde icmâ ettiklerini kabul etmektedirler. Nahivcilerin icmâmını nakil ve kıyastan sonra hüccet olarak kabul eden İbn Cinnî (v. 392/1001) Arapların icmâmını ise kıyasın önüne almaktadır. O, kıyasla bir sonuca varılırsa ve daha sonra Arapların o kıyastan farklı konuştuğu duyulursa o kıyastan vazgeçilip Arapların konuştuğunun kabul edileceğini belirtmiştir. Ayrıca Arapların kıyasla elde edileni konuşmadığı ortaya çıkarsa kesinlikle onların üzerinde icmâ ettiği meselenin kabul edilmesi gerektiğini

⁵²¹ İbn Madâ', *er-Reddî 'ale'n-nuhât*, s. 85

⁵²² İbn Madâ', *er-Reddî 'ale'n-nuhât*, s. 93

⁵²³ İbn Madâ', *er-Reddî 'ale'n-nuhât*, s. 87.

ifade etmiştir.⁵²⁴ Görüldüğü gibi İbn Cinni Arapların icmânını kıyasın önüne, nahivcilerin icmânını ise kıyastan sonraya almaktadır. Yani o nahivcilerin icmânı kıyasa aykırı olmama şartıyla kabul etmektedir. Arapların icmânını ise kıyasın önüne alarak bu icmâa aykırı olan kıyasın terk edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) de Arap ehlinin muttasıl istisnada لا' dan sonrakinin öncekine dahil olduğu hususunda icmâ ettiği ve Arap ehlinin icmânının Arap dili meselelerinde kesinlik ifade ettiğini belirtmiştir.⁵²⁵ Süyûtî (v. 911/1505) ve Şâvi ise Arap icmânının nahivcilerin icmâı gibi hüccet kabul edildiğini; ancak onun gerçekleştiğini tespit etmenin zor olduğunu ifade etmişlerdir.⁵²⁶

a.c. Kurrânın İcmânın Delil Oluşu

Nahivciler bazı kıraatleri delil getirirken bunlarda kurrânın icmâ olduğunu belirtmişlerdir. Ancak kurrânın icmânın hüccet olup olmadığına pek değinmemişlerdir. Onlar bazı kıraatlerle örnek getirdiklerinde nahiv kuralına göre farklı şekilde de okunabileceğini ancak kıraatin uyulması gereken bir sünnet olduğunu söylemişlerdir. Örneğin Sîbeveyh⁵²⁷ إنا كل شيء خلقناه بقدر ayetinde mansûb okunan كل kelimesinin merfû okunmasının daha güçlü olduğunu ancak kıraat sünnet olduğu için ona muhalefet edilemeyeceğini söylemiştir.⁵²⁸ İbn Hişâm (v. 761/1359) da⁵²⁹ “ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون” ayetinde tüm kurrânın الضالون kelimesini يقنط fiilindeki zamire bedel yapıp merfû okuduğunu, eğer o kelime müstesna olarak mansûb okunursa bunun caiz olacağını; lakin kıraat tabi olunan bir sünnet olduğu için kıraate göre okunması gerektiğini ifade etmiştir.⁵³⁰ Verilen bu örneklerde nahiv kurallarına göre bu ayetlerin farklı şekilde okunabileceği ancak kıraat, uyulması gereken bir sünnet olduğu için onların farklı şekilde okunamayacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla kıraatler hüccet olmaktadır.

Mütevâtir, âhâd ve şâz kıraatlerin tümünün Arap dilinde delil olabileceğini söyleyen Süyûtî, kurrânın üzerinde icmâ ettiği kıraatin delil oluşuyla ilgili olarak

⁵²⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 125-126.

⁵²⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-İdâh fi şerhi 'l-Mufassal*, I, 359.

⁵²⁶ Süyûtî, *el-İktirah*, 2006, s. 74; Şâvî, *İrtikâü 's-siyâde*, s. 57.

⁵²⁷ Kamer, 54/49.

⁵²⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 148.

⁵²⁹ Hicr, 15/56

⁵³⁰ İbn Hişâm, *Şerhu Katri 'n-nedâ*, s. 230.

⁵³¹ استحوذ ve ⁵³² يَأبَى gibi üzerinde icmâ edilen ve kıyasa aykırı olan⁵³³ kıraatle delil getirilebileceğini, lakin o kıraatin sadece o örnekle sınırlı olacağını ve ona kıyas yapılamayacağını ifade etmiştir.⁵³⁴ Üzerinde icmâ edilen kıraat kıyasa aykırı olduğu halde delil olarak kabul ediliyorsa kıyasa aykırı olmayan kıraat daha öncelikli olarak delil kabul edilir.

b. Sükûtî İcmâm Delil Oluşu

Nahivciler sükûtî icmâa pek değinmemişlerdir. Önceki alimlerden Süyûtî'nin bunu ele aldığını görmekteyiz. O Arap icmânının şekillerinden birinin Arap olan bir kimsenin bir şey söylemesi, bunun diğerlerine ulaşması ve onların buna karşı susması şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Onun delil oluşuyla ilgili olarak nahivcilerin icmâi gibi bunun da hüccet kabul edildiğini fakat bunu bilmenin zor olduğunu belirtmiştir.⁵³⁵

3. Değerlendirme

Yukarıda geçen bilgilere göre hem usûlcüler hem de nahivciler sarîh ve sükûtî icmâların delil olmalarında ihtilaf etmişlerdir. Usûlcülerin çoğu sarîh icmâi her asırda kabul ederken az bir kesim her asırda kabul etmeyip onu sahâbenin asrıyla sınırlamıştır. Bunlar sadece sahâbenin icmânını kabul etmişlerdir. Şîler, Haricîler ve Nazzâm (221/835) ise icmân hüciyyetini kabul etmemişlerdir.

Nahivcilerden de çoğunluk sarîh icmâi hüccet olarak kabul etmiştir, az bir kesim ise bunu kabul etmemiştir. İbn Cinnî icmâ edenler nahivciler olduğu zaman bunu kıyasa aykırı olmama şartıyla kabul etmiştir. Ama icmâ edenler Araplar ise bunu kıyastan önceye almıştır.

Usûlcülerden sükûtî icmâi, icmâ ve hüccet olarak kabul edenler olduğu gibi ne icmâ ne de hüccet olarak kabul edenler bulunmaktadır. Bir kesim de onu icmâ kabul

⁵³¹ Mücâdele, 58/19.

⁵³² Tevbe, 9/32.

⁵³³ Sarftaki kurala göre استحوذ fiilindeki و harfinin elife dönüşüp استحاذ şeklinde olması gerekirdi. Kıyasa göre يَأبَى filinin يَأبَى şeklinde yani aynü'l-fiili kesre olması gerekirdi. Çünkü Arapçada üçüncü babdan olup da aynü'l-fiil ya da lamü'l-fiilinde boğaz harflerinden biri olmayan tek örnek budur. (Fâsî, *Feydu naşri'l-inşirâh* I, 421).

⁵³⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 39.

⁵³⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 74.

etmeyip hüccet olarak kabul etmiştir. Nahivciler ise sükûfî icmâm hüccet olduğunu ifade etmişlerdir.

D. İcmâm Senedi

İcmâm senedi, icmâm dayandığı delil demektir. Fıkıh usûlünde icmâm bir dayanağı olduğu gibi nahiv usûlünde de onun bir dayanağı bulunmaktadır. Bu dayanakların bir kısmı aynı, diğer kısmı birbirinden farklıdır. Bu başlık altında her iki usûlde icmâm dayanaklarının neler olduğu ve alimlerin bu dayanaklarla ilgili görüşlerini inceleyeceğiz.

1. Fıkıh Usûlünde İcmâm Senedi

Az bir grup dışında herkes ümmetin birleşmesini gerektiren bir dayanak olmadan onun bir hüküm üzerinde birleşmeyeceği hususunda ittifak etmiştir.⁵³⁶ İcmâm bir senedi olmadan gerçekleşmeyeceğini savunan çoğunluk icmâm senedinin ne olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Fukahâ ve mütekellimin usûlcülerinin cumhuruna göre icmâ; Kitap, Sünnet (mütevâtir ve haber-i vâhid), kıyas ve icthad ile gerçekleşebilir.⁵³⁷

Hanefilerin bir kısmı; mütevâtir haber ve Kitap olduğu zaman hüküm bunlarla tespit edildiği için icmâa ihtiyaç duyulmadığı ve icmâm sadece haber-i vahid ya da kıyas ile gerçekleşebileceğini söylemişlerdir.⁵³⁸

Dâvud ez-Zâhirî (v. 270/884), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310/923), mutezilî olan Kâşânî (v. 415/1024) ve İbn Hazm (v. 456/1063) icmâm sadece kesin delil ile gerçekleşebileceğini; fakat haber-i vâhid, kıyas ve icthad ile gerçekleşmeyeceği görüşündedirler.⁵³⁹

⁵³⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 342

⁵³⁷ Sem'ânî, *Kavâti 'u 'l-edille*, III, 222; Semerkândî, *Mizânü 'l-usûl* 523; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 342 ve 346; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, III, 389.

⁵³⁸ Semerkândî, *Mizânü 'l-usûl*, 524; Nesefî, *Keşfü 'l-esrâr 'ale 'l-Menâr*, II, 192.

⁵³⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 302; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 346; Nesefî, *Keşfü 'l-Esrâr 'ale 'l-Menâr*, II, 192; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü 'l-esrâr*, III, 389.

Zahirîlerin bir kısmı, icmâin haber-i vâhid ile gerçekleşebileceği ve insanlar kıyasın hüccet olup olmamasında ihtilaf ettikleri için onun kıyas ile gerçekleşemeyeceği görüşündedirler.⁵⁴⁰

İcmâin celî kıyas ile gerçekleşmesinin caiz olduğu ama hafî kıyas ile gerçekleşmesinin caiz olmadığı görüşünde olanlar da bulunmaktadır.⁵⁴¹

Bu görüşlere bakıldığında usûlcüler arasında icmâin senedindeki tartışmanın hareket noktasının kat'î veya zannî delil olduğu görülmektedir. Cumhur icmâin kat'î veya zannî bir delil ile olabileceği görüşünderken bazı Hanefîler icmâin sadece zannî delil ile gerçekleşebileceği görüşündedirler. İbn Hazm (v. 456/1063), Davud ez-Zâhirî (v. 270/884) ve Taberî ise icmâin sadece kat'î bir delil ile gerçekleşebileceği görüşündedirler. Bazı Zâhirîlerin icmâ için haber-i vâhidi dayanak kabul etmesi ve kıyası kabul etmemesi ve bazı alimlerin icmâ için celî kıyası dayanak kabul etmesi ve hafî kıyası kabul etmemesinde de delilin kesinlik derecesi göz önünde bulundurulmuştur.

İcmâin; Kitap, Sünnet, kıyas ve icthad dayanakları için şu örnekleri verebiliriz:

Senedi Kitap olan icmâin örneği: “*Analarınız ve kızlarınız size haram kılındı*”⁵⁴² ayetine dayanılarak anne ve kızların haram olması üzerinde icmâ edilmiştir.

Sünnete dayanan icmâin örneği: من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه “*Bir kimse bir yiyeceği satın alırsa onu kabzetmedikçe satmasın*”⁵⁴³ hadisine istinaden teslim almadan önce yiyeceğin satılmasının haram olması üzerinde icmâ edilmiştir.⁵⁴⁴

Kıyasa dayanan icmâin örneği domuz yağının onun etine kıyasla haram kılınması üzerine icmâ edilmesidir.⁵⁴⁵

İctihada dayanan icmâin örneği sahabenin icthad ve görüş yoluyla Hz. Ebubekir'in imameti üzerine icmâ etmesidir. Zekât vermeyenlerle savaşılması da

⁵⁴⁰ Semerkândî, *Mizânü'l-usûl*, 524; Neseî, *Keşfü'l-esrâr 'ale'l-Menâr*, II, 192.

⁵⁴¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, III, 224; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 346.

⁵⁴² Nisâ, 4/23.

⁵⁴³ Buhârî, *Büyû'*, 51; Müslim, *Büyû'*, 1526.

⁵⁴⁴ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 276; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 389.

⁵⁴⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 347.

ictihad yoluyla icmâa örnek gösterilebilir.⁵⁴⁶ İctihada dayalı bir diğer örnek de Hz. Ömer'in fey' mallarını Sevad halkına vermesidir.⁵⁴⁷

2. Nahiv Usûlünde İcmâm Senedi

Fıkıh usulünde icmâm senedi olması gerektiği gibi nahivde yapılan icmâm da bir senedi olmalıdır. İbn Cinnî (v. 392/1001) nahivcilerin icmâi nassa ve nassa dayanan kıyasa aykırı olmadığı sürece onun hüccet kabul edileceğini söylemiştir.⁵⁴⁸ Onun bu ifadesinden nahivcilerin icmâm bir nass ya da kıyasa dayanması gerektiği anlaşılmaktadır. Süyûtî (v. 911/1505) de fıkıhta olduğu gibi icmâ ve kıyasın semâdan bir dayanağının olması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁴⁹ Bu ikisi icmâm dayanağını semâ ve kıyas olarak belirlemişlerdir. Ancak nahiv kaynaklarında icmâ edilen konular incelendiğinde bu icmâm dayanağının semâ ve kıyas dışında istishâb ve istihsân da olduğu görülmektedir.

Semâ'a dayanan icmâ için *إِنْ طَالَ السَّفَرُ وَإِنْ صَنَعْنَا لَا بُدَّ مِنْ صَنَعًا* şiirini örnek gösterebiliriz. Nitekim Nahivciler şiir zaruretinden dolayı memdûd olan hemzenin kasredilebileceği üzerinde icmâ etmişlerdir.⁵⁵⁰ Şiir zaruretinden dolayı bu konuda icmâ etmişlerdir. Şiir ise semâdır.

Kûfeliler *إِنْ زَيْدًا وَعَمْرٌو قَاتِمَانِ* örneğinde *إِنْ*'nin haberi gelmeden önce onun isminin mahalli üzerine atf yapılacağı görüşündedirler. Bu görüşlerini desteklemek için *لَا رَجُلَ وَامْرَأَةً أَفْضَلَ مِنْكَ* örneğinde olduğu gibi *لَا* harfinin haberi gelmeden önce onun isminin mahalline atf yapılacağı üzerinde nahivcilerin icmâ etmelerini kıyas açısından delil göstermişlerdir.⁵⁵¹ Fiilin başında harf-i tarfin gelmesi kıyasa aykırı olduğu için nahivcilerin bunun yanlış olduğu üzerinde icmâ etmeleri kıyasa dayanan icmâm bir diğer örneğidir.⁵⁵²

⁵⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 346-347.

⁵⁴⁷ Serahsî, *el-Usûlü*, I, 301.

⁵⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189.

⁵⁴⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, 2006, s. 22.

⁵⁵⁰ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 605; İbn Hişâm, *Edzahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, IV, 295-296

⁵⁵¹ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 159.

⁵⁵² Enbârî, *el-İnsâf*, s. 127.

İstishâba dayanan icmâin örneği nahivcilerin tüm isimlerin aslında iraba müstahak olduğu üzerinde icmâ etmeleridir.⁵⁵³

İstihsâna dayanan icmâa şu şiir örnek gösterilebilir:

مَا يُرْتَجَىٰ وَمَا يُخَافُ جَمْعًا فَهُوَ الَّذِي كَالْغَيْثِ وَاللَّيْلِ مَعًا

“O iyilik umulan ve gücünden korkulan bir kimsedir. Yağmur gibi cömert ve aslan gibi cesaretlidir.”

Bu şiirdeki ك'in istihsânen harf olduğu üzerinde nahivciler icmâ etmişlerdir. Çünkü burada ك harfi isim olursa sılada mübtedânın mahzûf olması gerekir. Yani cümlelerin aslı هو كالغيث والليل معًا olur. الذي'nin sıla cümlesinde mübtedânın hazfedilmesi ise bu tür yerlerde kabihtir.⁵⁵⁴ Bir diğer örnek de مررت بالذي كزید ifadesinin istihsânen caiz olması üzerinde icmâ etmeleridir. Bu da ك'in harf olduğuna delildir.⁵⁵⁵

3. Değerlendirme

Fıkıh usûlünde icmâin dayanağı Kitap, Sünnet, kıyas ve ictehad olabilir. Nahiv usûlünde ise icmâin dayanağı nakil, kıyas, istihsân ve istishâb olabilir. Her iki usûlün bu konuda benzerlik yönü ikisinde de icmâin nas/nakil ve kıyasa dayanmasıdır. Fıkıh usulünde nass kavramı Kitap ve Sünnetle sınırlı iken nahiv usulünde nakil kavramı; Kitap, Sünnet, şiir ve Arap kelamını kapsamaktadır. Nahivde nakil kavramı daha geniştir. Yani nahivde üzerinde icmâ edilen konu bir şiir ya da Arap kelamında geçen bir mesele de olabilir.

Nahiv usûlünde icmâin dayanağı istihsân ve istishâb olabilirken fıkıh usulünde bu ikisi icmâin dayanağı olamaz. Bu yönüyle nahivdeki icmâin dayanağı fıkıh usulündeki icmâin dayanağından farklıdır.

E. Kavlı-i Sâlisin/Üçüncü Görüşün İhdâsı

Üçüncü görüşün ihdâsı iki görüş üzerinde icmâ edildikten sonra (ihtilaf edilen iki görüş dışında başka bir görüşün olmaması) üçüncü bir görüşün söylenmesidir. Kavlı-i sâlisin ihdâsı her iki usûlde de geçmektedir. Bunun icmâ sayılıp

⁵⁵³ Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 52.

⁵⁵⁴ Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, s. 81.

⁵⁵⁵ İbn Cinnî, *Sirru sanâ'ati'l-i'râb*, 281.

sayılmayacağı ve üçüncü görüşün ihdasının icmâa aykırı bir görüş olup olmadığını burada inceleyeceğiz.

1. Usûlcülere Göre Üçüncü Görüşün İhdâsı

Cumhura göre ümmet bir olayda iki görüş üzerinde icmâ ederse yani iki görüşte ihtilaf edip bunlardan başka bir görüş yoksa üçüncü bir görüşün ihdâsı caiz değildir.⁵⁵⁶ Nitekim iki görüş üzerinde icmâ edilmesi o iki görüş dışında bir görüşü söylemenin haram olduğu üzerinde icmâ edildiği anlamına gelmektedir. Bir görüş üzerinde icmâ olduğu zaman başka bir görüşü söylemek haram olduğu gibi iki görüşte icmâ olduğu zaman da o iki görüş dışında başka bir görüş söylemek haramdır. Doğru olan görüş, üzerinde icmâ olan görüştür. Eğer icmâ edenlerin katılmadığı üçüncü bir görüşü söylemek caiz olursa bu görüşün doğru olması gerekir. Bu da icmânın iptali anlamına gelmektedir.⁵⁵⁷

Üçüncü görüşün ihdasına şu örnekleri verebiliriz: Bir görüşe göre dede, kardeş ile beraber olduğu zaman mirasın tümünü alır. Diğer bir görüşe göre dede, kardeş ile mirası bölüşür. Dede ile kardeş beraber bulunduğu zaman dedenin hiçbir şey alamayacağını söylemek üçüncü bir görüş olur.⁵⁵⁸

Bir görüşe göre tüm temizliklerde niyet olması gerekir. Diğer bir görüşe göre temizliklerin bir kısmında niyetin olması gerekir; fakat bir kısmında gerekmez. Bu durumda hiçbir temizlikte niyetin gerekmediğini söylemek üçüncü bir görüş olur.⁵⁵⁹

Mütekelliminin bir kısmı, bazı Hanefiler, bazı Zâhiriler ve Şiiiler, iki görüş üzerinde icmâ olduktan sonra üçüncü bir görüşü ihdâs etmenin caiz olduğu görüşündedirler.⁵⁶⁰ Zerkeşî'nin (v. 794/1391) ifade ettiğine göre müteahhirîn, orta bir yol takip ederek mutlak anlamda üçüncü görüşün ihdâsının caiz olduğunu ya da olmadığını söyleyen görüşlerden farklı bir görüş ileri sürmüştür. Onlara göre üçüncü

⁵⁵⁶ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, s. III, 264-265; Gırnâtî, *Takribü'l-vüsûl*, s. 184; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 382; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 350; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 127; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 540.

⁵⁵⁷ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, s. III, 266.

⁵⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 350.

⁵⁵⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 350.

⁵⁶⁰ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, s. III, 265; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 541.

görüş, üzerinde icmâ edilen görüşleri ortadan kaldırıyorsa bu görüşü ihdâs etmek caiz değildir. Ama o görüşleri ortadan kaldırmıyorsa onu ihdâs etmek caizdir.⁵⁶¹

Bu görüşü savunanlara göre üçüncü görüş, üzerinde icmâ edilen diğer iki görüşe tümüyle aykırı ise bu görüşün söylenmesi caiz değildir. Çünkü o zaman icmâa muhalefet edilmiş olur. Örneğin dede, kardeşle beraber iken onun tek başına mirasın tümünü alması ve kardeş ile bölüştürmesi görüşleri üzerinde ümmet icmâ ederse her iki görüş dedeye mirastan pay verme üzerinde ittifak etmiş olur. Dedeye hiçbir şey verilmeyeceğini söylemek icmâi delmek anlamına gelir. Ama üçüncü görüş diğer iki görüşten tümüyle farklı değilse bir yönüyle her iki görüşe uygun ve bir yönüyle de her iki görüşe aykırı ise bu caizdir. Çünkü bu, icmâi delmek anlamına gelmez. Örneğin bazıları niyetin tüm temizliklerde olması gerektiğini ve bazıları hiçbirinde niyetin gerekmediğini söylerse üçüncü bir görüş olarak birtakım temizliklerde niyetin gerektiğini ve diğer bir kısmında gerekmediğini söylemek icmâi delmek anlamına gelmez. Çünkü icmâi delmek icmâ edenlerin üzerinde ittifak ettiklerine aykırı bir söz söylemekle olur. Burada böyle bir şey söz konusu değildir. Nitekim temizliklerin bir kısmında niyetin olmadığını ve bazısında olduğunu söyleyen kişi her iki mezhebe uymuştur. Bazısında niyetin olmadığını söylerken tümünde niyetin olmadığını söyleyen görüşe uymuştur. Bazısında niyetin olması gerektiğini söylerken de tümünde niyetin olması gerektiğini söyleyen görüşe uymuştur.⁵⁶²

2. Nahivcilere Göre Üçüncü Görüşün İhdâsı

Fıkıh usûlünde olduğu gibi nahivde de sadece iki görüşte ihtilaf edildikten sonra üçüncü bir görüşün ortaya atılması söz konusu olabilmektedir. Süyûtî'nin (v. 911/1505) icmâdan sonra üçüncü görüşün ortaya atılmasıyla ilgili olarak Ebü'l-Bakâ'nın *et-Tebyîn*'inden naklettiğine⁵⁶³ göre Ebü'l-Bakâ şunu söylemiştir:

⁵⁶¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 352; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 542

⁵⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, I, 352-353.

⁵⁶³ Süyûtî'nin *el-İktirâh* adlı eseri üzerinde Ebü Tayyib el-Fâsî'nin yazdığı *Feydu naşri'l-inşirâh min ravzi tayyi'l-İktirâh* adlı şerhi tahkik eden Mahmûd Yûsuf Feccâl, Süyûtî'nin bu naklettiğini o eserde göremediğini söylemektedir. (Fâsî, *Feydu naşri'l-inşirâh* I, 724). Ben de Ebü'l-Bakâ'nın *et-Tebyîn* adlı eserinin 1986'da Dârü'l-Garbi'l-İslâmî tarafından yayınlanan baskısını inceledim. Ancak Süyûtî'nin bu naklettiğini göremedim. Bu durum, nüsha farklılıklarından kaynaklanabilir. Bu eseri yazan ya da tahkik eden kimseler sehven farklı bir eseri yazmış da olabilirler. Süyûtî'nin kendisi de nakilde bulunduğu eseri farklı vermiş olabilir.

“Bir şiirde لولاي ve لولاك ifadeleri geçmektedir. Basralıların çoğu buradaki ياء ve ك'in cerr mahallinde ve Ahfeş (v. 211/826) ile Kûfeliler ise onların raf' mahallinde olduklarını söylemişlerdir. Ebü'l-Bakâ ise şunu söylemiştir: Bana gör iki farklı durum daha mümkündür:

1. Amil olmadığı için bu zamirin i'rapta mahalli yoktur. Âmil yoksa amel de olmaz. Zamirin burada i'rapta mahallinin olmamasına bir engel yoktur.
2. Bu zamir mansûb bir zamir olduğu için o nasb mahallinde olabilir. Bu durumda onlara ait bir amilin olması gerekmemektedir. عشرين درهما örneğinde temyiz olan درهما fadla olduğu için mef'ûla benzemektedir. Onun amili yoktur. Bu درهما kelimesini amili olmadığı gibi o zamiri nasb eden bir amil de yoktur.

Eğer bu zamirin mahallinin merfû ya da mecrûr olduğu konusunda icmâ bulunduğu için bu zamirin i'rapta mahallinin olmadığını ya da mahallen mansûb olduğunu söylemenin icmâa aykırı olacağı ve icmâa aykırı görüşün de kabul edilemeyeceği söylenirse iki şekilde cevap verilir:

Birincisi: Burada olan icmâ, sükûtta elde edilen bir icmâdır. Nitekim nahivciler üçüncü bir görüşün belirtilmesinin yasak olduğunu söylememişlerdir. Bu konuda susmuşlardır. İcmâ ise sözlü olarak bir olay üzerine icmâ etmektir.

İkincisi: Bir asrın ehli iki görüşte ihtilaf ederse onlardan sonra gelenler üçüncü bir görüş ortaya atabilir. Fıkıh usûlünde de bu böyle bilinmektedir. Dil usûlü ise fıkıh usûlü üzerine hamledilmektedir. Özellikle Ebû Ali olmak üzere nahivciler, üzerinde icmâ edilen iki görüşe aykırı görüş belirtmişlerdir.”⁵⁶⁴

Bu anlatılanlardan anlaşıldığı üzere bir konuda iki görüş üzerinde icmâ edildikten sonra iki görüş daha ortaya atılmış ve iki görüşten sonra başka bir görüşün ortaya atılması caiz görülmüştür.

3. Değerlendirme

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlünde iki görüş üzerinde icmâ edildikten sonra üçüncü bir görüşün ihdâsı konusu bulunmaktadır. Fıkıh usûlünde bunun caiz olup olmaması tartışma konusudur. Cumhura göre bu caiz olmayıp icmâa aykırı sayılmıştır. Nahiv usûlünde ise üçüncü görüşün ihdâsının caiz olduğu ifade edilmiştir.

⁵⁶⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 77-78.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FIKİH VE NAHİV ÜSÛLLERİNDE AKLÎ DELİL

Fıkıh usûlünde kabulü hususunda farklı yaklaşımlar olmakla birlikte kıyas, istihsân ve istishâb delilleri bulunduğu gibi nahiv usulünde de bu deliller bulunmaktadır. Fakat nahiv usûlünü inşa etmeyi önemseyen nahiv alimlerinin hepsi bu delillerin tümüne yer vermemişlerdir. Nahivcilerin bir kısmı delillerin her üçüne de yer verirken diğerleri bunlardan bazılarına değinmemiştir. Örneğin kendisi de Hanefî olan İbn Cinnî (v. 392/1001) nahiv usulü disiplinini Hanefî fıkıh usûlü sistematiğinde uygun olarak semâ', icmâ, kıyas ve istihsân şeklinde bir delil hiyerarşisini benimseyerek sistematize etmiş,⁵⁶⁵ istishâb delilini ise müstakil bir başlık altında açık bir biçimde ele almamıştır. Fakat onun “Lafızların İlk Vaz‘larının Terk Edilmesini Gerektiren Bir Gerekçe Bulunmadığı Sürece Onların Vaz‘ları Üzerine Bırakılması” başlığı altında dile getirdikleri, nahiv usulü disiplininde istishâb delilinin fonksiyonunu karşılayacak niteliktedir.⁵⁶⁶ Çünkü İbn Cinni bu başlık altında herhangi bir gerekçe bulunmadığı sürece lafızların konuldukları asli manalarında hiçbir değişikliğe uğramadan varlıklarının olduğu gibi devam ettiğinden bahsetmektedir. Bu, İbn Cinnî sonrası nahivcilerin istishâb kavramıyla anlatmak istediklerinden başka bir şey değildir.

Enbârî (v. 577/1181) ise nahvin delillerinin nakil, kıyas ve istishâb olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶⁷ Ancak o, kitabının ilerleyen sayfalarında istihsânı da müstakil bir başlık altında ele almıştır.⁵⁶⁸ İcmâ ise deliller arasında saymamıştır.⁵⁶⁹ Süyûtî (v. 911/1505) ise semâ, icmâ, kıyas, istihsân ve istishâb delillerinin tümünü eserine almıştır.⁵⁷⁰

Görüldüğü gibi her iki usûlde de kıyas, istihsân ve istishâb delilleri bulunmaktadır. Usulcüler bu delillerde ihtilaf ettiği gibi nahivciler de ihtilaf etmişlerdir. Fıkıh usulündeki eserlerin nahiv usulünde yazılan eserlerden önce tedvin

⁵⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 96, 100, 109, 117,133.

⁵⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 457.

⁵⁶⁷ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 81.

⁵⁶⁸ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 133.

⁵⁶⁹ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 81.

⁵⁷⁰ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 5.

edilmeye başlanması bu delillerin usûlde ele alınması bakımından fıkıh usulünün nahiv usulüne öncülük ettiğini göstermektedir. Fakat nahivde kıyas ve illet bahislerini ele alan eserler erken dönemde⁵⁷¹ yazılmış olup fıkıh usulünde kıyas son halini alıncaya kadar zamanla geliştiği için bu konuların dört başı mamur bir şekilde fıkıh usulü eserlerinde daha önce ele alındığını söyleyemeyiz.

I. Kıyas

Kıyas; mantık, fıkıh ve dilde kullanılan bir yöntemdir. Mantıktaki kıyas, doğruluğu kabul edilen en az iki önermeden zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştırılan akıl yürütmedir.⁵⁷² Buna aklî kıyas denilmektedir. Bu kıyas akli konuların öğrenilmesinde ve usûlüddin konularında kullanılan bir yöntemdir.⁵⁷³ Fıkıhta kullanılan şer'î kıyas, hakkında açık bir nass bulunmayan olayların hükümlerinde yapılmaktadır.⁵⁷⁴ Dilde kullanılan lügavî/nahvî kıyas ise dil meselelerinin hükümlerinde yapılan bir kıyastır.⁵⁷⁵

Her iki usûlde kıyas için benzer tanımlar yapılmıştır. Onun delil oluşuna karşı çıkanlar olmuştur. Yine her iki usûlde kıyasın farklı türleri ve dört tane rükünü bulunmaktadır. Kıyas rükünlerinden biri olan illet her iki usûlde uzun bir şekilde ele alınmıştır. İletin türleri, şartları, onu tespit etme yöntemleri ve ona yapılan itirazlar her iki usûlde bulunmaktadır. Bu iki usûlde illetin türleri ve şartlarının çoğu birbirinden farklı olsa da onu tespit etme yöntemleri ve ona yapılan itirazların çoğu birbirine benzemektedir.

Burada her iki usûldeki kıyasın tanımı, delil oluşu, türleri, rükünleri, illetin şart ve türleri, onu tespit etme yöntemleri ve ona yapılan itirazları inceleyip aralarında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

⁵⁷¹ Ebü'l-Hasan el-Ahfeş (v. 211/826) kıyaslarla ilgili *el-Makâyis* adlı eserini kaleme almıştır (Kıftî, *İnbâhü'r-rüvvât*, II, 42.). Zeccâcî (v. 337/949) de kıyasın illetleriyle ilgili *el-İdâh fi ileli'l-n-nahv* adlı eserini yazmıştır (Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 299).

⁵⁷² Mağnîsî, *Müğni't-tulâb*, s. 182; Duruşoy "KIYAS", *DİA*, XXV, 525

⁵⁷³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, V, s. 1; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 555.

⁵⁷⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 5556.

⁵⁷⁵ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 93.

A. Kıyasın Tanımı

1. Fıkıh Usûlünde Kıyas

Usûlcüler tarafından kıyas için birçok tanım yapılmıştır. Kelamcı usûlcülerin kıyas tanımları arasında en çok itibar edileni Mâlikî usûlcüsü Bâkılânî'ye (v. 403/1012) ait olan şu tanımdır: “Birleştirici bir hüküm ya da vasfın varlığı veya yokluğuna dayanarak bir hükmü iki bilinen için ispat etmek ya da nefyetmek üzere bilineni bilinene hamletmektir.”⁵⁷⁶ Birçok şâfiî usûlcüsünün benimsediği bu kıyas tanımının yanı sıra şu tanımlar da yapılmıştır: “Asıl ve fer‘ arasındaki birleştirici illete dayanarak fer‘i asla hamletmek”⁵⁷⁷, “asıldaki illete dayanarak fer‘i asla hamletmek.”⁵⁷⁸ “Hükmün illetinde fer‘in asla eşit olması” ve “meskûnun mantûka hamledilmesi.”⁵⁷⁹

Kıyasa şu örneği verebiliriz: Şafiiler faizin meydana gelmesi konusunda tu‘miyet illetinden dolayı pirinci buğdaya kıyas etmişlerdir. Burada asıl buğdaydır. Fer‘ ise pirinçtir. Gıda olma illetinden dolayı pirinç buğdaya kıyas edilerek onda da faizin meydana geldiği hükmü verilir. Bir diğer örnek de sarhoş edicilik illetinden dolayı nebîzin hamra kıyas edilerek ona hamr hükmünün verilmesidir.⁵⁸⁰

Kitap, Sünnet ve icmâ ile hükmü belirtilmeyen olayların hükümlerinde kıyasa başvurulur. Bu üç delilden biri varken kıyas yapılmaz. İcmâdan sonra kıyasa başvurulacağını belirten İmam Şâfiî (v. 204/819) kıyası bir zaruret olarak görmüş ve nass bulunduğu halde kıyasın yapılmasının helal olamayacağını ifade etmiştir.⁵⁸¹

Kıyas yöntemiyle daha önce bulunmayan yeni bir hüküm ortaya konmaz. Zira hüküm koyan Allah’tır. Kıyasla fer‘de bir hüküm ortaya çıkarılır. Yani kıyas hükmü koyan değil, açığa çıkarandır.⁵⁸² Hatta Gazzâlî kıyası deliller arasında saymayıp bir istinbât yöntemi olarak ele almıştır.⁵⁸³

⁵⁷⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 745; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 481.

⁵⁷⁷ Kâdi Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 174; Şirâzî, *Şerhu ‘l-Lüma‘*, II, 755.

⁵⁷⁸ Kâdi Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, I, 174.

⁵⁷⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü ‘l-muhît*, V, 7.

⁵⁸⁰ Sem‘ânî, *Kavâti ‘u ‘l-edille*, IV, 169.

⁵⁸¹ Şâfiî, *er-Risâle*, III, 599.

⁵⁸² Zerkeşî, *el-Bahrü ‘l-muhît*, V, 14.

⁵⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 480.

Mütekellimîne göre asıldaki illetin kat'î veya zannî olmasına bağlı olarak kıyas kat'î veya zannî olabilmektedir.⁵⁸⁴ Asılda ve fer'de illetin olduğu kesin olarak bilinirse kıyas kat'î olur. Örneğin eziyet verme illetine dayanarak anne ve babayı dövmenin "öf" sözüne kıyas edilmesi kat'î bir kıyastır. Buna evla kıyası denilmektedir. Çünkü dövmekle verilen eziyetin yasaklanması öf demekle verilen eziyetin yasaklanmasından daha evladır. Sarhoş edicilik illetine dayanarak nebizin hamra kıyas edilmesi de kat'î bir kıyastır. Buna müsâvat kıyası denilmektedir. Kıyasın kat'î olması fer'in asla ilhakının kesin olduğu anlamına gelmektedir. Yani aslın hükmünün delili, fer'in de delili olur. Aslın delili zannî ise fer'in de delili zannî olur. Kıyasın kat'î olması, kıyas ile varılan hükmün kat'î olmasını gerektirmez. Bu hüküm kat'î veya zannî olabilir. Asıldaki illet zannî ise onun fer'de bulunduğu kat'î olsa dahi kıyas zannî olur. Buna ednâ kıyası denilmektedir. Örneğin gıda olma illetinden dolayı elmanın elma ile satışının peşin olma gerekliliğinde buğdaya kıyas edilmesi zannî bir kıyastır. Çünkü buradaki illetin sadece gıda olduğu kesin değildir. Eğer bundaki illet sadece gıda olmak ise elma buğdaya kıyas edilir. Ama bu illet hem gıda hem de keyl ya da sadece kût (normal şartlarda stoklanabilen temel gıdalar) ise o zaman elma buğdaya kıyas edilemez.⁵⁸⁵ Kat'î kıyas ile varılan hüküm kat'î veya zannî olabilir. Zannî kıyas ile varılan hüküm ise her zaman zannîdir.

Hanefilere göre kıyas aslın hükmünün fer'de bulunduğu zannını oluşturur. Asıldaki illetin varlığı ve bu illetin fer'de bulunduğu kesin olmasıyla kıyas kat'î olur. Kıyasın kat'î olmasıyla aslın hükmünün fer'de bulunmasının kat'î olması gerekmez. Kıyas kat'î olduğu halde ondan elde edilen hüküm zannî olabilir. Kıyas kat'î olduğu durumda fer' aslın zannî olan hükmüne kesin olarak kıyas edilmektedir.⁵⁸⁶

2. Nahiv Usûlünde Kıyas

Kıyas nahvin esaslarını koyan ilk nahivcilerden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Bunların başında da Ebü'l-Esved ed-Düelî (v. 69/688) gelmektedir. İbn Sellâm (v.

⁵⁸⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 432; İbn Neccâr, *Muhtasarü't-Tahrîr*, IV, 105-106; Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr*, II, 266.

⁵⁸⁵ Sübkî, *el-İbhâc şerhu'l-Minhâc*, III, 24; İbn Neccâr, *Muhtasarü't-Tahrîr*, IV, s. 105-106; Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr*, II, 266.

⁵⁸⁶ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 161.

232/846); ilk olarak Arapçanın esaslarını koyan, onun kapısını açan, yolunu belirleyen ve kıyasını koyan kimsenin Ebü'l-Esved ed-Düelî (v. 69/688) olduğunu ifade eder.⁵⁸⁷

Kıyas ilk dilcilerden itibaren kullanıla gelmiş bir yöntem olsa da onu ilk defa genişleten Ebû İshâk'tır (v. 117/735). Bazı tabakât kitaplarında Ebû İshâk'ın ilk nahvi yayan, kıyası genişleten, illetleri açıklayan ve nahivdeki kıyasa yönelen kişi olduğu geçmektedir.⁵⁸⁸

Erken dönemde Rummânî (v. 388/900) kıyası şöyle tanımlamıştır: Kıyas biri diğerini gerektiren iki şeyi cem' etmektir. Birincinin sıhhati ikincisinin sıhhatini gerektirmektedir. İkincinin fesadı birincinin fesadını gerektirmektedir.⁵⁸⁹ Rummânî kıyasta iki şey arasında bulunan birleştirici illeti, bir şeyin diğerini gerektirmesiyle ifade etmiştir. Zira iki şey arasında birleştirici illetin olması onların aynı hükümde olmalarını gerektiren bir durumdur.

Daha sonra gelen Enbârî'nin (v. 577/1181) yaptığı kıyas tanımı usûlcülerin kıyas tanımlarıyla aynıdır: Enbârî kıyası şöyle tanımlar: “*Menkûl ile aynı anlamda olan gayri menkûlün menkûle hamledilmesidir.*” Örneğin tüm fâil ve mef'ûller her ne kadar Araplardan nakledilmemiş olsa da her yerde fâil merfû, mef'ûl ise mansûb olur. Araplardan nakledilmeyen onlardan nakledilenle aynı anlamda olduğu için bu nakledilmeyenler nakledilenlere hamledilir. İ'rab konusundaki tüm kıyaslar böyledir.⁵⁹⁰ Fıkıh usûlünde nass veya icmâ ile hükmü belirtilmeyen bir olay, o delillerle hükmü belirtilen benzer bir olaya hamledildiği gibi dilde de Araplardan nakledilmeyen bir konu onlardan nakledilen benzer bir konuya hamledilmektedir.

Enbârî (v. 577/1181) kıyas için birbirine yakın olan şu tanımların da yapıldığını ifade eder: “Fer'in aslın hükmüyle değerlendirilmesi”, “bir illet sebebiyle fer'in asla hamledilmesi”, “aslın hükmünün fer'a verilmesi”, “birleştirici bir illet ile fer'in asla

⁵⁸⁷ İbn Sellâm, *Tabakât*, I, 12.

⁵⁸⁸ İbn Sellâm, *Tabakât*, I, 14; Zebîdî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lüğaviyyîn*, s. 31; Ukkâşe, “el-'Alâka beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv min hilâli merâhili tetavvurihimâ”, s. 93.

⁵⁸⁹ Rummânî, *el-Hudûd*, s. 66.

⁵⁹⁰ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 45-46.

ilhak edilmesi”, “birleştirici bir illetle bir şeyin başka bir şey gibi kabul edilmesi.”⁵⁹¹ Bu tanımlardaki ifadeler farklı olsa da hepsi aynı anlamı ifade etmektedir.

Kıyasta asıl, fer‘, illet ve hükmün olmasının gerekli olduğunu söyleyen Enbârî kıyas için şu örneği verir: Nâib-i fâilin merfû olması kıyas ile bilinmektedir. Şöyle ki kendisinden önceki bir fiilin isnat edildiği fâile kıyasla merfûdur. Burada asıl fâildir. Fer‘ nâib-i fâildir. Birleştirici olan illet isnattır. Hüküm ise ref‘dir. Asıl olan fâildeki ref‘ hükmü birleştirici illet olan isnat ile nâib-i fâile verilir. Nahivdeki tüm kıyaslar bu şekilde yapılır.⁵⁹²

Nahivde kıyasın iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. İlk üç asırda yani İbn Serrâc, onun öğrencisi Ebû Ali el-Fârisî (v. 377/987) ve onun öğrencisi İbn Cinnî’ye kadarki dönemde rivayet edilen ya da Araplardan duyulan dil metinlerinde muttarid olanlar (genel geçer kurallar) üzerinde duruldu. Bunlardan muttarid olanlar, bağlı kalınması gereken kurallar sayıldı. Dil metinlerinden şâz olanlar ise belirtilip terk edildi. Bu dönemde kıyas, dilde muttarid olanların belirlenmesi ve bunların doğru ve hatalı olanlar için ölçü olarak kabul edilmesi şeklinde ele alındı. Ebû İshâk’ın (v. 117/735) “*muttarid ve ölçülü olana bağlı kal*”⁵⁹³ demesi ve Kisâî’nin (v. 189/805) “*nahiv uyulan bir kıyastır*”⁵⁹⁴ demesi de kıyasın o dönemde bu anlamda kullanıldığını göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde ise kıyas, iki şey arasında bir benzerlik ya da illet olduğu için birinin diğerine ilhak edilmesi anlamında kullanıldı. Bu kıyasta kendisine ilhak edilenin hükmü ilhak olunana verilmektedir. Onda şu dört esas bulunur: Makîs, Makîsün aleyh, birleştirici illet ve hüküm.⁵⁹⁵

Nahivcilerin bahsettiği kıyasların çoğunda fer‘in hükmü kıyastan önce bilinmektedir. Sözelimi nahivciler müzârî fiilin isme benzemesinden dolayı ona kıyas edilerek mu‘rab yapıldığını, aynı şekilde nâib-i fâile fiil isnat edildiği için fâile kıyas edilerek merfû yapıldığını ve bazı isimler harfe benzediği için ona kıyas edilerek onun gibi mebni yapıldığını söylemektedirler.⁵⁹⁶ Halbuki müzârî fiilin nasıl olduğu bilinmeyip daha sonra isme kıyas edilerek mu‘rab yapılmış değildir. Müzârî

⁵⁹¹ Enbârî, *Lüma ‘u ‘l-edille*, s. 93.

⁵⁹² Enbârî, *Lüma ‘u ‘l-edille*, s. 93.

⁵⁹³ İbn Sellâm, *Tabakât*, I, 15;

⁵⁹⁴ Kiftî, *İnbâhü ‘r-rüvvât*, II, 267.

⁵⁹⁵ Ebû ‘l-Mekârim, *Usûl*, s. 27

⁵⁹⁶ Enbârî, *Lüma ‘u ‘l-edille*, s. 93, 106, 108.

fiil öteden beri mu‘rab olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde nâib-i fâilin hükmü bilinmeyip daha sonra fâile kıyas edilerek merfû yapılmış değildir. Mebni olan isimler de daha önce hükümleri bilinmeyip sonra harfe kıyas edilerek mebni yapılmış değildir. Kıyas yapılmadan önce de bunların hükümleri böyleydi ve Arap dilinde böyle kullanılıp nakledilmiştir. Bunlar bu şekilde kullanılıp nesilden nesile nakledildikten sonra nahivciler bu meselelerde kıyas yapıldığını söylemişlerdir. Dili vaz‘ eden kişinin bu kıyası yaptığını söylersek bunu nereden bileceğiz? Arapların da bu kıyası yaptıklarını söyleyemeyiz. Çünkü henüz nahiv ve nahivdeki kıyastan bahsedilmeden önce Araplar böyle konuşuyorlardı. Kanaatimizce nahivcilerin bu tür konularda kıyas yapıldığını söylemelerinden maksat şudur: Nahivciler Arap dilinde bir aslın ve fer‘in aynı hükümde ortak olduklarını görmüşlerdir. Daha sonra bunlar arasındaki illeti bulup bunun bir kıyas olduğunu söylemişlerdir. Yani onların yaptığı şey, dilin bir sistematığının olduğunu ortaya koymalarıdır. Yoksa kıyas yapılarak aslın hükmü fer‘a verilmemiştir. Fer‘de var olan bir hüküm kıyasa dayandırılmıştır.

Nahivdeki bazı kıyaslarda ise fıkıh usûlünde olduğu gibi aslın hükmü kıyas ile fer‘a verilmektedir. Örneğin Enbârî’nin yukarıda zikrettiği gibi Araplardan duyulmayan fâillerin onlardan duyulan fâillere kıyas edilerek merfû yapılması, var olan hükmün başka bir şeye verilmesidir. Burada kıyas ile menkûlün hükmü gayri menkûle verilmiştir. Bir diğer örnek ise sülâsî mücerred olan lâzım fiillerin hemzeyle bir mef‘ûle ve bir mef‘ûle müteaddî olan fiillerinse hemzeyle iki mef‘ûle müteaddî olması kıyas iledir. Ancak iki mef‘ûle müteaddî olan fiillerin hemzeyle üç mef‘ûle müteaddî olması semâ‘ iledir. Cumhur bu görüştedir. Ebü’l-Hasan el-Ahfeş (v. 211/826) ise iki mef‘ûle müteaddî olan fiillerin hemzeyle üç mef‘ûle müteaddî olmalarının kıyas ile olduğu görüşündedir. O, Araplardan duyulmadığı halde ظن ve زعم fiillerinin kendileri gibi ef‘âl-i kulûb olan علم ve رأى fiillerine kıyasla hemze ile üçüncü mef‘ûle müteaddî yapılabileceği ve أظننت زيدا عمرا أخاك ve أزعمت زيدا بكرة مقيما ve Görüldüğü gibi bu fiillerin hemzeyle üçüncü mef‘ûle müteaddî olmaları daha önce onlarda olmayan bir hüküm kıyas ile onlara verilmiştir. Fakat but tür kıyaslar çok azdır. Kıyasların çoğunda fer‘in hükmü belli olduğu halde kıyas ile fer‘a hüküm verildiği söylenmektedir.

⁵⁹⁷ Şâtıbî, *el-Makâsîdü’ş-şâfiye*, II, 513.

Kıyas nakilden sonra gelir. Nitekim bir meselede herhangi bir nakil yoksa kıyasa başvurulur. Ama bir kıyas yapılır daha sonra Arapların farklı bir şekilde konuştuğu duyulursa bu kıyasın terk edilip Araplardan nakledilenin alınması gerekir.⁵⁹⁸

Nahivdeki kıyas ile varılan hüküm zannîdir. Enbârî (v. 577/1181) illet ve şebek kıyaslarının zann-ı gâlibi gerektirdikleri için onlar ile amel edilmesinin caiz olduğunu söyler. Dildeki hükümler Arap kelamıyla kesin olarak bilinmektedir. Ancak vâzı'ı bir hüküm koymaya iten illet zan ile tespit edilmektedir.⁵⁹⁹ Dolayısıyla zan ile tespit edilen illete dayanarak yapılan kıyasta varılan hüküm kat'î olmayıp zannîdir.

Kıyas nahvin delillerinin en büyüğüdür. Nahiv meselelerinin çoğunda ona dayanılmaktadır. Öyle ki nahvin uyulan bir kıyastan ibaret olduğu söylenmiştir. Bazıları da nahvi Arap kelamını araştırmakla istinbât edilen kıyasları bilme şeklinde tanımlamıştır.⁶⁰⁰ Nahiv meselelerinin çoğunda kıyasa dayanılması ve hatta bazıları tarafından nahvin kıyastan ibaret sayılması kıyasın nahiv ilmindeki yeri ve öneminin ne kadar büyük olduğunu göstermektedir. Kıyasın bu öneminden dolayı nahivciler onun üzerinde çok durmuşlar.

3. Değerlendirme

Fıkıhta Rasûlullah'ın (s.a.) döneminden itibaren kıyasa başvurulmuştur. Nahivde kıyas ise Ebü'l-Esved ed-Düelî (v. 69/688) gibi ilk nahivciler tarafından kullanılmıştır. Her iki kıyasta da asıl, fer', hüküm ve illet bulunmaktadır. Fıkıhtaki kıyas bir illete dayanarak gayri mansûsun mansûsa hamledilmesidir. Yani hakkında nass bulunmayan yeni karşılaşılmış bir meselenin, ortak illet sebebiyle hakkında nass bulunan bir meseleye hamledilmesidir. Nahivdeki kıyas ise bir illete dayanarak gayri menkulün menkule hamledilmesidir. Yani hükmü nakledilmeyen bir mesele, bir illete dayanarak hükmü nakledilen bir meseleye hamledilmektedir.

Fıkıh usulündeki kıyas ile yeni bir hüküm ortaya konmadığı gibi nahivdeki kıyasta da yeni bir hüküm ortaya konmamaktadır. Her iki kıyasta da asılda var olan

⁵⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 125.

⁵⁹⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 103.

⁶⁰⁰ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 79.

bir hüküm fer'a sirayet ettirilmektedir. Bu işlem sıfırdan bir hüküm ortaya koymak değildir. Var olan bir hüküm naslar sayesinde başka bir olaya aktarılmaktadır. Fakat asıldaki hükmün fer'a verilmesi durumu nahivdeki bazı kıyaslar için geçerlidir. Zira nahivdeki çoğu kıyaslar ile fıkihtaki kıyas arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: Fıkihtaki kıyastan önce fer'in hükmü bilinmemektedir. Kıyas ile aslın hükmü ona aktarılmaktadır. Nahivdeki çoğu kıyasta ise fer'in hükmü kıyastan önce bilinmektedir. Daha sonra onda bir kıyas olduğu tespit edilmektedir. Fıkihtaki kıyasta asıldaki hüküm başka bir olaya nakledilmektedir. Nahivdeki çoğu kıyasta ise aslın hükmü kıyas ile fer'a aktarılmamaktadır. Önceden de fer'in hükmü bulunmaktadır. Fıkihtaki kıyas ile daha önce başka bir olayda var olan hüküm fer'a aktarılmaktadır. Nahivdeki çoğu kıyas ise hükmü aktarmamaktadır. Örneğin nahivciler mebni olan isimlerin harfe kıyasla mebni olduklarını söylemeselerdi o isimler yine mebni olarak kalacaktı. Yani kıyasın olup olmadığını söylemek bir şeyi değiştirmemektedir. Ama fıkihtaki kıyasta örneğin nebbâş'ın hırsıza kıyas edileceği söylenirse nebbâş hırsızın hükmünü alır. Onun hırsıza kıyas edilemeyeceği söylenirse hükmü hırsızdan farklı olur.

Fıkıh usûlünde hükmü nass ile belirtilmeyen konuda kıyasa başvurulmaktadır. Nass var iken kıyasa başvurulmaz. Nahivde de kıyas semâdan sonra gelmektedir. Bir kıyas yapılırsa ve bu kıyas nakle aykırı ise o kıyas terk edilir.

Fıkıh usulündeki kıyas kat'î veya zannî olabilmektedir. Şâri tarafından hükmün illeti belirtilmişse ve müctehid bu illetin fer'te olduğunu öğrenirse kıyas kat'î olur. Ama illet belirtilmemişse ve müctehid, ictihad ederek bu illeti tespit ederse kıyas zannî olur. Nahivdeki kıyas ise zannîdir. Zira dilde ictihad eden kimse dildeki hükümlerin illetini zan ile elde eder ve kıyas yapar.

B. Kıyasın Delil Oluşu

Şer'î ve lüğavî konularda kıyasın yapılmasında ihtilaf bulunmaktadır. Usulcülerin cumhuru şer'î alanda kıyasın yapılmasına cevaz vermektedir. Az bir kesim ise buna karşı çıkmaktadır. Dilde ise isimlerin isimlere kıyas edilmesi konusu usûlcü ve dilciler arasında tartışma konusu olmuştur. Bunu kabul eden usûlcüler olduğu gibi karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Dilcilerin çoğu kelimeleri birbirine

kıyas etmeyi kabul etmektedir. Nahiv hükümlerindeki kıyas yapmada ise nahivciler arasında neredeyse ihtilaf bulunmamaktadır.

Bu başlık altında kıyasın şer‘î ve lüğavî alanlarda delil oluşunu, kimlerin hangi alanda kıyası kabul ettiğini veya karşı çıktığını, bu grupların ileri sürdükleri gerekçeleri ve Fıkıh usûlü ile nahiv usûlünde kıyasın delil oluşu arasındaki ilişkiyi ele alacağız.

1. Fıkıh Usûlünde Kıyasın Delil Oluşu

Sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonraki nesil arasında, meselelerin hükümlerinde benzer olanlara kıyas yapma konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Daha sonra ilk olarak İbrahim en-Nazzâm (v. 221/835) kıyasa karşı çıkmıştır.⁶⁰¹ Fukahâ ve mütekellimînin usulcülerinin cumhuruna göre şer‘î kıyas, şer‘î asıllardan biri olup hakkında nass bulunmayan hükümlerde delil olarak gösterilir.⁶⁰²

Kıyası kabul edenlerin çoğu onun şer‘ ile tespit edildiği görüşündedirler.⁶⁰³ İmam Şâfiî (v. 204/819) kıyasın Kitap, Sünnet ve âsâr (sahabe söz ve uygulamaları) ile elde edildiğini ifade eder.⁶⁰⁴ Kaffâl ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044) ise onun akıl ile elde edilen bir delil olduğunu, sem‘î delillerin ise aklı teyit ettiğini ve onlar olmasaydı da sadece akılla kıyasa ulaşılabileceğini söylerler.⁶⁰⁵

Kıyasın şer‘î hükümlerde delil olduğu; Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl ile tespit edilmiştir. O delillerden bazıları şunlardır:

Kıyasın hüccet olduğuna dair Kitaptan gösterilen en meşhur delil فاعتبروا بأوليٰ الألبان “Ey akıl sahipler! İbret alın”⁶⁰⁶ ayetidir. Dil uzmanı olan Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya Sa‘leb’ (v. 291/904) اعتبار kelimesinin anlamı sorulmuş, o da “insanın bir şeyi ve onun benzerini düşünmesi” şeklinde cevap vermiştir. Zerkeşî (v. 794/1391) dilcilerin; اعتبار kelimesinin “bir şeyi bir şeye benzetmek, bir şeyi başka bir şey gibi

⁶⁰¹ Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 23.

⁶⁰² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 260; Sem‘ânî, *Kavâti‘u'l-edille*, IV, 9; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 26.

⁶⁰³ Zerkeşî, *el-Bahrû'l-muhît*, V, 16.

⁶⁰⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, I, 218.

⁶⁰⁵ Zerkeşî, *el-Bahrû'l-muhît*, V, 16.

⁶⁰⁶ Haşr, 59/2.

değerlendirmek, bir şeye başka bir şeyin hükmünü vermek” anlamlarına geldiği konusunda ittifak ettiklerini nakletmiştir.⁶⁰⁷

Kıyasın hüccet olduğuna dair sünnetten birçok delil bulunmaktadır. Onlardan biri de Mu‘âz’ın (r.a.) şu hadisidir:

*“Rasûlullah (s.a.) Mu‘âz’ı (r.a.) Yemen’e gönderdiği zaman ona ne ile hüküm vereceğini sordu. O da Allah’ın kitabı ve Rasûlullah’ın sünnetiyle hüküm vereceğini söyledi. Rasûlullah (s.a.) bu ikisinde bulamazsan ne yaparsın dedi. O da kendi görüşümle ictehad ederim dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.), Allah’ın elçisinin elçisini muvaffak kılan Allah’a hamd olsun diyerek onu tasvip etti.”*⁶⁰⁸

Rasûlullah’ın (s.a.), Mu‘âz’ı tasvip etmesi Kitap ve Sünnetten bir nass bulunmadığı zaman kıyas ile amel edilebileceğini açık bir şekilde gösteren delillerden biridir.

Kıyasın delil olduğuna dair bir diğer delil ise icmâdır. Nitekim kıyasla amel edilmesi konusunda sahabenin icmâi bulunmaktadır. Bu sözlü ve fiili olarak onlardan nakledilmiştir. İbn ‘Akîl el-Hanbelî el-Lüğavî (v. 513/1119) sahabenin icmâi kullanmasının manevi tevatür derecesine ulaştığını söyler.⁶⁰⁹

Kıyasın hüccet olduğunda dair bir diğer delil de akıldır. Şöyle ki şer‘î bir emareye dayanarak zann-ı galib ile asıldaki hükmün illeti tespit edilmektedir. Daha sonra akıl ile o illetin başka bir şeyde de bulunduğu öğrenilmektedir. Böylece akıl, o illet ile bu şeyin asla kıyas edileceğini göstermektedir.⁶¹⁰ Ayrıca bir kimse asıldaki hükmün filanca illet olduğunu zannederse daha sonra bu vasfın fer‘de bulunduğunu öğrenir ya da zannederse fer‘in hükmünün aslın hükmü gibi olduğu zannı meydana gelir. Dolayısıyla kıyas ile amel etmenin caiz olması gerekir.⁶¹¹

Sahabe ve Tâbiîn arasında kıyasla amel etme konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Daha sonra ilk defa İbrahim en-Nazzâm (221/835) kıyasa karşı çıkmıştır. Davud ez-Zâhirî (v. 270/884) ona uyan Zâhirîler ve Şiîler de kıyasın bir

⁶⁰⁷ Sem’ânî, *Kavâti ‘u’l-edille*, IV, 53; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 26; Zerkeşî, *el-Bahrû’l-muhît*, V, 16.

⁶⁰⁸ Şâşî, *el-Usûl*, s. 192-193; Zerkeşî, *el-Bahrû’l-muhît*, V, 16.

⁶⁰⁹ Sem’ânî, *Kavâti ‘u’l-edille*, IV, 42; Zerkeşî, *el-Bahrû’l-muhît*, V, 25.

⁶¹⁰ Sem’ânî, *Kavâti ‘u’l-edille*, IV, 25.

⁶¹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 98-99.

fer‘in hükmü için delil gösterilemeyeceği görüşündedirler.⁶¹² Sahâbe ve Tâbiîn sözlü ve uygulama olarak kıyasta icmâ ettiklerinden sonra bunların kıyasa karşı çıkmalarına itibar edilmez.⁶¹³

Yukarıda zikredildiği gibi az bir kesim dışında usûlcülerin tümü şer‘î hükümlerde yapılan kıyası kabul etmektedirler. Fakat dilde yapılan kıyas usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Usûl kaynaklarında tartışılan dilde kıyas konusu kelimelerin vaz‘ıyla (bir anlama konulması) ilgili bir tartışma olup nahiv hükümlerinde yapılan kıyastaki tartışma değildir.

Usûlcüler bir anlama konulan isim üzerine başka bir ismin kıyas edilip edilemeyeceği hususunda tartışmışlardır. Örneğin hamr ile aynı özellikte olan nebîze hamr denilebilir mi? Yani hamr ile aynı özelliği taşıyan nebîz hamra kıyas edilerek onun da hamr olduğu söylenebilir mi? Yoksa nebîz hamra kıyas edilmeyerek ona hamr denilemez mi? Ya da ölünün kefenini çalan nebbâş, diri olanların malını çalana kıyas edilerek ona hırsız denilebilir mi? Dilde kıyas kabul edildiği takdirde nebîze hamr ve nebbâşa hırsız denir. Eğer dilde kıyas kabul edilmezse nebîze hamr, nebbâşa da hırsız denilmez. Nahivdeki kıyas ise bir meselenin hükmünün başka bir meseleye verilmesidir. Örneğin tüm fâiller Araplardan duyulmamıştır. Onlar birbirine kıyas edilerek hepsi merfû yapılmaktadır.

Şer‘î hükümlerde yapılan şer‘î kıyas ile dilde yapılan kıyas arasındaki farkı şu şekilde izah etmek mümkündür: Şer‘î kıyasta asıl ve fer‘ arasındaki birleştirici illet iki anlam arasında olmaktadır. Burada birbirlerine kıyas edilenler anlamlardır. Kelimelerdeki kıyasta ise birleştirici olan illet, lafız ve anlam arasındaki münasebettir. Nitekim isimlerde kıyası kabul edenler lafız ve anlam arasında bir münasebet olduğunu yani ismin anlamının ismin illeti olduğunu savunmaktadırlar.⁶¹⁴ Şer‘î kıyasta, anlamlar arasındaki illetle kıyas yapılmaktadır. İsimlerdeki kıyasta ise lafız ve anlam arasındaki münasebetle kıyas yapılmaktadır. Birleştirici olan bu münasebet ile kelime kelimeye kıyas edilmektedir. Burada birbirlerine kıyas edilenler lafızlardır.

⁶¹² Sem‘ânî, *Kavâti‘u‘l-edille*, IV, 9-10.

⁶¹³ Zerkeşî, *el-Bahrû‘l-muhît*, V, 21

⁶¹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 340; İsnvî, *Nihâyetü’s-sûl*, IV, 46.

Mütekelliminin ve Hanefilerin cumhuru isimleri birbirine kıyas etmeyi kabul etmemektedir. Buna karşılık Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc (v. 306/918), Ebû Alî b. Ebû Hüreyre (v. 345/956), Mâverdî(v. 450/1059), Sem'ânî (v. 489/1095), Râzî (v. 606/1209) ve Şîrâzî'nin (v. 476/1083) içinde olduğu bazı Şâfîî usûlcüleri bunu kabul etmektedirler.⁶¹⁵

Dilde kıyası kabul eden ve karşı çıkan bu her iki grup kendi görüşlerini destekleyen gerekçeler öne sürmüşlerdir. Dilde kıyasa karşı çıkan usulcülerin cumhuru özetle şu gerekçeleri öne sürer:

- “Allah Âdem’e bütün isimleri, öğretti.”⁶¹⁶ ayeti tüm isimlerin tevkîfi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla isimlerde kıyas yapılmaz. Asıldaki hükmün bir illeti bulunduğu zaman ona kıyas yapılır. İsimlerde ise bir illet bulunmaz. Çünkü isim ve şahıslar arasında bir münasebet bulunmamaktadır. İlet bulunmazsa kıyas da yapılamaz.

- Kelimelerin vaz'ı kıyasa aykırıdır. Zira Araplar siyah ata “Edhem” diyorlar. Ama siyah eşeğe bu ismi vermiyorlar. Beyaz ata “Eşheb” diyorlar. Ama beyaz eşeğe böyle demiyorlar. Atın sesine “Sahîl” ve eşeğin sesine ise “Nehîk” diyorlar. Bu seslerin her birine ayrı bir isim vermişlerdir. Eğer dilde kıyas olabilseydi bunlara farklı isimler verilmeyip birbirine benzer olanlara aynı isim verilirdi.⁶¹⁷

- İçki aklı örtüğü için ona örtme anlamına gelen hamr adı verilmiştir. Ama esrarda aynı özellik bulunduğu halde ona bu isim verilmemiştir. Dilde kıyas yapılsaydı aynı özelliği taşıyanlar ya da benzer olanlar birbirlerine kıyas edilirdi. Bunların her birine ayrı isim verilmesi onlarda kıyasın yapılamadığını göstermektedir.⁶¹⁸

Dildeki kıyası kabul eden ve çoğu Şâfîî olan usûlcüler kelimelerin birbirlerine kıyas edilebildiğine dair şu gerekçeleri öne sürerler:

- Üzüm suyu sarhoş etmeden önce ona hamr denilmez. Sarhoş edicilik özelliğini kazanınca ona hamr denilir. Bu özellik ortadan kalkınca artık ona hamr

⁶¹⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVI, 152; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, I, 185-186; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, II, 113-114; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 339; Zerkeşî, *el-Bahrû'l-muhît*, II, 25.

⁶¹⁶ Bakara, 2/31.

⁶¹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 342.

⁶¹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 343.

denilmez. Bu vasfin değişmesiyle ismin de değişmesi o isimde bir illetin bulunduğu zannını oluşturur. O illet de sarhoş ediciliktir. Nebîzde sarhoş edicilik özelliğinin bulunması hamrda bulunan illetin bunda da olduğu zannını meydan getirir. Bu illetin nebîzde bulunma zannı ise ona da hamr denildiği zannını gerektirir. Zannın oluşması ise hüccet için yeterlidir. Dolayısıyla hamr haram olduğu gibi nebîz de haramdır.

- Mâzinî ve Ebû Ali el-Fârisî'nin (v. 377/987) de görüşü olduğu gibi tüm fâillerin merfû ve tüm mef'ûllerin mansûb olduğu konusunda dilciler arasında bir tartışma söz konusu değildir. Bu ise ancak kıyas ile olabilmektedir. Çünkü Araplar bazı fâilleri merfû yaptıklarında ve böyle devam ettiklerinde öğrenildi ki fâil, fâil olduğu için merfû olmaktadır.

- Bir diğer delil ise “*Ey akıl sahipleri ibret alın*”⁶¹⁹ ayetidir. Zira bu ayet tüm kıyasları kapsamaktadır. Şer'î hükümlerde illet olduğu gibi isimlere uygun illetler de bulunmaktadır. Şer'î hükümlerde kıyas yapıldığı gibi isimlerde de kıyas yapılır.⁶²⁰

Mütekellimin ve fukahâ usulcülerinin çoğu isimlerin birbirine kıyas edilmesini kabul etmemektedir. Ancak Ebû Ali el-Mâzinî (v. 249/863) ve Ebû Alî el-Fârisî (v. 377/987) bunu kabul etmektedirler.⁶²¹ Nahivde kıyası kabul eden Enbârî (v. 577/1181) ise kelimeleri birbirine kıyas etmede kıyası kabul etmemektedir. Enbârî dilin vaz'ının naklî olup aklî olmadığını, onda kıyasın yapılamayacağını ve nakille gelenlerle yetinileceğini söyler. Sözelimi şişe kendi içinde bir şeyi barındırdığı için ona barındıran koruyan anlamına gelen قارورة denilmiştir. Ancak içinde bir şeyi barındıran her türlü nesneye قارورة denilmemiştir. Aynı şekilde ev, daire şeklinde olduğu için ona daire anlamına gelen دار denilmiştir. Halbuki daire şeklinde olan tüm nesnelere دار denilmemiştir. Kelimelerin anlamlara konulması kıyas ile değil, nakilledir. Yani bir anlama bir kelime konulmuşsa bu anlam başka bir anlama benzediği için kıyas ile o diğer anlamın ismi buna verilemez.⁶²²

⁶¹⁹ Haşr 59/2. فاعثروا بأولي الأبصار ayeti kıyasın ispatı için delil olarak gösterilmektedir. Dilcilere göre اعتبار kelimesi bir şeyin başka bir şey ile değerlendirilmesi ve bir şeye başka bir şeyin hükmünün verilmesi anlamına gelmektedir. (Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 22.). Bu ayet şer'î hükümlerde yapılan kıyas için delil gösterildiği gibi dildeki kıyas için de delil gösterilmektedir.

⁶²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 339-342.

⁶²¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 40; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 339.

⁶²² Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 99-100.

Ebû Hayyân (v. 745/1344) da her bir kelime yapısının vaz' ile ilgili özellikleri olduğu ve farklı yapıdaki kelimeleri birbirine kıyaslamamanın bu özellikleri yok edeceği için sadece Araplardan duyulanı söylemenin daha ihtiyatlı olacağını ifade eder.⁶²³

Usulcüler isimlerin birbirine kıyas edilmesinde tartıştıkları gibi miktarlar, kefaretlar ve hadlerde kıyasın yapılmasında da tartışmışlardır. Şâfiîler bunlarda kıyasın yapılabileceği, Hanefiler ise yapılamayacağı görüşündedirler. Hanefiler ادروا الحدود بالشبهات “*Hadleri şüphelerle def edin*”⁶²⁴ hadisine dayanarak kıyasın kesinliği ifade etmediğini ve hadlerde kıyas yapıldığı zaman şüphe meydana geldiğini dolayısıyla hadlerde kıyasın yapılamayacağını savunmaktadırlar. Şâfiîler ise bunların kesinlik ifade etmeyen haber-i vâhidle ispat edilmesinin caiz olduğunu dolayısıyla onlarda kıyas yapılabileceği görüşündedirler.⁶²⁵

Özetleyecek olursak Nazzâm (221/835) ve Zâhirîler gibi az bir kesim dışındaki usulcüler şer'î konularda kıyası kabul etmektedirler. Ancak hadler ve kefaretlar gibi bazı konularda ihtilaf bulunmaktadır. Usulcülerin çoğu isimlerin birbirine kıyas edilmesini kabul etmemektedir. Birçok Şâfiî ise bunu kabul etmektedir. Dilcilerin bir kısmı nahivde kıyası kabul ettiği gibi dilde de kıyası kabul etmektedir. Bazı nahivciler bunu kabul etmemekte ve dili korumak için kıyasın yapılmamasının daha temkinli bir davranış olacağını söylemektedir.

İsimlerde kıyası kabul edenler, isimleri birbirine kıyas ederek bu konuda şer'î kıyas yapmaya ihtiyaç duymazlar. Mesele bunlara göre nebîz hamr gibidir. Hamrı içene uygulanan had nebîz içene de uygulanır. Aynı şekilde nebbâş hırsız gibidir. Hırsıza uygulanan had, nass ile ona da uygulanır. Dilde kıyası kabul etmeyenler ise bu konuda şer'î kıyasa başvururlar.⁶²⁶

2. Nahiv Usûlünde Kıyasın Delil Oluşu

Ebû'l-Esved ed-Düelî (v. 69/688) gibi ilk nahivcilerden itibaren nahivde kıyas kullanılmıştır. Onlara göre kıyas güçlü bir delil sayılmaktadır. Arap kelimine kıyas

⁶²³ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve 't-tekmîl*, I, 245.

⁶²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, VIII, 57, (15922).

⁶²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 352-353

⁶²⁶ İbn Neccâr, *Şerhu 'l-Kevkebi 'l-münîr*, I, 224.

edilenlerin nahivciler tarafından Arap kelamı sayılması kıyasın onlar yanında ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.⁶²⁷ Hatta Kisâî (v. 189/805) nahvi kıyastan ibaret saymış ve bunu şu şiiiriyle dile getirmiştir:

إنما النحو قياسٌ يُنَّعِجُ وبه في كلِّ أمرٍ يُنْتَفَعُ

“Nahiv, uyulan bir kıyastır. Her durumda ondan faydalanılır.”⁶²⁸

Kıyasın nahivdeki delil değeriyle ilgili olarak Enbârî (v. 577/1181) şunu söyler:

“Nahivde kıyas inkar edilemez. Çünkü onun tümü kıyastır. Bundan dolayı nahvin Arap kelamının araştırılmasıyla istinbât edilen kıyasları bilmek olduğu söylenmiştir. Kıyasa karşı çıkan kimse nahve karşı çıkmış olur. Kıyas kesin deliller ile sabit olduğu için alimlerden ona karşı çıkan birini bilmiyoruz. Nahvin sadece nakil ile geldiğini ve onda kıyasın olmadığını söylemek kabul edilemez. Çünkü Araplar كتب زيد dediklerinde fiilin sayılamayacak derecede olan tüm isimlere isnat edilmesinin caiz olduğu üzerine icmâ ettik. Sayılamayacak derece olan tüm isimlere fiilin isnat edilmesinin nakil ile gelmesi mümkün değildir. Bu ancak kıyas ile olmaktadır. Dolayısıyla fiilin tüm isimlere isnat edilmesinin nakil ile geldiği söylenemez.”⁶²⁹

Enbârî nahvin tespitinin sadece nakille olduğunu ve kıyasla olmadığını söylediğimiz takdirde dil ve nahiv arasındaki farkın ortadan kalkacağını ve kıyas edilen ile nakledilenin aynı olacağını ve bunun da akla aykırı olduğunu söyler.⁶³⁰

Her ne kadar Enbârî nahivdeki kıyasa karşı çıkan birini bilmiyoruz dese de onunla aynı dönemde yaşayan, nahivcilere reddiye olarak *er-Reddü ‘ale’n-nuhât* adlı bir eser yazan ve Zâhirî mezhebine mensup olan İbn Madâ (v. 592/1195) nahivcilerin yaptığı bazı kıyaslara karşı çıkar.⁶³¹

⁶²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I,

⁶²⁸ Kıftî, *İnbâhü’r-rüvvât*, II, 267

⁶²⁹ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 95, 98.

⁶³⁰ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 100.

⁶³¹ İbn Madâ, *er-Reddü ‘ale’n-nuhât*, s. 156; Sarp, *Arap Gramer Tarihinde Endülüs Ekolü ve İbn Madâ*, s. 77; İnanç, “Nahiv İlminde Kıyasa Yöneltilen İtirazlar”, s. 83.

İbn Madâ nahivdeki ikinci ve üçüncü illetlerin gereksiz olduğunu ve onların nahivden çıkarılması gerektiğini savunur.⁶³² İkinci ve üçüncü illetlerin gereksizliğiyle ilgili şunları söyler:

“Biri قام زيد ifadesindeki زيد kelimesinin niçin merfû olduğunu sorarsa ona fâil ve tüm fâiller merfû olduğu için şeklinde cevap verilir. Fâilin niye merfû olduğu sorulursa doğru olan cevap; Araplar böyle konuştuğu içindir. Eğer fâil ve mef’ûl arasında ayırım yapmak için onun merfû yapıldığı şeklinde cevap verilirse bu sefer niye tersinin yani mef’ûlün merfû ve fâilin de mansûb yapılmadığı sorusu sorulur. Bu soruya ise şöyle cevap verilmektedir: Filin bir fâili olduğu için ona ağır olan ref’ verilir. Mef’ûller çok olduğu için ona hafif olan nasb verilir. Böylece onların konuşmalarında az kullanılan ağır olur. Çok kullanılan ise hafif olur. Nahivcilerin iler sürdüğü bu gerekçeler gereksizdir. Bunlar olmasa da fâilin merfû olduğu bilinir.”⁶³³

Bu illetlerin nahivden çıkarılması gerektiğini savunan İbn Madâ (v. 592/1195) o illetlerle bir aslın hükmü fer’a verilerek yapılan kıyasa karşı çıkar. Arapların hikmet sahibi bir ümmet olduğunu ve aslında bulunan illet, fer’de bulunmadığı halde onların fer’i asla benzetip onun hükmünü vermediklerini; fakat nahivcilerin bu tür bir kıyası Araplara nispet ettiklerini ifade eder. İbn Madâ’ya göre nahivcilerin zikrettikleri bu illetler sonradan nahivciler tarafından ortaya çıkarılmıştır. Araplar bu illetlerden haberleri olmadan böyle konuşmuşlardır. Dolayısıyla Arapların bu illetleri bilip böyle bir kıyas yaptıklarını söylemek doğru değildir.⁶³⁴ İbn Madâ karşı çıktığı kıyas için şu örneği verir:

“Nahivcilerin söylediğine göre fiiller isimlerin fer’leri olduğu gibi gayri munsarif olan isimler fer’ olmada fiillere benzerler. İsimde iki illet ya da iki illet yerine geçen bir illet bulunduğu zaman bu illetler ismi fer’ yapar. Böylece fiilde olmayan cerr ve tenvîn artık isimde gelmez. Nahivcilere göre tenvînin fiilde gelmeme gerekçesi onun ağır olmasıdır. İsim ise çok kullanıldığı için daha hafiftir. Dil bir şeye alıştığı zaman o şey hafif olur. Bir şey az kullanılırsa o şey ağır olur. Gayri munsarif olan isimler diğer isimlerden daha az kullanılırlar. Dolayısıyla bunlar daha ağır olup fiilde gelmeyen tenvîn ve cerr bunlarda da gelmez.”⁶³⁵

⁶³² Sarp, *Arap Gramer Tarihinde Endülüs Ekolü ve İbn Madâ*, s. 80.

⁶³³ İbn Madâ, *er-Reddû ‘ale’n-nuhât*, s. 151-152.

⁶³⁴ İbn Madâ, *er-Reddû ‘ale’n-nuhât*, s. 156-157.

⁶³⁵ İbn Madâ, *er-Reddû ‘ale’n-nuhât*, s. 158.

İbn Madâ (v. 592/1195) nahivcilerin yaptığı bu kıyasın geçersiz olduğunu savunur. Ona göre her ne kadar nahivciler *tenvîn* ve *cerrin* gelmemesinin gerekçesini böyle açıklasalar da ismi gayri munsarif yapan illetler dışındaki bu gerekçelere ihtiyaç yoktur. Bunlar fazlalıktır. Nahivciler Arapların bunu kast ettiklerini iddia etmektedirler. Halbuki *tenvîn* ve *cerrin* gelmemesi dışında başka bir delil yoktur. Bu isimler sadece fiillere benzediği için fillerde gelmeyen *tenvîn* ve *cerr* bunlarda da gelmemektedir. Bunların gelmemesi nahivcilerin ileri sürdüğü diğer gerekçelerden dolayı değildir.⁶³⁶

Bu anlatılanlara bakıldığında İbn Madâ'nın aslında tümüyle kıyasa karşı çıkmadığı anlaşılmaktadır. O nahivcilerin gereksiz illetlere dayanarak yaptıkları kıyasa karşı çıkmaktadır. Yoksa o da aslında bulunan illetin fer' de bulunmasıyla aslın hükmünün fer'a verilmesini kabul etmektedir. Yapılan araştırma neticesinde nahivcilerden kıyasa tümüyle karşı çıkan birinin olmadığı ve sadece İbn Madâ'nın nahivcilerin bazı kıyaslarına karşı çıktığı görülmektedir.

3. Değerlendirme

Fıkıh usûlünde Nazzâm (221/835) ve zahirîler gibi az bir kesim dışındakiler şer'î hükümlerde kıyası delil olarak kabul etmektedirler. Nahiv usûlünde de Zâhirî olan İbn Madâ (v. 592/1195) dışındaki nahivciler nahivde kıyası kabul etmektedirler. Zâhirîler şer'î kıyasa karşı çıkar. Zâhirî mezhebine mensup olan İbn Madâ da Zahirîlerin bu görüşünü nahve uyarlamış ve nahivdeki bazı kıyaslara karşı çıkmıştır.

Dilde yani isimleri birbirine kıyas etmede usûlcüler ihtilaf etmişlerdir. Onların çoğu dilde kıyasın yapılmasını kabul etmemektedir. Dilciler ise bunda ihtilaf etmişlerdir.

Fıkıhta olduğu gibi dilde de bazı konularda kıyasın yapılması tartışma konusu olmuştur. Fıkıhta hadler ve kefaretlar gibi birtakım konularda kıyasın yapılmasında ihtilaf edilmiştir. Dilde de isimlerin birbirlerine kıyas edilmesinde ihtilaf edilmiştir.

⁶³⁶ İbn Madâ, *er-Reddû 'ale'n-nuhât*, s. 159; Sarp, *Arap Gramer Tarihinde Endülüs Ekolü ve İbn Madâ*, s. 78.

C. Kıyasın Türleri

Her iki usûlde kıyastaki anlayış farklılığından dolayı kıyas için farklı ayırımlar yapılmıştır. Usulcüler genelden özele doğru kıyası sınıflandırmanın yanı sıra değişik açılardan onu farklı kısımlara ayırmışlardır. Nahivciler ise kıyası genelden özel doğru sınıflandırmamış; fakat farklı açılardan ayırma tabi tutmuştur. Bu başlık altında her iki usûlde kıyasın türleri, bu kıyaslar arasındaki benzer ve farklı yönleri ele alacağız.

1. Fıkıh Usûlünde Kıyasın Türleri

Kıyas farklı açılardan ayırımlara tabi tutulmuştur. İmam Şâfiî (v. 204/819) iki türlü kıyastan bahseder. Biri aslın manasına yapılan kıyastır. Bu mana kıyasıdır. Diğeri ise bir şeyin birden fazla benzerinin olması ve onlardan en çok bezeyene ilhak edilmesidir. Bu ise şebek kıyasıdır. İmam Şâfiî birincisinde ihtilaf olmadığını, ikincisinde ise ihtilaf olduğunu söyler.⁶³⁷

İmam Şâfiî (v. 204/819) gibi kıyası mana ve şebek kısımlarına ayıran Mâverdî (v. 450/1059) ve Rûyânî (v. 502/1109) bunları da farklı kısımlara ayırmışlardır. Onlar mana ve şebek kıyasını şöyle bir tasnife tabi tutmuşlardır: Mana kıyası celi ve hafiye ayrılmaktadır. Celi kıyas illeti nassın zahirinden anlaşılır. Hafi kıyas ise illeti istinbât ile elde edilen kıyastır. Celi ve hafi kıyasların her biri de kendi içindeki derecelere göre üçe ayrılmaktadır. Böylece mana kıyasının toplam altı kısmı bulunmaktadır. Şebek kıyası ise tahkik ve takrip kısımlarına ayrılmaktadır. Tahkik kıyasında benzerlik aslın hükümlerinde olmaktadır. Takrîb kıyasında ise benzerlik aslın vasıflarında olmaktadır. Şebek kıyasında birden fazla asıl bulunmaktadır. Fer'in bu asılların hepsine hamledilip hamledilememesi ve asılların vasıflarını az veya çok taşımasına göre tahkik ve takrîb kıyaslarının her biri üç kısma ayrılmaktadır. Böylece şebek kıyasının da alt kısmı bulunmaktadır.⁶³⁸ Kıyası genelden özele doğru sınıflandıran Mâverdî (v. 450/1059) ve Rûyânî (v. 502/1109) böylece toplam 12 kıyas türünden bahsederler.

⁶³⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, I, 479.

⁶³⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IVI, 144-151; Rûyânî, *el-Bahru'l-mezheb*, XI, 243-250

Şîrâzî (v. 476/1083) ise kıyası illet kıyası ve delalet kıyası olmak üzere iki ana kısma ayırır. Celî ve hafî kıyası illet kıyasının kısımlarından sayar ve onları derecelerine göre tasnif eder. Delâlet kıyasını üç kısma ayıran Şîrâzî şebek kıyasını delalet kıyasının bir türü olarak ele alır.⁶³⁹

Genelden özele yapılan bu ayırımın yanı sıra kıyas farklı açılardan da sınıflandırılmıştır. Aslın hükmünün kendisi veya o hükmün zıddının fer'a verilmesi, fer'deki mananın derecesi, illetin mansûs veya gayri mansûs olması, mansûs olan illetin sarîh olup olmaması ve istinbât edilen illeti ispat etme yöntemi açılarından kıyas için özetle şu sınıflandırmalar yapılmıştır:

a. Aslın Hükümü Bakımından Sınıflandırma

Aslın hükmünün kendisini ya da onun zıddını fer'a verme açısından kıyas tard ve aks kısımlarına ayrılmaktadır.

Tard kıyası; asıl ve fer', hükmün illetinde birleştikleri için aslın hükmünün fer'a verilmesidir. Hüküm açısından bu kıyas daha güçlüdür. Kıyas ehli bunda ihtilaf etmemiştir.⁶⁴⁰

Aks kıyası ise asıl ve fer', hükmün illetinde birleşmedikleri için aslın hükmünün zıddı olan bir hükmün fer'a verilmesidir. Sözelimi oruç itikafın bir şartı olmasaydı namaz kılarak itikafa girme nezredildiği zaman bu durumda namaz kılmak itikafın bir şartı olmadığı gibi oruçlu bir şekilde itikaf nezredildiğinde de oruçlu olarak itikafa girmek şart olmayacaktı. Oruçlu bir şekilde itikafa girme nezredildiğinde orucun tutulmasının şart olması, orucun itikafın bir şartı olduğunu göstermektedir. Namaz ise itikafın bir şartı değildir. Çünkü namaz kılarak itikafa girme nezredildiği zaman bu durumda namaz kılarak itikafa girmek şart değildir. Bu itikafın namaz kılarak yapılması şart değildir. Burada asıl namazdır. Fer' ise oruçtur. Namazın hükmü, onun itikafın bir şartı olmamasıdır. Orucun hükmü ise onun itikafın bir şartı olmasıdır. Burada fer'deki hüküm asıldaki hükmün zıddıdır. Asıl ve fer'in illetleri birbirinden farklıdır. Çünkü namazın itikafın şartı olmama hükmünün illeti, itikafı beraber nezredildiği durumda onun itikafın bir şartı olmamasıdır. Bu illet

⁶³⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 799-814.

⁶⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, V, 93; Rûyânî, *el-Bahru'l-mezheb*, XI, 243.

oruçta bulunmamaktadır. Zira oruç itikafı ile beraber nezredildiği zaman icmâ ile oruç itikafın şartı olmaktadır. Bu da itikafı orucun şart olduğunu göstermektedir. Aks kıyasında birbirine kıyas edilenlerin illetleri birbirine zıttır. Fer'a verilen hüküm de aslın hükmünün zıddıdır.⁶⁴¹ Fukahânın çoğu bu kıyası kabul etmekte, mütekellimînin çoğu ise onu kabul etmemektedir.⁶⁴²

b. Ortak Mana Bakımından Sınıflandırma

Fer'de hükmü gerektiren ortak mana açısından kıyas üç kısma ayrılmaktadır. Fer'teki bu mana asıldaki manadan daha evla, ona eşit ve ondan daha düşük olabilmektedir. Bunlara sırasıyla evlâ, müsâvî ve ednâ kıyaslar denilmektedir.

Evlâ kıyas: Anne babayı dövmenin haram olmasının onlara öf demenin haram olmasına kıyas edilmesi bir evlâ kıyasıdır. Burada anne babayı dövmenin haram olması onlara öf demenin haram olmasından daha önceliklidir. Zira ondaki eziyet daha fazladır.⁶⁴³ Kıyası kabul edenlerin çoğu bunu kıyas olarak saymamıştır. İmam Şâfi'nin (v. 204/819) buna kıyas demesine karşı çıkmıştır. Bu kıyas türü literatürde mefhumü'l-hitab veya fahva'l-hitab olarak anılmaktadır.⁶⁴⁴

Müsâvî kıyas: Bir köleye ortak olan kişinin payını değerlendirmede cariye'nin erkek köleye kıyas edilmesi ya da bir kaptan idrarı suya katmakla suyun necis olmasının doğrudan suya bevl etmeye kıyas edilmesi müsâvî kıyasıdır.⁶⁴⁵

Ednâ kıyası: Nebîzin hamra kıyas edilip onun gibi had gerektirmesi bir ednâ kıyasıdır. Bu tür kıyasın kabul edilmesinde ittifak vardır. Fakat yukarıdaki diğer iki kısmın kıyas olarak kabul edilmesinde ihtilaf bulunmaktadır.⁶⁴⁶

c. İletin Mansûs Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma

İletin mansûs ya da aslın hükmünden istinbât edilmesi açısından kıyas celî ve hafî kısımlarına ayrılmaktadır.

⁶⁴¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, V, 93; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 227-228; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 321.

⁶⁴² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, V, 93.

⁶⁴³ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 5.

⁶⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IVI, 145;

⁶⁴⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 5.

⁶⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 5.

Celi kıyas: İletî nassın zahirinden anlaşılan kıyastır. Bu kıyasta illet nass veya icmâ gibi bir delil ile bilinir. Bu kıyas illetin açıklık derecesine göre kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır. Örneğin; anne babaya eziyet vermeme illetiyle onları dövmenin haram olması onlara öf demenin haram olmasına kıyas edilmektedir. Bir diğer örnek ise kölede ortak olan kimsenin payını değerlendirmede cariye'nin erkek köleye kıyas edilmesidir. Burada aslın erkek ve fer'in bayan olmasından başka bir fark yoktur. Özellikle köle hükümlerinde Şârî'in bu ayrımı dikkate almadığı bilinmektedir.⁶⁴⁷

Hafî kıyas: İletî gizli olan kıyastır. Bu illet ictihad ile bilinmekte ve aslın hükmünden istinbât edilmektedir. İletînin açık ve kapalı olmasına bağlı olarak hafî kıyasın üç kısmı bulunmaktadır. Bu taksimînin dayandığı zemin illette bulunan anlamın şüpheli, kapalı ve biraz açık olmasıdır. Farklı bir anlatımla ifade edecek olursak burada hafî kıyasın ilk kısmındaki anlam diğer ikisine göre daha açık, ikincisinde bu mana kapalı ve üçüncüsünde şüphelidir. Hafî kıyasa şu örnek verilebilir: “*Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, ... size haram kılındı*”⁶⁴⁸ ayetinde evlenilmesi haram olanlar sayılmıştır. Anne ve babanın halaları ve teyzeleri ise hala ve teyzelere kıyas edilmiştir. Çünkü bunlar da onlar gibi akrabadır. Bir diğer örnek ise ağırlıkla öldürülen kimsenin kesici bir aletle öldürülen kimseye kıyas edilmesidir.⁶⁴⁹

d. Ortak Vasfın Etkisi Bakımından Sınıflandırma

Birleştirici vasfın etkisi açısından kıyas müessir ve mülâim kısımlarına ayrılmaktadır. Müessir kıyas; birleştirici olan illetin nass veya icmâ ile belirtildiği kıyastır. Bu kıyasta birleştirici olan vasfın kendisi, hükmün kendisinde veya hükmün cinsinde etkili olmaktadır. Ya da vasfın cinsi hükmün kendisinde etkili olmaktadır. Mülâim kıyasta ise vasfın cinsi hükmün cinsinde etkili olmaktadır.⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IVI, 146; Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 801-804; Sem'anî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 157; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 6.

⁶⁴⁸ Nisâ, 4/23.

⁶⁴⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, IVI, 144; Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 814; Sem'anî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 159-161; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 6.

⁶⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 6.

e. İletin Zikredilmesi Bakımından Sınıflandırma

İletin zikredilmesi açısından kıyas; illet, delalet ve mana kıyaslarına ayrılmaktadır. Çünkü asıl ve fer'î birleştiren vasıf zikredilir ya da zikredilmez. Eğer zikredilmişse bu vasfın kendisi hükmün illeti olur ya da olmaz; fakat bu vasıf, hükmün illetine delalet eder. Eğer birleştirici vasıf zikredilmişse ve kendisi hükmün illeti ise buna illet kıyası denir. Sözelimi sarhoş edicilik illeti vasıtasıyla nebîz, haram olmada hamra kıyas edilmektedir. Buna illet kıyası denilmektedir. Çünkü illet zikredilmiştir. Eğer birleştirici vasıf zikredilmiş; fakat hükmün illeti olmayıp ona delalet ederse buna delalet kıyası denir. Örneğin nebîz sarhoş edicilik vasfından ayrılmayan koku vasıtasıyla hamra kıyas edilmektedir. Burada birleştirici vasıf olan kokuyla kıyas yapılmıştır. Bu ise illet olmayıp sarhoş edicilik illetine delalet etmektedir.⁶⁵¹

Eğer birleştirici vasıf kıyasta zikredilmemişse buna aslın manasına yapılan kıyas denilmektedir. Sözelimi cariye ve erkek köle arasında bir fark olmaması vasıtasıyla ortağın payını değerlendirmede cariye, erkek köleye kıyas edilmektedir. Bu kıyasta birleştirici vasıf zikredilmemiştir. Asıldaki anlam olan köleliğe kıyasla cariye de erkek köle gibi değerlendirilmiştir.⁶⁵²

f. İletî Tespit Etme Yolları Bakımından Sınıflandırma

İstinbât edilen illeti tespit etmenin farklı yolları bulunmaktadır. Bunlar münasebet, şebeh, sebr-taksim ya da tard-aks olabilmektedir. Birincisine ihâle kıyası, ikincisine şebeh kıyası, üçüncüsüne sebr kıyası, dördüncüsüne ise ittîrâd kıyası denilmektedir.⁶⁵³

2. Nahiv Usûlünde Kıyasın Türleri

Nahivcilere göre kıyas türleri fıkıh usûlündeki kıyas türlerinden pek farklı değildir. Ancak her iki usuldeki kıyasın tatbik alanları farklı olduğundan dolayı kıyas türleri tümüyle aynı değildir. Aralarında bazı farklar bulunmaktadır.

⁶⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 799; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 6.

⁶⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 6.

⁶⁵³ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 6.

İbn Cinni kıyastaki illetlerin lafzi ya da manevi oluşlarına göre kıyası lafzî ve manevî türlerine ayırmıştır. Ona göre lafzi kıyas, lafızla ilgili bir illetle yapılan kıyastır. Örneğin ismi gayri munsarif yapan illetlerden biri olan veznü'l-fiil lafzî bir illettir. Fiil vezninde olan bir isim lafız bakımından fiile benzemektedir. İsimde başka bir illetin yanı sıra bu lafzî illetin de bulunmasıyla isim gayri munsarif olmakta ve fiil gibi o da tenvîn ve cerr almamaktadır.⁶⁵⁴

Manevî kıyas ise anlamla ilgili olan bir illetle yapılan kıyastır. Örneğin ismi gayri munsarif yapan illetlerden veznü'l-fiil dışındakiler anlamla ilgili illetlerdir. Onlar da ta'rif, vasfiyet, adl ve diğerler illetlerdir. Bu illetlerin bulunmasıyla isim fiile benzemekte ve gayri munsarif olmaktadır. Bu durumda o da fiil gibi tenvîn ve cerr almamaktadır. Anlamla ilgili bir illetle yapılan bu kıyasa manevî kıyas denir. İbn Cinnî (v. 392/1001) bu iki kıyas her ne kadar dilde yaygın olsalar da onların en güçlüsünün manevi kıyas olduğunu ifade eder.⁶⁵⁵

İbn Cinnî'den sonra gelen Enbârî şu üç kıyas türünden bahseder: Kıyasü'l-ille, kıyasü'ş-şebeh ve kıyasu't-tard.

Kıyasü'l-ille, asıldaki hükmün bağlandığı illet ile fer'ın asıl üzerinde hamledilmesidir. Örneğin nâib-i fâil isnat illetiyle fâile hamledilip onun gibi merfû yapılır.⁶⁵⁶ Bu fıkıh usûlündeki kıyas ile aynıdır.

Kıyasü'ş-şebeh, asıldaki hükmün bağlandığı illet dışındaki bir benzerlikle fer'ın asla hamledilmesidir. Örneğin isim daha önce nekre olup genel iken elif lâm ile belli birine tahsis edildiği gibi muzâri fiili de daha önce iki zaman için gelmesi yönüyle genel iken belli bir zamana tahsis edilmektedir. Muzâri fiili bu açıdan isme benzediği için onun gibi mu'rab olmaktadır. Mesela رجل denildiğinde bu kelime tüm erkekler için kullanılır. Ama onun başına elif lâm getirilip الرجل denildiği zaman belli bir adama özgü olur. Aynı şekilde muzâri fiilinde يقوم denildiği zaman bu kelime hem hâl hem de istikbâl için gelir. Ama başında istikbâl harfî olan س getirildiği zaman gelecek zamana özgü bir fiil olur. İsim genel iken elif lâm ile bir kişiye özgü olduğu gibi muzâri fiili de iki zaman için gelirken istikbal harfiyle müstakbele özgü olur. Bu

⁶⁵⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 109.

⁶⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 109.

⁶⁵⁶ Enbârî, *Lüma' u'l-edille*, s. 105; Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtîbî'de Nahiv Usûlü*, s. 174; Yılmaz, *Nahiv Usûlü Açısından Gramer Terminolojisinin Değerlendirilmesi*, s. 67.

yönüyle muzâri fiili isme benzer ve onun gibi mu‘rab olur. Ayrıca isimlerin başında ibtidâ lâmı geldiği gibi muzâri fiilin başında da gelmesi, onun iki zamana delalet etmesiyle müşterek isimlere benzemesi, hareke ve sükûnlarının ismi fâildeki hareke ve sükûnlar gibi olması da onun mu‘rab olmasında etkili olan illetlerdir. Tüm bu illetler asıldaki hükmün bağlandığı illet dışındaki illetlerdir. Çünkü asıl olan isimde i‘râbın illeti, cümle içinde karışıklığın önlenmesidir. İsme i‘rab verilmediği zaman hangisinin fâil, mef‘ûl ya da muzâfün ileyh olduğu anlaşılmaz. Hepsi birbirine karışır. Ama muzâri fiilinde böyle bir karışıklık söz konusu değildir. Dolayısıyla onun mu‘rab olması isme benzerliği sebebiyledir. Bu benzerlik de hükmün bağlandığı illet dışındaki bir benzerliktir. Kıyasü’ş-şebih ve kıyasü’l-ille arasındaki fark da budur.⁶⁵⁷

Kıyasu’t-tard, illette bir benzerlik ya da münasebet olmadan sadece onun muttarid (kendisinin varlığıyla birlikte hükmün de her zaman bulunması) olmasıyla yapılan kıyastır. Bazılarına göre sadece tard zann-ı gâlibi gerektirmediği için böyle bir kıyas hüccet değildir. Örneğin mütasarrif olmayan tüm fiiller sürekli mebni olduğu için ليس fiilinin mütasarrif olmayışı onun mebni olmasının illeti yapılırsa bu durumda ليس fiilinin mütasarrif olmamasından dolayı mebni olduğu zann-ı gâlib ile bilinmez. Fiillerde aslın mebnilik olmasından dolayı onun mebni olduğu kesin olarak bilinmektedir. İlletin sadece müttarid olması yetmez. Onda bir bir münasebet ya da benzerliğin olması gerekir.⁶⁵⁸

el-İktirâh adlı eserinde genelde İbn Cinnî ve Enbârî’den (v. 577/1181) alıntı yapan Süyûtî (v. 911/1505) onların yaptığı sınıflandırmanın yanı sıra birbirlerine hamledilenler açısından bir sınıflandırma yaparak kıyası şu dört kısma ayırmıştır: Fer‘in asla hamledilmesi, aslın fer‘a hamledilmesi, nazîrin nazîre hamledilmesi ve zıddın zıdda hamledilmesi. Süyûtî bir ve üçüncü kısma kıyâsü’l-müsâvi, ikinci kısma kıyâsü’l-evlâ ve dördüncü kısma da kıyasü’l-edven denildiğini söyler.⁶⁵⁹

Cem‘in müfrede hamledilerek i‘lâle uğraması ya da uğramaması fer‘in asla hamledildiği bir örnektir. Mesela müfred olan قِيمَة ve دِيمَة kelimelerinin çoğullarında

⁶⁵⁷ Enbârî, *Lüma‘u’l-edille*, s. 107-108; Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtîbî’de Nahiv Usûlü*, s. 175; Yılmaz, *Nahiv Usûlü Açısından Gramer Terminolojisinin Değerlendirilmesi*, s. 67.

⁶⁵⁸ Enbârî, *Lüma‘u’l-edille*, s. 110; Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtîbî’de Nahiv Usûlü*, s. 174.

⁶⁵⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 85; Ruhayyim, *el-Kadâye’l-müştereke*, s. 165.

ثَوْرَة ve زَوْجَة kelimelerinde و harfinin aslı و harfidir. Burada i'lâl bulunmaktadır. Onların çoğullarında da و harfi dönüşmektedir. ثور ve زوج kelimelerinde ise و harfi değişikliğe uğramamaktadır. Onların çoğullarında da و olduğu gibi kalmaktadır. Bu örneklerde çoğul olan fer', müfred olan asla i'lâl konusunda kıyas edilmektedir.

Gayri munsarif konusunda ismin fiile hamledilmesi ve mebni olma konusunda da harfe hamledilmesi aslın fer'a hamledildiği örneklerdir. Çünkü isim, asıldır. Fiil ve harf ise fer'tir.⁶⁶¹

قَوَامَتْ قَوَاماً ve قُفِئَتْ قِيَاماً örneklerinde olduğu gibi mastarın i'lâl uğrayıp uğramama konusunda kendi fiili gibi olması aslın fer'a hamledildiği örneklerden biridir.⁶⁶² Burada قومت fiilinde و hazfedilerek i'lâl yapılmıştır. Onun mastarı olan قواما de ise و harfi ي harfine dönüştürülerek i'lâl yapılmıştır. قوامت örneğinde ise و harfi olduğu gibi kalmıştır. Her ikisinde i'lâl yapılmamıştır. Burada mastar olan asıl, kendi fiili olan fer'a kıyas edilmiştir.

Nazîrin nazîre hamledilmesi olan kıyasta benzerlik lafızda, anlamda ya da her ikisinde olmaktadır. Nefyeden ما harfinden sonra إن harfi fazla olarak geldiği gibi mastariye olan ما harfinden sonra da إن harfinin fazla olarak gelmesi, lafızları birbirine benzeyenlerin birbirlerine hamledildiği bir örnektir. Burada mastar olan ما harfi nefyeden ما harfine kıyas edilmiştir. Mastariye olan ما harfine kıyasla mastariye olan أن harfinden sonra gelen muzâri fiilin mansûb yapılmaması, anlamda birbirlerine benzeyenlerin birbirlerine kıyas edildiği örneklerden biridir. Çünkü mastariye olan ما ve أن harflerinin ikisi de aynı anlama gelip kendilerinden sonra gelen muzâri fiilini mastar teviline çevirmektedirler. Anlam ve lafzın ikisinde de birbirine benzeyenlerin birbirlerine kıyas edilmesinin örneği; أفعال olan ism-i tafdil ve vezin ve mübâlağa açısından أفعال olan taaccüb sığasına benzediği için zahir ismi merfû etmeme konusunda ona hamledilmesidir.⁶⁶³

⁶⁶⁰ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 85.

⁶⁶¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 88.

⁶⁶² Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 85.

⁶⁶³ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 88-90.

Zıddın zıdda hamledilmesinin örneği لم harfine kıyasla لن ile müzâri fiilin cezmedilmesi ve لن harfine kıyasla لم ile muzâri fiilin nasb edilmesidir. لم mâzî fiilin nefyeder. لن ise muzâri fiilini nefyeder.⁶⁶⁴ Burada iki zıt birbirine hamledilmiştir. Bir kıraatte⁶⁶⁵ صدرك لم نشرح اىetindeki نشرح kelimesi mansûb okunmuştur. Bazıları bunun لم ile mansûb olduğunu ifade ederler.⁶⁶⁶

لن fiilinde ise يخب لَنْ يَخْبِ الْآنَ مِنْ رَجَائِكَ مَنْ ... حَرَكَ مِنْ دُونَ بَابِكَ الْحَلْفَةَ meczûm olmuştur.⁶⁶⁷

Süyûtî (v. 911/1505) ayrıca kıyasın celî ve hafî olduğuna kısa bir şekilde değinmiştir. Celî kıyas için bir örnek vererek onu açıklamış; fakat hafî kıyasın ne olduğunu açıklamamıştır. Süyûtî'nin Ebû Hayyân'dan (v. 745/1344) naklettiğine göre mevsûl olan elif lâmin tesniye olan sılasındaki ن harfinin hazfedilmesinin cem' olan sılasındaki ن harfinin hazfedilmesine kıyas edilmesi bir celî kıyastır. Nitekim bu sıladaki ن harfinin çoğuldan hazfedilmesi Araplardan duyulmuştur. Örneğin şair

الحَافِظُ عَوْرَةَ الْعَشِيرَةِ لَا ... يَأْتِيهِمْ مِنْ وَرَائِنَا نَطْفُ

diyerek elif lâmin çoğul olan sılasında ن'nü hazfetmiştir. Sîbeveyh bu ن'nün izâfeden dolayı düşürülmediği; fakat cümle uzadığı için mevsûl olan اللذَّيْنِ ve اللذَّيْنِ'den düşürüldüğü gibi ondan da düşürüldüğünü söyler. ن harfinin tesniyeden hazfedilmesi ise duyulmamıştır. Tesniyenin bu konuda çoğula kıyas edilmesi celî bir kıyastır.⁶⁶⁸

3. Değerlendirme

Fıkıh ve nahiv usullerinde kıyasın farklı türleri bulunmaktadır. Her iki usûlde geçen bu kıyas türlerinin çoğu birbirine benzemektedir. Nahivcilerin zikrettiği kıyas türleri usûlcülerin ele aldıklarından daha azdır.

Nahivde illetin lafzî ve manevî olmasına bağlı olarak kıyas, lafzî ve manevî kısımları bulunmaktadır. Böyle bir ayırım ise fıkıh usûlünde bulunmamaktadır. Fakat

⁶⁶⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 88-90.

⁶⁶⁵ İnşirâh, 94/1.

⁶⁶⁶ Ebu Hayyân, *İrtişâfu'd-darb*, IV, 1861; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, III, 334.

⁶⁶⁷ Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî*, III, 181.

⁶⁶⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 186; Ebû Hayyân, *et-Tezyil ve't-tekmîl*, I, 245; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 134.

fıkıhta mana kıyası vardır. O da illetin zikredilmemesi ve kıyasın aslın anlamına yapılmasıdır.

Nahivde bir açıdan kıyas; illet, şebah ve tard kısımlarına başka bir açıdan da evlâ, müsâvî ve edven kısımlarına ayrılmıştır. Bunların aynısı fıkıh usulünde de bulunmaktadır. Celî ve hafî kıyas ise fıkıh usûlünün aksine nahivde pek bulunmamaktadır. Sadece Süyûtî'nin bu iki kıyas türünü ele aldığını görmekteyiz. Fakat Süyûtî (v. 911/1505) bu iki kıyası tanımlamayıp sadece celî kıyas için örnek vermiştir. Hafî kıyasın da olduğunu söylemiş; lakin buna örnek vermemiştir.

D. Kıyasın Rükünleri

Fıkıhtaki kıyasın dört rüknü bulunmaktadır. Bunlar asıl, fer', hüküm ve illettir. Sözelimi faiz konusunda pirinci buğdaya kıyas ettiğimiz zaman burada buğday asıldır. Pirinç fer'dir. Onun gıda olması illettir. Hüküm ise faizin cereyan etmesidir. Buğdayın buğday ile satılması peşin ve eşit olmadığı takdirde onda faiz meydana geldiği gibi pirincin pirinç ile bu şekilde satılmasında da faiz meydana gelir.⁶⁶⁹

Nahivdeki kıyasın da asıl, fer', hüküm ve illet olmak üzere dört rüknü bulunmaktadır. Sözelimi fiile nispet edilen nâib-i fâil isnat illetiyle fâile kıyas edilerek merfû yapılmaktadır. Burada asıl fâil; fer', nâib-i fâil; hüküm merfû olma ve illet ise fiile isnattır.⁶⁷⁰

Her iki kıyastaki rükünlerin birtakım şartları ve türleri bulunmaktadır. Bu başlık altında bu rükünlerin tanımları, onların şartları ve türlerini inceleyip her iki kıyasın bu rükünleri arasındaki ilişkiye değineceğiz.

1. Asıl

a. Fıkıh Usûlünde Asıl/Makîsün Aleyh

Kıyastaki asıl, nebîzin şaraba kıyas edilmesinde olduğu gibi kendisine kıyas yapılandır.⁶⁷¹ Hükümü Kitap, Sünnet ve icmâ ile belirlenen asla kıyas yapılır. Bazı Şâfiîler hükümü sadece icmâ ile belirlenmiş olan asla kıyas yapılamayacağı görüşündedirler. Onlara göre icmâın yanında nass da olması gerekir. Hükümü kıyas ile

⁶⁶⁹ Sem'ânî, *Kavati 'u'l-edille*, IV, 169.

⁶⁷⁰ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 93.

⁶⁷¹ Sem'ânî, *Kavati 'u'l-edille*, IV, 172; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 237.

belirlenmiş olan bir olayın kıyas edildiği aslın illetinden başka bir illetle o olaya kıyas yapılması konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Şâfiîlerin bir kısmı ve Hanefilerden Ebû Abdillâh el-Basrî (v. 369/979) bunun caiz olduğunu söyler. Sözelimi Nilüfer çiçeği, suda yetişmektedir. Bu yönüyle pirince benzemektedir. Faizin cereyan etmesinde pirinç gıda olma illetiyle buğdaya kıyas edilmektedir. Nilüfer de suda yetişme illetiyle buğdaya kıyas edilen pirince kıyas edilmektedir. Buna cevaz vermeyenler, böyle bir kıyas yapıldığı zaman asıl ve fer'î bir illet ve delil olmadan aynı hükümde birleştirme olacağından buna karşı çıkmaktadırlar.⁶⁷²

Asıl iki kısma ayrılmaktadır. Biri namaz rekâtları ve orucun Ramazan ayına tahsis edilmesi gibi illeti olmayandır. Bunlarda kıyas yapılamaz. Diğer ise bir illeti olanıdır. Bu da illeti müteaddî (geçişli) ve kâsır (geçişsiz) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İletti geçişli olmayan asıl, altın ve gümüşün illetinin para olması gibi anlamı başka bir şeyde olmayan asıldır. İmâm Ebû Hanîfe (v. 151/767) ve ashâbı ile bazı Şâfiîlerin çoğu geçişli olmayan illetin kıyasta geçerli bir illet olamayacağı görüşündedirler. Şâfiîler, geçişli olmayan illeti geçerli saymaktadırlar. Mütekellimîn arasında ise bunda ihtilaf bulunmaktadır.⁶⁷³

İletti geçişli olan asıl ise anlamı başka bir şeyde bulunan asıldır. Örneğin buğday ve arpanın illeti olan keyl başka şeylerde de bulunmaktadır. İletti geçişli olan bir asıl kıyasta asıl olur. Bazıları bir aslın kıyasta asıl olabilmesi için onun illetinin geçişli olmasının yanı sıra üzerinde icmâ edilmesi gerektiğini de söylemiştir. Şâfiîlere göre illeti geçişli olan aslın illeti üzerinde icmâ olsa ya da onda ihtilaf edilse veyahut bu asıl, kıyasa uygun ya da ona aykırı olsa da bu asla kıyas yapılır.⁶⁷⁴ Hanefilere göre kıyasa aykırı olan asla kıyas yapılamaz.⁶⁷⁵

Usûlcüler, üzerine kıyas yapılan aslın ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mütekellimînin bir kısmı hükmün sübutuna delalet eden nassın asıl olduğunu söylemiştir. Sözelimi faizin haram olmasında yapılan kıyasta asıl, onlara göre nassın kendisidir. Fukahâ ise hükme konu olan ve kendisine benzetilen şeyin asıl

⁶⁷² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 831.

⁶⁷³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 119, 124, 173; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 301.

⁶⁷⁴ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 175-176.

⁶⁷⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, III, 447.

olduğunu söylemiştir. Onlara göre asıl, faizle ilgili nasta hükme konu olan buğdaydır. Bazısı ise hükmün kendisinin asıl olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁶

Aslın hükmünün illeti üzerinde icmâ olması ya da onun illetinin nass ile tespit edilmesi şart değildir. Aklî ya da zannî yollarla aslın illeti tespit edilirse ona kıyas yapılabilir. Aslın sınırsız sayıda olması da gerekmez. Belli bir sayıda olan aslın üzerine de kıyas edilebilir. Bazıları sınırlı sayıda olan asla kıyas yapılamayacağını söylemektedir. Bu görüşte olanlar, hadiste zikredilen beş zararlı hayvanın öldürülmesine kıyas yapılamayacağını söylemektedirler.⁶⁷⁷

b. Nahiv Usûlünde Asıl

Asıl kendisine kıyas yapılandır. Örneğin fiile isnat edilme illetiyile nâib-i fâilin merfû olmada kıyas edildiği fâil bir asıldır. Aynı şekilde isme benzeme illetiyile müzârî fiilin mu‘rab olmada kıyas edildiği isim bir asıldır.⁶⁷⁸ Nahivciler de usûlcüler gibi asıl için bazı şartlar öne sürmüşlerdir. Onlara göre asıl, kıyasın dışına çıkan bir şaz olmamalıdır. Sözelimi استنوب، استنوق ve استنوق fiillerinde illet harfleri elife dönüşmemiştir. Halbuki nahivdeki kıyasa göre استنوق fiili استنوق'ye dönüştüğü gibi bunlardaki و harfinin elife dönüşmesi gerekirdi. Ne var ki bu fiiller kıyasa muhalif olup şazdır. Dolayısıyla bunlar kıyasta asıl olarak kabul edilmezler.⁶⁷⁹

Aslın semâ'a göre şaz olmaması gerekir. Bir şey semâ'a göre şâz ise yani Araplardan duyulmamışsa kıyasa göre muttarid olsa da ona kıyas edilemez. Sözelimi Araplar vâv harfi ile başlayan fiillerin mâzîlerini kullanıyorlar. Fakat وذر ve ودع fiillerini kullanmıyorlar. Bunların müzârilerini ise kullanıyorlar. Semâ'a göre şâz olan bu iki mâzî fiiline kıyas yapılarak وزن ve وعد gibi vâv ile başlayan diğer fiillerin mâzîleri de terk edilemez. Onlar kullanılır.⁶⁸⁰

Makîsün aleyhin çok olması gerekmez. Bazen az olan bir şey, kıyasa uygun olduğu için ona kıyas yapılır. Bazen de çok olan bir şey kıyasa aykırı olduğu için ona kıyas yapılmaz. Örneğin شئوء kelimesi ism-i mensûb yapıldığı zaman شئئي denir. Buna kıyasla ركوبه ركبي ve حلوبة حلبي denilebilir. Çünkü Araplar فعولة sığası فعيلة

⁶⁷⁶ Sem'ânî, *Kavâti 'u'l-edille*, IV, 178; Âmidî, *el-İhkâm*, 238; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 75.

⁶⁷⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 77-78.

⁶⁷⁸ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 93, 108.

⁶⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 99; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 82.

⁶⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 99; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 83-84; Ruhayyim, *el-Kadâye'l-müştereki*, s. 169.

aynı hüküm verilmektedir. Örneğin *الزيدون هند ظريف في نفسها هم* ifadesindeki sıfat-ı müşebbehe olan *ظريف* kelimesi Hind'in sıfatıdır. Ancak o Zeydlerin bir özelliğidir. Bundan dolayı onun fâili olan *هم* kelimesi ism-i fâilin fâilinde olduğu gibi açık bir şekilde gelmiştir. Onun hükmü fâili açık olan ism-i fâilin hükmüyle aynıdır. Burada sıfat-ı müşebbehe, fiile kıyas edilen ism-i fâile kıyas edilerek ism-i fâilin hükmü ona verilmiştir.⁶⁸⁴

c. Değerlendirme

Fıkıhta hükmü nass ile belirlenen asıl üzerine kıyas yapıldığı gibi nahivde de semâ' ile nakledilene kıyas edilir. Fıkıhta hükmü sadece icmâ ile belirlenen asla kıyas yapılmasına bazıları karşı çıkmıştır. Nahivciler böyle bir tartışmaya girmemişlerdir. Ancak İbn Cinnî (v. 392/1001), nahivcilerin icmânın nassa ve kıyasa aykırı olmadığı sürece kabul edileceğini söyler.⁶⁸⁵ O kıyası icmâ önceler. Üzerinde icmâ edilen bir hüküm kıyasa aykırı olduğunda kabul edilemeyeceğine göre ona kıyas da yapılamaz.

Fıkıhta illeti geçişli olmayan asla kıyas yapılması tartışma konusu olduğu gibi nahivde de bu, tartışma konusu olmuştur.

Fıkıhta kendisine kıyas yapılan aslın kıyasa uygun ya da muhalif olmasında ihtilaf bulunmaktadır. Nahivde ise bir asla kıyas yapılabilmesi için onun semâ'a aykırı olmaması gerektiği gibi kıyasa da aykırı olmamalıdır. Nahivcilerin bu görüşü fıkıhta Hanefilerin görüşüyle uyum sağlamaktadır. Zira Hanefiler aslın kıyasa aykırı olmama şartını ileri sürerler.

Fıkıh usûlünde aslın ne olduğu hususunda tartışma bulunmaktadır. Nahivde ise böyle bir tartışma söz konusu olmamıştır. Enbârî (v. 577/1181) kıyasın rükünlerini açıkladığında nâib-i fâilin fâile kıyas edilmesinde aslın fâil olduğunu söylemiştir. Onun bu ifadesinden hükmün mahallinin asıl olduğu anlaşılmaktadır.

Fıkıh usulünde asıldaki hükmün illetinin nass veya icmâ ile belirlenmesi şart değildir. Akli ya da zannî yollarla da bu illet tespit edilebilir. Nahivde ise bu illetler genelde nahivcilerin ictihadlarıyla tespit edilmektedir. Nitekim Sâhibü'l-Müstevfâ

⁶⁸⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 186-187. Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 94.

⁶⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189.

diye meşhur olan İbnü'l-Ferhân (v. VI. asır)⁶⁸⁶ şöyle demiştir: “*Bazı kimseler nahivdeki illetlerin zayıf olduğunu düşünmektedir. Bu doğruluktan uzak bir görüştür. Zira elimizde olan sîğa ve vaz'ları üreterek kullanmıyoruz. Daha önce bu şekilde konuşanlara uyararak kullanıyoruz. Bunlar tevkif iledir. Bizler kullanılan bu sîğa ve vaz'larla karşılaştığımızda onlardaki illetleri araştırırız. Eğer bir şey elde edersek istenen amaca ulaşmış oluruz*”⁶⁸⁷ İbnü'l-Ferhân'ın bu ifadesinden insanların dildeki illetleri araştırıp bulduğu ve bunda isabet edebilecekleri gibi yanılacakları de anlaşılmaktadır. Fıkıh usûlünde illetler zan ile tespit edilebildiği gibi nahivde de bu şekilde tespit edilebilmektedir.

Fıkıh usulünde aslın sınırsız olması gerekmiyor. Sınırlı sayıdaki asla da kıyas yapılır. Nahivde de aslın çok veya az olması şart değildir. Çok olana kıyas edildiği gibi az olana da kıyas yapılır.

Fıkıh usûlünde kıyas ile hükmü belirlenen asla kıyas yapılmasında ihtilaf bulunmaktadır. Nahivde ise nahivcilerin ifadelerinden anlaşıldığına göre kıyas ile hükmü belirlenen asla kıyas yapılır.

2. Fer'/Makîs

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlünde kıyasın bir rüknü olarak fer' bulunmaktadır. Bu başlık altında her iki usûlde geçen fer' kavramını ele alacağız.

a. Fıkıh Usûlünde Fer'/Makîs

Fer', kıyas ile hükmü tespit edilmek istenendir. Bir asla kıyas edilerek hükmü elde edilendir. Hükmün mahallini asıl olarak kabul eden fukahâyâ göre fer' ihtilafı olan hükmün mahallidir. Hükme delalet eden nassı asıl olarak kabul eden mütekellimine göre fer', ispat edilmek istenen hükmün kendisidir.⁶⁸⁸

Usulcüler fer' için şu şartları öne sürmüşlerdir:

⁶⁸⁶ İbnü'l-Ferhân'ın vefat tarihi tam olarak bilinmiyor. *Keşfü'z-zunûn*'da onun vefat tarihi belirtilmemiştir. Onun yerine (...) şeklinde üç nokta konulmuştur. (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1675). *el-Müstevfâ*' tahkik eden, müellifin VI. asırda vefat ettiğini belirtmiştir. (İbnü'l-Ferhân, *el-Müstevfâ fi'n-nahv*, s. 5).

⁶⁸⁷ İbnü'l-Ferhân, *el-Müstevfâ fi'n-nahv*, s. 8.

⁶⁸⁸ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 183; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 19.

1. Fer‘de illetin gerektirdiği bir hükmün zıddını gerektirecek bir mu‘âriz olmamalıdır.
2. Fer‘de bulunan illet, aslın illetiyle ortak olmalıdır. Sözelimi ortak bir illet olan sarhoş edicilikle nebîz hamra kıyas edilmektedir.
3. Fer‘deki hüküm asıldaki hükümle aynı olmalıdır.
4. Fer‘deki hükmün nass ile belirtilmemiş olması gerekir. Yoksa bu, mansûsun mansûs üzerine kıyas edilmesi olur. Usulcüler arasında bu şartta ihtilaf bulunmamaktadır.
5. Fer‘in hükmü aslın hükmünden önce olmamalıdır. İmam Şâfi‘nin (v. 204/819) niyet konusunda abdesti teyemmüme kıyas etmesi fer‘in hükmünün aslın hükmünden önce olduğu bir kıyastır. Nitekim abdest hicretten önce teyemmüm ise hicretten sonra meşru kılınmıştır. Böyle bir kıyas, birleştirici illet olmadan önce hükmün fer‘de bulunmasını gerektirmektedir.⁶⁸⁹

b. Nahiv Usûlünde Fer‘/Makîs

Nahivde makîs Arap kelamına kıyas edilendir. Bu belli bir hükmü olan bir kelimeye kıyas edilen Arapça bir kelime olabilir. Sözelimi tüm fâil ve mef‘ûller Araplardan işitilmemiştir. Bunların bazıları işitilmiş, diğerleri ise işitilenlere kıyas edilmiştir. Örneğin قام زيد işitildiği zaman كرم خالد de ona kıyas edilerek caiz kılınır.⁶⁹⁰

Makîs Arapça olmayıp Arapça kelimelere kıyas edilen bir kelime de olabilir. Örneğin Ebû Alî el-Fârisî (v. 377/987) طاب الخشكناں denildiği zaman الخشكناں⁶⁹¹ kelimesi fâil yapıp ona i‘râb verildiği için Arapça olmadığı halde onun Arap kelamından sayılacağını söyler. Buna bir diğer örnek de فرند، أجر، kelimeleridir. Nitekim bunlar Arapça olmayan cins isimlerdir. Daha sonra Arapçaya geçip cins isim olarak kullanılmışlardır. Onların başında elif lâm gelebildiği için de bunlar nekire olarak kabul edilir. Bu tür kelimeler Arapçaya cins isim olarak geçtikten sonra özel isim yapıldığı zaman ucmet ve alemiyetten dolayı gayri munsarif yapılmazlar.

⁶⁸⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 311-315; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 107-110.

⁶⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 357; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 92.

⁶⁹¹ Farsça bir kelime olup buğday unundan yapılan ve içine şeker, badem veya fıstık konulan ekmek türü. (İbrahim Mustafa vd., *el-Mu‘cemü'l-vasît*, I, 236).

Çünkü cins isim olarak Arapçaya geçmişler. Bu da Arap kelimine kıyas edilenlerin Arapça sayıldığını göstermektedir.⁶⁹²

Makîs var olan bir Arapça kelimeye kıyas yapılarak üretilen bir kelime de olabilir. Ebû Ali el-Fârîsî (v. 377/987), صَعَّرَ، شَمَّلَ، ضَرَبَ fillerine kıyasla دخل، خرج، دخل، ضرب fillerinin ضريب yapılıması gibi kelimeye bir lami'l-fiil daha ekleyerek kelimelerin üretilmesinin caiz olduğunu söyler. İbn Cinnî de صَمَخَ kelimesine kıyasla قتل ضريب، ضريب، قتلتل fiillerinin ضريب şeklinde yapılabileceğini ve Araplar bu şekilde konuşmamış olsalar da kesinlikle bunun Arapça olduğunu söyler.⁶⁹³

Arap kelimine kıyas edilenler Arapça kabul edilmektedir ki Accâc ve Ru'be hakkında şöyle söylenmiştir: *“Bu ikisi dilde kıyas yapmış ve kendilerinden önce kimsenin dile eklediğini eklemişler.”*⁶⁹⁴ Bu ifade onların dilde kıyas yaparak dili geliştirdikleri ve Araplardan duyulmayan şeyleri kıyas ile dile eklediklerini göstermektedir.

İbn Cinnî bu hususta şunu ifade eder: Bir kimse bir kelime duyup da o kelimenin dilden olup olmamasından şüphelendiği zaman o kelimenin iştikaka (başka bir kelimedenden türetilmeye) elverişli olduğunu görürse ona yakınlık duyar ve o kelimedeki yabancılik ortadan kalkar. Bu ise dili tespit etmede kıyas yapmaktan başka bir şey değildir.⁶⁹⁵

Bu anlatılanlara göre makîs belli bir hükmü olan Arapça bir kelimeye kıyas yapılarak bu kelimenin hükmünün verildiği Arapça ya da yabancı bir kelime olabilir. Ya da belli bir kullanımı olan Arapça bir kelimeye kıyas yapılarak üretilen Arapça bir kelime de olabilir.

c. Değerlendirme

Fıkıh usûlünde fer' hükme konu olan şey ya da hükmün kendisidir. Nahivde ise bu tartışmaya girilmemiştir. Onlara göre fer' hükme konu olan şeydir. Mesela isme

⁶⁹² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 357; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 92.

⁶⁹³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 358, 360; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 92.

⁶⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 369; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 93.

⁶⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 369; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 93.

kıyas edilen müzâri fiilin kendisi fer‘tir. Zira nahivciler kıyas rükünlerinden bahsederken kıyas edilen şeyin kendisinin fer‘ olduğunu belirtmektedirler.⁶⁹⁶

Fıkıh usûlünde fer‘in hükmü mansûs ve aslın hükmünden önce olmamalıdır. Nahivde ise fer‘in hükmü kıyastan önce semâ yoluyla gelmiş de olabilir. Mesela nâib-i fâil hep merfû olarak iştilmiştir. Nahivciler bunun fâile kıyas edilerek merfû olduğunu söylemektedirler. Halbuki nâib-i fâilin hükmü önceden de bilinmektedir.

Fıkıhta kıyas ile hükmü elde edilen olay şer‘î bir hüküm olurken nahivde Arap kelamına kıyas edilenler Arapça sayılmaktadır.

3. Hüküm

a. Fıkıh Usûlünde Hüküm

Daha önce birinci bölümde hüküm konusu ele alınırken onun tanımı ve kısımları incelendi. Bununla ilgili bilgi için oraya müracaat edilebilir. Burada kıyasın bir rüknü olan hükümde bulunması gereken şartlara değineceğiz. O şartlar da şunlardır:

1. Fer‘in asla kıyas edilebilmesi için hükmün asılda bulunması gerekir. Çünkü onda hüküm bulunmaz ya da neshedilmişse fer‘ ona kıyas edilemez. Sözelimi Aşûre orucunun vücûbiyeti neshedildikten sonra bir gün orucun vacip olması ona kıyas edilmez.

2. Hükmün şer‘î olması gerekir. Zira şer‘î kıyastan maksat fer‘teki şer‘î hükmü belirlemektedir. Eğer asıldaki hüküm lügâvî veya aklî bir konu ise o zaman fer‘a geçecek olan hüküm şer‘î bir hüküm olmaz.

3. Hükmün sem‘î yollarla öğrenilmesi gerekir. Mu‘tezile hükmün akılla tespit edilmesine cevaz vermektedir. Onlara göre bu, akli bir yolla öğrenilen bir hüküm de olabilir.

4. Hükmün Kitap ve Sünnet ile sabit olması gerekir. Sadece icmâ ile tespit edilen hükme kıyas yapılmasında ise ihtilaf bulunmaktadır. Şâfiîlerin çoğu buna cevaz vermektedir. Kıyas ile tespit edilen hükme kıyas yapılması cumhura göre caiz değildir. Bazı Şâfiî ve bazı Hanbelîler ile Mu‘tezile buna cevaz vermektedirler.

⁶⁹⁶ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 93.

5. Üzerine kıyas yapılacak hükmün kıyas kurallarının dışında olmaması gerekir. Fukahâ usûlcüleri bu hükme kıyas yapılamayacağı görüşündedirler. Buna karşılık bazı Şâfîler buna cevaz vermektedirler.

6. Aslın hükmüne delalet eden delilin fer'in hükmüne delalet etmemesi gerekir. Çünkü aslın delili fer'in hükmüne de delalet ederse kıyasın bir anlamı kalmaz.

7. Bazılarına göre üzerine kıyas yapılacak olan hüküm üzerinde ittifak bulunması gerekir. İttifak olması gerektiğini düşünenlere göre sadece iki hasmın ittifakı yeterlidir. Ümmetin ittifak etmesi gerekmiyor.⁶⁹⁷

b. Nahiv Usûlünde Hüküm

Birinci bölümde hüküm konusu ele alınırken nahiv usûlündeki hükmün tanımı ve kısımları incelendi. Burada tekrar tanımı ve kısımlarını ele almayacağız. Kıyasın bir rüknü olan hükümde bulunması gereken şartlara değineceğiz. O şartlar da şunlardır:

Nahivcilere göre hükmün Araplar tarafından tespit edilmiş olması gerekir. Kıyas ve istinbât ile tespit edilmiş hükme kıyas yapılması onların ifadelerinden anlaşıldığında göre caizdir. Sözelimi sıfât-ı sebepî olarak gelen ism-i fâil gizli bir zamiri merfû etmez. Onun fâili açık gelir. Fâili açık geldiğinde ona verilen hüküm, açık bir ismi merfû eden fiilin hükmüyle aynıdır. Sıfat-ı müşebbehe de sıfat-ı sebebi olduğu zaman ism-i fâil gibi açık bir ismi merfû eder. Bu durumda sıfatı müşebbehe fiile kıyas edilen ism-i fâile kıyas edilerek ism-i fâilin hükmü kendisine verilir.⁶⁹⁸

Hükmünde ihtilaf bulunan bir asla kıyas yapılması konusunda tartışma bulunmaktadır. Enbârî'nin ifade ettiğinde göre bir kısım buna cevaz vermiştir. Bunlara göre hükmü ihtilafli olan aslın delili bulunduğundan dolayı bu da üzerinde ittifak edilen asıl gibidir. Bir kısım ise buna cevaz vermemiştir. Bunlara göre ise hükmü ihtilafli olan asıl başka bir şeyin fer'idir. Dolayısıyla bu asıl olamaz.⁶⁹⁹

Buna cevaz verenler bir şeyin hem fer' hem de asıl olmasında bir engel olmadığını ve bunun örneklerinin bulunduğunu söylerler. Mesele ism-i fâil amel

⁶⁹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 243; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 81-93.

⁶⁹⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 93; Emîn, *Eserü'l-kıyâsi'l-fikhî fi'l-kıyâsi'n-nahvî*, s. 36.

⁶⁹⁹ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 124-125; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 93-94.

etme konusunda fiilin fer'idir. Aynı zamanda da sıfat-ı müşebbehinin aslıdır. Aynı şekilde لات kelimesi لا harfinin fer'idir. لا ise ليس fiilinin fer'idir. لا harfi لات harfinin aslı ve ليس fiilinin fer'idir. Yönler farklı olduğu için bunda bir çelişki söz konusu değildir.⁷⁰⁰

İhtilaflı olan asla kıyas edilmesinin örneklerinden biri şudur: İstisna harfi olan لا nasb amelini yapan bir fiilin yerine geçmektedir. Dolayısıyla nidâda لا harfi nasb amelini yaptığı gibi لا harfinin de bu ameli yapması gerekir. Burada لا harfi nida harfi olan لا'ya kıyas edilmektedir. Halbuki لا harfinin nidada amel etmesi ihtilaflı bir konudur. لا harfinin amel olduğunu söyleyenlerin yanı sıra onun amel olmayıp buradaki amilin gizli bir fiil olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.⁷⁰¹

Özetleyecek olursak Araplar tarafından kullanılan veya kıyas ile elde edilen bir hükme kıyas edilebilir. Hükümünde ihtilaf bulunan bir asla kıyasın yapılmasında ise ihtilaf bulunmaktadır.

c. Değerlendirme

Fıkıh usûlünde Kitap ve Sünnetle hükmü belirlenen bir asla kıyas yapılır. Nahiv usûlünde de Araplar tarafından kullanıldığı tespit edilen yani semâ ile gelen hükme kıyas yapılır. Bu yönüyle ikisi birbirine benzemektedir. Fıkıh usûlünde bazılarına göre sadece icmâ ile gelen hükme de kıyas yapılabilir. Üzerinde icmâ edilen ve hakkında nass bulunan hüküm ise nass ile belirlenen gruba girmektedir. Nahiv usûlünde ise bu konuya değinilmemiştir. İbn Cinnî'ye göre semâ ve kıyasa aykırı olan icmâ, kabul edilmediğinden ona kıyas yapılamaz.

Fıkıh usûlünde kıyas ile elde edilen hükme kıyas yapılmasında ihtilaf bulunmaktadır. Nahivcilerin ifadelerinin zahirine göre kıyas ile elde edilen hükme kıyas yapılabilir. Fıkıh usûlünde bir görüşe göre kıyas edilecek hükmün üzerinde ittifak bulunması gerekir. İttifakı şart koşanlara göre sadece iki hasmın ittifakı yeterlidir. Bir görüşe göre ihtilaflı olan bir hükme de kıyas yapılabilir. Nahiv usûlünde de bu konuda ihtilaf bulunmaktadır. Nahivcilerin bir kısmı, kendisine kıyas

⁷⁰⁰ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 124-125; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 94; Emîn, *Eserü'l-kıyâsi'l-fikhî fi'l-kıyâsi'n-nahvî*, s. 36.

⁷⁰¹ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 125; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 94.

yapılan hüküm üzerinde ittifakın bulunmasının şart olduğu görüşünderken bazıları ihtilaflı bir hükme de kıyas yapılabileceği görüşündedir.

4. İlet

İlet kıyasın en önemli rükünlerinden biridir. Gerek fıkıh usulünde gerek nahiv usulünde kıyas bahislerinin en önde gelen tartışma konularından biridir. Her iki ilim dalında illet için farklı tanımlar yapılmıştır. Fıkıh usulünde illetin birçok tanımı yapılmıştır. Nahivde ise illet konusu geniş bir şekilde ele alındığı halde onun tanımı pek yapılmamıştır.

Her iki usûlde illet için farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Ayrıca onun kıyasta kabul edilmesinin şartları, onu tespit etme yöntemleri ve ona yapılan itirazların neler olduğu da ayrı ayrı ele alınmıştır.

Bu başlık altında fıkıh ve nahiv usullerinde illetin tanımı, şartları, türleri, onu tespit etme yöntemleri ve ona yapılan itirazları inceleyip aralarındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağız.

a. İletin Tanımı

a.a. Fıkıh Usulünde İlet

Fıkıh usulünde illet kavramını tanımlama çabaları, usulcülerin Allah'ın fiillerinin ta'lîli ve hüsün-kubuh konularına yaklaşımları doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Bu anlamda yapılan tanımlar genel olarak şunlardır:

Fukahâ yönteminde illet, hükme delalet eden alamet ve işaret diye tanımlanır. Örneğin Cessâs (v. 370/981) illeti "*Akli illetlerin hükümleri gerektirdiği gibi bir gereklilik olmadan hükümlere delalet eden alamet ve işaretler*" diye tanımlamıştır. Onlara göre hükümlerin illete bağlılığı, isimlere bağlılığı gibidir. İsimler ise hükümleri gerektirmeyecek şekilde hükümlerin vücûbü için alamettirler. Aynı şekilde illet de hükümlerin vacip olduğunu gösteren bir alamettir. İletler hükümleri gerektirmedikinden hükümler olmadan da illetlerin bulunması caizdir.⁷⁰²

Serahsî (v. 483/1090) de bu tanıma yakın bir şekilde illeti "*Nass ile aşın hükmü için işaret kılınan vasıf*" diye tanımlar. Serahsî tüm vasıfların sadece

⁷⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 138.

mansûsta bulunduğunu ve ondaki hükmün illet ile değil, nass ile sabit olduğunu dolayısıyla mansûstaki tüm vasıfların illet olamayacağını söyler. Ayrıca vasıflar arasında hangisinin illet olduğunu belirlemek, hükmü belirlemek gibi olduğundan illetin delilsiz bir şekilde belirlenemeyeceğini ifade eder.⁷⁰³

Mütakellimîn usûlcüleri illeti; hükmü gerekli kılan, tanıtan veya hükmün konulmasına yönlendiren şeklinde tanımlamışlardır. Örneğin Gazzâlî (v. 505/1111) illeti şöyle tanımlar: “*İllet, Şâri‘in onu mûcib yapmasıyla hükmü gerekli kılandır.*” Gazzâlî’ye göre illet hükümde müessir olan bir sebeptir. İletin hükmü gerekli kılması aklî illet gibi zatıyla değil, Şâri‘in onu mûcib kılmasıyla.⁷⁰⁴

Râzî (v. 606/1209)î, Beydâvî (v. 685/1286) ve birçok Şâfiî alim ise illeti şöyle tanımlar: “*İllet, hükmü tanıtan (mu‘arrif) vasıftır.*” Hükmün nass ile bilindiği dolayısıyla illetin hükmü tanıtamayacağı şeklinde bir itiraz akla gelebilir. Fakat burada illetin tanıttığı hükümden maksat asıldaki hüküm değil fer‘deki hükümdür. Dolayısıyla onlara göre illet asılda bilinen hükmü değil, fer‘de bilinmeyen hükmü tanıtmaktadır.⁷⁰⁵

Bunlardan farklı olan bir diğer tanım ise Âmidî (v. 631/1233) ve İbnü’l-Hâcib’in (v. 646/1249) yaptığı şu tanımdır: “*İllet hükmün konulmasını sağlayan bâis (yönlendirici) tir.*” Asıldaki illetin sadece bir emare olmasında ihtilaf bulunduğunu belirten Âmidî, illetin bâis olması yani Şâri‘in maksadına uygun bir hikmeti kapsamaması gerektiğini tercih eder. İçinde hikmet olmayan sade bir vasıf ya da emarenin illet olamayacağını belirtir.⁷⁰⁶

Mu‘tezile ise kendi hüsün ve kubuh kurallarına göre illeti şöyle tanımlamıştır: “*İllet, bizzat hükmü gerekli kılan vasıftır.* Onlar bazen de “*hükümde müessir olan*” ifadesini kullanmışlardır. Onlara göre illet Şâri‘ ile değil, kendi zatıyla mûcibdir.⁷⁰⁷

⁷⁰³ Serahsî, *el-Usûl*, II, 174-176.

⁷⁰⁴ Gazzâlî, *Şifâü’l-galîl*, 19, 21.

⁷⁰⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 135; Beydâvî, *Minhâcü’l-vusûl*, s. 98; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 112.

⁷⁰⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 254; İbnü’l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 174.

⁷⁰⁷ Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu‘temed*, II, 704-705; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 112-113; İsnævî, *Nihayetü’s-sûl*, IV, 55.

a.b. Nahiv Usûlünde İlet

İlet konusunu ele alan nahivciler genelde onun tanımını yapmayı özellikleri ve türlerinden bahsetmektedirler. Zeccâcî (v. 337/948) illetlerle ilgili *el-Îdâh fî ileli'n-nahiv* adlı bir eser kaleme almasına rağmen onun özellikleri ve türlerinden bahseder ama tanımına yer vermez. Ondan sonra gelen Rummânî'nin (v. 388/998) illeti şöyle tanımladığını görmekteyiz: “*Kıyas illeti; benzerlerde kendisiyle birlikte hükmün her zaman bulunduğu şeydir.*” Rummânî kıyas illetinin tanımını verdikten sonra illetleri sahih ve fâsid diye ayırır ve sahih illeti de şöyle tanımlar: “*Sahih illet; hikmetin gerektirdiği şekilde benzerlerde cari olan hükmü gerektirendir.*”⁷⁰⁸

Nahivdeki illetler akli ve nakli yöntemlerle tespit edilmiştir. Nakille tespit edilenler çok azdır. Çoğu akli yöntemlerle tespit edilmiştir. Nahivciler dili araştırarak onları tespit etmişlerdir. Bunlar uydurulmuş illetler değildir. Aslında dil kurulduğundan beri onlar var olup daha sonra nahivciler tarafından tespit edilmiştir. Nitekim Zeccâcî'nin (v. 337/948) bazı hocalarından aktardığına göre Halîl'e nahivdeki illetleri Araplardan mı aldığı yoksa kendi kafasına göre mi ürettiği sorulmuştur. O da şöyle cevap vermiştir:

*“Araplar kendi fitratları ve doğallıkları üzerine konuşurlar. Onlar cümlelerinin konularını bilirler. Onlardan nakledilmese dahi onların akıllarında bazı illetler bulunmaktadır. Ben illet olarak düşündüklerimi belirtirim. Eğer illeti doğru tespit etmişsem bu benim aradığım şeydir. Ama zikrettiklerim dışında başka illetler varsa benim zikrettiklerimin de illet olma ihtimali gene vardır. Benim örneğim son derece mükemmel ve düzenli yapılmış bir binaya giren bir ustanın örneğidir. Bu usta doğru haberlerle ve apaçık delillerle o evi yapanın bir hikmetle onu yaptığını bilmektedir. Bu usta adam evin içine girdiği zaman bu, filanca filanca sebepten dolayı yapılmıştır der. O evdeki muhtemel sebepleri düşünerek tespit etmeye çalışır. Evi yapan usta, o adamın zikrettiği sebepten dolayı onu yapmış olabildiği gibi başka bir sebepten dolayı da yapmış olabilir. Ancak bu adamın zikrettiği sebep o evde yapılanların sebebi olma ihtimali bulunmaktadır. Eğer benim tespit ettiğim bu nahiv illetleri dışında herhangi biri başka bir illet bulursa ve bu illet benimkinden daha çok ma'lûla uygunsu o illeti ortaya koysun.”*⁷⁰⁹

⁷⁰⁸ Rummânî, *el-Hudûd*, s. 84-85; Emîn, *Eserü'l-kıyâsi'l-fikhî fî'l-kıyâsi'n-nahvî*, s. 73.

⁷⁰⁹ Zeccâcî, *el-Îdâh*, s. 65-66.

Dili belli sebeplerle yapılan mükemmel bir eve benzeten Halîl'in bu ifadesinden dilin illetlerle beraber konulduğu ve bu illetlerin daha sonra nahivciler tarafından tespit edildiği anlaşılmaktadır.

Halîl'den sonraki nahivciler de bu illetlerin rastgele olmadığını ve belli bir düzen içinde olduğunu ifade etmişlerdir. İbn Cinnî (v. 392/1001) bununla ilgili şunu ifade eder: Nahivdeki illetler rastgele meydana gelmemişlerdir Nahivcilerin Araplara nispet ettiği illetleri Araplar kast etmişlerdir. Sözelimi her zaman fâil merfû ve mef'ûl mansûb olarak gelmiştir. Ayrıca cer harfleriyle cer, nasb harfleriyle nasb ve cezim harfleriyle cezim yapılmıştır. Akıl sahibi birinin bunların rastgele meydana geldiğini söylemesi uygun değildir. Yüce Allah'ın yol göstermesi ve Arapları bu dili bu şekilde konuşacak şekilde yaratmasıyla bu dil belli bir düzen içinde meydana gelmiş ve gelişmiştir.⁷¹⁰

Dilin tevkif ile meydana geldiğini savunan İbnü'l-Ferhân (v. VI. asır) nahivdeki illetlerin sonradan dile dahil edilmediğini, dil ile beraber meydana geldiklerini ve bunların güçlü olduğunu söylemiştir. Ayrıca ifadelerle karşılaştığı zaman bunların illetlerinin araştırılacağını, bu illetlerden bir şey elde edilirse o zaman istenen amaca ulaşılacağını belirtmiştir.⁷¹¹

Nahivcilerin bu ifadelerinden nahivdeki illetlerin sonradan nahve dahil edilmediği, aslında onların dil ile beraber var olduğu ancak bilinmediği ve onların nahivciler tarafından açığa çıkarıldığı anlaşılmaktadır.

Nahivdeki illetler kelimeler ve fıkıhın illetleriyle benzerlik arz etmektedir. "Nahivdeki illetler kelâmî mi fikhî mi" diye bir başlık açan İbn Cinnî (v. 392/1001) onların, fıkıhçıların illetlerinden çok kelimelerin illetlerine benzediğini söyler. İbn Cinnî gerekçe olarak şunu ileri sürer: Nahivciler hisse itimat ederler. Durumun kişiye ağır veya hafif olmasını delil gösterirler. Fıkıhtaki illetler ise böyle değildir. Çünkü ondaki illetler hükümlerin belirtileri ve işaretleridir. Ayrıca hac menâsikinin sıralaması, abdest ve namazın farzları, günde beş vakit namaz ve namaz reklatları gibi

⁷¹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 237-239.

⁷¹¹ İbnü'l-Ferhân, *el-Müstevfâ fi'n-nahv*, s. 8.

te‘abbüdî hükümlerin illet ve hikmeti de bilinmemektedir. Nahiv ise böyle olmayıp onun tümü ya da çoğunun illeti ve hikmeti açık olup bilinmektedir.⁷¹²

İbn Cinnî nahivdeki illetleri iki kısma ayırıp birini kelamcıların diğerini ise fıkıhçıların illetlerine benzetir. Kelamcıların illetleri gibi olanlar zorunlu olup onların gereğinin yapılması gerekir. Onlara aykırı davranılmaz. Şöyle ki ضارب kelimesi ism-i tasğîr yapıldığı zaman ضُوْرِبْ denilir. Eliften önce zamme gelirse zorunlu olarak o elif vâv’a dönüşür. Zamme olduğu halde elif okunamaz. Bu illetler kelamcıların illetleri gibidir. Kelamcıların illetleri, siyah ve beyazın bir yerde bulunamaması veya bir cismin aynı anda hem hareketli hem de hareketsiz olamaması gibi illetlerdir. Bu illetlere aykırı davranılmadığı gibi nahivdeki bazı illetlere de aykırı davranılmaz.⁷¹³

Fıkıhtaki illetlere benzeyenler ise zorunlu olmayıp onlara aykırı davranmak imkan dahilindedir. Ancak bu, kıyasa aykırı olsa da sıkıntıya katlanarak ve zorlamayla yapılabilir. Mesele عَصَافِير de olduğu gibi عُصْفُور daki vâv’dan önce kesre geldiği zaman oradaki vâv, yâ’ya dönüşür. Ancak عَصَافُور denilebildiği gibi sıkıntıya katlanarak kesreden sonraki bu vâv okunabilir. Bunun okunması kıyasa aykırı olsa da imkan dahilindedir. Bu illetler ise fıkıhtaki illetlere benzemektedir. Nahivdeki illetlerin çoğu bu şekildedir.⁷¹⁴

a.c. Değerlendirme

Her iki usûlde illet için yapılan tanımlara bakıldığında usûlcüler ve nahivcilerin benzer tanımlar yaptıkları görülmektedir. Her iki usûlde de illetin, hükmü gerekli kılan bir vasıf olduğunu söyleyenler vardır.

Bazı usûlcüler illetin sadece bir emare olamayacağı ve hikmeti de kapsamı gerektiğini söylediği gibi bazı nahivciler de illette hikmetin olmasının gerekli olduğunu söylemişlerdir. Farklı ilimlerdeki illet bu yönüyle birbirine benzemektedir.

Nahivdeki illetlerin bir kısmı kelamcılarının, diğer bir kısmı da fıkıhçıların illetlerine benzemektedir. Nahivcilerin illetleri tespit etmede hisse itimat etmeleri, durumun kişiye ağır veya hafif olmasını dikkate almaları ve fıkıhtaki te‘abbüdî

⁷¹² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 48.

⁷¹³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 48.

⁷¹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 48.

hükümler bilinmediğinden dolayı nahivdeki illetler daha çok kelamcılarının illetlerine benzemektedir. Ama illetin gereğinin yapılmamasının imkan dahilinde olup olmaması yönüyle bu illetler kelamcılarının illetlerinden daha çok fıkıhçıların illetlerine benzemektedir. Yani kıyasa aykırı olarak nahivdeki çoğu illetin gereğinin yerine getirilmemesi mümkündür. O illetin gereği yerine getirilmediği zaman kıyasa aykırı davranılmış olur. Fıkıhtaki illetler de zâtları itibariyle değil, Şâri'in onları mucip kılmasıyla hükmü gerektirdiklerinden onlara aykırı davranılması imkan dahilindedir. Bu illetlerde iki zıddın bir araya gelememesi gibi bir zorunluluk yoktur.

b. İletin Şartları

Usûlcüler illet için birçok şart zikretmişlerdir. Onların bir kısmı bir üst başlıkta toplanabilir. Mesele bazı şartlar illetin müessir olması ve diğer bazıları da illetin bir mu'ârızının olmamasıyla ilgilidir.⁷¹⁵ Ayrıca usûlcülerin bir kısmının şart olarak zikrettiklerini başka bir usûlcü illet olabilecekler başlığı altında zikretmiştir.

Nahivciler de illet için birtakım şartlar öne sürmüşler ve illet olabilecekleri açıklamışlardır. Burada usûlcülerin zikrettiği tüm şartları ve illet olabilenleri ele almayacağız. Usûlcüler ile nahivcilerin illet için zikrettikleri benzer şartlara ve her iki usûlde illet olabilenlere değinmekle yetineceğiz. Böylece bu iki usûlde illetin şartları ve illet olabilen vasıfları incelemeye çalışacağız.

b.a. Fıkıh Usûlünde İletin Şartları ve İlet Olabilen Vasıflar

b.a.a. İletin Müessir Olması

İletin hükümde etkili olması gerekir. Eğer onun bir etkisi yoksa illet olamaz. Etkiden maksat münasebettir. Yani hüküm vasfa taalluk edebilmelidir. Şayet hüküm vasfa taalluk edemiyorsa bu vasıf hüküm için illet olamaz. Örneğin Mâ'iz'e haddin uygulanması onun ismi veya cisminden dolayı değildir. Zina yaptığı için had uygulanmıştır. Dolayısıyla recmin illeti zinadır.⁷¹⁶

⁷¹⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 132-142.

⁷¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, XVI, 132; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 132.

b.a.b. İlette İttirâd (Tutarlılık/Süreklilik) Vasfının Bulunması

İlletin muttarid olması; onun bulunduğu yerde hükmün var olmasıdır. Eğer illete mu‘arız olan bir nakz varsa illet bulunduğu halde hüküm olmaz. Böylece illet geçersiz olur.⁷¹⁷

İlletin tahsisini kabul etmeyenlere göre ittirâd illetin sıhhatinin bir şartıdır. İlletin tahsisini kabul edenlere göre ise ittirâd şart değildir.⁷¹⁸ İmâm Şâfiî, ondan sonra gelen Şâfiîlerin çoğu ve mütekelliminden birçok kişiye göre istinbât edilen illet tahsis edilemez. Onun tahsis edilmesi, nakzedilmesi anlamına gelir. Nakzedildiği takdirde de geçersiz olur. Iraklı Hanefiler, istinbât edilen illetin tahsis edilebileceği, Horasanlı Hanefiler ise tahsis edilemeyeceği görüşündeler. Malikîlerin bir kısmı da illetin tahsis edilmesini kabul etmekte, diğer bir kısmı ise buna karşı çıkmaktadır.⁷¹⁹

Buradaki ihtilaf istinbât edilen illettir. İstinbât edilen illetin tahsisini kabul edenler mansûs olan illetin tahsisini de kabul etmektedirler. İstinbât edilen illetin tahsisini kabul etmeyenler mansûs illetin tahsis edilmesinde ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı tahsis edilebileceğini diğer bir kısmı ise tahsis edilemeyeceği görüşündedir.⁷²⁰

İlletin tahsis edilebileceği görüşünde olanlara göre şer‘î illetler hükümleri gerekli kılmayıp onlar için bir emaredirler. Bunlar Şâri‘ tarafından hükümler için emare kılınmışlardır. Dolayısıyla illet bir yerde hüküm için emare kılınıp diğer bir yerde emare kılınmayabilir. Örneğin Hanefilere göre altın ve gümüşte faizin cereyan etmesinin illeti vezindir. Hanefiler bunlar dışında başka şeyleri de veznî saymışlar. Ama demir ve bakırda selem akdini dirhem ile yapmaya cevaz vermişlerdir. Halbuki demir ve bakır, dirhem gibi veznîdir. Hanefilere göre burada vezin illeti tahsis edilmiştir. Nakz söz konusu değildir. Şâfiîlere göre ise vezin illeti nakzedilmiştir.⁷²¹

⁷¹⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 135.

⁷¹⁸ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 630.

⁷¹⁹ Sem‘anî, *Kavâti‘u'l-edille*, IV, 311; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. ; Serahsî, *el-Usûl*, II, 308; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 274; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 136.

⁷²⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 274; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 136; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 630.

⁷²¹ Sem‘anî, *Kavâti‘u'l-edille*, IV, 311

b.a.c. İlette İn'ikâsın Olması

İn'ikâs, illetin bulunmaması sebebiyle hükmün bulunmamasıdır. İletinin bulunmamasından maksat hakkında bilgi veya zannın olmamasıdır.⁷²²

Usûlcüler, şer'î illetlerde in'ikâsın şart olma konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir görüşe göre illette in'ikâsın olması şart değildir. Çünkü illetten maksat hükmün nefyedilmesi değil, ispat edilmesidir. İlet ile hüküm ispat edildikten sonra illetin ortadan kalkmasıyla hüküm ortadan kalkmasa da illet sahihtir.⁷²³

İkinci görüşe göre in'ikâs illetin şartıdır. Şer'î illet aklî illet gibidir. İlet ortadan kalktığı zaman hükmün ortadan kalkmaması illetin hükmün varlığında bir etkisinin olmadığı anlamına gelmektedir.⁷²⁴

Üçüncü görüşe göre hükmün birden fazla illeti varsa in'ikâs şart değildir. Bu durumda illetlerden birinin ortadan kalkmasıyla hüküm ortadan kalkmaz. Çünkü hüküm diğer illetle sabit olur. Eğer hükmün bir tane illeti varsa in'ikâs şarttır. Çünkü illet ortadan kalktığı halde hüküm ortadan kalkmazsa hükmün sebepsiz bir şekilde sabit olduğu ortaya çıkar. Hüküm ise sebepsiz olarak meydana gelemez. En az onun bir sebebinin olması gerekir.⁷²⁵

Hükmün tek bir illeti bulunduğu bu illetin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalkmasına şu örnek verilebilir: Kısasın illeti kasten öldürmektir. Onun dışında başka bir illeti yoktur. Kasten öldürme yoksa kısas da yoktur. Burada tek bir illet olduğu için illet ortadan kalkınca hüküm de kalkmaktadır. Eğer başka bir illet bulunsaydı hüküm kalmaya devam ederdi.⁷²⁶

Hükmün birden fazla illeti bulunduğu bir illetin yok olmasıyla hükmün ortadan kalkmamasına şu örnek verilebilir: Abdestin bozulmasının birden fazla illeti vardır. Onlardan birinin bulunmamasıyla abdestin bozulmaması gerekmez. Çünkü

⁷²² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, V, 95; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 305; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 143.

⁷²³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, V, 95; Sem 'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 249; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 143.

⁷²⁴ Sem 'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 249; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 143.

⁷²⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, V, 95; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 458; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 305; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 143

⁷²⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 294.

abdest başka bir illetle bozulabilir. Birden fazla illet bulunduğu zaman tüm illetler ortadan kalkınca hüküm de kalkar.⁷²⁷

b.a.d. Mevcut Bir Hükümün İletinin Ma'dûm Bir Vasıf Olmaması

Sabit olan bir hükümün ma'dûm bir vasıf ile ta'lil edilmesi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Zerkeşî'nin (v. 794/1391) ifade ettiğine göre mütekaddimînin çoğu, sabit olan bir hükümün mevcut olmayan bir vasıf ile ta'lil edilmesine cevaz vermektedir. Çünkü illet hüküm için bir mu'arrif(tanıtıcı)tir. Onun ma'dûm olması hükmü tanıtmasına engel değildir. Örneğin besmele çekilmeden kesilen hayvanın etinin haram olmasının illeti bismelenin terk edilmesidir. Burada hükümün illeti ma'dûm olan bir vasıftır.⁷²⁸

Az bir kesime göre sabit olan bir hüküm mevcut olmayan bir vasıf ile ta'lil edilemez. Çünkü hüküm ancak onun varlığını gerektiren bir anlamın bulunmasıyla sabit olur. Mevcut olmayan bir anlam ise hükmü gerekli kılamaz.⁷²⁹

b.a.e. İletinin Bir Muarızının Olmaması

İletlerin te'ârüz etmesi, iki illetin bulunması ve onların farklı hükümler gerektirmesidir. Bu iki illet tek bir asılda veya iki asılda olabilmektedir.

İletlerin iki asılda olmasına şu örnek verilebilir: Mesela Şâfiî biri, bir illetle delil getirmekte ve bir asla kıyas yapmaktadır. Hanefî olan biri de başka bir asıldan istinbât ettiği ve hükümünün farklı olduğu başka bir illetle delil getirip ona karşı çıkmaktadır. Örneğin abdestte niyetin farz olması hususunda Şâfiî olan kimse abdestin hadesten taharet olduğu ve dolayısıyla teyemmüm gibi onda da niyetin gerekli olduğunu söyler. Hanefî olan biri de ona karşı çıkıp abdestin suyla taharet olduğunu ve necaseti gidermekte olduğu gibi abdestte de niyetin gerekli olmadığını söyler.⁷³⁰ Şâfiî olan hadesten taharet illetini zikretmiş ve bunu teyemmüm aslından istinbât etmiştir. Hanefî olan ise suyla temizlik illetini zikretmiş ve bunu necaseti giderme aslından istinbât etmiştir. Görüldüğü gibi birbiriyle te'arüz eden illetler farklı asıllardan istinbât edilen illetlerdir.

⁷²⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 294-295.

⁷²⁸ Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 456; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 149.

⁷²⁹ Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 456; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 149.

⁷³⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 938; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, IV, 504

İlletle teâruz eden başka bir illet varsa illetin geçersiz olduğunu gösteren yollardan biriyle o illetlerden biri geçersiz kılınır. Ya da onlardan biri diğerine tercih edilir. Eğer böyle yapılmazsa her iki illet de geçersiz olur.⁷³¹

İlletlerin tek asılda olmasına şu örnek verilebilir: Mesela Şâfiî olan biri buğdayda faizin meydana gelmesini onun gıda olmasıyla, Hanefî olan ise onun keyfî olmasıyla illetlendirmektedir. Bu her iki illet birbirinden farklı olup tek asıl olan buğdayda bulunmaktadır. İki asılda bulunan farklı iki illette olduğu gibi burada da illetlerden biri geçersiz kılınır. Ya da onlardan biri tercih edilir.⁷³²

b.a.f. İletin Müteaddî (Geçişli) Olması

İlet müteaddî (geçişli) ve kâsır (geçişsiz) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Geçişli illet: Nassın mahallinden başka bir yere geçebilen illettir. Bu illet asılla sınırlı olmayıp fer‘a geçmektedir. Örneğin zina ve sarhoş edicilik geçişli illetlerdir.⁷³³

Kâsır illet: Nassın mahallinden ayrılmayan illettir. Bu illet asılla sınırlı olup fer‘a geçmemektedir. Örneğin faizin cereyan etmesinde altın ve gümüşün para olması kâsır bir illettir.⁷³⁴

Usûlcüler geçişli illet ve nass ya da icmâ ile sabit olan kâsır illetin sıhhati üzerinde ittifak etmişlerdir. Fakat nass ve icmâ ile sabit olmayan yani istinbât edilen kâsır illetin sıhhatinde ihtilaf etmişlerdir. Örneğin altın ve gümüşte faizin haram olmasının illeti onların özüdür. Yani onların özlerinin para olmasıdır. Para olma vasfı onlarla sınırlıdır.⁷³⁵

İmam Şâfiî (v. 204/819), onun ashâbı, Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Kâdî Ebûbekir el-Bâkılânî (v. 403/1012), Kâdî Abdulcebbâr (v. 415/1025), Ebü'l-Hüseyn el-Basri (v. 436/1044) ve mütekellimînin çoğu nass ve icmâ ile sabit olmayan kâsır illetin sahih olduğu görüşündedir.⁷³⁶

⁷³¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 938.

⁷³² Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 939.

⁷³³ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 271.

⁷³⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 271.

⁷³⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 271.

⁷³⁶ Gazzâlî, *Şifâü'l-Galîl*, s. 537; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 312; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 271.

Ebû Hanîfe (v. 151/767), ondan sonra gelen Hanefî alimler, Ebû Abdillâh el-Basrî (v. 369/979) ve Kerhî (v. 340/952), nass ve icmâ ile sabit olmayan kâsır illetin geçersiz olduğu görüşündedir.⁷³⁷

b.a.g. İletin Tek Bir Vasıf Taşınması

İlet tek bir vasıf taşıdığı gibi birden fazla vasıf da taşıyabilir. Birden fazla vasıf taşıyan illete mürekkep illet denilmektedir. Mürekkep olan vasfın illet olmasında ihtilaf bulunmaktadır. Cumhura göre illetin tek bir vasfa sahip olması şart değildir. İlet birkaç vasıftan da oluşabilir. Örneğin kisasın illeti; kesici bir aletle, kasten ve düşmanlıkla öldürmektir. Onun illeti birden fazla vasıftan oluşmaktadır.⁷³⁸

Çok az bir kesime göre illetin tek bir vasfa sahip olması gerekir. Örneğin hamrın haram olmasının illeti sarhoş ediciliktir. Bu ise tek bir vasıftan oluşmaktadır.⁷³⁹

b.a.g. Bir Hükümün Birden Fazla İletle Ta'lîl Edilmesi

Usûlcüler bir hükümün birden fazla illet ile ta'lîl edilmesinde ihtilaf etmişlerdir. Örneğin ilişkinin haram olmasının illeti; adet, ihram, oruç ve i'tikâf illetlerinin tümü mü? Yoksa bunlardan sadece biri midir? Bu konuda üç görüş bulunmaktadır.

Cumhura göre nassa ve ictihada dayalı illetlerin ikisinde de bir hüküm birden fazla illetle gerekçelendirilebilir.⁷⁴⁰

Kâdî Ebûbekir el-Bâkîllânî (v. 403/1012), Cüveynî (v. 478/1085) ve Âmidî'nin (v. 631/1233) savunduğu görüşe göre nassa ve ictihada dayalı illetlerin ikisinde de bir hüküm birden fazla illetle gerekçelendirilemez.⁷⁴¹

İbn Fûrek (v. 406/1015) ve Râzî'nin (v. 606/1209) tercih ettiği görüşe göre nassa dayalı illetlerde birden fazla illetle ta'lîl caizdir. İctihâda dayalı illetlerde ise caiz değildir.⁷⁴²

⁷³⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 295; Serahsî, *el-Usûl*, II, 158-159; Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 537; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 312; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 271;

⁷³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 305; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 266; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VIII, 3544.

⁷³⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 305; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 266.

⁷⁴⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 820; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 175; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 65.

⁷⁴¹ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 820; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 295.

⁷⁴² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 271, 277; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 296; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 176.

b.a.h. Bir İletlin Birden Fazla Hükme İlet Olması

Bir illetle birden fazla hükmün sabit olması konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Çoğunluğa göre bir illetin birden fazla hükme illet olması caizdir. Nitekim bir illet birden fazla hükme emâre ve bâis olabilir. Buna cevaz verenlere göre bu illetler benzer, farklı ve zıt hükümler olabilir. Örneğin Zeyd ve Amr'ın birini öldürmesiyle ikisine de kısas gerekmesi bir illete dayanan benzer hükümlerdir. Hayız illetiyle ilişki namaz ve orucun terk edilmesi bir illete dayanan farklı hükümlerdir. Sürekliliğin (te'bîd), satışın sıhhati ve icârenin geçersizliğine illet olması ise bir illete dayanan iki zıt hükümlerdir.⁷⁴³ Yani süreklilik satım akdinde sıhhat hükmüne ve icâre akdinde ise geçersizlik hükmüne illet olmaktadır. Bu iki hüküm ise zıttır.

Bir görüşe göre bir illetin, zıt olsun veya olmasın birden fazla hükmü olamaz. İlette münasebet olması şarttır. İletlin bir hükme münasip olmasının anlamı hükmün o illet neticesinde ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Böylece illetin maksadı hasıl olur. Başka bir hükümle de münasebetinin olması gerçekleşen maksadı bir daha gerçekleştirmek anlamına gelir. Dolayısıyla bir illetin birden fazla hükmü olamaz.⁷⁴⁴

Bir diğer görüşe göre hükümler birbirine zıt değilse bir illetin birden fazla hükmü olması caizdir. Ancak hükümler birbirine zıt ise bu caiz değildir. Örneğin ilişkinin aynı anda hem haram hem de helal olması tek bir illete dayanamaz. Zira tek bir illet bu iki zıt hükmü gerektiremez.⁷⁴⁵

b.a.1. İletlin Kalbedilmesi

İletlin kalb edilmesi, illetin hükme hükmün de illete dönüştürülmesidir. Bunun sıhhatinde ihtilaf bulunmaktadır. Şâfiîlerin çoğu ve Hanbeliler bunun caiz olduğu görüşündedir. Bunu kabul eden Şâfiîlere göre şer'î illetler, Şâri' tarafından hükümler için emâre kılınmışlardır. Şâri'in iki hükümden birini diğer bir hükme emâre yapmasına bir engel bulunmamaktadır. Örneğin talakı geçerli olan kişinin zihârı geçerlidir. Zihârı geçerli olanın da talakı geçerlidir. Burada ilk önce talakın

⁷⁴³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 320-321; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 298; Mahallî, *el-Bedru't-tâli* II, 207; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 576; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 299-300.

⁷⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 320-321; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 299; Mahallî, *el-Bedru't-tâli* II, 207; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 576; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 299-300.

⁷⁴⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 938; Mahallî, *el-Bedru't-tâli* II, 207; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 176.

geçerliliği zihârın geçerliliğine illet yapılmıştır. Daha sonra zihârın geçerliliği talakın geçerliliğine illet yapılmıştır.⁷⁴⁶

Hanefiler ve mütekelliminin bir kısmı ise bunun caiz olmadığı görüşündedir. Hanefilere göre hüküm illetin fer'î olup ona tabidir. Fer' olan bir şey asıl yapıldığında ve asıl da fer' yapıldığında illet geçersiz olur.⁷⁴⁷

b.b. Nahiv Usûlünde İletin Şartları ve İlet Olabilenler

b.b.a. İletin Mûcîb Olması

İletin makîsün aleyhteki hükmü gerekli kılmasıdır. Eğer onu gerekli kılmazsa illet olamaz. Sözelimi Basralılara göre muzâri fiilin mu'râb olmasının illeti; onun hareke ve sükûnlarının ism-i fâile benzemesi ve isim gibi mübheb (belirsiz) olup tahsis edilmesidir.⁷⁴⁸ Ancak bu illetler ismi mu'râb yapan illetler değildir. Zira onu mu'râb olmasını gerekli kılan illet, onun tek bir kalıpta gelip cümle içinde fâil ve mef'ûl gibi farklı anlamlar taşımasıdır. Onun hangi anlama geldiği ancak mu'râb olmasıyla ayırt edilebilir. Mesela ما أحسن زيد ifadesinde Zeyd'e i'râb verilmezse bu cümlenin olumsuz, taaccüb ve istifham olma ihtimalleri bulunmaktadır. Eğer cümle olumsuzsa Zeyd merfû, taaccüb ise mansûb ve istifham ise mecrûr olur. Zeyd'e i'râb verilmesiyle bu karışıklık giderilmektedir. Basralıların muzâri fiilin mu'râb olması için zikrettiği bu illet asıldaki hükmü gerekli kılmadığı için İbn Mâlik onların bu konuda hata yaptığını ifade etmiştir. İbn Mâlik, muzâri fiilin mu'râb olma illetinin, cümlede karışıklığı giderme olduğunu söyler.⁷⁴⁹

İsmi mu'râb kılan illetin aynısının muzâri fiilini de mu'râb kılması gerekir. Mesela لا تأكل السمك وتشرب اللبن ifadesi kullanılmaktadır. Burada balık ve sütün ayrı olarak tüketilmemesi, ikisinin birlikte tüketilmemesi ya da balığın tüketilmeyip sütün tüketilmesi istenmiş olabilir. Bu karışıklık ancak i'râb ile giderilebilir. Birinci anlam kast edildiği zaman ilk fiil gibi ikinci fiil de meczûm yapılıır. Yani ikinci fiil birinci fiile atfedilir. İkinci anlam kast edildiği zaman ikinci fiil mansûb yapılıır. Yani vâv

⁷⁴⁶ Şîrâzî, *et-Tebşîre*, 479; Âlü İbn Teymiye, *el-Müsevvede*, I, 446; Murâdî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, VII, 3670.

⁷⁴⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 238; Debuûsî, *Takvîmü'l-edille* s. 331; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, IV, 76.

⁷⁴⁸ İsim nekire iken harf-i tarif ile ma'rife olduğu gibi muzâri fiil de iki zaman için gelebilirken istikbak harfleriyle belli bir zamana tahsis edilebilmektedir.

⁷⁴⁹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 34; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, I, 121; Nâzirü'l-Ceyş, *Temhîdü'l-kavâid*, I, 221; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 105.

harfî مع anlamında olup ondan sonra gizli bir أن ile fiil mansûb olur. Üçüncü anlam kast edildiği zaman ikinci cümle bir önceki cümleden bağımsız olarak kabul edilir ve ikinci fiil merfû yapılır. Burada muzâri fiiline i'râb verilmeseydi bu cümleden hangi anlam kast edildiği anlaşılmayacaktı. Dolayısıyla onun mu'rab olmasının illeti cümle içindeki karışıklığı gidermektir.⁷⁵⁰

b.b.b. İllette Tardın Olması

İllette tardın olması, illetin bulunduğu yerde hükmün de kendisiyle beraber bulunmasıdır. Örneğin kendisine fiil isnat edilen her isim isnat illetinden dolayı merfû olmaktadır. Tardın (süreklilik) illetin bir şartı olmasında ihtilaf bulunmaktadır. Çoğunluk bunun şart olduğu görüşündedir. Bunlara göre nahivdeki illet aklî illet gibidir. Aklî illet ise sadece muttarid (düzenli/sürekli) olmaktadır. O tahsis edilmemektedir. Nahivdeki illet aklî illet gibi olduğundan dolayı onun da muttarid olması şarttır. Dolayısıyla o da akli illet gibi tahsis edilemez.⁷⁵¹

Nahivcilerin bir kısmı illette tardın şart olmadığı görüşündedir. Bunlara göre illet tahsis edilebilir. Örneğin قدام، قطام kelimelerinde, ismi gayri munsarif yapan üç illet bulunduğu için onlar mebni olmuşlardır. O üç illet de ta'rîf, te'nîs ve adildir. Bu isimlerin mebni olması için zikredilen bu illet muttarid (sürekli) bir illet değildir. Zira bazı kelimelerde üç veya daha fazla illet bulunduğu halde bu kelimeler mebni olmamaktadır. Mesela آذربيجان kelimesinde yukarıda zikredilen üç illetin yanı sıra ucmet ve elif-nûn illetleri olmak üzere beş illet bulunduğu halde bu kelime mebni değildir. Dolayısıyla قدام gibi isimlerin mebni olma illeti muttarid bir illet değildir.⁷⁵²

İllette tardın şart olmadığını savunanlara göre vâzî' tarafından illetler hüküm için delil kılınmasıyla illetler delil olduklarından dolayı illetlerin muttarid olması şart değildir. Bu görüşe göre illetler âmm isim gibi tahsis edilebilirler. Tahsis edilen âmm isim kabul edildiği gibi tahsis edilen illet de kabul edilir. Aklî illet ise hükmü gerekli kıldığı için tahsis edilemez. Bu illetler ise hükmü gerekli kılmayıp onun için bir işaret olduklarından dolayı tahsis edilebilirler.⁷⁵³

⁷⁵⁰ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 105.

⁷⁵¹ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 112.

⁷⁵² Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 112-113.

⁷⁵³ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 113-114.

b.b.c. İllette Aksin Olması

İllette aksin olması, illet bulunmadığı zaman hükmün de olmamasıdır. Örneğin fâilin merfû olma illeti ona açık veya gizli bir şekilde fiilin isnat edilmesidir. Bu şekilde fiil isnat edilmediği zaman fail merfû olmaz. Aksin illetin bir şartı olmasında ihtilaf bulunmaktadır. Nahivcilerin çoğu bunun şart olduğu görüşündedir. Bunlara göre bu illet aklî illete benzemektedir. Aklî illette ise aksin bulunması şarttır. Aynı şekilde ona benzeyende de aksin bulunması şarttır.⁷⁵⁴

Bazısı ise aksin illette bulunmasının şart olmadığı görüşündedir. İllette aksin bulunmaması, illetin olmamasıyla hükmün ortadan kalkmamasıdır. Örneğin bazı nahivcilere göre زيد أمامك ifadesindeki zarf, talep edilmeyen ve gizli olarak kabul edilmeyen mahzûf bir fiille mansûb olmuştur. Burada fiil hafzedilmiş ve zarf ile yetinilmiştir. Fiil açık ve gizli olarak olmadığı halde bu zarf mansûb olarak kalmıştır. Zarfın mansûb olma illeti ortadan kalktığı halde hüküm kalmaya devam etmiştir. İllette aksin bulunmasının şart olmadığını savunanlara göre bu illet aklî illette benzemektedir. Aklî illetin varlığı ise hükmün varlığına delalet etmektedir. Ama onun yokluğu hükmün yokluğuna delalet etmemektedir. Nitekim âlemin varlığı onu yaratının varlığına delalet eder. Ama âlemin yokluğu onu yaratının yokluğuna delalet etmez.⁷⁵⁵

b.b.d. Ma'dûm Olan Bir Vasfın İlet Olması

Mevcut olmayan bir durum illet olabilir. Örneğin bazılarına göre zamirin mebni olma illeti i'râba ihtiyaç duymamasıdır. Zira onun sîgası değiştiğinden dolayı zamirler birbirlerinden ayırt edilmektedir. Onların değişmesi i'râba ihtiyaç bırakmamaktadır. Muzâri fiilin merfû olma illeti onun başında nâsib ve câzimin olmamasıdır. Bu da var olmayan bir durumun illet yapılmasıdır.⁷⁵⁶

b.b.e. İletlerin Teâruzu

Bir illete mu'âriz olan başka bir illet bulunabilir. Bu da iki şekilde olabilmektedir. Birincisi bir hükmün iki veya daha fazla illetinin olmasıdır. Bu durumda o illetlerin her biri hükmü kendine doğru çekmektedir. Diğeri ise bir şeyin

⁷⁵⁴ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 115-116.

⁷⁵⁵ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 116-117; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 106-107.

⁷⁵⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 110

farklı iki hükümün farklı iki illetinin olmasıdır. Bu iki illetin her biri o hükümlerden birini istemektedir.⁷⁵⁷

Birinci şekle şu örnek verilebilir: Basralılar mübtedânın merfû olma illetinin ibtidâ olduğunu söylerler. Kûfeliler ise onun illetinin haber olduğunu söylerler. Burada bir hüküm ve iki farklı illet bulunmaktadır. Her iki illet de aynı hükümü gerektirmektedir.⁷⁵⁸

İkinci şekil ise Hicâzîlerin ما harfine ليس gibi amel vermesi ve Temîmîlerin ona amel vermemesidir. Hicâzîler ما harfinin ليس gibi mübtedâ ile haberin başında geldiğini ve şimdiki zamanda olumsuz yaptığını gördüklerinde ليس'nin yaptığı ameli ona vermişlerdir.⁷⁵⁹

Temîmîler ise ما harfinin müstakil bir cümlenin başında gelen bir harf olduğunu ve ما زيد أخوك ile ما قام زيد örneklerinde olduğu gibi cümlenin her iki cüzü olan isim ve fiilin başında da geldiğini gördüklerinde onu هل gibi kabul etmişler ve ona ليس amelini vermemişlerdir.⁷⁶⁰

Hicâzîlerin zikrettiği illet, ما harfinin ليس gibi amel etme hükmünü gerektirmektedir. Temîmîlerin zikrettiği illet ise onun هل gibi olmasını gerektirmektedir. Burada iki farklı illet ve iki farklı hüküm bulunmaktadır. Bu illetlerin her biri farklı bir hükümü gerekli kılmaktadır. Nahivciler buna cevaz vermektedirler.

b.b.f. İletin Müteaddî (Geçişli) Olması

İletler müteaddî (geçişli) ve kâsır (geçişsiz) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Geçişli illet, nassın mahallinden ayrılıp başka bir yere geçebilen illettir. Kâsır illet ise nassın mahallinden ayrılmayan illettir.⁷⁶¹ Nahivcilerin bir kısmı illetin geçişli olmasının şart olduğu görüşündedir. Bunlara göre illet geçişli değilse onun bir faydası yoktur. Çünkü onun fer'i bulunmamaktadır. İlet geçişli değilse hüküm onunla değil, nass ile sabit olmuştur. Sözgelimi ضربت da olduğu gibi merfû ve muttasıl zamire isnat edilen fiilin sonunun sakin olmasının illeti bir kelime gibi

⁷⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 166; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 109.

⁷⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 166.

⁷⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 166; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 110.

⁷⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 167; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 110.

⁷⁶¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 105; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 486; Fâsî, *Feydu naşri'l-inşirâh*, s. 908.

olan fiillerde dört harekenin art arda gelmemesidir. Yani bu tür fiillerin sonu harekeli yapılmazsa dört tane hareke art arda gelecektir. Bu illet, kâsır olduğundan dolayı zayıf bir illettir. Zira dört harekenin peş peşe gelme sorunu sahih olan sülâsî fiiller ve انكسر انطلق، استخرجت de olduğu gibi kelimenin sonu sakin yapılmasa dahi dört hareke peş peşe gelmemektedir. Buna rağmen tüm fiiller merfû ve muttasıl zamire isnat edildiği zaman sonu sakin olmaktadır. Dolayısıyla dört harekenin peş peşe gelmemesi geçersiz bir illettir.⁷⁶²

Nahivcilerin bir kısmı illetin müteaddî olmasının şart olmadığı, kâsır olanın da illet olabileceği görüşündedirler. Örneğin عسى الغويير أبوساً ifadelerinde geçen جانت ve عسى fiillerinin nakıs bir fiil gibi amel etmelerinin illeti onların صار anlamında kullanılmalarıdır. Böylece onun gibi isimlerini merfû ve haberlerini mansûb etmişlerdir. Bu iki fiil bu iki örnek dışında صار gibi amel edemezler. Mesela عسى زيداً قائماً ya da ما جانت حالتك kullanılmaktadırlar. İlet kâsır olduğu halde yukarıdaki iki örnekte geçerli kabul edilmektedir. Kâsır illetin münâsebet konusunda müteaddî illet gibi olması onun sahih olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra nakil de bulunmaktadır. Bu ise kâsır illetin sahih olduğunu göstermese de en azından onun geçersiz olduğunu gösterdiği söylenemez.⁷⁶³

b.b.g. İletin Tek Bir Vasfa Sahip Olması

İletin tek bir vasfa sahip olması şart değildir. İlet birden fazla vasıftan oluşan mürekkeb bir illet de olabilir. Tek bir vasfa sahip olan illet; ağırlık, komşuluk ve benzerlik gibi tek yönüyle illet olandır. Birden fazla vasıftan oluşan mürekkeb illet ise ميزان kelimesinde olduğu gibi vâv harfinin kesreden sonra sakin olarak gelmesinden dolayı yâ harfine dönüşmesidir. Zira buradaki illet sadece vâvın sakin olması ya da onun kesreden sonra gelmesi değil, bu ikisinin toplamıdır. Burada illet iki vasıftan oluşmuştur.⁷⁶⁴

⁷⁶² İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 124, 125; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 106.

⁷⁶³ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 105-106.

⁷⁶⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 104.

b.b.ğ. Bir Hükümün Birden Fazla İletinin Bulunması

Hükümün birden fazla illetinin bulunmasında ihtilaf bulunmaktadır. Bazısı bunun caiz olmadığı görüşündedir. Bunlara göre nahivdeki illet, aklî illete benzemektedir. Sadece bir aklî illetle hüküm sabit olmaktadır. Aynı şekilde ona benzeyen illet de böyledir.⁷⁶⁵

Nahivcilerden bazıları hükümün sadece tek bir illetinin olmasının şart olmadığı ve bir hükümün iki ya da daha fazla illetle ta'lîl edilebileceği görüşündedir. İbn Cinnî illet çokluğunu kabul edenlerden biri sayılır. O bir hüküm için birden fazla illetle talîl yapılabileceğini kabul eder. İbnu'l-Varrâk da illet çokluğunu kabul edenlerden biri sayılır.⁷⁶⁶

Bu görüşte olanlara göre illet, hükümü gerekli kılmamaktadır. İlet sadece hükme işaret ve delalet etmektedir. Bir hüküm için birden fazla işaret olabildiği gibi birden fazla illet de olabilir. Sözelimi هؤلاء مسلمي ifadesindeki hükümün iki illeti bulunmaktadır. Zira مسلمي kelimesinin aslı مسلموي dir. Burada vâv harfi iki illetten dolayı yâ'ya dönüşmüştür. Bu her iki illet de onun yâ'ya dönüşmesini gerektirmektedir. Biri vâv ve yâ harfinin bir arada bulunması ve ilkinin sakin olmasıdır. Diğer ise mütekellim yâ'sından önceki harfin her zaman meksûr gelmesidir. Ondan önce kesre gelebilmesi için vâv'ın yâya dönüşüp onda idgâm edilmesi gerekir.⁷⁶⁷

Bir hükümün ikiden daha fazla illeti de olabilmektedir. Örneğin fâilin, fiilin bir parçası gibi olmasının birçok illeti bulunmaktadır. Onların bir kısmı; ضربتُ ifadesinde olduğu gibi lâmi'l-fiilin sakin gelmesi, fiilin fâili muttasıl bir zamir olduğu zaman ona atıf yapılamaması ve emsile-i hamsede i'râbın fâilden sonra gelmesidir. Bu illetlerin tümü fâilin fiilin bir parçası gibi olmasının illetleridir.⁷⁶⁸

b.b.h. Bir İletinin Birden Fazla Hükme İlet Olması

Bir illetin birbirine zıt olan veya olmayan iki hükme illet olması caizdir. Örneğin مررتُ بزيد ifadesi, harf-i cerrin fiilin bir parçası olduğuna delil gösterilebilir.

⁷⁶⁵ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 117; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 106-107.

⁷⁶⁶ Teyfurov, *İbnu'l-Varrâk ve Nahvin İletlerine Bakışı*, s. 63.

⁷⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 174; Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 115-116; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 107.

⁷⁶⁸ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 117-118.

Zira ta'diyet için olan bâ harfî, امررت زيدا ifadesinde hemzenin fiili müteaddî yaptığı gibi o da fiili müteaddî yapmaktadır. امررت fiilindeki hemze fiilin bir parçasıdır. Dolayısıyla hemze gibi fiili muta'addî yapan bâ harfinin de fiilin bir parçası sayılması gerekir. Yukarıdaki örnek aynı şekilde bu hükmün zıddı olan bir hükme de delil gösterilebilir. O da harf-i cerrin mecrûr olan ismin bir parçası sayılmasıdır. Zira harf-i cerr ile mecrûr arasında bir şey girememektedir. Onlar birbirlerinden ayrılmayan tek bir kelime gibidirler.⁷⁶⁹ Cerr harfî ile mecrûr ismin birbirlerinden ayrılmaması cerr harfinin ismin bir parçası sayılmasının illeti olmaktadır.

Süyûtî (v. 911/1505), امررت يزيد ifadesini tek bir illetin iki zıt hükme illet olmasına örnek göstermiştir. Ancak harf-i cerr olan bâ, fiili müteaddî yaptığı için hemzenin hükmünü alarak fiilin bir parçası sayılmaktadır. Bâ, harf-i cerr olduğu için de mecrûr ismin bir parçası sayılmaktadır. Burada bir şeyin farklı yönlerden zıt iki hükme illet olması söz konusudur.

b.b.1. İletin Devri

Bu, illet ile hükmün yerini değiştirip illetin hüküm, hükmün de illet yapılmasıdır. Böyle bir dönüşüm olduğu için buna illetin devri denilmiştir. Örneğin Müberred'e (v. 286/900) göre ضربت filinde dört tane harekenin peş peşe gelmemesi için fiilin sonu sakin olmuştur. Eğer zamir harekeli olmasaydı fiilin sonu harekeli kalabilirdi. Zamir harekeli olduğu için fiilin sonu sakin olmuştur. Burada fiilin sonunun sakin olma hükmünün illeti zamirin harekeli olmasıdır. Yine Müberred'e göre fiilin sonu sakin olduğu için zamir harekeli gelmiştir. Zamir de sakin gelirse iki tane sakin yan yana gelmiş olur. Bunu önlemek için zamir harekeli yapılmıştır. Görüldüğü gibi Müberred ilk başta illet olarak kabul ettiğini hüküm kılmış daha sonra hüküm olarak kabul ettiğini de illet kılmıştır.⁷⁷⁰

b.c. Değerlendirme

Her iki usûlde illetin şartlarına ve illet olabilecek vasıflara bakıldığında bunların birbirlerine çok benzediği görülmektedir. Bazı usûlcülere göre illet hükmü gerekli kılmalı ve onun üzerinde etkili değildir. Aynı şekilde nahivcilere göre de illet hükmü gerekli kılmalıdır.

⁷⁶⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 106; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 108.

⁷⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 183; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 109.

İllete ittirâd ve in'ikâsın bulunması hususunda hem usûlcüler hem de nahivciler arasında tartışma bulunmaktadır. Her iki usûlde de bu iki şartın illette bulunmasının gerekli olduğu ve olmadığı yönünde görüşler bulunmaktadır.

Usûlcüler ma'dûm olan bir vasfın illet olmasında ihtilaf etmişlerdir. Nahivciler ise böyle bir vasfın illet olabileceğini kabul etmiş, bunda tartışmaya düşmemişlerdir.

Her iki usûlde de illetlerin teâruzu bulunmaktadır. Fıkıh usûlünde illetler teâruz ettiği zaman kabul edilmeyen illet geçersiz kılınır ya da onlardan biri tercih edilir. Nahiv usûlünde de illetler teâruz ettiğinde mu'âriz olan kabul edilmeyerek ya da tercih edilen illet esas alınarak onunla sabit olan hüküm kabul edilir.

İlletin geçişli olup olmaması hususunda usûlcüler ihtilaf etmişlerdir. Onların çoğu illetin geçişli olmasının şart olmadığı ve kâsır illetin de geçerli olduğu görüşündedir. Nahivciler de bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı illetin geçişli olmasını şart koşup kâsır illeti kabul etmemektedir. Bir kısmı ise bunu şart kılmayıp kâsır illeti de kabul etmektedir.

Usûlcüler illetin tek bir vasfa sahip olmasının gerekliliği hususunda tartışmaya düşmüşlerdir. Çoğunluk bunun şart olmadığı ve illetin birden fazla vasfa sahip olabileceği görüşündedir. Az bir kesim ise illetin tek bir vasfa sahip olması gerektiği görüşündedir. Nahivciler ise bunu şart kılmamışlardır. Onlar illetin tek ve birden fazla vasfa sahip olabileceği görüşündeler.

Usûlcüler bir hükmün birden fazla illetinin olması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhura göre nass ve ictihada dayanan illetlerde bir hüküm birden fazla illet ile ta'lil edilebilir. Bazıları her iki illette de bunu kabul eder. Bazıları ise nass ve ictihada dayanan illetleri birbirinden ayırır. Nassa dayanan illette bunu kabul eder; fakat ictihada dayanan illette bunu kabul etmez. Nahivciler de bir hükmün birden fazla illetinin bulunması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ancak bazı usûlcülerin yaptığı gibi onlar nassa ve ictihada dayanan illetleri birbirinden ayırmamışlardır.

Usûlcülerin cumhuruna göre bir illetin zıt olan veya olmayan birden fazla hükme illet olması caizdir. Bir görüşe göre zıt olsun veya olmasın bu durum caiz değildir. Başka bir görüşe göre ise bir illet zıt olmayan iki hükme illet olabilir. Fakat

zıt olan iki hükme illet olamaz. Nahivcilere göre bir illet zıt olan veya olmayan iki hükme illet olabilir. Onlar bunda ihtilafa düşmemişlerdir.

Usûlcüler illetin hükme ve hükmün illete dönüştürülmesine illetin kalb edilmesi demektedirler. Kalb illete yapılan itirazlardan biridir. Onlar kalbin caiz olması konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Nahivciler ise buna illetin devri diyorlar. Onlar bunun caiz olduğu görüşündedirler.

c. İletin Türleri

İletlerin farklı mahiyetleri, vasıfları ve şartları bulunmaktadır. Bu bakımlardan usûlcüler ve nahivciler illeti farklı kısımlara ayırmışlardır. Onların yaptığı bazı sınıflandırmalar birbirine benzemektedir. Çoğu ise birbirinden farklıdır. Bu başlık altında her iki usûlde genel olarak illet için yapılan sınıflandırmaları inceleyip aralarındaki benzerlik ve farkları ortaya koymaya çalışacağız.

c.a. Fıkıh Usûlünde İletin Türleri

Usûlcüler genelde illetin şartları, illet olabilen ve olamayan vasıfları ele almışlar. Bazı usûlcüler ise illetin türleri başlığı altında onun türlerine yer vermiş ve farklı açılardan onu sınıflandırmışlardır. Genel olarak usûl kaynaklarında geçen illet türleri şunlardır:

c.a.a. Hükümün Mahalli Bakımından Sınıflandırma

İlet, bulunduğu yere göre üç kısma ayrılır:

a. İletin bulunduğu yerin kendisi olmasıdır. Örneğin altın ve gümüşün para olması, onlarda faizin meydana gelmesinin illetidir. Burada illetin bulunduğu mahal olan paranın kendisi illet olmaktadır.

b. İletin bulunduğu yerin bir parçası olmasıdır. Örneğin görülmeyen malın satışında görme muhayyerliğinin illeti bu satışın bir mu'âvâza akdi olmasıdır. Zira mu'âvâza akdi hükmün mahalli olan satışın bir parçasıdır.

3. İletin bulunduğu mahallin mahiyetinin dışında bir şey olmasıdır. Örneğin bir malda faizin cereyan etmesinin illeti onun keylî olmasıdır. Keyl ise malın mahiyeti dışındaki bir vasıftır.⁷⁷¹

c.a.b. Mükellefin Eylemi Bakımından Sınıflandırma

İlet olan vasıf mükellefin eylemi olması bakımından iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi buğdayda faizin meydana gelme illetinin onun gıda veya keyl olması gibi mükellefin eylemi olmayan bir vasıftır. İkincisi katil ve riddet gibi mükellefin eylemi olan bir vasıftır.⁷⁷²

c.a.c. İlet ve Hükümün Mevcut ve Ma'dûm Olmaları Bakımından Sınıflandırma

Bu bakımdan illet dört kısma ayrılmaktadır. Zira illet ve hükümün ikisi mevcut veya ma'dûm bir şey olabilirler. İlet mevcut, hüküm ma'dûm bir şey veya bunun tersi de olabilir.

Birincinin örneği gıdanın faizin illeti olmasıdır. Burada hüküm ve illet ikisi de mevcut şeylerdirler. İkincisinin örneği rızanın bulunmamasının satım akdinin geçersiz olmasına illet olmasıdır. Burada rızanın bulunmaması ve akdın sahih olmaması ma'dûm durumlardır. Üçüncüsünün örneği borcun bulunmasının zekatın vacip olmamasına illet olmasıdır. Burada illet mevcut, hüküm ise ma'dûmdür. Dördüncüsünün örneği muhayyerlik zamanında akdın feshedilmemesinin mülkün devam etmesine illet olmasıdır. Burada illet ma'dûm hüküm ise mevcut bir şeydir.⁷⁷³

c.a.d. İlet Olan Vasfın Değişken Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma

İlet olan vasfın mevsûfa bağlı olup olmaması bakımından illet iki kısma ayrılmaktadır. Örneğin buğdayın gıda olması ondan ayrılmayan bir vasıftır. Üzüm suyunun içkiye dönüşmesi ve içkinin sirkeye dönüşmesinde olduğu gibi bunlardaki vasıf ise değişebilen ve onlardan ayrılabilen bir vasıftır.⁷⁷⁴

⁷⁷¹ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 281; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VIII, 3489.

⁷⁷² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 283; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VIII, 3490-3491.

⁷⁷³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 283; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VIII, 3491.

⁷⁷⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 283-284; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VIII, 3490.

c.a.e. İletinin Sahip Olduğu Vasıf Sayısı Bakımından Sınıflandırma

Bu bakımdan illet iki kısma ayrılmaktadır. Nitekim illet bir vasfa ya da birden fazla sahip olur. Kasten ve düşmanlık besleyerek öldürmede olduğu gibi illet birden fazla vasfa sahiptir. Elmada faizin illetinin gıda olması tek bir vasfa sahip illettir.⁷⁷⁵

c.a.f. Hükümün İletle Sabit Olması Bakımından Sınıflandırma

Hükümün illetle sabit olması bakımından illet dört kısma ayrılmaktadır. Nitekim bir ya da birden fazla hüküm illetle sabit olabilmektedir. Birden fazla hüküm olduğunda bunlar benzer, farklı veya zıt hükümler olabilmektedir.

İletinin bir hükümünün olmasına örnek: Bir kişi yanlışlıkla birini öldürdüğünde bunun hükmü katilin diyeti ödemesidir. Burada illetin bir hükmü bulunmaktadır.

İletinin birden fazla benzer hükümünün olmasına örnek: İki kişi yanlışlıkla birini öldürdüğünde bu iki kişi diyet öder. Burada illetin iki benzer hükmü bulunmaktadır.

İletinin birden fazla farklı hükümünün bulunmasına örnek: Hayızla oruç, namaz ve ilişki haram olmaktadır. Burada illetin farklı hükümleri bulunmaktadır.

İletinin zıt hükümlerinin aynı anda ve tek bir yerde bulunması ise düşünülemez. Fakay farklı yerlerde ya da iki zıt şartla bir illetin iki zıt hükmü olabilir.

Farklı yerlerde illetin birden fazla zıt hükümünün olmasına örnek: İhramlı olan biri avladığı hayvanı kestiğinde onun etini yiyemez. Ama başka bir hayvanı kestiği zaman onun etini yiyebilir. Burada hükümler farklı yerde gerçekleşmektedir.

İki zıt şartla bir illetin iki zıt hükümünün olmasına örnek: Müslüman biri ihramlı olmadığında avladığı hayvanı kestiği zaman onun etini yiyebilir. Ama ihramlı olduğunda kestiği zaman onun etini yiyemez. Burada ihramlı olması ve olmaması şartlarıyla iki zıt hüküm bir illetle sabit olmaktadır.⁷⁷⁶

c.a.g. İletinin Maslahatın Kendisi veya Onun Alameti Olması Bakımından Sınıflandırma

İlet maslahatın kendisi veya onun alameti olmaktadır. Bu bakımdan iki kısma ayrılmaktadır. Örneğin namazın kötülüklerden alıkoyması ve içkinin kötülükleri

⁷⁷⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 284; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VIII, 3491-3492.

⁷⁷⁶ Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VIII, 3533-3534.

defetmesinde olduğu gibi illet maslahatın kendisidir. Bedellerden birinin bilinmemesinin satışın geçersizliğine illet olmasında ise illet maslahatın alametidir. Zira satışın geçersiz olmasının illeti aslında cehalet değil, bedelin teslim edilememesidir. Bu ise cehalete tabi olan bir durumdur.⁷⁷⁷

c.a.ğ. İleti Tespit Etme Yolu Bakımından Sınıflandırma

Bu bakımdan illet mansûs ve müstenbat olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mansûs illet nass ile belirlenen illettir. Müstenbat illet ise müctehidin icthad ile tespit ettiği illettir.⁷⁷⁸

c.a.h. İletin Geçişli Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma

Bu bakımdan illet geçişli ve geçişsiz olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Örneğin buğdayda faizin meydana gelme illetinin gıda ya da keyl olması geçişli bir illettir. Bu illet buğday dışındaki başka bir yerde de bulunmaktadır. Altın ve gümüşte faizin meydana gelme illeti onların para olmasıdır. Bu illet onlarla sınırlı olup başka bir yere geçememektedir.⁷⁷⁹

c.a.i. İsim, Mana ve Hüküm Bakımından Sınıflandırma

Yukarıdaki sınıflandırmaları genelde Şâfîî usûlcüler yapmışlardır. Hanefî usûlcüler ise onlardan farklı olarak isim, mana ve hüküm bakımından illeti tasnife tabi tutmuşlardır. Hanefîlere göre hakîkî şer'î illet üç vasıf taşımakla tamamlanmaktadır. Birincisi illetin isim açısından illet olmasıdır. Yani illetin gerekli kıldığı hüküm için konulmuş olması ve hükmün aracısız bir şekilde ona dayandırılmasıdır. İkincisi mana açısından illet olması yani illetin hüküm için meşru kılınması ve onu ispat etmede etkili olmasıdır. Üçüncüsü hüküm açısından illet olması yani illetin bulunmasıyla gecikme olmadan hükmün sabit olmasıdır. İlet bu üç vasfı taşıdığı zaman gerçek anlamda illet olur. Bu vasıfların bir kısmı olmadığı zaman mecazen veya yarı hakîkî olarak illet olur. İlet bu vasıfları taşıma bakımından

⁷⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 284.

⁷⁷⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 114.

⁷⁷⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 114.

altı kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir tanesinin iki kısmı bulunmaktadır. Pezdevî (v. 482/1089) bunu iki kısım kabul ederek illeti yedi kısma ayırmaktadır.⁷⁸⁰

Hanefî usûlcülerin genel olarak zikrettikleri illet kısımları şunlardır:

a. İsim, mana ve hüküm açısından illet: Hüküm için konulan, hüküm üzerinde etkili olan ve hükmü gecikmeksizin meydana gelen illettir. Örneğin bir mala sahip olmak için yapılan satış akdi bu kısma girer. Zira bu illet, bu hüküm için konulduğundan ve aracısız bir şekilde hüküm ona dayandığından dolayı isim açısından illettir. İlet bu hüküm için meşru kılındığından ve onun üzerinde etkili olduğundan dolayı mana açısından illettir. Hüküm bu illetle sabit olduğundan ve gecikmeden meydana geldiğinden dolayı bu illet hüküm açısından illettir.⁷⁸¹

b. Sadece isim açısından illet: Hüküm için konulan ve vasıtasız bir şekilde kendisine hüküm dayanan illettir. Örneğin şartta bağlı talaktaki illet sadece isim açısından illettir. Zira şart talakın illeti olup onun için konulmuş ve bu hüküm aracısız bir şekilde ona dayanır. Talaktaki şart mana açısından illet değildir. Çünkü şart gerçekleşmeden hükümde etkili olamaz. Bu açıdan illet olabilmesi için hükümde etkili olması gerekir. Buradaki illet hüküm açısından da illet değildir. Zira bir şeyin hüküm açısından illet olabilmesi için hükmün gecikmeksizin onunla beraber gerçekleşmesi gerekir. Burada ise gecikme söz konusudur.⁷⁸²

c. İsim ve mana açısından illet: Hüküm için konulan ve hüküm üzerinde etkili olan illettir. Örneğin füzûlînin satışı bu kısma girer. Mülk edinmenin illeti olan satım akdi bu hüküm için konulduğundan dolayı buradaki illet isim açısından illettir. Satım akdi, mülk edinme için meşru kılındığından ve onun üzerinde etkili olduğundan dolayı mana açısından illettir. Fakat bu satış mevkûf olup mal sahibinin icazetine bağlıdır. İlet bulunduğu halde hüküm geciktiği için bu illet hüküm açısından illet değildir.⁷⁸³

d. Sebebe benzeyen illet: Hükmün dayandığı illetin aslı mevcut olup vasfı geciken illettir. Bu illet bir yönüyle illet diğer bir yönüyle sebeptir. Zira illetin aslı mevcut olduğundan dolayı bu illettir. Çünkü vasfı asla tabidir. Vasfın yok olmasıyla

⁷⁸⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 382; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*; IV, 267; Serahsî, *el-Usûl*, II, 312-313; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 267.

⁷⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 382; Serahsî, *el-Usûl*, II, 313.

⁷⁸² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 382; Serahsî, *el-Usûl*, II, 313.

⁷⁸³ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, IV, 270; Serahsî, *el-Usûl*, II, 314.

illet ortadan kalkmaz. İlet, vasıf ile hükmü gerekli kıldığından ve vasıf da geciktiğinden dolayı bu bir sebeptir. Örneğin zekatın nisabı bu kısma girer. Nisap nemâ vasfıyla zekatı gerekli kılmaktadır. Nemâ ise hemen gerçekleşmeyip Şâri'in belirlediği bir yıllık sürenin geçmesiyle gerçekleşmektedir. Nemâ vasfının olmamasıyla bu hükmün dayandığı nisap ortadan kalkmaz. Dolayısıyla bu illet sebebe benzeyen bir illettir. Nisap illet olduğundan dolayı nisap tamamlandıktan sonra bir yıl geçmese dahi zekat erkenden verilebilir. Ancak illetin vasfı olan nemâ gerçekleşmediği için bu verilen mal şimdilik zekat olarak sayılmaz. Bir yılın dolmasıyla nemâ gerçekleştikten sonra zekat vacip olur. Dolayısıyla illetin varlığından sonra zekat verildiği için nemâ gerçekleşmeden verilen o mal nema gerçekleştikten sonra zekat olarak kabul edilir. Eğer nisap illet olmayıp sadece bir sebep olsaydı nisap tamamlanmadan önce zekat verilemediği gibi nisap tamamlandıktan sonra henüz nemâ gerçekleşmeden verilen mal da zekat olarak sayılmazdı. Bir yılın geçmesiyle meydana gelen nemâ gerçekleşmeden tamamlanan nisap sebep anlamında bir illettir. Dolayısıyla nisaptan sonra verilen zekatın hükmü nemânın gerçekleşmesine kadar bekletilir. İletin vasfı olan nemâ gerçekleştikten sonra verilen o mal zekat olarak kabul edilir. Nemâ gerçekleşmezse verilen mal sadaka olur.⁷⁸⁴ Zekatın nisabı isim ve mana açısından illet olup hüküm açısından illet değildir. Zira nisap zekatın vacip olması için konulmuş ve zekatın hükmü üzerinde etkilidir. Fakat nemâ vasfıyla birlikte illet yapıldığından ve hüküm geciktiğinden dolayı hüküm açısından illet değildir. İlet bu yönüyle sebebe benzemektedir.⁷⁸⁵

Sebebe benzeyen illetin bir kısmı daha vardır. O da illetin illetidir. Birinci illet ikinci bir illet vasıtasıyla hükmü gerekli kılmaktadır. Bu ikinci illet ise birinci illetin bir gereğidir. Dolayısıyla bu bir vasıfla hükmü gerektiren illet gibidir. Hüküm bir vasıfla kendisini gerekli kılan illete dayandırıldığı gibi burada da ikinci bir illet vasıtasıyla hükmü gerekli kılan birinci illete dayandırılır. Hüküm, aracı olan ikinci illete dayandırılmaz. Örneğin kefaret ödemek niyetiyle biri kendi akrabası olan bir köleyi satın aldığı zaman köle azat olur ve kefaret de ödenmiş sayılır. Çünkü satın alma mülkiyeti gerektirir. Akrabaya malik olmak da azat olmayı gerektirir. Burada

⁷⁸⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, IV, 274; Serahsî, *el-Usûl*, II, 315.

⁷⁸⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, IV, 274-275.

hüküm birinci illet olan satım akdine dayandırılır. Zira aracı ve ikinci illet olan akrabaya sahip olma illeti birinci illetin gereğidir.⁷⁸⁶

e. Mana ve hüküm açısından illet: Hüküm üzerinde etkili olan ve gecikmeksizin hükmü gerçekleşen illettir. Bu da iki vasfa sahip olan illetin ikinci vasfında gerçekleşmektedir. Örneğin mahrem olan bir akrabalık ve milkiyet kölenin azat olmasında etkili olan iki vasıftır. Bu vasıflardan hangisi sonra ise o vasıf mana ve hüküm açısından illet olur. Diyelim ki köleyi satın alacak olan kimse kölenin mahrem olan akrabasıdır. Bu kişi köleyi aldığı zaman köle azat olur. Bu vasıf hüküm üzerinde etkili olduğundan ve onunla beraber hüküm gerçekleştiğinden dolayı bu vasıf mana ve hüküm açısından illettir. İlet ancak etkili olan bu iki vasıfla birlikte tamamlandığından dolayı bu vasıflardan biri isim açısından illet değildir.⁷⁸⁷

f. İsim ve hüküm açısından illet: Hüküm için konulan ve gecikmeksizin hükmü gerçekleşen illettir. Örneğin yolculuk ve hastalığın bulunmasıyla ruhsatların meydana gelmesi bu kısma girer. Şâri' ruhsatları bunlara dayandırdığı için bunlar isim açısından illettirler. Bunların bulunmasıyla hüküm gecikmeden meydana geldiği için bunlar hüküm açısından illettirler. Fakat mana açısından illet değildirler. Zira ruhsatta etkili olan yolculuk değil meşakkattir. Meşakkat de insanların durumuna göre değişkenlik gösterip açık olmayan bir durum olduğundan Şâri' ruhsat hükmünü yolculuğa dayandırmıştır. Nitekim yolculuk genelde meşakkate sebep olmaktadır. Aynı şekilde hastalık da mana açısından illet değildir. Zira hastalığın bizzat kendisinin ruhsatlar üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Gerçek anlamda etkili olan şey; yok olma ve hastalığın artma endişesidir. Fakat bu açık olmayan bir durum olduğu için hüküm ona dayandırılmayıp meşakkat ve endişeye sebep olan hastalığa dayandırılmıştır. Bu illetler gerçek anlamda hüküm üzerinde etkili olmadıkları için mana açısından illet değildirler.⁷⁸⁸

Usûlcülerin genel olarak illeti sınıflandırmalı bu şekildedir. Nahivciler de illeti farklı kısımlara ayırmışlardır. Şimdi nahivcilerin illet sınıflandırmalarını inceleyeceğiz.

⁷⁸⁶ Serahsî, *el-Usûl*, II, 316.

⁷⁸⁷ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, IV, 281; Serahsî, *el-Usûl*, II, 317-318.

⁷⁸⁸ Serahsî, *el-Usûl*, II, 318; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 284.

c.b. Nahiv Usûlünde İletin Türleri

Nahivciler farklı açılardan illeti kısımlara ayırmışlardır. İletin ilk illet veya geçişli olup olmaması, onu tespit etme yolu ve sahip olduğu vasıflar bakımından illet şu sınıflandırmalara tabi tutulmuştur:

c.b.a. İlk İlet Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma

İbn Serrâc, ilk illet ve illetin illeti olmak üzere illeti iki kısma ayırmıştır. Biri fâilin merfû olması gibi Arapça'da muttarid olan ve Arapça kurallarıyla uyumlu olan ilk illetlerdir. Diğeri ise fâilin merfû olmasının illeti gibi Arapçadaki hikmetler olup illetin illeti olanlardır.⁷⁸⁹ Zeccâzî (v. 337/948) birinci kısımdaki illetleri öğretici illet ve kıyas illeti diye ikiye ayırmış ve hikmet olanlara da cedel illeti adını vermiştir. Böylece illeti şu üç kısma ayırmıştır:⁷⁹⁰

1. Ta'îmi illet (öğretici illet): Arapçayı öğrenmeyi sağlayan illetlerdir. Zira Arapçanın tümü sözlü olarak duyulmamaktadır. Bazı şeyler duyulup diğeri onlara kıyas edilmektedir. Örneğin قام fiilinin ism-i fâili olan قائم ve ركب fiilinin ism-i fâili olan ركب ifadesi duyulduğu zaman bunlara kıyasla ذهب fiilinin ism-i fâilinin ذاهب olduğu öğrenilmektedir.⁷⁹¹ Bu illetler kıyasta kullanılmaktadır. Arapçayı öğretici özelliklerinden dolayı bunlara bu isim verilmiştir.

2. Kıyasî illeti: Benzer meselelerde bulunduğu zaman kendisiyle birlikte her zaman hükmün de bulunduğu illettir. Konuları birbirine kıyas etmede esas alınır. Sözelimi ismin cümlede merfû olmasının illeti onun cümlenin asıl ögesi olmasıdır. Ayrıca اِنَّ harfinin ismini mansûb, haberini ise merfû yapmasının illeti onun müteaddî olan fiile benzemesidir. Bu harf fiil gibi raf' ve nasb amelini yapar. Onun ismi, mef'ûle haberi ise fâile benzer.⁷⁹²

3. Cedelî-nazarî illet: Tartışmalarda ileri sürülen illetlerdir. Sözelimi اِنَّ harfinin fiil gibi amel etmesindeki illetten sonra gelen illetler bu gruba girer. Örneğin

⁷⁸⁹ İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahiv*, s. 35; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 98; Mert, *Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İletinin Rolü*, s. 35; Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtubî'de Nahiv Usûlü*, s. 188.

⁷⁹⁰ Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 64; Mert, *Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İletinin Rolü*, s. 35; Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtubî'de Nahiv Usûlü*, s. 188.

⁷⁹¹ Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 64; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 111; Teyfurov, *İbnü'l-Varrâk ve Nahvin İletlerine Bakışı*, s. 46.

⁷⁹² Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 64; Rummânî, *el-Hudûd*, s. 84; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 111; Teyfurov, *İbnü'l-Varrâk ve Nahvin İletlerine Bakışı*, s. 46.

bu harfler hangi yönden fiillere benzemektedir? Filler arasından hangilerine benzemektedir? Fiillere benziyorsa niye mef'ûlü öne geçen fiillere benzetilmiştir? Bunlar fiillere benzetilmişse fâil cümle olarak gelmediği halde bunların haberi niye cümle olarak gelebiliyor? Sorularına verilen cevaplar cedel illetleridir.⁷⁹³ Bunlar dildeki hikmetler olduklarından dolayı onlara hikmet illeti⁷⁹⁴ ve birinci illetten sonra gelen illetler olduklarından onlara illetin illeti de denilmektedir.⁷⁹⁵

Kıyasta kullanılan illetler daha çok hükümlerin ilk illetleridir. Dildeki hikmetler olan ve ilk illetin illeti veya devamındaki illetler ise kıyasta pek kullanılmamaktadır. Bu ilk illetler kendi içinde birçok kısma ayrılmaktadır. Süyûtî (v. 911/1505), bu illetlerden en çok kullanılanların yirmi dört adet olduğunu *el-İktirâh* adlı kitabında ed-Dîneverî el-Celîs'ten nakille zikrederek her bir illeti örnekleri ile beraber açıklamıştır.⁷⁹⁶

1. **Semâ:** Arapların ifadesine dayanılarak elde edilen illettir. Örneğin Araplar امرأة ثدياء diyolarlar. Ancak رجل أثنى demiyorlar. Halbuki فعلاء vezninde gelen kelimeler أفعال vezninde de gelmektedirler. Araplar bu kelimeyi erkekler için kullanmamaktadırlar. Bunun böyle gelmemesinin illeti Araplardan sadece امرأة ثدياء şeklinde duyulması ve diğerinin duyulmamasıdır.

2. **Teşbîh:** Benzerlik demektir. Nahiv kurallarının sebebini açıklamak amacıyla kullanılan illetlerden biridir. Örneğin muzâri' fiilin mu'rab olmasının illeti onun isme benzemesidir. Bazı isimlerin mebni olması onların harfe benzemesidir. Bunlardaki illet benzerliktir.

3. **İstiğnâ:** Bir kelimeyi kullanılmayıp onun benzeri ile yetinmektir. Örneğin Araplar يدع ve يذر muzâri fiillerinin mâzîleri olan ودع ve وذر fiillerini kullanmamaktadırlar. Bunların yerine ترك fiilini kullanmaktadırlar. O fiillerin terk edilmesinin illeti, başka bir fiil ile yetinmeleri ve onu kullanmaya ihtiyaç duymamalarıdır.

⁷⁹³ Zeccâcî, *el-Îdâh*, s. 64.

⁷⁹⁴ Rummânî, *el-Hudûd*, s. 84.

⁷⁹⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 98.

⁷⁹⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 98-100; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 486; Fâsî, *Feydu naşri'l-inşirâh*, s. 908; Mert, *Basra ve Kuşe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İletinin Rolü*, s. 39; Teyfurov, *İbnü'l-Varrâk ve Nahvin İletlerine Bakışı*, s. 46.

4. **İstiskâl:** Ağırlık demektir. Dile ağır gelen bir ifadenin ağırlık sebebiyle terk edilmesidir. Örneğin عِدَّ fiilinde vâv harfi yâ ve kesre arasında geldiğinde okunuşu ağır olduğu için hafzedilmiştir. Buradaki illet okunuşun ağır olmasıdır.

5. **Fark:** Ayırmak ve farklı kılmak anlamındadır. İfadeler karışmaması için farklı kullanılmaktadır. Örneğin fâilin merfû ve mef'ûlün mansûb olmasının illeti onları birbirinden ayırmaktır.

6. **Te'kîd:** Pekiştirme anlamında olan illettir. Örneğin tekit nûnünün emir fiiline gelmesi onun anlamını pekiştirmek içindir.

7. **Ta'vîz:** Bir şeyin yerine geçirme anlamındadır. Bazen kelimde bir harf düşürülüp yerine başka bir harf getirilmektedir. Örneğin اللهم kelimesindeki mîm harfi nidâ harfinin yerine geçmiştir. Bundan dolayı ikisi bir arada gelmez. Burada nida harfinin gelmesinin illeti onun yerine geçen mîm harfinin bulunmasıdır.

8. **Nazîr:** Benzer demektir. Bir mesele kendi benzeri olan bir meseleye benzerlikten dolayı hamledilir ve bunun hükmü ona da verilir. Aslında bu teşbih illetiyile aynıdır. Sadece ismi farklıdır. Örneğin لم يكن الذين ifadesinde olduğu gibi cezimde iki sakin karşılaştığı zaman sakin olan harflerden biri kesre ile harekelenir. Burada cezm cerreye hamledilmiştir. Zira fiildeki cezm isimdeki cerreye benzemektedir. Burada cezimli olan fiile mecrûr iken olduğu gibi kesre verilmektedir.

9. **Nakîd;** Zıt anlamındadır. Zıddın zıdda hamledilmesinde dayanılan illettir. Örneğin لا harfiyle nekire bir isim, onun zıddı olan إِنَّ harfine hamledilerek mansûb yapılmaktadır. لا harfi olumsuzluk içindir. إِنَّ harfi ise olumlu olup cümleye kesinlik katmaktadır. Bu iki harf birbirine zıttır.

10. **Anlama hamletme:** Bir kelimeye hüküm vermede onun anlamının esas alınmasıdır. Örneğin ⁷⁹⁷فمن جاءه موعظة موعظة fiili müzekker gelmiştir. Burada fiilin müzekker gelmesinin illeti موعظة kelimesinin müzekker olan الوعظ anlamına hamledilmesidir.

11. **Müşâkele:** Uyum anlamındadır. Kelimeler arasında uyum sağlanması için bazen bir kelimeye farklı bir hüküm verilmektedir. Örneğin ⁷⁹⁸سلاسلًا وأغلالاً

⁷⁹⁷ Bakara, 2/275.

⁷⁹⁸ İnsân, 76/4.

ayetinde سلاسل kelimesi gayri munsarif olduğu halde أغلالاً kelimesiyle uyumlu olması için munsarif yapılmıştır.

12. **Mu‘âdele:** Dengelemek anlamındadır. Benzer durumlara sahip iki kelimenin eşitlenmesi durumudur. Örneğin gayri munsarifin cerr alameti nasb durumuna hamledilerek fetha yapılmıştır. Denklik olsun diye cem-i müenneste nasb durumu cerreye hamledilerek nasb alameti kesre yapılmıştır.

13. **Kurb ve mücâvere:** Yakınlık ve komşuluk demektir. Bazen bir kelime veya bir harf ona en yakın olan kelime veya harfin harekesi verilmektedir. Örneğin جحرُ صبِ خربِ ifadesinde خرب kelimesinin sıfatı olduğu halde muzâfün ileyh olan صب kelimesi gibi kesre almıştır. Onun burada meksûr olmasının illeti kendisine komşu olan kelimenin harekesini almasıdır. Aynı şekilde الحمدُ لله ifadesinde الله deki lâm harfinin zammeli gelmesi dâl harfine komşu olmasından dolayıdır.

14. **Vücûb:** Nahivde hükümleri gerekli kılan illettir. Örneğin fâilin cümlelerinden ayrılması için merfû olması gereklidir. Buradaki illet fâili diğer öğelerden ayırmaktır. Bu illet hükmü gerekli kıldığından ona vücûb illeti denilmektedir.

15. **Cevâz:** Nahivde hükümleri gerekli kılmayan illettir. Örneğin imâlenin illeti imâleyi gerekli kılmayıp ona cevaz veren bir illettir. İmâle fethayı kesreye doğru meyl etmektir. Fethanın içine biraz kesre karıştırmaktır. Böylece fetha ve kesre arası bir ses meydana gelmektedir. Sözelimi اشترى kelimesinin sonundaki elifin aslı yâdir. Onun bu aslına işaret etmek için râ harfinin fethası kesreye doğru meyl edilmektedir. Bu illet imâleye cevaz veren bir illettir. Onu zorunlu kılmamaktadır.⁷⁹⁹ Buradaki illet cevazın kendisi değildir. İlet hükmü gerekli kılmadığı için ona cevaz illeti denilmektedir.

16. **Tağlîb:** Genelleme yapmak anlamına gelmektedir. Örneğin وكانت من قانتين “O gönülden itaat edenlerdi”⁸⁰⁰ ayetinde Hz. Meryem için قانتات değil, قانتين ifadesi kullanılmıştır. Burada genelleme yapılarak cem-i müzekker kullanılmıştır.

17. **İhtisâr:** Kısaltmak demektir. Bazen kelimelerde hafiflik olması için onun sonundaki harf hafzedilmektedir. Örneğin terhîmde münâdâ olan kelimenin sonu hafiflik için hafzedilmektedir.

⁷⁹⁹ Vakkâd, *et-Tasrîh ale't-Tavdîh*, II, 639.

⁸⁰⁰ Tahrîm, 66/12.

18. **Tahfif:** Hafifletmek anlamındadır. Örneğin مَدّ kelimesinde idğâmın yapılması hafiflik içindir. Eğer idğâm yapılmasa okunuşu ağır olur.

19. **Asıl:** Bazen kelimelerde i'lâl yapılmayıp aslı üzerine kalmaktadırlar. Onların bu şekilde gelmesinin illeti asıllarının o şekilde olmasıdır. Buna asıl illet denilmektedir. Örneğin ⁸⁰¹استحوذَ عليهم الشيطان ayetinde geçen استحوذَ fiilindeki vâv harfi elife dönüşmeyip fiil aslı üzerine kalmıştır.

20. **Evlâ:** Daha öncelikli olmak anlamındadır. Örneğin fâilin mef'ûlün önünde olması daha evladır. Onun mef'ûlün önüne geçmesinin illeti daha öncelikli olmasıdır. Zira fâil cümlelerin asıl ögesidir. Mef'ûl ise onun asıl ögesi değildir.

21. **Delâletü hâl:** Durumun hükme delalet etmesidir. Örneğin hilali arayan kimse الهلال demektir. Burada mübtedâ olan هذا hazfedilmiştir. Zira hilali arayan kimse, normalde onu gördüğü zaman ona işaret ederek “bu hilaldir” der. Hilali arayan kimsenin durumu burada mübtedânın mahzûf olduğunu göstermektedir.

22. **İş'âr:** Bir şeyi bildirmek anlamındadır. Örneğin موسى kelimesinin çoğulu مَوْسُونَ gelmektedir. Burada sîn harfinin fethalı gelmesi orada bir elifin hazfedildiğini göstermek içindir. مَوْسُونَ nin aslı مَوْسُونَ dir. Buradaki yâ elife kalp edilip iltikâ-i sâkineynden (iki sâkin harfin yan yana gelmesi) dolayı hazfedilmiştir. Onun müfredinde olan elifin burada düştüğünü göstermek için vâv'dan önceki sîn harfi zammeli yapılmayıp fethalı olarak bırakılmıştır.

23. **Tezâd:** Zıtlık anlamındadır. Bazen zıtlığı önlemek için bazı kelimelere hükümler verilmektedir. Örneğin ameli iptal edilebilen fiiller kendi ma'müllerinin önüne geçtiklerinde veya ma'müllerinin ortasında gelip mastar ya da kendi zamirleri ile te'kid edildiklerinde amelleri iptal edilemez. Çünkü te'kid ve iptal arasında zıtlık bulunmaktadır. Örneğin زيدا ظننت ظنا منطلقاً ifadesinde ظن fiili kendi mastarıyla ve زيد ظننته مُنْطَلَقًا ifadesinde kendi zamiriyle te'kid edildiğinden dolayı burada onun ameli iptal edilmez.⁸⁰²

24. **Tahlîl:** Çözme anlamındadır. Hükmü bilinmeyen bir konunun hükmüne varmak için ihtimalleri analiz etmektir. Örneğin كيف kelimesinin harf olmayıp isim olduğuna dair şöyle delil getirilmektedir: Bu kelime isimle beraber kullanıldığı

⁸⁰¹ Mücâdele, 58/19.

⁸⁰² İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, II, 87; Süyûtî, *el-İktirâh*; s. 100; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi 'şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, I, 551; Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, II, 38.

zaman cümle oluşmaktadır. Dolayısıyla harf değildir. Zira harf ve isimle cümle kurulmaz. كيف ve fiil arasında hiçbir fâsıl olmadan ikisi yan yana kullanılmaktadır. Cümlede iki tane fiil aralarında hiçbir kelime olmadan yan yana gelemedikleri için bu kelime fiil de değildir. Böylece onun isim olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada كيف hakkındaki şüpheler giderilerek onun hükmü ortaya konulmaktadır. Şüphe sorununu ortadan kaldırarak hükme varıldığı için buna tahlil illeti denilmektedir.

Yukarıda sayılan bu illetlerin ilki olan semâ dışındaki illetlerin anlam ve etkileri göz önünde bulundurularak bu illetler tasnife tabi tutulmuştur. Semâ illeti ise bir hükmün Araplardan sadece duyulmasıdır. Araplardan duyulan bir hükmün başka bir illeti yoksa sadece bu duyulma o hükmün illeti olmaktadır.

c.b.b. İletinin Geçişli Olup Olmaması Bakımından Sınıflandırma

İletler müteaddî (geçişli) ve kâsır (geçişsiz) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Müteaddî illet, nassın mahallinden ayrılıp başka bir yere geçebilen illettir. Kâsır illet ise nassın mahallinden ayrılmayan illettir.⁸⁰³

c.b.c. İletinin Tespit Etme Yolu Bakımından Sınıflandırma

İletinin tespit etme yolu bakımından illet iki kısma ayrılmaktadır. Zira nahivdeki illetlerin bir kısmı Araplardan duyulmuştur. Örneğin ‘Umâre b. Ukâyl b. Bilâl (v. 239/853) ⁸⁰⁴ ولا الليل سابق النهار ayetinde geçen سابق kelimesini izâfe yapmadan tenvînsiz okumuştur. Müberred (286/900) izâfe olmadan سابق kelimesindeki tenvîni niçin hafiflediğini ona sormuştur. O da hafiflik için böyle okuduğunu söylemiştir. ‘Umâre, burada hafiflik illetini belirtmiştir. Bu illet nakille gelen bir illettir.⁸⁰⁵ Nahivdeki illetlerin çoğu Araplar tarafından belirtilmemiştir. Nahivciler içtihatla bulunarak onları tespit etmişlerdir.⁸⁰⁶ Böylelikle fıkıh usûlünde olduğu gibi nahivde de illetlerin mansûs ve müstenbat olmak üzere iki kısmı olduğunu söyleyebiliriz.

⁸⁰³ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 98-100; İbn ‘Allân, *Dâ‘i‘l-felâh*, s. 449-459; Fâsî, *Feydu naşri‘l-inşirâh*, s. 867-881; Emîn, *Eserü‘l-kıyasi‘l-fikhî fi‘l-kıyâsi‘n-nahvî*, s. 75.

⁸⁰⁴ Yâsîn, 36/40

⁸⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 249.

⁸⁰⁶ Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 65.

c.b.d. İlet Vasfının Sayısı Bakımından Sınıflandırma

Bu bakımdan illet basit ve mürekkep olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Basit illet istiskâl (ağırlık) gibi bir vasfa sahip olan illettir. Mürekkep illet ise birden fazla vasıftan oluşan illettir. Örneğin میزان kelimesinde vâv harfi kesreden sonra sakin olarak gelmesinden dolayı yâ harfine dönüşmüştür. Buradaki illet sadece vâvın sakin olması ya da onun kesreden sonra gelmesi değil, bu ikisinin toplamıdır. Burada illet iki vasıftan oluşan mürekkep bir illettir.⁸⁰⁷

c.c. Değerlendirme

Usûlcüler; hükmün mahalli, mükellefin eylemi, illet ve hükmün mevcut veya ma'dûm olması, vasfın değişip değişmemesi, illetin vasıf sayısı, hükmün illetle sabit olması, illetin maslahatın kedisi veya alameti olması, illeti tespit etme yolu, illetin geçişli olup olmaması, isim, mana ve hüküm bakımından illeti türlere ayırmışlardır.

Nahivciler ise illetin ilk olup olmaması, onun anlamı, etkisi, mûcib olup olmaması, illeti tespit etme yolu, geçişli olup olmaması ve illetin sahip olduğu vasıf sayısı bakımından onu türlere ayırmışlardır.

Her iki usûlde mansûs, müstenbat, geçişli, geçişsiz, bir veya birden fazla vasfa sahip olan illet türleri bulunmaktadır.

d. İleti Tespit Etme Yolları/Mesâlikü'l-İlle

İlletin şartları ve türlerini ele aldıktan sonra şimdi de onu tespit etme yöntemlerini inceleyeceğiz. Bu yöntemler nakli ve aklî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İletlerin nakille belirtilmesine naklî, müctehidlerin içtihatlarıyla tespit edilmesine icthadî veya aklî yöntemler denilmektedir. Fıkıh ve nahiv usullerinin her birinde bu yöntemler bulunmaktadır. Bu başlık altında her iki usûlde geçen illeti tespit etme yöntemlerini inceleyip aralarındaki benzer ve farklı yönleri ortaya koymaya çalışacağız.

⁸⁰⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 104; Mert, *Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İletinin Rolü*, s. 37.

d.a. Fıkıh Usûlünde İleti Tespit Etme Yolları/Mesâlikü'l-İlle

Kıyasın yapılabilmesi için asıl ve fer' arasında birleştirici vasıf olan illetin olması gerekir. Bu illetin tespiti birtakım delillerle yapılmaktadır. Onlar da naklî ve icthadî deliller olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Naklî deliller nass ve icmâdır. Diğerleri ise icthad ile tespit edilen yöntemlerdir.

1. **İcmâ:** Usûlcülerin çoğu illeti tespit etme yöntemlerinden icmâi nassan önce zikretmiştir. Çünkü icmâda nesih ve te'vîl ihtimali bulunmamaktadır. Az bir kesim usûlcü ise ilk önce nassı ele almıştır.⁸⁰⁸ Usûlcülerin çoğuna uyararak bu yöntemlerden icmâi ilk önce ele aldık.

İcmâ ile illetin tespiti iki şekilde olmaktadır. Birincisi mal velayetinin küçüklükle ta'lîl edilmesinde olduğu gibi belli bir illet üzerinde icmâ edilmesidir. Örneğin birleştirici olan küçüklük illetiyle küçüğün nikah velayeti mal velayetine kıyas edilmiştir. Onun mal velayeti kabul edildiği gibi nikah velayeti de kabul edilmiştir. İkisi arasındaki birleştirici illet küçüklüktür.⁸⁰⁹

Diğeri ise illetin kendisinde ihtilaf olmakla birlikte onun aslı üzerinde icmân bulunmasıdır. Örneğin para, gıda, keyl ve vezin olmak üzere dört vasfın faizin illeti olduğu hususunda icmâ vardır. Ancak bunlardan hangisinin illet olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁸¹⁰

2. **Sarîh Nas:** Düşünme ve icthad etmeye gerek kalmadan illet olan vasıf için vaz' edilen bir lafızla o vasfın illet olduğunun Kitap veya Sünnet ile belirtilmesidir. Nasa ile illetin tespiti iki şekilde olmaktadır. Birincisi: Vasfın falanca hükmün illeti ya da sebebi olduğunun açık bir şekilde zikredilmesidir. Örneğin كنت نهيتكم عن ادخار لحم الأضاحي لأجل الدافاة “Gelen misafirlerden dolayı kurban etlerini stoklamanızı yasaklamıştım”⁸¹¹ hadisinde bu yasağın illeti açık bir şekilde zikredilmiştir.⁸¹²

İkincisi ise باء، إن، من، كي، لام، gibi ta'lîl harflerinin nasta geçmesiyle illetin belirlenmesidir. Örneğin أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل “Gündüzün güneş dönüp

⁸⁰⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 184.

⁸⁰⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 317; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 184.

⁸¹⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 184.

⁸¹¹ Müslim, *Edâhî*, 1971.

⁸¹² Âmidî, *el-İhkâm*, III, 317; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3263.

gecenin karanlığı bastırınca kadar (belli vakitlerde) namaz kıl”⁸¹³ ayetinde geçen lâm harfiyle illetin, güneşin zevali olduğu bilinmektedir.⁸¹⁴

4. İmâ: Nassın açık bir şekilde illeti belirtmeyip zorunlu bir şekilde illete delalet etmesiyle illetin tespit edildiği yöntemdir. Burada illet; lafızdan değil, anlamdan anlaşılmaktadır. Eğer lafızdan anlaşılıyorsa, o zaman sarih olup nass kısmına girerdi. İmâ yönteminin birkaç kısmı bulunmaktadır. Onlardan biri; hüküm ve vasfın zikredilip onlardan birinin başında فاء harfinin bulunmasıdır. Örneğin; والسارق والساqrقة فاقطعوا أيديهما “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin”⁸¹⁵ ayetinde el kesme bir hükümdür. Hırsızlık ise bir vasıftır. Burada فاء harfi hükmün başında bulunmaktadır. İletin hırsızlık olduğu imâ yöntemiyle anlaşılmaktadır. Çünkü buradaki vasfın illet olduğu فاء’ın lafzından anlaşılmamaktadır. Vasfın hükümle birlikte zikredilmesi onun illet olduğunu göstermektedir.⁸¹⁶

5. Münâsebet: Sözlükte; uyum, bağ, akrabalık ve yakınlık anlamlarına gelir.⁸¹⁷ İstilahta ise onun için birbirine yakın birçok tanım yapılmıştır. Râzî (v. 606/1209) maslahatı elde etme ve mefseleti uzaklaştırma bakımından insanı uygun olana götüren şey;⁸¹⁸ Beydâvî, insanlara menfaat sağlayıp onlardan mefseleti uzaklaştıran vasıf şeklinde tanımlamıştır.⁸¹⁹

Münasebet yönteminde illet; nass veya başka bir şeyle değil, sadece münasebetin ortaya çıkarılmasıyla belirlenmektedir. Buna ihâle, maslahat, istidlal da denilmektedir. Münasebetin bulunup ortaya çıkarılmasına ise tahrîcü’l-menât denilmektedir. Çünkü bununla hükmün bağlandığı vasıf tespit edilmektedir. Örneğin içkinin haram olmasının illeti onun sarhoş edici olmasıdır.⁸²⁰

6. Sebr ve Taksîm: İletti tespit etme yöntemlerinden biri olan bu kavram sebr ve taksîm kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Sebr sözlükte denemek ve bir şeyin miktarına bakıp ölçmek,⁸²¹ taksîm ise kısımlara ayırmak

⁸¹³ İsrâ, 17 /78.

⁸¹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 318; Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, VIII, 3263.

⁸¹⁵ Mâide, 5/38.

⁸¹⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 319; Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, VIII, 3267; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 184.

⁸¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, 755; İbrahim Mustafa, *el-Mu‘cemü’l-vasît*, II, 916.

⁸¹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 157

⁸¹⁹ Beydâvî, *Minhâcü’l-vüsûl*, s. 101.

⁸²⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V. 206.

⁸²¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 340.

anlamına gelmektedir.⁸²² İstılahta ise aslında illet olabilecek vasıfları belirledikten sonra bunları denemek ve illet olamayacakları geçersiz kılarak kalan vasfın illet olduğunu tespit etmektir.⁸²³

Örneğin Şâfiîlerin dediği gibi nikahta icbâr velayetinin illeti ya yoktur ya da vardır. Onun illeti var ise bu illet bakirelik, küçüklük ya da bunlar dışındaki bir şey olabilir. Bunlardan bakirelik illeti dışındaki tüm kısımlar geçersizdir. Zira illetin hiçbir şekilde olmaması ve bakirelik ile küçüklük dışında bir vasfın illet olması icmâ ile geçersizdir. Küçüklük de illet olamaz. Çünkü bu vasıf illet olarak kabul edildiği takdirde dul olan bir küçüğün üzerinde de velayetin olması gerekecekti. Zira burada da küçüklük illeti bulunmaktadır. Halbuki dul olan küçüğün üzerinde velayet yoktur. Nitekim Rasûlullah (s.a.): “الثيب أحق بنفسها” “*Dul olanın kendi hakkındaki kararını vermesi hakkıdır*”⁸²⁴ diye buyurmuştur. Dolayısıyla icbar velayetinin illetinin sadece bakirelik olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸²⁵

7. Şebeh

İleti tespit etme yöntemlerinden biri olan şebeh bir şeyin benzeriyle delillendirilmesidir. Şebeh ifadesi âmm bir ifade olup ondan hâs bir anlam kast edilmektedir. Zira tüm kıyas türlerinde birleştirici bir illetle fer‘in asla benzemesi gerektiğinden hepsinde benzerlik bulunmakta ve hepsine şebeh denilmektedir. Ancak usûlcüler şebeh adını sadece bazı kıyas türleri için kullanmışlardır.⁸²⁶

Şebeh için birçok tanım yapılmıştır. Âmidî (v. 631/1233), şebeh için yapılan tanımları naklettikten sonra usûl kurallarına en yakın saydığı ve muhakkiklerin çoğuna nispet ettiği şu tanımı zikreder: “*Ehil insanların araştırması sonucunda münasebeti ortaya çıkmayan lakin Şâri‘in bazı hükümlerde iltifat ettiği vasıftır.*” Şebeh yöntemiyle tespit edilen vasıfta münasebet bulunmamaktadır. Ama Şâri bazı hükümlerde onu dikkate almaktadır. Müctehid de bunu gördüğünden dolayı bu vasıfta münasebetin hiçbir şekilde olmadığını kesin olarak söyleyememektedir.⁸²⁷

⁸²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XII, 478.

⁸²³ İsnævî, *Nihâyetü’s-sûl*, IV, 129; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 222.

⁸²⁴ Müslim, “Nikâh”, 1421; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 384, (1897).

⁸²⁵ İsnævî, *Nihâyetü’s-sûl*, IV, 130-132; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 122-123.

⁸²⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 230.

⁸²⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 371; Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, VIII, 3342.

Ehil insanlar tarafından illet olacak vasıf araştırıldıktan sonra onda münasebet ortaya çıkmazsa ve Şâri‘ bazı hükümlerde ona iltifat etmemişse o vasıf tard olur. Ama Şâri‘ bazı hükümlerde bu vasfa iltifat etmişse o zaman bu vasıf şebah olur. Zira müctehid araştırma yaptıktan sonra münasebeti bulmadığı için onun olmadığı sonucuna varır. Fakat Şâri‘in bazı hükümlerde onu dikkate aldığını gördüğünden dolayı kesin olarak münasebetin olmadığını söyleyememektedir. Dolayısıyla münasebetin bulunmaması kesin olmadığı için bu vasıf münasebete benzer. Münasebetin bulunması da kesin olmadığı için bu vasıf tarda benzer. Yani bu vasıf münasebetten daha düşük ve tarddan daha üstün bir vasıftır. Bu ikisine bezediği için de ona şebah denilmiş olabilir.⁸²⁸

Şebah yöntemiyle tespit edilen illete şu örnek verilebilir: Şâfiîlere göre hadesten taharete olduğu gibi namaz için necasetten temizlenmekte de su dışında temizlik yapılamaz. Buradaki birleştirici vasıf temizliktir. Araştırma yapıldıktan sonra temizliğin sadece suyla yapılması için münasip bir vasıf olduğu açık değildir. Ama Şâri‘in Kur’an’a dokunmak, namaz kılmak ve tavaf yapmak gibi bazı hükümlerde temizliği dikkate alması bu vasfın münasebeti kapsadığı zannını vermektedir.⁸²⁹

İleti şebah olan kıyasın hüccet olmasında ihtilaf bulunmaktadır. Şâfiîlerin çoğu onu hüccet olarak kabul etmektedir. Hanefilerin çoğu, Ebû İshak el-Mervezî (v. 340/951), Şîrâzî (v. 476/1083) ve Bâkılânî (v. 403/1012) ise onu hüccet olarak kabul etmemektedirler.⁸³⁰

8. Deverân

Deveran: Vasıf bulunduğu zaman hükmün bulunması, vasıf yok olduğu zaman hükmün de ortadan kalkmasıdır. Buna “cereyân”, “tard ve aks” de denilmektedir. Örneğin üzüm suyunda sarhoş edicilik vasfı bulunduğu zaman haram olur. Bunun sirkeye dönüşmesiyle bu vasıf yok olunca haram olma hükmü de ortadan kalkar. Sarhoş edicilik vasfının bulunmasıyla hükmün bulunması ve onun yok olmasıyla

⁸²⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 371-372; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3342.

⁸²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 372; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3342.

⁸³⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 235-236.

hükümün ortadan kalkması, buradaki illetin sarhoş edicilik olduğunu göstermektedir.⁸³¹

Deveran ile illetin tespit edilmesi konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Mu'tezilenin bir kısmı ve bazı Şâfiîler deveranın kesin olarak illete delalet ettiği görüşündeler. Cumhur, deveran ile illetinin tespitinin zan ifade ettiği görüşündedir. İbn Sem'ânî (v. 489/1095), Şîrâzî (v. 476/1083), Gazzâlî (v. 505/1111), Âmidî (v. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249), deveran yöntemiyle kat'î veya zannî olarak illetin tespit edilemeyeceği görüşündedirler.⁸³²

9. Tard

Tard hükme münâsib olmayan, hükümde hiçbir etkisi olmayan ve hükümü bildirmeyen; fakat kendisiyle beraber hükümün de bulunduğu bir vasıftır. Onun için farklı tanımlar yapılmıştır. Çoğunluğa göre münâsib olmayan ve münâsibi de gerektirmeyen; fakat tartışmalı konu dışında bulunduğu tüm durumlarda kendisiyle beraber hükümün de bulunduğu vasıftır. Tartışmalı konuda ise bu vasıf bulunduğu halde hüküm bulunmayabilir. Mesela bir görüşe göre Safâ ve Merve arasındaki sa'y iki başka dağ arasındaki sa'y gibi olup rükün değildir. Diğer bir görüşe göre ise bu bir rükündür. Bu tartışmalı bir konu olduğundan tard vasfı burada bulunduğu halde hüküm bulunmamaktadır.⁸³³

Tard; hükme münâsib olmayan ve onu bildirmeyen bir vasıf şeklinde de tanımlanmıştır.⁸³⁴ Hükme münâsib olmayan tarda şu örnek verilebilir: Su dışındaki bir sıvıyla necaset giderilmez. Buna sirke de dahildir. Çünkü sirke üzerinde köprü yapılmayan ve içinde balık avlanmayan bir sıvıdır. Bu yönüyle yağa benzemektedir. Dolayısıyla yağ gibi onunla da necaset giderilmez.⁸³⁵ Bu örnekte köprünün yapılmaması ve içinde balığın avlanmaması vasıfları yağın özellikleridir. Yağın bu vasıfları onun necaseti gidermeme hükmüne münâsib olmayan vasıflardır.

⁸³¹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 374-375; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3351; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 243.

⁸³² Âmidî, *el-İhkâm*, III, 374-375; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3351; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 243.

⁸³³ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 221; Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3371.

⁸³⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 248.

⁸³⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 250.

Çoğunluğa göre tard delil olmaz. Az bir kesim ise bunun delil olabileceği görüşündedir.⁸³⁶

10. Tenkîhu'l-Menât/İlgâü'l-Fârik

Tenkîh, temizlemek ve ayıklamak anlamına gelir. Menât ise hükmün bağlandığı illet demektir. İki kavramın bir araya getirilmesiyle oluşturulan tenkîhü'l-menât; asıl ve fer' arasındaki farkın olmadığını ortaya koyarak fer'i asla ilhak etmektir. Bu yöntemle asıl ve fer' arasındaki farklı vasıflar geçersiz kılınmakta ve onların hükme etkisi olmadığı ortaya konulmaktadır. Bu yönteme farkı geçersiz kılma anlamında ilgâü'l-fârik da denilmektedir.⁸³⁷

Asıl ve fer' arasındaki farkları ortadan kaldırarak her ikisini bir hükümde ortak kılmaya şu örnek verilebilir: Şâfiîlere göre bir ağırlık veya kesici bir aletle öldürme arasında fark bulunmamaktadır. Bunlar arasındaki fark sadece birinin kesici diğerinin ise ağır olmasıdır. Kısastan maksat canı korumak olduğundan dolayı kesici bir aletin illette hiçbir etkisi yoktur. Buradaki illet öldürme eylemidir. Öldürme eylemi bir ağırlıkla da olmaktadır. Dolayısıyla onda da kısas gerekmektedir. Burada ağır bir cisim ve kesici bir alet arasında farkın olmadığı ortaya konarak ağır bir cisimle öldürme, kesici bir aletle öldürmeye ilhak edilmiştir.⁸³⁸

d.b. Nahiv Usûlünde İleti Tespit Etme Yolları/Mesâlikü'l-İlle

Fıkıh usûlünde olduğu gibi nahivde de asıl ve fer' arasındaki birleştirici illeti tespit etme yolları bulunmaktadır. Burada da aynı şekilde bu yöntemler naklî ve aklî yöntemler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Nass ve icmâ ile belirtilen yöntemler naklî, nahivcilerin içtihatlarıyla tespit edilenler ise aklî yöntemlerdir. Şimdi nahiv usûlünde illeti tespit yöntemlerini arz edeceğiz.

1. **İcmâ:** Arapların bir hükmün illeti üzerinde icmâ etmeleridir. Örneğin onlar maksûrda harekelerin gizli gelme illetinin ta'azzür (engel) ve mankûsta gizli gelmesinin illetinin ağırlık olması üzerinde icmâ etmişlerdir.⁸³⁹

⁸³⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 250.

⁸³⁷ Beydâvî, *Minâcü'l-usûl*, s. 103; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 137-141; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 255.

⁸³⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 137-141.

⁸³⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 113; Emîn *Eserü'l-kıyâsi'l-fikhî fi'l-kıyâsi'n-nahvî*, s. 39.

2. **Nas:** Arap olan kimsenin bir hükmün illetini belirtmesidir. Ebû Ömer b. el-‘Alâ’ Yemenli bir adamın *فَإِنَّ لَعُوبٌ جَائِئُهُ كِتَابِي فَاحْتَقَرَهَا* ifadesini kullandığını duymuş ve ona *كِتَابِي* kelimesi müzekker olduğu halde ona nispet edilen fiili niye müennes olarak kullandığını sormuştur. O da kitap sahife değil mi diye cevap vermiştir. Sahife kelimesi ise müennestir. Bu bedevi, müzekker olan bir kelimeyi niçin müennes olarak kullandığını belirtmiştir. Buradan lafzı müzekker olan bir kelimenin müennes bir anlamı düşünülerek müennes kullanılabileceği anlaşılmaktadır.⁸⁴⁰

3. **İmâ:** İletin imayla belirtilmesidir. Sözelimi bir kavim Peygamber’e (s.a.) geldi. O da kim olduklarını sordu. Onlar da Gayyân oğulları (بنو غيان) olduklarını söylediler. Bunun üzerine Peygamber (s.a.) sizler Rüşdân oğullarınız (بنو رشدان) dedi. Peygamber’in (s.a.) *رشدان* ifadesinden *غِيَان* kelimesindeki elif ve nûn harfinin fazla ve *رشدان* kelimesinin aslı *رشد* olduğu gibi *غيان* kelimesinin aslının da *غِي* olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki illet açık bir şekilde ifade edilmemiş olsa da imâ ile belirtilmiştir.⁸⁴¹

4. **Münâsebet:** Vasfın illet olduğunun münasebetle zannedilmesidir. Bu münasebet zan ile öğrenildiğinden buna zan anlamına gelen ihâle (إخالة) de denilmektedir. Münasebet kıyasına illet kıyası denir. Bu kıyasta asıldaki hükmün bağlandığı illetle fer‘ asla hamledilmektedir. Örneğin isnâd illetiyle nâib-i fâil merfû olmada fâile hamledilmektedir. Münasebetin açıklanması talep edildiği zaman onu açıklamanın gerekliliği konusunda nahivciler arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁸⁴²

5. **Sebr ve Taksîm:** Sebr sözlükte denemek ve bir şeyin miktarına bakıp ölçmek⁸⁴³, taksîm ise kısımlara ayırmak anlamına gelmektedir.⁸⁴⁴ Nahivdeki terim anlamı ise muhtemel gerekçelerin zikredilmesi daha sonra onlardan uygun olanın seçilip diğerlerinin terk edilmesidir. Örneğin *مَرُونَ* kelimesinin vezni sorulduğu zaman onun vezninin *فَعُوَال*, *مَفْعَال*, *فَعْلَان* şeklinde olma ihtimallerinin olduğu söylenebilir. Daha sonra *فَعُوَال*, *مَفْعَال* vezinlerinin Arapçada hiçbir şekilde bulunmadığı

⁸⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 249; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 113.

⁸⁴¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 250; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 115.

⁸⁴² Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 117-118.

⁸⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 340.

⁸⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XII, 478.

için bunlar terk edilir. Elde sadece فعلان vezni kalır. Böylece onun vezninin bu olduğu hükmüne varılır.⁸⁴⁵

بنس fiillerinin harf ve isim olmadıkları da sebr-taksîm yöntemiyle öğrenilmektedir. Şöyle ki kelimenin isim, fiil ve harf olmak üzere sadece üç kısmı bulunmaktadır. Bu iki fiilin harf olmadıkları konusunda icmâ bulunmaktadır. İsim olmadıklarına dair de bir delil bulunmaktadır. Zira bunlar isim olsaydı sebepsiz yere fetha üzere mebni olmuş olurlardı. Çünkü isim harfe benzediği zaman mebni olur. Bu iki fiil ve harf arasında ise hiçbir benzerlik bulunmamaktadır. Dolayısıyla eğer isim olsalardı mebni olma gerekçeleri olmadığı için mu‘rab olurlardı. Mu‘rab olmadıkları için isim de olamazlar. İsim ve harf olmadıklarına göre geriye sadece fiil kalmaktadır.⁸⁴⁶ Nahivciler bunlar dışında başka meselelerde de sebr ve taksim yöntemini kullanmışlardır.⁸⁴⁷

6. **Şebeh:** Asıldaki hükmün bağlandığı illet dışındaki bir benzerliktir. Bu benzerlikle fer‘ asla hamledilmektedir. Örneğin isim nekire iken harf-i tarif ile ma‘rife olduğu gibi müzâri fiilin de iki zaman için gelirken istikbal harfiyle müstakbele tahsis edilmesi, ismin başında ibtidâ lââmı geldiği gibi onun başında da gelmesi ve müzâri fiilin hareke ve sükûnlarının ism-i fâil gibi olması müzâri fiilin mu‘rab olduğuna delil gösterilmektedir. Halbuki bu illetlerin hiçbiri asıl olan isimde i‘râbı gerektirmemektedir. İsm-in mu‘rab olmasının illeti karışıklığı ortadan kaldırmaktadır. Bu illet ise müzâri fiilde bulunmamaktadır. O isme benzediği için mu‘rab olmaktadır. Aslın hükmünün bağlandığı illet dışındaki bir benzerlikle yapılan şebeh kıyası doğru bir kıyastır. İlet kıyasında olduğu gibi onun da delil olabilmesi en doğru olanıdır.⁸⁴⁸

7. **Tard:** İllette münasebet olmadığı halde kendisiyle beraber hüküm bulunandır. Tard tek başına zann-i gâlibi gerektirmediği için bu illet kıyasta kabul edilemez. Sözelimi câmid olan tüm fiillerin her zaman mebni olmasına dayanarak ليس fiilinin mebni olma illetinin onun câmid olduğu söylendiği takdirde ليس fiilinin câmid bir fiil oluşundan dolayı mebni olduğu zann-i gâlib ile bilinemez. Fiillerde asıl olan mebnilik olduğundan dolayı kesin olarak onun mebni olduğu bilinir. Bu illet

⁸⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, III, 67-68; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 114-115.

⁸⁴⁶ Ebü'l-Bakâ, *et-Tebyîn*, s. 275-276; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 117.

⁸⁴⁷ Ebü'l-Bakâ, *el-Lübâb*, II, 417.

⁸⁴⁸ Enbârî, *Lüma‘u'l-edille*, s. 107-108; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 118.

muttarid olmasına rağmen geçersizdir. Dolayısıyla tardın tek başına yeterli olmadığı ve onunla beraber ihâle ya da şebihin olması gerekir.⁸⁴⁹

Bazı nahivciler tardın tek başına illet olacağı görüşündedirler. Bunlar illetin muttarid ve eksiksiz olması onun sahih olduğunu gösterdiğini ve bunun tard illetinde de bulunduğunu söylerler.⁸⁵⁰

8. **İlgâü'l-fârik:** Asıl ile fer' arasında hükmü etkileyen farkın olmadığını açıklamaktır. Bu durumda ikisi hükümde ortak olmalıdır. Örneğin zarf ve mecrûr arasında fark olmaması illetiyle birçok yerde zarf mecrûra kıyas edilmektedir. Böylece ikisi tüm hükümlerde eşit olmaktadır.⁸⁵¹

d.c. Değerlendirme

Her iki usûlde illeti tespit etme yöntemlerine bakıldığında onların aynı olduğu görülmektedir. Ancak usûlcüler deverân yönteminden bahsederken nahivciler bunu ele almamışlardır. Nahivciler illetin şartları arasında onun devrinden bahsetmişlerdir. Fakat bu; illet ile hükmün yerini değiştirip illetin hüküm, hükmün de illet yapılmasıdır. Nahivcilerin zikrettiği illetin devri usûlcülerin illet yöntemi olarak bahsettiği deveran değildir.

e. Kıyasa Yönelik İtirazlar

İlletin şartları ve onu tespit etme yöntemlerini ele aldıktan sonra şimdi ona yapılan itirazları inceleyeceğiz. Kıyası delil olarak öne süren kimseye karşı bir başkası kıyasın şartları yerinde olmadığı gerekçesiyle ona itiraz edebilmektedir. Bu itirazlar kıyasın herhangi bir rüknüne yönelik olabilmektedir. Ancak daha çok illete yönelik olarak yapılmaktadırlar. Hem fıkıh usûlü hem de nahiv usûlünde kıyasa yönelik yapılan itirazlar bulunmaktadır. Burada her iki usûlde ele alınan itirazların mahiyeti ve onlarda geçen örnekleri inceleyip onların benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

e.a. Fıkıh Usûlünde Kıyasa Yönelik İtirazlar

Usûlcüler kıyasa yapılan itirazlar konusunu farklı şekillerde ele almışlardır. Kimi genel olarak kıyasa yapılan itirazları bir başlık altında incelemiş ve asıl, fer'

⁸⁴⁹ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 110; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 119.

⁸⁵⁰ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 111; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 120.

⁸⁵¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 120.

hüküm ve illete yapılan tüm itirazları burada zikretmiştir. Kimi de sadece illete yapılan itirazları bir başlıkta ele almıştır. Beydâvî (v. 685/1286) altı tane itiraz zikrederken⁸⁵² İbnü'l-Hâcib(v. 646/1249), Amidî ve İbn Neccâr (v. 972/1564) bunları yirmi beşe kadar çıkarmıştır.⁸⁵³ Bu başlıkta fıkıh usûlündeki tüm itiraz türlerini değil, sadece nahiv usûlünde kıyasa yapılan itirazlara benzer olanları ele alacağız. Böylelikle her iki usûlde geçen bu itirazlar arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Fıkıh usûlünde ele alınıp da nahiv usûlündeki itirazlara benzer olanlar şunlardır:

1. **Fesâdü'l-i'tibâr:** Kıyasın nassa veya icmâa aykırı olmasından dolayı hükümde ona itibar edilmemesidir. Bu kıyasın doğru bir şekilde oluşturulmasında bir eksiklik bulunmamaktadır. Kıyasın kendisi doğrudur. Ama nassa veya icmâa aykırı olduğu için hükümde dikkate alınmamaktadır. Nass veya icmâa bulunduğu halde onlara aykırı olan kıyasın delil oluşu geçersiz olduğundan dolayı buna fesâdü'l-itibar denilmektedir. Örneğin meşhur musarrât hadisinde geçen musarrâtın, reddedilip reddedilmemesi ve ondaki sütün bedelinin ödenmesi konusunda diğer ayıplı olan mallara kıyas edilmesi nassa aykırı olan bir kıyastır. Zira nass ile musarrâtın geri verilemeyeceği veya bir sa' hurma ile onun iade edilebileceği belirtilmiştir. Burada onun sütünün diğer misli olan mallara kıyas edilerek sütün mislinin ödeneceğini söylemek nassa aykırı bir kıyastır.⁸⁵⁴

İcmâa aykırı olan kıyasa şu örnek verilebilir: Bir kadın ölürse kocasının ona bakması yabancı bir bayan gibi haram olduğundan dolayı kocası onu yıkayamaz. Burada ölen eşin yabancı bir kadına kıyas edilmesi sükûtî icmâa aykırıdır. Zira Hz. Ali, kendi eşi olan Hz. Fâtımâ'yı yıkamıştır. Bu olay yayıldığı halde kimse buna karşı çıkmamıştır. Bir kimsenin yabancı bir bayana kıyasla ölen hanımını yıkayamayacağını söylemesi icmâa aykırı bir kıyastır.⁸⁵⁵

⁸⁵² Beydâvî, *Minhâcü'l-vüsûl*, s. 103.

⁸⁵³ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 471; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 135; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 339.

⁸⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 88; Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'* II, 367; Zerkeşî; *el-Bahrü'l-muhît*, V, 319; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 236.

⁸⁵⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 89; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 319; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 237.

Fesâdü'l-itibâr şeklinde yapılan itiraza nassın senedinin sahih olmadığı kabul edilerek onun zayıf olduğu ya da nassın açık olmadığı veya tevil edilebildiği şekilde cevap verilebilir.⁸⁵⁶

2. **Fesâdü'l-vaz'**: Delilin, hükmün zıddı için uygun olup hüküm için uygun olmamasıdır. Bir hüküm için zikredilen kıyasın, bu hükmün kendisini değil onun zıddını gerektirmesidir. Kıyas bu hüküm için uygun olmadığından ve onda bozukluk olduğundan dolayı buna fesâdü'l-vaz' denilmektedir. Örneğin Hanefiler, kasten adam öldürmenin riddet gibi büyük bir suç olduğunu ve onda kefaret gerekmediğini söylemektedirler. Zikredilen suçun büyüklüğü, cezanın hafif olmasını değil daha ağır olmasını gerektirmektedir. Bu kıyas, hüküm için uygun olmayıp o hükmün zıddını gerektirmektedir. O hüküm de kefaretin verilmesidir.⁸⁵⁷

Zikredilen delilin, hüküm için uygun olduğu ortaya konarak bu itiraza cevap verilir. Mesela yukarıdaki örnekte kasten öldürmenin cezasının kısas ile ağırlaştırıldığı ve kefaret ile ağırlaştırılmadığı söylenerek bu kıyasın hüküm için uygun olduğu ortaya konur.⁸⁵⁸

3. **Men'**: Zikredilen kıyasa itiraz edilerek onun kabul edilmemesidir. Bu itiraz asla ya da fer'a yönelik olabilir. Asla yönelik itirazda illet ya da hükmün asılda bulunduğu karşı çıkılarak itiraz yapılmaktadır.⁸⁵⁹ Tâcüddîn es-Sübkî (v. 771/1311) ve Zerkeşî illet olduğu iddia edilen vasfın illet oluşuna itiraz edilmesini de men'in bir kısmı olarak ele almışlardır. Bu kısma illetin düzeltilmesini talep etme anlamında mutâlebe denilmektedir.⁸⁶⁰ Âmidî ve İbnü'l-Hâcib ise illetin düzeltilmesini talep etmeyi ayrı bir itiraz olarak müstakil başlıkta ele almışlardır.⁸⁶¹

Asılda illetin bulunduğu karşı çıkmaya şu örnek verilebilir: Şâfiî olan biri; köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkandığını ve onun domuza kıyas edilerek cildinin dibâğ ile temizlenmediğini söylemektedir. Ona karşı çıkan kişi de köpeğin domuz gibi cildinin dibâğ ile temizlenmemesinin domuzun yaladığı kabın yedi defa

⁸⁵⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 319; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 238.

⁸⁵⁷ Mahallî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 365; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 244.

⁸⁵⁸ Mahallî, *el-Bedru't-tâli'*, II, 367; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 245.

⁸⁵⁹ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 426-430; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 323-327.

⁸⁶⁰ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 369; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 324.

⁸⁶¹ Âmidî, *el-İhkâm*, V, 100; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 429.

yıkanmasıyla ta'lil edilemeyeceğini söylemektir. İtiraz eden kişi burada asılda illetin bulunmadığını savunarak karşı tarafa itiraz etmektedir.⁸⁶²

Fer'a yönelik itirazda ise asılda bulunan illetin fer'a de bulunmasına karşı çıkılmaktadır. Buna illetin vasfına karşı çıkmak da denilmektedir. Örneğin Şâfîiler cinsel ilişki dışındaki bir şeyle orucu bozmada keffâretin gerekmediğiyle ilgili olarak haddin, zina olan ilişkiyi engellemek için meşru kılındığı gibi keffâretin de oruçtaki ilişkiyi engellemek için meşru kılındığını söylemektedirler. Buna kaşı çıkan Hanefiler, keffâretin sadece ilişkiyi engellemek için meşru kılındığını kabul etmediklerini, ilişki veya başka bir şeyle orucu bozmayı engellemek için keffâretin meşru kılındığını söylerler. Böylece fer'a deki illete karşı çıkmış olurlar.⁸⁶³

4. **Mutâlebe (İlletin düzeltilmesini talep etme):** İlet olduğu iddia edilen vasfın illet olarak kabul edilmemesidir. Bu itirazda hasımdan illetin düzeltilmesi talep edilir. Köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması iletine dayanılarak cildinin dibağ ile temizlenmemesi konusunda domuza kıyas edilmesi buna örnek gösterilebilir. İtirazda bulunan kişi domuzun cildinin dibağ ile temizlenememesinin yaladığı kabın yedi defa yıkanmasıyla ta'lil edilmesine karşı çıkmakta ve bu illetin düzeltilmesini talep etmektedir.⁸⁶⁴ Bu kıyası delil olarak kullanan kişi, kıyasta zikrettiği illetin doğru olduğunu illeti tespit etme yöntemleriyle ortaya koyarak bu itiraza cevap verir.⁸⁶⁵

5. **Aksin Bulunmaması:** Aks, illet olmadığı zaman hükmün de ortadan kalkmasıdır. İlet olan vasıfta aksin bulunmaması, illet olmadığı halde hükmün bulunmasıdır. Örneğin Hanefiler sabah namazı ezanının vakitten önce okunamamasına dair şu delili getirmektedirler: Sabah namazı, akşam namazı gibi kasr edilemez ve ondan önce ezan okunamaz. Hanefilerin illet olarak zikrettiği bu vasıfta aks yoktur. Zira ezanın vakitten önce okunmama hükmü kasr edilen namazlarda başka bir illetle bulunmaktadır. Hanefilerin sabah namazı için zikrettiği illet-ki o da kasr edilmemesiydi-kasr edilen namazlarda bulunmadığı halde aynı

⁸⁶² İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 428.

⁸⁶³ Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, II, 369; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 331.

⁸⁶⁴ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 430; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, 347. Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl*, VIII, 3592; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 324; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, 347.

⁸⁶⁵ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 431; Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, II, 369; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 324.

hüküm başka bir illetle bu namazlarda bulunmaktadır. Kıyasta zikredilen illet ortadan kalktığı halde hüküm kalmaya devam ederse illet olan bu vasıfta aks olmaz.⁸⁶⁶

6. **Vasfın müessir olmaması:** İlet olan vasfın münâsib olmamasıdır. Onun bir etkiyi ifade etmemesidir. Vasfın müessir olmamasına şu örnek verilebilir: Havadaki kuş gibi görülmeyen mebî'in satışı caiz değildir. Burada mebî'in görülememesi olarak zikredilen illetin bir etkisi yoktur. Onun teslim edilememesi, satışın caiz olmaması için yeterlidir. Zira havadaki kuş görülse dahi onun satışı caiz değildir. Bu örnekte illet olarak zikredilen vasfın bir etkisi yoktur.⁸⁶⁷

7. **Nakz:** İletinin bulunup hükmün bulunmamasıdır. Şâfiîlere göre nakz, illeti kusurlu hale getirmektedir. Hanefiler ise nakzın illete bir hâle getirmediği görüşünde olup ona illetin tahsisi demektedirler. Bazı usûlcüler illetin bulunup hükmün bulunmamasının; sadece istinbât edilen illeti, bazıları da sadece mansûs olan illeti nakzettiği görüşündedir.⁸⁶⁸

Nakz ile yapılan itiraza şu örnek verilebilir: Şâfiîlere göre geceleyin farz oruca niyet getirmeyenin orucu sahih değildir. Orucun başında niyet getirilmemesi onun geçersiz olduğunun illetidir. Bu illet nafîle oruçla nakzedilmektedir. Zira nafîle oruçta geceleyin niyet getirilmese dahi tutulan oruç sahihtir. Nafîle oruçta orucun geçersiz olma illeti bulunduğu halde aynı hüküm burada bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu illet nafîle oruçla nakzedilmektedir.⁸⁶⁹

8. **Mu'âraza:** Delil getiren kimsenin zikrettiği illet dışındaki bir illetle ona karşı çıkılmasıdır. Mu'âraza asıl ya da fer'te olmaktadır. Asılda olması; itiraz eden kişinin illet olabilecek başka bir vasfın olduğunu ortaya koymasındır. Buna şu örnek verilebilir: Şâfiîler, faizi tu'miyet ile ta'lîl etmektedirler. Hanefiler ise illetin keyl ya da cins olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmaktadırlar.⁸⁷⁰

Mu'âraza fer'te de olmaktadır. Bu da itiraz eden kişinin fer'te hükmün zıddını gerektiren bir illetle karşı çıkmasıdır. Örneğin delil getiren kimse; Peygamber'in (s.a.) devamlı vitir namazını kılma illetine dayanarak vitrin namazdaki teşehhüde

⁸⁶⁶ Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'* II, 350; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 147; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 283.

⁸⁶⁷ Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'* II, 352-353; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 184-185; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 285.

⁸⁶⁸ Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'* II, 341.

⁸⁶⁹ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 147.

⁸⁷⁰ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 443; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, 353; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 334; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 295.

kıyasla vacip olduğunu söylemektedir. Buna karşı çıkan kişi; vitir namazı, sabah namazının sünneti gibi belli bir vakitte ve bir farz namazla beraber kılınmasına dayanarak onun sabah namazının sünnetine kıyasla sünnet olduğunu söylemektedir. Burada itiraz eden kişi, fer‘deki hükmün zıddını gerektiren bir illetle karşı çıkmaktadır.⁸⁷¹

9. **Kavl-i mûceb:** Hükümde ihtilaf bulunmakla birlikte delil getiren kimsenin delilinin gereğini kabul etmektir. Yani bir kişi, bir delil getirmekte ve bu delilin bir hükmü gerektirdiğini söylemektedir. Ona karşı çıkan kimse de zikredilen delilin gereğini kabul etmektedir. Fakat karşı tarafın zikrettiği delilin o hükmü gerektirmediğini söylemektedir. Böylece aralarındaki ihtilaf devam etmektedir. Örneğin Şâfiî olan biri öldürme aracında eksiğin olmasının kısasa engel olmadığını dolayısıyla ağır bir cisimle öldürmede de kısasın gerektiğini söyler. Hanefî olan kişi de araçta eksiğin olmasının kısasa engel olmadığını kabul ettiğini; fakat bunun kısasa engel olmamasının kısası gerektirmediğini söyler. Burada Hanefî olan kişi, Şâfiî olanın zikrettiği illetin gereğini kabul etmektedir. Fakat bu illetin o hükmü gerektirdiğine katılmamaktadır. Böylece kavl-i mûceb ile illete itiraz etmektedir.⁸⁷²

e.b. İtirazların Sıralanması

Yukarıda kıyasa yapılan itirazları ele aldık. Bu itirazları sırayla yapılmasının gerekli olup olması konusunda usûlcüler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda üç görüş bulunmaktadır:

Bir görüşe göre bu itirazların sıralanması şart değildir. İtiraz eden kişi dilediği itirazı yapabilir.

İkinci görüşe göre bu itirazlar arasında bir sıralamanın olması gerekir. Eğer rastgele itirazda bulunulursa bu durum çelişkiye girmeye yol açar. Zira bazı itirazlar, diğer itirazlardan sonra gelmektedir. Örneğin sıralama takip edilmezse önce nakz ve mutâlebe daha sonra men‘ itirazı yapılabilir. Bu da bir şeyi ikrar edip sonra inkar etmek anlamına gelir. Böyle bir duruma düşmemek için itirazlar sırayla yapılmalıdır.

⁸⁷¹ İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, IV, 456; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 334; İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, IV, 318;

⁸⁷² Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* II, 361; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 226; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 297, 301.

Üçüncü görüşe göre sorular aynı cinsten ise yani nakz, mutâlebe ve asıldaki muâraza gibi tek bir soru konumunda ise sıralama şart değildir. Ama men‘ ve mutâlebe gibi soru cinsleri farklı ise o zaman sırayla olması şarttır.⁸⁷³

Usûlcüler itirazlardan ilk önce hangisiyle başlanacağı ve daha sonra hangisinin geldiği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Müteahhirîn usûlcülerin benimsediği sıralama şu şekildedir: İlk önce fesâdü’l-ıtibâr daha sonra fesâdü’l-vaz‘ gelir. Hüküm illetten önce olduğu için daha sonra asıldaki hükmü menetme gelir. Ondan sonra da asıldaki illeti menetme gelir. Daha sonra mutâlebe itirazı ve tesirin olmaması gibi vasfın illet olma yönlerine yapılan itirazlar gelir. Ondan sonra nakz gelir. Çünkü bu delile yönelik bir itirazdır. Daha sonra asla yapılan itiraz gelir. Zira bu, asıldaki illete yönelik bir itiraz olup delile yapılan itirazdan sonra gelir. Daha sonra fer‘deki illeti menetmek gibi fer‘ ile ilgili itirazlar gelir. Ondan sonra kavî-i müceb gelir. En son da mu‘ârazâ gelir.⁸⁷⁴

e.c. Nahiv Usûlünde Kıyasa Yönelik İtirazlar

Nahivciler, fıkıh usûlünde geçen itirazların aynısından söz etmişlerdir. Onların bu itirazlar için yaptıkları tanımlar fıkıh usulündekilerle aynıdır. Enbârî (v. 577/1181) yedi taneden bahsederken⁸⁷⁵ Süyûtî (v. 911/1505) bunları dokuza çıkarmıştır.⁸⁷⁶ Nahivcilerin ele aldığı itirazlar şunlardır:

1. **Fesâdü’l-i‘tibâr:** Bir konuda Araplardan bir nass olmasına karşın kıyasın delil olarak kullanılmasıdır. Nass olduğu halde kıyasa başvuran kimseye bunun caiz olmadığı söylenerek itiraz edilir. Sözelimi Basralı biri şöyle söyler:

“Munsarif olan bir ismin şiiir zaruretinden dolayı gayri munsarif olamayacağıının delili; isimde asıl olan durumun onun munsarif olmasıdır. Şiiir zaruretinden dolayı ismin gayri munsarif olmasına cevaz verirse onu asıldan çıkarmış oluruz. Maksûr olan elifin şiiir zaruretinden dolayı uzatılmamasına kıyasla bunun da caiz olmaması gerekir.”⁸⁷⁷

Basralının bu söylediklerine itiraz eden kişi ise şöyle der:

⁸⁷³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 346

⁸⁷⁴ Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, VIII, 3613-3615; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 347-348.

⁸⁷⁵ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 54.

⁸⁷⁶ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 121-130.

⁸⁷⁷ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 54; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 126.

“Bu söylenen, Araplardan gelen nassa karşı kıyasla istidlal getirmektir. Bu da caiz değildir. Zira zaruretten dolayı ismin gayri munsarif yapıldığı şiirler bulunmaktadır. Onlardan biri de şudur: *بِحُنَيْنٍ حِينَ تَوَاكُلَ الْأَبْطَالِ نَصَرُوا نَيْبَهُمْ وَشَدُّوا أَرْزُهُ*

Burada حنين ifadesi munsarif bir isim olduğu halde şiir zaruretinden dolayı gayri munsarif yapılmıştır.”⁸⁷⁸

Basralı olan kişi Araplardan nakledilen bir nass bulunduğu halde kıyas ile delil getirmiştir. Ona itiraz eden ikisi de nass bulunduğu halde kıyasa başvurulmasının doğru olmadığını söyleyerek ona itiraz etmektedir. Bu itiraza fesâdü’l-i’tibâr denilmektedir.

Bu şekilde yapılan itiraza naklin isnâdına ya da metnin kendisine itiraz etmek üzere iki şekilde cevap verilebilir.⁸⁷⁹

2. Fesâdü’l-vaz’: Delil getiren kişinin, illetin gereğinin zıddı olan bir hükmü illete bağlamasıdır. Sözelimi Kûfeli biri, siyah ve beyaz renkler diğer renklerin asılları oldukları için renkler arasından sadece bu ikisinden taaccüb sîğası oluşturulabileceğini söyler.⁸⁸⁰

Basralı biri ise ona karşı şöyle söyler:

“Sen illetin gereğinin zıddı olan bir hükmü illete bağladın. Zira diğer renklerde taaccüb sîğasının yapılamaması onların buldukları yerden ayrılmayıp oraya bağlı olmalarındandır. Taaccüb sîğası ise bir yerde sabit olmayan ve değişken durumlarda olur. Bir yerde sabit olma durumu fer‘den daha çok asılda bulunmaktadır. Fer‘ olan diğer renklerin buldukları yere bağlı olduklarından dolayı taaccüb yapılması caiz değilse asıl olup bulunduğu yerden ayrılmayanda da bunun caiz olmaması daha evladır.”⁸⁸¹

Kûfeli olan kişi kıyas ile delil getirmiştir. Basralı ise Kûfelinin delil olarak zikrettiği kıyastaki illetin gereği bu kıyasla ulaşılmak istenen hüküm olmayıp ona zıt bir hüküm olduğu şeklinde itiraz etmiştir.

İlletin gereğinin zıddı olan bir hükmün illete bağlandığı yönünde yapılan itiraza şöyle cevap verilebilir. Hüküm ile illet arasında bir zıddın olmadığı açıklanır. Ya da

⁸⁷⁸ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 54-55; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 126.

⁸⁷⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 125.

⁸⁸⁰ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 55-56; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 128.

⁸⁸¹ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 56; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 128.

aralarında zıtlık olduğu kabul edilir; ama illetin bu zikredilene de gerektirdiği belirtilir.⁸⁸²

3. Kavı-i müceb: Hükümde ihtilaf devam ettiği halde illetin gereğini kabul etmektir. Mesela bir Basralı, راکبا جاء زيد örneğinde olduğu gibi hâlin mütasarrif bir fiil olan âmilinin önüne geçmesinin caiz olduğuna dair delil getirmekte istediğinde şöyle der: “Mütasarrif olan bir fiilin hâl dışındaki ma‘mûlü, kendi âmilinin önüne geçebilir. Dolayısıyla hâl de kendi âmilinin önüne geçebilir.” Kûfeli biri ise buna karşılık şöyle der: “Bu illetin mücebini ben de kabul ediyorum. Zira bana göre de zi’l-hâl zamir olduğu zaman hâl kendi âmilinin önüne geçebilir.”⁸⁸³ Kûfeli olan kişi de halin kendi amilinin önüne geçmesini kabul etmektedir. Fakat Kûfeliler zi’l-hâl açık bir isim olduğu zaman gizli olan zamir kendinden sonra gelen açık bir isme dönmüş olacağından bu durumda hâlin kendi âmilinin önüne geçmesini kabul etmemektedirler. Basralılar ise bunu kabul etmektedirler.⁸⁸⁴ Onlar, Basralıların zikrettiği illetin mücebini-ki o da hâlin kendi âmilinin önüne geçmesidir-kabul ettikleri halde bu hükümde-ki o da zi’l-hâl açık bir isim olduğu zaman hâlin kendi âmilinin önüne geçmemesidir-onlara katılmamaktadırlar.

Böyle bir itirazın olmaması için illetin mücebine katılma imkanı olmayacak şekilde illetin değerlendirilmesi gerekir. Şöyle ki kıyası delil olarak kullanan kimse ihtilafı olan meseleyi kast ettiği, hâl ifadesini elif-lâmlı bir şekilde zikrettiği ve bunun da ihtilafı olan meseleyi kapsadığını söyler. Ya da zikredilen illetin genel olup hâlin tüm durumlarını kapsadığını, Kûfelinin illetin mücebine katılmasının ise hâlin bazı durumlarında olduğunu söyler. Böylece bu itiraz giderilmiş olur.⁸⁸⁵

4. Men‘u’l-ille: İllete yapılan itirazlardan biri illetin kabul edilmemesidir. Kabul edilmeyen bu illet asılda veya fer‘te olabilir.

1. Asıldaki illetin kabul edilmemesi: Sözelimi Basralı şöyle der: “Muzâri fiil ismin yerine geçtiği yani onun gibi haber ve sıfat olduğu için merfû olmaktadır. Bu ise manevi bir amildir. Bu amil mübtedâ olan isimdeki ibtidâya benzemektedir. İbtidâ da ref‘i gerektirmektedir. Dolayısıyla ona benzeyen de merfû olmalıdır. Kûfeli

⁸⁸² Enbârî, *el-İğrâb*, s. 56; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 128.

⁸⁸³ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 56-57; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 125.

⁸⁸⁴ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 210

⁸⁸⁵ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 56-57; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 125.

ise ibtidânın mübtedâ olan isimde ref'i gerektirmesini kabul etmediğini söyleyerek asıldaki illeti redder.⁸⁸⁶

2. Fer'deki illetin kabul edilmemesi: Mesela Basralı şöyle der: “دراك، تراك” gibi isim fiillerin, emir fiilin yerine geçtikleri için mebni olmaları, emir fiilin mebni olmasının delilidir. Eğer emir fiil mebni olmasaydı onun yerine geçenler de mebni olmazdı. Bu da emir fiilin mebni olduğunu göstermektedir.” Kûfeli ise buna şu şekilde itiraz eder: “دراك” gibi isim fiillerin emir fiilin yerine geçtikleri için mebni olduklarını kabul etmiyoruz. Bu tür isim fiiller emir lâmını içerdikleri için mebni olmuşlardır. Yani harf, cümle içinde bir anlamı ifade etmek için başka bir kelimeye ihtiyaç duyduğu gibi bunlar da emir lâmına ihtiyaç duymaktadırlar. Dolayısıyla harfe benzedikleri için onun gibi mebni olmuşlardır.”⁸⁸⁷

5. **Aksin Bulunmaması:** Aks illetin bir şartı olarak kabul edildiğinde-ki bu çoğunluğun görüşüdür-onun bulunmaması illete yapılan bir itirazdır. Aks, illet bulunmadığı zaman hükmün de bulunmamasıdır. Örneğin fâil, sözlü veya gizli olarak bir fiile isnat edilmediği zaman merfû olmaz. Fâilin merfû olma illeti olan isnat olmadığı için onun merfû olma hükmü de ortadan kalkar. Aynı şekilde mef'ûlûlî nasb eden fiildir. Açık veya gizli bir fiil yoksa mef'ûl mansûb olmaz.⁸⁸⁸

İllette aks bulunduğu zaman illet ortadan kalkınca hüküm de kalkar. Ama illette aks bulunmazsa illet ortadan kalkınca hüküm kalmaya devam eder. Sözelimi bir görüşe göre زيد أمامك ifadesinde olduğu gibi zarf, haber olduğunda mahzûf bir fiil ile mansûb olur. Bu fiil aranmaz ve gizli olarak da kabul edilmez. Zira fiil hafzedilmiş ve zarf ile iktifa edilmiştir. Fiil sözlü ve gizli olarak ortadan kaldırıldıktan sonra zarf, fiil varken mansûb olduğu gibi fiil cümleden çıkarılınca tekrar mansûb kalmaya devam etmektedir. Burada mef'ûlün mansûb olma illeti olan fiil, olmadığı halde onun hükmü olan nasb devam etmektedir. Bu da illette aksin bulunmadığını göstermektedir.⁸⁸⁹

⁸⁸⁶ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 58; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 129.

⁸⁸⁷ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 58; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 129; Fâsî, *Feydu naşri'l-inşirâh*, II, 1028.

⁸⁸⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 122.

⁸⁸⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 123.

Bir görüşe göre aks illetin bir şartı değildir. İlet aklî delile benzemektedir. Akli delil bulunduğu zaman hüküm de bulunur. Fakat aklî delil bulunmadığı zaman bu durum hükmün bulunmadığına delalet etmez.⁸⁹⁰

6. Vasfın müessir olmaması: Vasıfta bir münasebetin olmamasıdır. Çoğunluğa göre vasıfta bir münasebet bulunmazsa onun illet sayılması caiz değildir. Bu vasfın, nakzı defetmek için olması veya olmaması fark etmez. Vasıfta bir münasebet yoksa onun illet içinde zikredilmesi boşunadır. Mesela جائني طلحة ifadesinde طلحة kelimesinin fiile isnat edilmesinin yanı sıra onun müennes ve alem olmasından dolayı merfû olduğu söylenirse te'nîs ve alemin zikredilmesinin bir anlamı olmaz. Çünkü bunların hükümde hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Aynı şekilde حبلی kelimesinin gayri munsarif olduğuna dair delil getirildiği zaman onun sonunda maksûr olan te'nîs elifi bulunduğu için gayri munsarif olduğu söylenirse burada maksûr ifadesinin zikredilmesi gereksizdir. Çünkü onun illette hiçbir etkisi yoktur. Zira te'nîs elifi, maksûr olduğundan dolayı ismi gayri munsarif yapmamaktadır. O, sadece te'nîs için olduğundan dolayı ismi gayri munsarif yapmaktadır. Memdûd olan elifin de ismi gayri munsarif yapması, elifin maksûr olmasının hiçbir etkisinin olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla maksûrda hiçbir münasebet bulunmadığı için o, illet olarak kabul edilemez.⁸⁹¹

7. Mutâlebe (İletinin düzeltilmesini talep etme): İlete yapılan itirazlardan biri itiraz edenin delil getirenden illetin sıhhatini ispatlamasını talep etmesidir. İletinin sıhhati, tesir ve asılların delaletiyle ispatlanabilir. Te'sîr, illet bulunduğu zaman hükmün bulunması, illet olmadığı zaman hükmün de ortadan kalmasıdır.⁸⁹²

İletinin sıhhatinin te'sîr ile ispatlanmasına şu örnek verilebilir: قبل، بعد kelimeleri, muzâfün ileyh hazfedilip onun anlamı kast edildiğinde zamme üzere mebni olurlar. Yani lafzen izâfeden koştukları için mebni olmaktadırlar. Bu illetin sahih olduğuna dair bir delil sorulduğunda şöyle cevap verilir: Bu iki kelime izâfe edildikleri zaman mu'rab olmaktadırlar. İzâfeden lafzen koştuklarında ise mebni olmaktadırlar. İzâfe

⁸⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 195; Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, s. 125-126; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 123.

⁸⁹¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 123.

⁸⁹² Enbârî, *el-İğrâb*, s. 59; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 129-130; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 582-583.

geri gelince i'râb da geri gelmektedir. Bu da illetin hükümde etkisi olduğunu göstermektedir.⁸⁹³

Asılların delaletiyle illetin sıhhatinin ispatlanmasına şu örnek verilebilir: كيف، متى kelimeleri harfın anlamını içerdikleri için mebni olmuşlardır. Bu illetin sahih olduğuna dair delili sorulduğunda şöyle cevap verilir: Asıllar, yani nahiv kuralları harfın anlamını içeren tüm isimlerin mebni olmaları gerektiğine delalet etmektedir.⁸⁹⁴

8. **Nakz:** İletin tahsisini kabul etmeyenlere göre illetin bulunup hükmün bulunmamasıdır. İletin tahsîs edilebildiği görüşünde olanlar nakzı kabul etmemektedirler. Nahivcilerin çoğu tardın illette şart olduğu ve illetin tahis edilmediği görüşündedir. Mesela fiilin isnat edildiği tüm isimlerin her yerde merfû olması gibi illet bulunduğu zaman hükmün de bulunması gerekir. Bir görüşe göre illette tardın bulunması şart değildir. Umûm tahsis edildiği gibi illet de tahsîs edilebilir.⁸⁹⁵

Nakz için şu örnek verilebilir: Bir görüşe göre isimde iki illet bulunduğu zaman bu isim gayri munsarif olur. Üç tane illet bulunduğu zaman ise bu isim mebni olur. Bu görüşü savunanlara göre رقاش، قطام، حذام gibi kelimelerde ta'rîf, te'nîs ve adl olmak üzere üç tane illet bulunduğu için bunlar mebnidir. Bu görüş, أدريجان kelimesi ile nakzedilmektedir. Zira onda alemiyet, te'nîs, terkîb, ucmet ve elif- nûn olmak üzere beş illet bulunduğu halde o mebni değil, mu'rab ve gayri munsariftir. Yukarıda zikredilen illetler o isimlerin mebni olmasının illeti olamazlar. Dolayısıyla bu zikredilen illetler geçersizdirler. İsmın mebni olmasının tek bir illeti vardır ki o da onun harfe benzemesidir.⁸⁹⁶

Eğer nakz engellenebiliyorsa onun olmadığı ortaya konularak bu itiraza cevap verilir. Örneğin يا زيد الظريف cümlesinde الظريف kelimesi zammeli ve müfred olan bir münâdânın sıfatı olduğu için münâdânın mahalline tabi olarak mansûb gelmesinin caiz olduğu söylenmektedir. Bu ise يا أيها الرجل örneğiyle nakzedilmektedir. Zira الرجل kelimesi zammeli ve müfred olan bir münâdânın sıfatı olduğu halde onun mansûb olması caiz değildir. Bu itiraza şu şekilde cevap verilir: الرجل kelimesinin mansûb

⁸⁹³ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 59; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 129-130; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, s. 582-583.

⁸⁹⁴ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 59; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 129-130; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, 582-583.

⁸⁹⁵ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 112; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 121.

⁸⁹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 180; Bâbşâz, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Muhsibe*, II, 337-338; Enbârî, *el-İğrâb*, s. 60; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, III, 51; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 121.

olmasının caiz olmadığı kabul edilmez. Böylece الرجل kelimesinin mansûb olmasına cevaz verenlere göre nakz engellenmiş olur.⁸⁹⁷

9. Mu‘araza: İtiraz eden kişinin, delil getiren kimsenin ileri sürdüğü illetin dışında başka bir illetle ona karşı çıkmasıdır. Çoğunluk bunu kabul etmektedir. Çünkü bu şekilde yapılan itirazla illet defedilmektedir. Az bir kesim ise bunu kabul etmemektedir. Zira illeti zikretmek soru soran ve itiraz edenin görevi değil, delil getiren ve kendisine itiraz yapılan kişinin görevidir. Sözelimi Kûfeli tenâzu‘ konusunda birinci âmil daha önce geldiği ve onun amel etmesine bir engel olmadığı için onun amel etmesinin daha evla olduğunu söylemektedir. Basralı ise buna karşı çıkarak ikinci âmil ma‘mûle daha yakın olduğundan ve ona amel verildiği zaman cümlenin anlamında da bir eksiklik olmadığından birincisinin amel etmesinin daha evla olduğunu söyler.⁸⁹⁸

e.d. İtirazların Sıralanması

Yukarıda illete yöneltilebilecek dokuz tane itiraz zikredildi. Bu itirazların sırasıyla mı yoksa istendiği şekilde mi yapılacağı hususunda nahivciler arasında ihtilaf bulunmaktadır. İtirazda bulunan kişi durumu öğrenmek istediğinden dolayı dilediği şekilde itiraz edebileceği görüşünde olanlar olduğu gibi bunlar arasında sıralamanın olması gerektiği görüşünde olanlar da bulunmaktadır.

Delile yapılacak olan itirazların sırayla olması gerektiğini savunanlara göre ilk itiraz fesâdü’l-i‘tibâr daha sonra da fesâdü’l-vaz‘tır. Çünkü itirazda bulunan kişi, kıyas zannedilen delilin yerinde kullanılmadığını iddia etmektedir. Böylece bu itirazla delilin aslına karşı çıkmaktadır. Daha sonra illetin mücebini kabul etme gelir. Çünkü bu, illetin tartışmalı konuda delil olmadığını göstermektedir. Burada delilin kendisine itiraz yapılmamaktadır. Delilin tartışmalı konuda delil olmasına karşı çıkmaktadır. Daha sonra illeti kabul etmeme ve sonrasında da mutâlebe itirazları gelir. Çünkü illeti kabul etmemek bir inkardır. İletinin sıhhatini talep etmek ise illeti ikrar etmektir. İkrar inkardan sonra kabul edilir. İkrardan sonra yapılan inkar kabul edilmez. Daha sonra nakz gelmektedir. Çünkü illette nakz bulunmadığı takdirde bu itirazda onun uygunluğunu kabul etme söz konusudur. Nakzın, illetin sıhhatini talep

⁸⁹⁷ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 60; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 121-122.

⁸⁹⁸ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 62; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 130.

etmekten sonra gelmesi daha uygundur. Zira illetin sıhhatini talep etmek, nakzedilen bir illete yönelik olmaz. Dolayısıyla nakz ondan sonra gelir. En sonunda da mu'âraza gelmektedir. Çünkü bunda illet kabul edilmektedir. Burada delil öne sürenin sözüne bir itirazda bulunulmamaktadır. Onun deliline karşın başka bir delil ortaya konmaktadır. Bu da itiraz etmekten daha çok delil ortaya koymaya benzemektedir.⁸⁹⁹

e.e. Değerlendirme

Her iki usûlde geçen kıyas itirazlarına bakıldığında fıkıh usûlünde geçen itirazların aynısının nahivde de geçtiği görülmektedir. Usûlde bu itirazlar şer'î kıyasa yönelik iken nahivde lügâvî kıyasa yöneliktir. Nahivciler bu itirazları nahivdeki kıyasa uyarlamışlardır.

Her iki usûlde geçen bu itirazlar arasında çok az bir fark bulunmaktadır. Örneğin usûlcüler fesâdü'l-itibarda kıyas, nass ve icmâa aykırı olduğu için ona itiraz edildiğini söylemişlerdir. Nahivciler ise icmâi zikretmeyip sadece nassa aykırı olduğu zaman itiraz edileceğini söylemişlerdir. Nitekim nahivcilerin bir kısmı icmâi kıyastan sonraya almıştır. Bunlara göre icmâ kıyasa aykırı olmadığı sürece kabul edilir. Bundan dolayı kıyas icmâa aykırı olursa ona itiraz edilmez. Her iki usûldeki itirazlar arasında bunun dışında bir fark görülmemektedir.

İtirazların tertibinin gerekliliği konusunda her iki usûlde ihtilaf bulunmaktadır. Bu sıralamayı gerekli görenler olduğu gibi gerekli görmeyip istenen itirazdan başlanacağını savunanlar da bulunmaktadır.

II. İstihsân

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlünün bir istidlal yöntemi olarak kullandığı ortak kavramlardan biri istihsândır. Her iki usûlde de istihsân kavramına dair benzer tanımlar yapılmıştır. Ne var ki istihsânın kaynak olma değeri her iki usulde de tartışmalı bir konudur. Zira onun delil oluşunu kabul edenler olduğu gibi reddedenler de olmuştur. Bu başlık altında her iki usûlde geçen istihsânın tanımı, delil değeri ve aralarındaki ilişkiyi inceleyeceğiz.

⁸⁹⁹ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 64-65; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 130-131; İbn 'Allân, *Dâ'i'l-felâh*, 586-588.

A. İstihsânın Tanımı

Fıkıh usûlünde istihsân için birçok tanım yapılmıştır. Onun tam olarak ne olduğuyla ilgili uzun tartışmalara girilmiştir. Nahiv usûlünde ise fıkıh usulündeki tanımlara benzer birkaç tanım yapılmıştır. Nahiv usulünde fıkıh usulünde olduğu gibi bu kavramın tanımında tartışmaya girilmemiştir. İstihsân kavramı etrafında ortaya çıkan ve mezheplere göre farklılık gösteren tanımların hepsini ele almak çalışmamızın boyutlarını aşacaktır. Bu sebeple biz burada farklı mezheplere göre istihsân için yapılan tüm tanımları incelemeyeceğiz. Her iki usûlde benzerlik gösteren istihsân tanımlarını ele alıp ikisi arasındaki ilişkiye değinmekle yetineceğiz.

1. Fıkıh Usulünde İstihsân

“Fikri temelleri çok öncelere dayansa da istihsânın fıkıh terminolojisine girmesi II. (VIII.) yüzyılda Ebû Hanîfe önderliğindeki Irak hukuk ekolüyle olmuştur. Kaynaklar bir istidlal yöntemi olarak istihsânın Ebû Hanîfe ile başladığında adeta hemfikirdir. Ancak istihsânın teknik bir usul terimi olarak literatürde yerini alması, ehl-i hadîsin sert eleştirileri karşısında istihsânı tanımlamaya ve ona doktrin içinde kavramsal çerçeve kazandırmaya çalışan sonraki nesil Hanefî usulcülerinin gayretleriyle olmuştur. Hanefî mezhebinin ilk müctehidlerinden günümüze intikal eden kayıtlarda, özellikle de imam Muhammed’in el-Asl’ında istihsândan sıkça söz edilip birçok çözüm istihsânla açıklansa ve istihsân adeta kıyas karşıtı veya katı kuralcılığın yanlış sonuçlara götürmesini önleyen bir istidlal tarzı olarak tanıtılsa bile Hanefî imamlarının istihsân tanımına rastlanmaz.”⁹⁰⁰

Daha sonra Hanefî fakihler başta olmak üzere Hanbelî ve Maliki fakihler istihsân için tanımlar yapmışlardır. İmam Şâfiî (v. 204/819) ise istihsâna şiddetle karşı çıkmış ve *el-Ümm*’de istihsânın iptaliyle ilgili bir bölüm kaleme almıştır.⁹⁰¹ Başta talebeleri olmak üzere İmam Şâfiî’den sonra gelen Şâfiî fakihler de bu konuda mezhep imamlarını takip etmişlerdir.

İstihsânı kabul etmeyenler ona şiddetle karşı çıkarken bazı usûlcüler aslında istihsânla ilgili tartışmaların lafzi olduğunu ve gerçekte böyle bir ihtilafın söz konusu

⁹⁰⁰ Bardakoğlu, “İstihsân”, *DİA*, XXIII, 340.

⁹⁰¹ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 294.

olmadığını söylemiştir. İstihsânı kabul etmeyenler, kabul edenlere birtakım tanımlar isnat etmişlerdir. Onu kabul edenler istihsândan amaçlarının ne olduğunu açıklamaya ve karşı çıkanlara cevap vermeye çalışmışlardır. Bu tartışma istihsân kavramı ortaya çıktığından itibaren başlamış ve böylece devam etmiştir. Bu çalışmada nahiv usûlü ve fıkıh usûlü ilişkisini ele aldığımızdan dolayı her iki usûlde geçen istihsân kavramı için yapılan benzer tanımları ele alacağız.

Yaptığımız araştırma neticesinde nahivcilerin, usûlcülerin istihsân tanımlarına benzer tanımlar yaptıkları görülmektedir. Usûlcüler istihsânı kıyasın terk edilmesi ve illetin tahsîsi şeklinde açıkladıkları gibi nahivciler de bu şekilde açıklamışlardır. Ayrıca usûlcülerden bazıları istihsânı gayesi bakımından tanımladığı gibi nahivcilerden de bu şekilde onu tanımlayanlar olmuştur. Şimdi usûlcülerin; kıyasın terk edilmesi ve illetin tahsîs şeklinde açıkladığı istihsânı, onun gayesine yönelik yaptıkları tanımları ve örneklerini ele alacağız. Daha sonra nahivcilerin bu konudaki görüşlerini inceleyeceğiz.

Cessâs (v. 370/981) istihsânın şu iki anlama geldiğini söyler:

“Birincisi boşanan kadına verilen müt‘anın miktarı gibi ictihada bırakılan ölçüleri tespit etmede ictehad etmektir. Hanefiler buna istihsân demekte ve fakihler arasında bunda ihtilaf bulunmamaktadır. İkincisi ise kıyası terk edip ondan daha evla olanı almaktır. Bunun iki şekli bulunmaktadır: Birincisi iki asla benzeyen bir fer’in gerektirici bir delalet sebebiyle o asıllardan birine ilhak edilmesidir. İkincisi illet bulunduğu halde hükmün tahsis edilmesidir..”⁹⁰²

Debûsî (v. 430/1038), istihsânın celî kıyasa muâriz olan delilin adı olduğunu ve kıyasın terki hoş görüldüğü için buna istihsân dendiğini söylemiştir.⁹⁰³ Serahsî de *“Üzerinde iyice düşünmeden önce hatıra geliveren açık kıyasa aykırı olan güçlü bir delildir. Olayın hükmü ve bunun benzerleri üzerinde iyice düşünüldükten sonra bu aykırı delilin daha kuvvetli olduğu ortaya çıkar ve onunla amel etmek gerekir”* şeklinde tanıtmıştır.⁹⁰⁴ Pezdevî, istihsânın iki kıyastan biri olduğunu ifade etmiştir.

⁹⁰² Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 233-234

⁹⁰³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 404.

⁹⁰⁴ Serahsî, *el-Usûl*, II, 200.

Abdulazîz el-Buhârî ise istihsânı bir kıyasın gereğinden udûl edip daha güçlü olan kıyası almak şeklinde tarif etmiştir.⁹⁰⁵

Hanefilerin istihsânla ilgili açıklamalarına bakıldığında celi kıyasın terk edilip hafi kıyasın alınmasına ve Kitap, Sünnet, İcmâ, örf, maslahat ve zaruret sebebiyle kıyastan udûl edilmesine istihsân dedikleri görülmektedir. Ahmed Yaman, bunun gözden geçirilmesi gereken bir tanımlama olduğunu belirtmektedir. Onun ifade ettiğine göre celi de olsa hafi de olsa kıyasta illet denen müessir bir vasıf bulunmaktadır. Bu vasıf hükmün varlığını ya da yokluğunu gerektirmektedir. Hafi kıyas diye isimlendirilen ve istihsânın bir türü olarak anlatılan bu hüküm çıkarma yönteminin, kıyas kapsamında değerlendirilip tartışma dışı tutulması ve usûl eserlerinde bu tipe verilen örneklerin istihsân karşıtlarınca eleştirilmemesi istihsâna eklenen bu türün, gerçek istihsân olmadığını göstermektedir.⁹⁰⁶

Ahmet Yaman; kıyasın çözüm alanına girmekle birlikte, hakkında Şâri'in özel bir beyanı olduğundan dolayı daha farklı bir çözüme ulaşma işlemine de istihsân denmesinin doğru olmadığı düşüncesindedir. Onun ifade ettiğine göre nas/eser ve icmâ istihsânı gerçek anlamda istihsân değildir. Nitekim istihsân müctehidin kıyasın dışına çıkmasıdır. Burada ise müctehid değil şâri' kıyasın dışına çıkmaktadır.⁹⁰⁷

Hafi kıyası, nas/eser ve icmâ istihsânının gerçek anlamda istihsân olmadığı kanaatinde olan Yamana göre gerçek istihsân kabaca şudur:

“Yerleşik genel kurala yani kıyasa göre hükme bağlanması halinde hukuk düzeninin istemediği katılıkları ve adaletsizlikleri doğuracak bir sorunun, örf ve maslahat gibi gerekçelerle değerlendirilip kanun koyucunun hedefleri doğrultusunda hakkaniyet esaslarına göre çözümlenmesidir.”⁹⁰⁸

Güçlü bir illet sebebiyle celi kıyas terk edip hafi kıyası alma ve Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, insanların uygulaması ve zaruret sebebiyle kıyası terk etmeye şu örnekler verilebilir:

⁹⁰⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 4.

⁹⁰⁶ Yaman, “İstihsân Ne Değildir”, s. 169.

⁹⁰⁷ Yaman, “İstihsân Ne Değildir”, s. 169-170.

⁹⁰⁸ Yaman, “İstihsân Ne Değildir”, s. 170.

Yırtıcı kuşlarının artığının necis kabul edilmesi güçlü bir illet sebebiyle celî kıyasın terk edilmesidir. Nitekim yırtıcı hayvanların etlerini yemenin haram olması illetinden dolayı yırtıcı kuşların artığı diğer yırtıcı hayvanların artığına kıyas edildiğine necis olur. Fakat istihsânen yırtıcı kuşların artığı necis değildir. Çünkü yırtıcı hayvanlardan yararlanmak haram değildir. Dolayısıyla onların kendileri necis değildir. Kuşlar dışındaki yırtıcı hayvanların artığının necis olması ise bunların etlerini yemenin haram olmasının dikkate alınmasından dolayıdır. Zira onlar dilleriyle su içer. Onların dilleri ise ıslaktır. Bu ıslaklık onların etlerinden gelmektedir. Yırtıcı kuşlarda ise böyle bir şey söz konusu değildir. Zira onlar gagalarıyla suyu alıp içer. Onların gagaları ise kuru bir kemiktir. Ölülerin kemiği bile necis değilken canlıların kemiği niye necis olsun. Ayrıca bu, kedinin artığındaki umum-i belvâ illetiyle de desteklenmektedir. Aynı illet burada da bulunmaktadır. Bu anlatılanlardan kuşlar dışındaki yırtıcı hayvanların artığını necis kılan anlamın onların dillerindeki necis ıslaklık olduğu ve bunun yırtıcı kuşlarda söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁰⁹

Hanefilerin hamile olan bir kadının küçük olan kocası hakkındaki görüşü Kitap sebebiyle kıyası terk etmenin örneğidir. İmam Muhammed bu hamilelik kadının kocasından olmadığı için kıyasa göre bu kadının iddetinin dört ay on gün olması gerektiğini söylemektedir. Fakat İmam Muammed “*Gebe olanların bekleme süresi ise, yüklerini bırakmaları (doğum yapmaları)dır*”⁹¹⁰ ayeti sebebiyle kıyası terk etmiş ve istihsânen doğumu iddet saymıştır.⁹¹¹

Ramazan’da unutarak yiye birinin kaza tutmaması Sünnet sebebiyle kıyası terk etmenin örneğidir. Nitekim sehven veya amden namazda bir şey yemenin hükmü aynıdır. Yine sehven veya amden ihramlıyken tıraş olmanın hükmü de aynıdır. Kıyasa göre Ramazan orucunda sehven veya kasten bir şey yemenin hükmünün farklı olmaması gerekirdi. Ancak Sünnet sebebiyle bu kıyas terk edilmiştir. Namazda gülmenin abdesti bozması da Sünnet sebebiyle kıyası terk etmenin bir diğer örneğidir. Nitekim abdesti bozan şeylerin namazda ya da namaz

⁹⁰⁹ Serahsî, *el-Uşûl*, II, 204.

⁹¹⁰ Talak, 65/4

⁹¹¹ Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 245.

dışında hükümleri aynıdır. Gülmek ise namazın dışındayken abdesti bozmamaktadır.⁹¹²

Necaset bulaşan elbise ve beden temizliğine cevaz verilmesi icmâ sebebiyle kıyasın terk edilmesine örnektir. Şöyle ki içinde su olan bir kaba necaset girdiği zaman suyun tadı, rengi ve kokusu değişirse de necasetin girmesiyle o su necis olur. Bu kıyasa bağlı kalınırsa ve hüküm bu illet üzerine icra edilirse necaset bulaşan bir elbise, beden ya da kap elli defa yıkansa da onun temizlenmemesi gerekir. Çünkü necasetle bulaşan ilk suya necaset bulaştığından dolayı o su necis olmaktadır. Su necasete bulaştıktan sonra elbise veya kaptan ayrılmaktadır. Aynı şekilde ikinci, üçüncü ve devam eden yıkamaların tümünde su necasete bulaşıp sonra ayrılmaktadır. Ancak Hanefiler kıyası terk etmiş ve necasetin cismi gittikten sonra o elbisenin temiz olduğuna hükmetmişlerdir. Çünkü necaset gittikten sonra onun temizlendiği konusunda ümmetin icmâi bulunmaktadır. Bu icmâ sebebiyle kıyası terk etmenin örneğidir.⁹¹³ Temizlikle ilgili bu mesele aynı zamanda zaruret sebebiyle kıyasın terk edilmesidir. Nitekim Serahsî (v. 483/1090) bunu zarûret sebebiyle kıyası terk etmeye örnek olarak göstermiştir.⁹¹⁴

İnsanların uygulamaları sebebiyle kıyası terk etmeye şu örnek verilebilir: İcâre akitleri sadece belli bir ücretle caizdir. Nitekim Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: من استأجر أجيرا فليعلمه أجره “Kim bir ecir kiralarsa onun ücretini ona bildirsin.”⁹¹⁵ Ücretin belli olmasına ihtiyaç duyulduğu gibi sürenin de belli olmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Ücret ve süre belirsiz ise icâre akdi caiz değildir. Eğer bu dikkate alınır ve bu illetin gerektirdiği hüküm verilirse insanlar hamam ücretinin miktarını, orada kalma süresini ve kullanılacak su miktarını belirlemeden onların hamama girmesi caiz olmaz. Ancak Hanefiler bu konuda kıyası terk edip insanların uygulamalarını kabul etmiş ve hamama girmeye cevaz vermişlerdir. İstisnâ‘ bir kişinin yanında olmayan bir şeyi satmak olduğu için kıyasa göre onun da caiz

⁹¹² Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 246.

⁹¹³ Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 247-248.

⁹¹⁴ Serahsî, *el-Usûl*, II, 202-203.

⁹¹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 198, (11651).

olmaması gerekirdi. Ancak bunda da insanların uygulamaları sebebiyle kıyas terk edilip hüküm tahsis edilmiştir.⁹¹⁶

Başka bir kıyas sebebiyle kıyası terk etmeye şu örnek verilebilir: Ebû Hanîfe'ye (v. 151/767) göre Bir kimse azat etmek şartıyla bir köle satın alırsa ve bu köle azat edilirse bu fasit bir akit olur. Kıyasa göre fasit bir akitte mebî'in kıymetinin ödenmesi gerekir. Örneğin fasit bir akitle bir köle alınırsa ve kabzedildikten sonra azat edilirse onun kıymetinin ödenmesi gerekir. Azat etmek şartıyla alınan kölenin hükmü bu asla kıyas edilirse onun da kıymetinin ödenmesi gerekir. Ancak Ebû Hanîfe (v. 151/767) bu kıyası terk etmiş ve bu meseleyi herkese göre kabul edilen başka bir asla kıyas etmiştir. O asıl da mala karşılık köleyi azat etmektir. Mala karşılık köle azadı şöyle olmaktadır: Bir adam bin liraya karşılık benim adıma köleni azat et derse karşı taraf da köleyi azat ederse parayı vereceğini söyleyen adamın bin lira vermesi gerekir. Köle de onun adına azat olur. Ebû Hanîfe (v. 151/767) azat etme şartıyla alınan köleyi, fasit bir akitle alınıp kabzedildikten sonra azat edilen köleye kıyas etmemiştir. Onu mala karşılık azat etmeye kıyas etmiştir. Yani bu durumda kölenin kıymeti değil, semeni verilmelidir.⁹¹⁷

İstihsân için gayeye yönelik tanımlar da yapılmıştır. Serahsî (v. 483/1090) istihsânı; özel ve genel olarak karşılaşılan zorluklarda hükümlerden kolay olanın alınması ve genişlikle kolaylığın esas alınması şeklinde açıklamıştır. Genişlik ve kolaylığın alınması istihsânın amacıdır. Serahsî istihsânı bu şekilde açıkladıktan sonra kolaylığı sağlamanın zorluğu terk etme anlamına geldiğini ve bunun da dinde bir ilke olduğunu söyleyerek Kitap ve Sünnetten bu hususta deliller nakleder.⁹¹⁸

Yukarıda istihsânla ilgili nakledilen görüşleri zikredilen Hanefiler dışında Basralı Malîkîler de istihsânı kabul etmektedirler. Iraklı Mâlikîler ise onu kabul etmemektedirler.⁹¹⁹ Huveyzmindâd'ın bazı Mâlikîlerden naklettiğine göre istihsân “iki delilden güçlü olanı almaktır.” Örneğin ‘arâyâ satışı yani yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılmasıyla ilgili Sünnet olduğu için bu satış caiz görülmüştür.⁹²⁰

⁹¹⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 248-249.

⁹¹⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 249-250.

⁹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 145.

⁹¹⁹ Bâcî, *el-İşâre*, s. 80; Bâcî, *Ahkâmü'l-füsûl*, II, 693.

⁹²⁰ Bâcî, *el-İşâre*, s. 80.

Ebû Tâlib'in Ahmed b. Hanbel'den (v. 241/855) naklettiğine göre o; “*Ebû Hanîfe'nin* (v. 151/767) *ashabı kıyasa aykırı bir şey söyledikleri zaman kıyası bırakıp istihsân yaptıklarını söylerler. Hak olduğuna inandıkları bir şeyi istihsân ile terk ederler. Ben ise rivayet edilen her hadise başvuruyor ve ona kıyas yapmıyorum*” demiştir. Ebû Ya'lâ (v. 458/1065); Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) bu sözünün zahirine göre onun istihsânı kabul etmediği; fakat bazı meselelerde istihsânı kullandığını söyler. Ebû Ya'lâ (v. 458/1065) istihsân ifadesinin kullanılmasının sıhhatiyle ilgili Kitap, Sünnet ve selef sözünden deliller naklettikten sonra istihsân ifadesini kullanmanın doğru olması gerektiğini ve ondan maksadın “*bir hükmü terk edip daha üstün olan bir hükmü almak*” olduğunu ifade etmiştir.⁹²¹ Böylelikle Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) karşı çıktığı istihsân, doğru olan bir şeyi istihsân ile terk etmektir. Onun kullandığı istihsân ise bir hükmü bırakıp daha üstün bir hükmü almaktır.⁹²²

Usûlcüler gibi Nahivciler de kıyasın terki ya da illetin tahsisi⁹²³ şeklinde istihsânı tanımlamışlardır. Ayrıca onlar da istihsânın kolaylık ve genişlik için yapıldığını belirtmişlerdir.⁹²⁴ Şimdi nahivcilerin istihsân tanımları ve onun gayesiyle ilgili söylediklerini ele alacağız.

2. Nahiv Usûlünde İstihsân

Nahiv usûlünde bir istidlal yöntemi olarak istihsân kullanılmıştır. Nahiv usûlünde istihsânı ele alanlar usûlcülerin istihsân tanımlarına benzer tanımlar yapmışlardır. Nahivcilerin genel olarak istihsânı şöyle açıklamışlardır:

İbn Cinnî (v. 392/1001) hiçbir illet zorunluluğu olmadan telaffuzu hafif olanı terk edip daha ağır olana gitme ya da kelimenin aslına dikkat çekmek için i'lâl yapmayı onu aslı üzere bırakmanın istihsân olduğunu söylemiştir. Ayrıca istihsânın

⁹²¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, V, 1605-1607.

⁹²² İstihsânla ilgili daha fazla bilgi için bakınız: Önder, Muharrem, *Hanefti Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000; Bölükbaşı, Mustafa, *İslam Hukuku Usûlünde Hanefti ve Malikilere Göre İstihsân Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

⁹²³ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, 133-134.

⁹²⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 133.

dayandığı illetin güçlü olmayıp zayıf olduğunu; fakat onda bir nevi genişlik ve tasarruf olduğunu ifade etmiştir.⁹²⁵

İbn Cinnî hiçbir illet zorunluluğu olmadan telaffuzu hafif olanı terk edip daha ağır olana gitmek olan istihsâna şu örneği verir: Güçlü bir delil olmadığı halde الفتوى ve الفتوى kelimelerinde Araplar ي harfini و harfine çevirmişlerdir. Burada isim ve sıfatı müşebbeheyi birbirinden ayırmak için böyle yapmışlardır. Ama bu güçlü bir delil değildir. Nitekim birçok konuda isim ve sıfat-ı müşebbehe ortak oldukları halde Araplar onları birbirinden ayırmayı zorunlu görmemişlerdir. Örneğin sıfat-ı müşebbehe olan حَسَن kelimesinin düzensiz çoğulunda حسان diyorlar. Bu, vezin açısından جَبَل ve جَبَل gibidir. Aynı şekilde Araplar رَجُلٌ غُفُورٌ ve قَوْمٌ غُفُورٌ diyorlar. Bu ise عَمُودٌ ve عُمُدٌ ile aynıdır. Yukarıda verilen örnekler dışında Arapların isim ve sıfat-ı müşebbeheyi birbirinden ayırmadığı konular da bulunmaktadır. Dolayısıyla bu örneklerde yapılan şey illet zorunluluğu olmadan istihsânda bulunmaktır. Bu, fâilin merfû ve mef'ûlün mansûb olup onların birbirinden farklı olma zorunluluğuna benzememektedir. Zira isim ile sıfat-ı müşebbeheyi birbirinden ayırmak zorunlu olsaydı tüm örneklerde bu ayırımın yapılması gerekirdi.⁹²⁶ الفتوى ve الفتوى kelimelerinin lamü'l-fiileri ي harfidir. ي harfinin okunuşu و harfinin okunuşundan daha hafiftir. ي harfini و harfine dönüştürmek, i'lâli gerektiren bir gerekçe olmadan kelimenin aslını değiştirmektir. Dolayısıyla istihsânen kelimenin aslı terk edilmiş ve başka şekilde okunmuştur.

İbn Cinnî kelimenin aslına dikkat çekmek için onu aslı üzere bırakmak olan istihsâna ise şu örnekleri vermektedir:

اسْتَحْوَذَ، أَعْيَلَتِ المرأة، صَدَدَتْ فَأَطْوَلَتْ الصدود، هذا شراب مَبْوُولَةٌ، وهو مَطْيَبَةٌ للنفس، فإنه أهل لأن يُؤَكْرَمًا.

Bunlar dışında bunun birçok örneği bulunmaktadır. Aslında altı çizili örneklerde و ve ي harflerinin kural gereği elife dönüşmesi gerekirdi. يؤكرم örneğinde ise hemze düşmeliydi. Fakat bunların bu şekilde gelmesi استقام fiilinin aslı استَقْوَمَ، مقامة، استَقْوَمَ، استَقْوَمَ fiilinin aslı استَقْوَمَ ve مَقْوَمَةٌ fiilinin aslı مَقْوَمَةٌ olduğunun bilinmesi içindir. Bunlara kıyas yapılmaz. Çünkü onların güçlü bir delili yoktur. Bunların bu şekilde gelmesi sadece

⁹²⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 133.

⁹²⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 133-134; Cemâleddîn, “Usûlü'n-nahv ve sîlatuhu bi-usûli'l-fıkıh”, s. 136.

kelimenin asıllarına dikkat çekmek ve bunlarda tasarrufta bulunarak genişlik sağlamak içindir. Kural gereği kelimeye değişiklik olması gerekirken onun aslı üzerine bırakılması istihsânen yapılmıştır.⁹²⁷

Yukarıda geçtiği gibi İbn Cinnî; hafif olanı terk edip daha ağır olana gitme ya da kelimenin aslına dikkat çekmek için i'lâl yapmayı onu aslı üzere bırakmanın istihsân olduğunu söylemiştir. O istihsânı gayeye yönelik olarak tanımlamıştır. Onun bu açıklamalarından ve verdiği örneklerden ona göre istihsânın zayıf bir illet sebebiyle kıyası terk etmek olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki kelimeye hafifliğin olması asıldır. Bir gerekçeden dolayı asıl olanı terk etmek ise kuralın dışına çıkmaktır. İstihsân için verdiği diğer örnekte ise i'lâlin yapılması bir kuraldır. Nitekim nahivde i'lâl yapmanın belli bir kuralı vardır. İ'lâl yapmayı kelimeye aslı üzerine bırakmak bu kuralın dışına çıkmak olur. Kuralın dışına çıkmak ise kıyasa aykırı davranmaktır.

Süyûtî (v. 911/1505) *el-Bedî' fi'n-nahv*'in sahibi olan İbnü'z-Zekî'den (v. 421/1030) şunu nakleder:

“*هند ve نوح gibi ortası sakın olan isimlerde 'alem ve semâ'î te'nîs ya da ucmet birlikte bulunursa kıyasa göre bu isimlerin gayri munsarif olmaları gerekir. Ama bu isimlerin telaffuzları hafif olduğu için istihsânen munsarif yapılmışlardır.*”⁹²⁸

Burada bir kıyas olduğu halde o kıyas terk edilmiş ve başka bir gerekçe olan hafiflik sebebiyle istihsân yapılmıştır. Bu, bir delil sebebiyle kıyası terk etmenin örneklerinden biridir.⁹²⁹

Usûlcülerin istihsân tanımının aynısını yapan Enbârî'dir (v. 577/1181). O istihsânın bir delilden dolayı kıyası terk etme ya da illetin tahsisi olduğunu söylemiştir.⁹³⁰ Süyûtî (v. 911/1505) kendisine ait bir istihsân tanımını yapmayı

⁹²⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 143-144.

⁹²⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 142.

⁹²⁹ Kural dışı kullanımların gerekçeleri için bkz: İnanç, “Nahivcilerin İstisnâ Durumlarla İlgili Yaygın İzah Biçimleri”, s. 115.

⁹³⁰ Enbârî, *Lüma 'u'l-edille*, 133-134.

sadece İbn Cinnî (v. 392/1001) ve Enbârî'nin istihsân tanımlarını naklederken⁹³¹ Şâvî (v. 1096/1685), İbn Cinnî'nin tanımını nakletmekle yetinmiştir.⁹³²

Enbârî bir delilden dolayı kıyası terk etmek olan istihsâna şu örneği vermektedir: Bir görüşe göre müzâri fiilin başındaki zaid harfler, onu merfû yapmıştır. Bu ise kıyasa aykırıdır. Çünkü müzâri fiilin başında bulunan dört zaid harf onun bir parçasıdır. Zaid olan o harf müzâri fiilin bir parçası ise o harfin onda amel etmesi kurala aykırıdır. Nitekim kurala göre amel mamulün bir parçası olmamalıdır.⁹³³

Enbârî(v. 577/1181), bunu bir delil sebebiyle kıyası terk etmeye örnek göstermiştir. Ancak bu delilin ne olduğunu açıklamamıştır. Kanaatimizce buradaki delil (gerekçe), bir ma'mûlün âmilsiz gelememesidir. Bilindiği gibi müzâri fiil belli durumlar dışında mu'rab gelmektedir. Onu nasb eden amiller nasp eden harflerdir. Onu cezm eden amiller ise cezmeden harflerdir. Ama o merfû' iken başında hiçbir âmil bulunmamaktadır. İşte nahivciler onu merfû eden âmilde ihtilafa düşmüşlerdir. Onu merfû eden âmilin, başındaki zaid harfler olduğunu söyleyenler, ona bir âmil bulma gerekçesiyle “âmilin ma'mûlun bir parçası olmama” kuralını terk etmişlerdir. Dolayısıyla buradaki gerekçe ma'mûlün âmilsiz olmamasıdır. Kıyas ise âmilin ma'mûlun bir parçası olmamasıdır. Ma'mûla bir âmil bulma gerekçesiyle ma'mûlun bir parçası âmil kılınarak kıyas terk edilmiştir.

Enbârî (v. 577/1181) illetin tahsisi olan istihsâna ise şu örneği vermektedir: *أَرْضُ* kelimesinin و ve ن ile *أَرْضُونَ* şeklinde çoğul yapılması ondan hazfedilen te'nîs tâsına ivaz olması içindir. Çünkü *أَرْضُ* kelimesinde kural, onun *أَرْضَةٌ* kalıbında gelmesidir. Onda bulunan te'nîs tâsı hazfedilmiştir. Bu eksiğin kapatılması için o, düzenli çoğul gibi و ve ن ile çoğul yapılmıştır. Bu illet ise genel geçer bir illet değildir. Çünkü *قَدْرَ*, *دَارَ*, *شَمْسَ* kelimelerinin asılları *قَدْرَةٌ*, *دَارَةٌ*, *شَمْسَةٌ* şeklindedir. Bunların و ve ن ile çoğul yapılması yani *قَدْرُونَ*, *دَارُونَ*, *شَمْسُونَ* denilmesi caiz değildir. *أَرْضُ* kelimesinin *أَرْضُونَ* şeklinde çoğul yapılmasının illeti olan ivaz, *أَرْضُ* gibi olan

⁹³¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 141-143.

⁹³² Şâvî, *İrtikâü's-siyâde*, s. 101.

⁹³³ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, 134.

diğer örneklerin tümünde geçerli sayılmamıştır. Dolayısıyla bu illet genel olmayıp bazı örneklere tahsis edilmiştir.⁹³⁴

Bu örneklerden anlaşıldığına göre nahivde bir kuralı ispat etmek için istihsâna başvurulmamaktadır. Bazı kelimelerin asıllarına dikkat çekmek ya da benzer olan bazı örnekleri birbirinden ayırmak ve kelimedeki olan eksikliği gidermek gibi birtakım gerekçelerle istihsâna başvurulmaktadır. Dolayısıyla nahivde istihsân zayıf illetlere dayanarak dilde genişlik sağlamak için genel kuralın dışına çıkmaktır. Ayrıca o, dilde genişlik sağlamaya yarayan ve kural dışı yapılan bir tasarruftur.

3. Değerlendirme

Fıkıh usûlünde istihsân kıyasın terk edilip daha güçlü olanın alınması şeklinde açıklanmıştır. Nahiv usûlünde ise bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesi şeklinde açıklanmıştır. Her iki usûlde istihsânın tanımı “illetin tahsîsi” şeklinde de yapılmıştır. Kıyasın terki ya da illetin tahsîsi bazı gerekçelerden dolayı olmaktadır. Fıkıh usûlünde bunlar; Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, zaruret, maslahat ve insanların uygulaması olabilmektedir. Nahivde ise bu gerekçeler; ismi fâil ve sıfat-ı müşebbehe gibi bazı kelimeleri birbirinden ayırmak, kelimenin aslına dikkat çekmek, telaffuz kolaylığı ve kelimedeki eksikliği giderme olabilmektedir.

Fıkıh usûlünde istihsân bilinen deliller dışında ayrı bir şer’î delil değildir. Müctehidin bir delile dayanarak olayın hükmünü tespit etmede seçtiği yöntemin adıdır. Nahiv usûlünde ise dil kurallarını tespit etmek için nakil, icmâ ve kıyasa başvurulduğu gibi istihsâna başvurulmamıştır. İstihsân ile genel kuralın dışına çıkılmıştır. Yani kural dışı olan hükümler istihsân ile açıklanmıştır.

Her iki istihsân arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: Fıkıh usûlünde istihsân daha güçlü bir gerekçeyle yapılmaktadır. Nahiv usûlünde ise onun gerekçesi zayıftır. Yani fıkıh usûlünde güçlü bir delil sebebiyle kıyas terk edilip daha evla olan alınırken nahiv usûlünde zayıf bir illet sebebiyle kıyas terk edilip daha zayıf olan alınmaktadır.

Her iki usûlde de istihsânın gayesine yönelik tanımların yapıldığını görmekteyiz. İbn Cinni nahivdeki istihsânın kelimenin aslına dikkat çekmek ve dilde

⁹³⁴ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 134.

genişlik sağlamak amacıyla yapıldığını söyler. Serahsî (v. 483/1090) de istihsânı genişliği ve kolaylığı esas alma şeklindeki değerlendirir. İkisi de istihsânın gayesini benzer şekilde açıklamışlardır.

Usûlcülerin celi kıyası terk edip daha güçlü olan hafî kıyası alması nahivcilerin telaffuzda hafif olanı terk edip daha ağır olanı almasına benzemektedir. Şöyle ki celi kıyas varken akla geliveren onun esas alınmasıdır. Fakat usûlcüler başka gerekçelerden dolayı celî kıyası terk edip hafî olan kıyası almışlardır. Nahivde kelime hafifliğin olması esastır. Akla geliveren ise kelime i'lâli gerektiren bir gerekçe yoksa illet harfinin değiştirilmeden o kelimenin hafif şekliyle okunmasıdır. Ancak bazı kelimelerde isim ve sıfat-ı müşebbehe arasında ayırım yapmak için -ki bu ayırım çoğu yerde yapılmamıştır- kural olan bu hafifliğin dışına çıkılıp telaffuzda daha ağır olan kabul edilmiştir. Buradaki benzerlik yönü her ikisinde akla geliverenin terk edilip başka bir şeyin alınmasıdır. Ancak Fıkıh usûlünde güçlü bir gerekçeyle akla geliveren celî kıyas terk edilmektedir. Nahivde ise zayıf bir gerekçeyle bu kıyas terk edilmektedir.

İstihsânın celî kıyasa muâriz olan bir delilin adı olduğunu söyleyen Debûsî (v. 430/1038), bu delile istihsân denmesinin sebebini şöyle açıklar:

“Nahivcilerin ismi nasb eden edatları birbirinden ayırmak için ‘bu tefsir üzere mansûbtur’, ‘bu zarf üzere mansûbtur’, ‘bu mastar üzere mansûbtur’ ve ‘bu taaccüb üzere mansûbtur’ dediği gibi zahir kıyasın delalet ettiği hüküm ile bu hükmün terk edilmesini gerektiren bir delil sebebiyle kabul edilen diğer hüküm arasında ayırım yapmak için buna istihsân denilmiştir.”⁹³⁵

Kıyasa muâriz olan delile o delilin adı verilmeyip istihsân adının verilmesi, nahivcilerin nasb edatlarını birbirinden ayırmak için nasıp demeyip farklı ifadeler kullanmalarına benzetilmiştir.

B. İstihsânın Delil Oluşu

Hem usûlcüler hem de nahivciler istihsânın hücciyetini kabul etmede ihtilafa düşmüşlerdir. Bu başlık altında her iki usûlde istihsânı kabul eden ve etmeyen

⁹³⁵ Debûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 404,

grupların kimler olduğunu ve onların bu konuda ileri sürdükleri gerekçeleri inceleyeceğiz.

1. Fıkıh Usûlünde İstihsânın Delil Oluşu

Hüküm belirlemede istihsân yöntemini kullanma hususunda iki görüş bulunmaktadır. Birincisi istihsânı delil olarak kabul edenlerdir. Bunlar da Hanefiler, Basralı Malikiler ve Hanbelilerdir.⁹³⁶

Âmidî (v. 631/1233); Ebû Hanîfe (v. 151/767) ve Hanbeli alimlerin istihsânı kabul ettiklerini ve onlar dışındakilerin onu inkar ettiğini ifade etmiştir.⁹³⁷ Fakat Bâcî, Basralı Mâlikîlerin de istihsânı kabul ettiklerini söylemiştir. Şâtîbî de (v. 790/1388) Mâlikîlerin istihsânı kabul ettiklerine dair Malikî olan İbnü'l-Arabî el-Ma'âfirî'den (v. 543/1148) şunu nakleder: “İstihsân biz ve Hanefilere göre iki delilden güçlü olanı almaktır.”⁹³⁸

Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) istihsân ile ilgili şunu söyler: “Ebû Hanîfe'nin (v. 151/767) ashâbı kıyasa aykırı bir şey söyledikleri zaman kıyası bırakıp istihsân yaptıklarını söylerler. Hak olduğuna inandıkları bir şeyi istihsân ile terk ederler. Ben ise rivayet edilen her hadise başvuruyor ve ona kıyas yapmıyorum” Onun bu ifadesinden inkar ettiği istihsânın delilsiz yapılan istihsân olduğu anlaşılmaktadır. Zira o Hanefilerin hak olarak inandıkları kıyası istihsân ile terk ettiklerini ve kendisinin ise gelen her hadise başvurup kıyası bıraktığını söylemektedir. Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) bu ifadesi “haberi alıp kıyası terk ederim” anlamına gelmektedir. Haberin alınıp kıyasın terk edilmesi ise delil ile istihsân yapmaktır.⁹³⁹

İstihsânı delil olarak kabul edenler; istihsândan neyi kast ettiklerinin anlaşılmasında sebebiyle kendilerine karşı çıkıldığını ifade etmektedirler.⁹⁴⁰ Böylece onlar yanlış anlaşılmayı bertaraf ederek, istihsânın hakikatini açıklayarak ve onun kabul edilen diğer delillerin kapsamına girdiğini belirterek istihsânın hücciyetini ispatlama yoluna başvurmuşlardır.

⁹³⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 223; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, s. 85; Bâcî, *el-İşâre*, s. 80; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 190. İbnü'l-Arabî el-Ma'âfirî, *el-Mahsûl*, s. 131.

⁹³⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 190-191.

⁹³⁸ Şâtîbî, *el-Müvâfakât*, V, 196-197; İbnü'l-Arabî el-Ma'âfirî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 278.

⁹³⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 89-90.

⁹⁴⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 223.

Cessâs (v. 370/981), ashâbımızın söylediklerinin tümünün delil ve hüccetlere dayandığını ve onların delilsiz bir şekilde kendi heveslerine göre hüküm vermediklerini ifade ederek⁹⁴¹ muhaliflerin kendilerine yaptıkları suçlamalara karşı çıkar. Cessâs, İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) istihsânın iptaliyle ilgili söylediklerinin kıyası da iptal ettiğine dikkat çekmek için bazı Medine kâdılarında şunu nakleder:

*“Fukahâ ihtilâfiyla ilgili meşhur kitaplar yazan İbrahim b. Câbir (v. 310/922) daha önce kıyası kabul ediyorken sonraları kabul etmedi. Bazı Medine kâdıları ona daha önce kıyası kabul ediyorken niçin artık kabul etmediğini sordular. O da İmâm Şâfiî'nin istihsânın iptâlini okuduğunu ve onun söylediklerini doğru bulduğunu; ancak istihsânın iptali için Şâfiî'nin söylediklerinin tümünün kıyası da iptal ettiğini dolayısıyla kıyasın da batıl olduğu görüşüne vardığını söyledi.”*⁹⁴²

Serahsî (v. 483/1090), bazı fakihlerin kıyası bırakıp istihsân yapmanın şer'î bir delili terk etmek ve hevese uyarak hüccet olmayan bir delil ile amel etmek anlamına geldiğini söylemelerine karşı çıkar. O istihsânı, *“hatıra ilk geliveren zahir kıyasa muâriz ve daha güçlü bir delil olduğu”* şeklinde açıklayarak istihsânın delili terk edip hevese uymak olmadığını ifade eder.⁹⁴³ Görüldüğü gibi Hanefiler, muhaliflerin karşı çıktığı istihsân ile kendilerinin kullandığı istihsânın aynı olmadığını ve istihsânın bir delile dayandığını ifade ederler.

İstihsânı kabul etmeyenler; İmam Şâfiî (v. 204/819), onun tabileri, Iraklı Mâlikîler ve İbn Hazm'dır (v. 456/1063).⁹⁴⁴ İmâm Şâfiî *el-Ümm*'de “İptâlü'l-İstihsân”⁹⁴⁵ ve *er-Risâle*'de “Bâbü'l-İstihsân”⁹⁴⁶ adıyla birer bölüm oluşturarak istihsânı iptal etmeye çalışmıştır.

İstihsânın kabul edilemeyeceği hususunda İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) ileri sürdüğü gerekçeler özetle şunlardır:

1. Hakim ya da müftî bağlayıcı bir haber olmadan hüküm veya fetva veremez. Bağlayıcı olan haber de Kitap, Sünnet, ilim ehlinin ihtilaf etmeden

⁹⁴¹ Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 226.

⁹⁴² Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 226.

⁹⁴³ Serahsî, *el-Usûl*, II, 200-2003.

⁹⁴⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, III, 503; Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 298; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'* II, 969; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 16-17; Bâcî, *el-İşâre*, s. 80; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 190.

⁹⁴⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 298.

⁹⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, III, 503.

söyledikleri (icmâ) ya da kıyastır. Hakim veya müftî'nin bu anlamların birine girmeyen istihsân ile hüküm ve fetva vermesi caiz değildir. Bu istihsânın caiz olmadığını gösteren delil ise “*İnsan başıboş bırakılacağını mı sanır?*” ayetidir. Bu ayette geçen başıboş (سدى) ifadesi emrolunmadan ve nehyedilmeden anlamındadır. Kim emredilmediği şekilde fetva ya da hüküm verirse “başıboş” kapsamına girer. Halbuki Allah insanı başıboş bırakmadığını bildirmektedir.⁹⁴⁷ Bu ayet, Rasûlullah (s.a.) dışında hiç kimsenin istidlal yapmadan bir şey söyleyemeyeceğini göstermektedir. Hiçbir kimse istihsân yaparak bir şey söyleyemez. Çünkü istihsâna dayanarak bir şey söylemek önceden bilinen yollardan farklı bir şekilde bir şeyi icat etmektir.⁹⁴⁸

2. İstihsân habere aykırı ise istihsân ile bir şeyi açıklamak haramdır. Müctehid Kitap ve Sünnet olan haberde isabet etmek için onun anlamını araştırır. Ya da habere kıyas yapar. Hiç kimse icthad yapmadan bir şeyi söyleyemez. İctihâd ise hakkı araştırmaktır. Kıyas yapmadan istihsân yapmak caiz değildir. İlim ehlinin hakkında haber olmayan konuda habere kıyas yapması gerekir. Kıyası terk etmek caiz olsaydı ilim ehli olmayan akıl sahiplerinin de hakkında haber bulunmayan konuda akıllarına gelen istihsân ile hüküm vermeleri caiz olurdu. Haber ve kıyas olmadan söz söylemek caiz değildir.⁹⁴⁹

3. Bir kimse bağlayıcı bir haber ve kıyas olmadan bir şey söylese bilmeden hüküm verenden daha çok günaha yaklaşır. Bu caiz olsaydı ilim sahibi olmayanların hüküm vermesi caiz olurdu. Yüce Allah, Rasûlullah'tan (s.a.) sonra bir bilgi kaynağı olmadan söz söyleme hakkını kimseye vermemiştir. Bilgi kaynağı da Kitap, Sünnet, icmâ, âsar ve onlara yapılan kıyastır.⁹⁵⁰

İbn Hazm (v. 456/1063) da istihsâna şiddetle karşı çıkmış ve *el-İhkâm*'da istihsânın iptaliyle ilgili bir bölüm oluşturmuştur.⁹⁵¹ İbn Hazm ayeti kerimede فيتبعون أحسنه denildiğini ما استحسنوا فيتبعون denilmediğini ve sözlerin en güzeli de Kur'an ve Rasûlullah'ın (s.a.) sözüne uygun olan söz olduğunu dolayısıyla istihsânı kabul

⁹⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 298.

⁹⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, I, 25

⁹⁴⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, III, 504-505.

⁹⁵⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, III, 508.

⁹⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 16.

edenlerin delil olarak gösterdiği *فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ* ayetinin onların lehine değil aleyhine hüccet olduğunu söylemektedir.⁹⁵²

İbn Hazm; Yüce Allah'ın “*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz-Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız-onu Allah'a ve Rasûl'e götürün*”⁹⁵³ buyurduğunu, iyi ve güzel bulduğunuza başvurun demediğini ifade etmiştir. Ayrıca hakkın delilsiz olarak yapılan istihsânda olması durumunda Allah'ın gücümüzü aşan bir şey ile bizi mükellef kılmış olacağını söyler.⁹⁵⁴

Teftâzânî (v. 793/1390) kabul edilen istihsân ile karşı çıkılan istihsânın birbirinden farklı olduğunu vurgulayarak aslında istihsânda bir tartışmanın olmadığını savunur. Teftâzânî bu konuda şunu ifade eder:

*“İstihsân konusunda karşılıklı atışmalar çok olmuş, onu kabul edenlere karşı çıkmıştır. Bunun sebebi her iki grubun da karşı tarafın maksadını tam olarak incelememesidir. Her iki tarafın da itirazı, cüretten ve fazla önemsemekten kaynaklanmaktadır. İstihsânı savunanlar onunla dört temel delilden birini kast etmektedirler. ‘Kim istihsân yaparsa kanun koymuş olur’ diyenler de ‘kim Şâri’den gelen bir delile dayanmaksızın bir şeyi güzel görerek (istihsân) hüküm verirse o, bu hükmü Şâri’den almadığı için o hükmün koyucusu olmuş olur’ demek istemektedirler. Gerçekte ise istihsânda tartışmaya konu olabilen bir husus söz konusu değildir. İstihsân bir terim olduğu için bu isimlendirmede de tartışma olmaz.”*⁹⁵⁵

2. Nahiv Usûlünde İstihsânın Delil Oluşu

Nahiv kaynakları incelendiğinde onlarda istihsân kavramının kullanıldığı ve ona dayalı hükümlerin bulunduğu görülmektedir. Örneğin bu kaynaklarda “*Araplar ya da nahivciler istihsânen bunu kabul etmişler*” veya “*bunu güzel görmüşler*” ifadeleri kullanılmıştır. Sîbeveyh gibi ilk nahivcilerin eserlerinden itibaren Arapların ve Nahivcilerin istihsânen kabul ettiği hükümler nahiv kaynaklarında geçmeye başlamış ve daha sonraki nahivciler tarafından buna devam edilmiştir. Ancak bir usûl terimi olarak istihsânı nahiv usûlünde eser yazan nahivciler ele almışlardır. İbn Cinnî

⁹⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 16-17.

⁹⁵³ Nisâ, 4/59.

⁹⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 17.

⁹⁵⁵ Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-Tevdîh*, II, 162.

(v. 392/1001), Enbârî (v. 577/1181), Süyûtî (v. 911/1505) ve Şâvî'nin (v. 1096/1685) de aralarında bulunduğu nahivcilerin çoğu istihsânı kabul etmektedirler.⁹⁵⁶

Nahivcilerin bir kısmı istihsânda kıyası terk etmek ve tahakküm olduğu gerekçesiyle onu dilde bir delil olarak kabul etmemişlerdir. Kimlerin bu görüşte olduğunu belirtmeden bazılarının bu görüşte olduğunu söyleyen Enbârî, bir delile dayanmadan bir şeyi güzel görmenin istihsân olduğunu söyleyenlere itibar edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁹⁵⁷

Enbârî, istihsânı kabul etmeyenlerin bulunduğunu söylemektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla onun dışında bunu söyleyen ya da istihsâna karşı olduğunu ifade eden başka bir kimseye rastlayamadık. Hatta nahiv usûlü dışında yazılan nahiv kaynaklarında istihsâna dayanan hükümlere çokça yer verilmiştir. Enbârî dışında başkaları da istihsânı ele almış; fakat onu kabul etmeyenlerin olup olmadığına değinmemişlerdir. Sadece Enbârî'nin bazılarının istihsânı kabul etmediğini belirttiğine rastladık. Kanaatimizce Enbârî; fıkıh usûlünde istihsâna karşı çıkanların olmasını göz önünde bulundurarak bazılarının istihsâna karşı çıktığını söylemiştir. Yoksa fıkıh usûlünde olduğu gibi nahiv usûlünde de bunun tartışması yapılardı ve Enbârî dışında başkaları da nahivde istihsâna karşı çıkanları dile getirirdi.

3. Değerlendirme

Fıkıh usûlünde istihsânın hücciyetinde ihtilaf olduğu gibi nahiv usûlünde de bu konuda ihtilaf bulunmaktadır. Fıkıh usûlünde Hanefiler, Basralı Mâlikîler ve Hanbeliler istihsânı kabul ederken İmam Şâfî (v. 204/819), onun tabileri, Iraklı Mâlikîler ve İbn Hazm (v. 456/1063) ona karşı çıkmışlardır. Bazı usûlcüler ise kabul edilen istihsân ile karşı çıkan istihsânın birbirinden farklı olduğunu vurgulayarak aslında onda bir tartışmanın olmadığını savunmuşlardır. Nahiv usûlünde ise çoğu istihsânı kabul etmiştir. Enbârî'nin belirttiğine göre bir kısmı ona karşı çıkmıştır.

⁹⁵⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 69; Fârisî, *el-Îdâhu'l-'Aduî*, s. 154; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 333; Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 134; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, III, 247; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 141; Şâvî, *İrtikâü's-siyâde*, s. 101.

⁹⁵⁷ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 133.

III. İstishâb

Hem fıkıh usulünde hem de nahiv usulünde bilginlerin üzerinde durdukları delillerden biri de ıstıshabdır. İstıshab kavramı her iki usulde de benzer şekilde tanımlanmıştır. Fakat her iki usûldeki istishâbın uygulama alanı birbirinden farklıdır. Fıkıh usûlünde şer'î bir hüküm, nahiv usûlünde ise dille ilgili bir hüküm için delil olarak gösterilmiştir. Bu başlık altında her iki usûlde istishâbın tanımı, onun türleri, delil oluşu, deliller arasındaki yeri ve onda yapılan ihtilafı ele alacağız.

A. İstishâbın Tanımı

Usûlcüler istishâb için farklı tanımlar yapmış ve onu farklı türlere ayırmışlardır. Nahivciler de bu tanımların bir kısmının benzerini dildeki istishâb için yapmışlardır. Bu başlık altında her iki usûlde istishâbın ne olduğu, onun için yapılan benzer tanımlar, tatbik edildiği alan ve her iki istishâb arasındaki benzerlik ve ilişkiyi inceleyeceğiz.

1. Fıkıh Usûlünde İstishâb

Bu başlık altında usûlcülerin istishâb için yaptığı tanımları etraflıca ele almayacağız. Nahiv usulündeki istishâb için yapılan tanımlarla benzerlik arz eden istishâb tanımlarına yer vereceğiz. Böylelikle her iki usulde istishâb delili açısından benzerlik ve ilişkiyi inceleyeceğiz.

“Günümüze ulaşanlar arasından ilk birkaç usul kitabı hariç tutulursa istishâbın usul-i fikhın tedviniyle birlikte terim anlamıyla literatürde kullanılmaya başlandığı, ancak kavramsal içeriğin muhit ve dönemlere göre hayli farklılık taşıdığı görülür. Bunda şüphesiz fıkıh usulü terim ve tartışmalarının fûru-i fıkhıdaki görüş ayrılıklarını temellendirme ve onlara metodik açıklama getirme gibi bir işlev de yüklenmiş olmasının payı vardır. İstishâb delilinin önce belli fûru örnekleri üzerinde tartışılmaya başlanmış ve giderek bunlardan bağımsız teorik bir hüviyet kazanmış olması bu sebeptir”.⁹⁵⁸

İstishâb kavramından ilk söz edenlerden biri olan Mâlikî usûlcüsü İbnü'l-Kassâr (v. 397/1007) istishâbı şöyle tanımlar: *“Sem‘ bir şeyi gerektirmediği sürece o*

⁹⁵⁸ Bardakoğlu, “İstishâb”, *DİA*, XXIII, 377.

şey gerekli olmaz ve berâet-i zimmet devam eder.” İbnü'l-Kassâr; Allah'ın ibadetlerde kullarına akıl ve sem'î verdiğini, akılda bir hüküm bulunduğu zaman sem' o hükme aykırı bir hüküm getirirse akıldaki hükmün devam etmeyeceğini ve o hüküm hakkında bir sem' bulunmadığı zaman ise akıldaki hükmün aslı üzerine devam edeceğini ifade eder.⁹⁵⁹

Şîrâzî (v. 476/1083) akıl istishâbı ve icmâ istishâbı olmak üzere iki tür istishâbdan söz eder. Akıl istishâbını “*şer'î bir delil bulunmadığı sürece berâet-i zimmet durumunun devam etmesi*” şeklinde tanımlar. Şer'î bir delil bulunmadığı sürece bu istishâbın müctehidin başvurduğu sahih bir yöntem olduğunu söyler.⁹⁶⁰

İstishâbı dört kısma ayıran Serahsî (v. 483/1090) birincisini “*bir hükmü değiştiren delilin olmadığı kesin bilmekle beraber durumun hükmünün devam etmesi*” şeklinde açıklar. Serahsî hükmü değiştiren başka bir delilin olmadığı kesin bilindiği zaman hükmün kendi deliliyle sabit olduğunu, o hükmün devam etmesi için başka bir delile ihtiyaç olmadığını ve o hükmün devam ettiği kesin olarak bilindiğini ifade eder.⁹⁶¹

Usûl kaynakları incelendiğinde istishâbın şu beş kısma ayrıldığı görülmektedir:

a. Berâet-i asliye istishâbı: Bir delil bulunmadığı sürece kişinin yükümlü ve sorumlu olmamasına hükmedilmesidir.⁹⁶² İmâm Şâfiî vitrin vacip olduğunu gösteren bir delil bulamadığını, zimmetin beri olması asıl olduğu için de vitrin vacip olmadığını ve aslın hükmünün devam etmesi gerektiğini ifade eder.⁹⁶³

b. İbâhây-ı asliye istishâbı: Yasaklayıcı bir delil bulunmadığı sürece bir şeyden faydalanmanın ya da bir davranışta bulunmanın mubah olduğuna hükmedilmesidir.⁹⁶⁴

c. Şer'î hüküm istishâbı: Bir delil ile sabit olan şer'î bir hükmün değiştiğini gösteren bir delil bulunmadığı sürece o hükmün devam ettiğine hükmedilmesidir.⁹⁶⁵

⁹⁵⁹ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 315-316.

⁹⁶⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* II, 987.

⁹⁶¹ Serahsî, *el-Usûl*, II, 224.

⁹⁶² İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 315-316; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* II, 987.

⁹⁶³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* II, 987.

⁹⁶⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* II, 977-978.

⁹⁶⁵ Serahsî, *el-Usûl*, II, 224.

Örneğin mefkûdün malının elinden çıktığını gösteren bir delil bulunmadığı sürece onun mülkiyetinin devam ettiğine hükmedilir.⁹⁶⁶

d. İcmâ istishâbı: Üzerinde icmâ edilen bir hükmün ihtilaf edilen konuda da devam ettiğine hükmedilmesidir.⁹⁶⁷ Örneğin İmam Şâfiî (v. 204/819) şunu söyler: “*Teyemmüm alan kimse namaz kıldığı esnada suyu görürse teyemmüm ve namazını bozamaz. Çünkü su bulunmadan önce bu kişinin namazının geçerli olduğu üzerine icmâ ettik. Bir delil bulunmadığı sürece bu hükmün devam etmesi gerekir.*” Şîrâzî (v. 476/1083), Şâfiîlerin icmâ istishâbının sıhhatinde ihtilaf ettiklerini, bir kısmın bunu kabul ettiğini, bir kısmın da bunu geçersiz saydığını ve doğru olan görüşün de bunun geçersizliği olduğunu ifade eder.⁹⁶⁸

e. İstishâb-ı maktûb: Bu istishâb, aksine bir delil bulunmadığı sürece hükmün geriye götürülmesi ve önceden de hükmün bu şekilde sabit olduğuna hükmedilmesidir.⁹⁶⁹ Mesela müşteri bir şeyi satın almaktadır. Biri de çıkıp bunun kendisine ait olduğunu iddia etmekte ve bir beyyine ile onu müşteriden almaktadır. Bu durumda müşterinin satıcıya rücû etme hakkı doğmaktadır. Burada beyyinenin olması yeni bir mülkiyeti oluşturmamaktadır, daha önce var olan bir mülkiyeti ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla beyyineden önce de bu mal, davacının mülküydü. Ama bu malın başka bir yolla müşterinin mülkü olması ve daha sonra onun elinden çıkıp davacıya geçme ihtimali de bulunmaktadır. Lakin tersine bir istishâb yapılmıştır. O da bu malın beyyine ile şimdilik müşteriden davacıya geçmediği gibi daha önce de geçmediğine hükmedilmesidir.⁹⁷⁰

Bu anlatılanlara göre istishâb aksine bir delil bulunmadığı sürece bir aslın veya bir hükmün devam edilmesine hükmedilmesidir. Bu asıl berâet-i zimme veya ibâhâdır. Devam eden hüküm ise bir delil ile sabit olan şer’î bir hükümdür.

2. Nahiv Usûlünde İstishâb

Sîbeveyh’ten beri nahivciler istishâb delilini kullanmışlardır. Sîbeveyh her ne kadar istishâb kavramını kullanmamış olsa da *el-Kitâb*’ında bazı meselelerde bunu

⁹⁶⁶ Serahsî, *el-Usûl*, II, 225.

⁹⁶⁷ Kâdî Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, II, 1265; Şîrâzî, *Şerhu ’l-Lüma’* II, 987.

⁹⁶⁸ Şîrâzî, *Şerhu ’l-Lüma’* II, 987.

⁹⁶⁹ Sübkî, *Cem ’u’l-cevâmi’*, II, 391; Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi ’l-Minhâc*, III, 170; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 25.

⁹⁷⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, VI, 26.

delil olarak kullanmıştır. Onun eseri incelendiğinde birçok meselede istishâb kavramını kullanmadan bunu delil olarak gösterdiği görülmektedir.⁹⁷¹ Örneğin Sîbeveyh kelimedeki zaid ve asıl harfleri tespit etmede “و harfinin hiçbir zaman kelimenin başında gelmeme” aslına dayanarak ورتتل kelimesindeki و harfinin zait olmadığını söylemektedir.⁹⁷² Sîbeveyh var olan bir aslı delil göstererek bu sonuca varmıştır. Dolayısıyla onun istishâbü'l-asıl ile delil getirdiğini söyleyebiliriz.

İbn Cinnî (v. 392/1001), nahvin delilleri arasında semâ, icmâ ve kıyası saymış, istishâb kavramını ise ele almamıştır. Süyûtî (v. 911/1505) ve günümüz araştırmacılarından olan Rühayyim ve Nahle onun istishâbı nahvin delilleri arasında saymadığını söylemiştir.⁹⁷³ Fakat İbn Cinnî her ne kadar istishâb kavramını ele almamış olsa da istishâbla ilgili olarak “Lafızların İlk Vaz'larının Terk Edilmesini Gerektiren Bir Gerekçe Bulunmadığı Sürece Onların Vaz'ları Üzerine Bırakılması” başlığını oluşturmuştur. Bir gerekçe olmadığı sürece kelimelerin asılları üzerine kalmalarıyla ilgili örnekler vermiştir. Onun verdiği örneklerden biri de şudur: أو harfinin vaz'ının aslı iki şeyden biri olmasıdır. Ferrâ (v. 207/822) أو harfinin bazen kendi aslından çıkıp ب anlamına geldiğini söylese de bu harf nerede kullanılsa iki şeyden biri anlamına gelir.⁹⁷⁴ İbn Cinnî'nin bir gerekçe olmadan kelimenin aslı üzerine devam edeceğini söylemesi daha sonraki nahivcilerin bir terim halinde kullandığı istishâb kavramıyla aynı anlamdadır. İbn Cinnî'nin istishâbı ele almadığını söylemenin isabetli olmadığı kanaatindeyim. Zira o, her ne kadar bu kavramı kullanmamış olsa da bu konuyu kendi eserine almıştır.

Nahivcilerden istishâb kavramını açık bir şekilde ilk defa ele alan ve onu tanımlayan kişinin Enbârî (v. 577/1181) olduğu görülmektedir.⁹⁷⁵ Enbârî istishâbı şu şekilde tanımlamıştır: İstishâbü'l-hâl, kelimeyi aslından nakletmeye dair bir delil bulunmadığı sürece onun durumunun hak ettiği asıl üzerine bırakılmasıdır. Örneğin emir fiili mebnidir. Çünkü fiillerde asıl olan onların mebni olmasıdır. Fiillerden mu'rab olanlar ise isme benzedikleri için mu'rab olmaktadırlar. Emir fiilin isme

⁹⁷¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 315; Fadl, “İstishâbü'l-hâl beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv”, s. 338.

⁹⁷² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, IV, 315.

⁹⁷³ Rühayyim, *el-Kadâye'l-müştereke*, s. 204; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-'arabî*, s. 142.

⁹⁷⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 457.

⁹⁷⁵ Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtîbî'de Nahiv Usûlü*, s. 208; Fadl, “İstishâbü'l-hâl beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv”, s. 338; Cemâleddîn, “Usûlü'n-nahv ve sılatuhu bi-usûli'l-fikh”, s. 143.

benzerliğini gösteren bir delil bulunmadığı için o mebni olmada aslı üzerine kalmaya devam etmiştir.⁹⁷⁶

İstishâb en zayıf delillerden biri olduğu halde nahivcilerin asıl ile delil gösterdiği meseleler çok sayıdadır. Örneğin onlar asıl ile delil gösterirken şöyle söylemektedirler: Harekeyi gerektiren bir durum olmadığı sürece binâda asıl olan sükûndür. İştikâk ve benzeri bir delil olmadığı sürece harflerde asıl olan onların zaid olmamasıdır. İsimlerde asıl olan onların izâfe ve isnadı kabul etmeleri ve munsarif, nekire ve müzekker olmalarıdır.⁹⁷⁷

Her ne kadar mahiv âlimleri dil kurallarını belirlerken istishâb deliline sıklıkla başvurmuş olsalar dahi bunu semâ ve kıyas delili kadar güçlü görmemişlerdir. Zira daha güçlü bir delil bulunduğu istishâb terkedilerek güçlü olan delil tercih edilir. Başka bir deyişle semâ ve kıyas bulunduğu asla bağlı kalma delili geçerli sayılmaz.⁹⁷⁸

Enbârî (v. 577/1181) istishâb için şu örneği verir: Basralılar ifrâdın asıl ve terkîbin fer' olduğu gerekçesiyle ك kelimesinin mürekkebe olmadığı görüşündeler. Kim asla tutunursa delil getirme sorumluluğundan kurtulur. Kim aslın dışına çıkarsa delil getirmekle yükümlü olur. Çünkü aslın dışına çıkmıştır. Nahiv usûlünde istishâbü'l-hâl muteber olan bir delildir.⁹⁷⁹

İbn Mâlik, istishâbı delil olarak gösterdiği bir meselede şöyle der: Kim كان ve benzerlerinin hadese delalet etmediğini söylerse bu kabul edilemez. Çünkü tüm fiillerde asıl olan onların iki anlama (hades ve zaman) delalet etmesidir. Bir delil olmadan onların kendi asıllarının dışına çıkarılması kabul edilemez.⁹⁸⁰

Son dönem araştırmacılarından Temmâm Hassân, nahiv usûlü konusunu ele alan müelliflerin hakkıyla bu konuyla ilgilenmediklerini, onun detaylarına girmeden istishâb, vaz'ın aslı, kaidenin aslı, terk edilen asıl, asıldan 'udûl etme ve asla

⁹⁷⁶ Enbârî, *el-İğrâb*, s. 46.

⁹⁷⁷ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 137.

⁹⁷⁸ Çıkar, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, s. 76-77; Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtîbî'de Nahiv Usûlü*, s. 209; Fadl, "İstishâbü'l-hâl beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv", s. 341.

⁹⁷⁹ Enbârî, *el-İnsâf*, s. 257-258; Fadl, "İstishâbü'l-hâl beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv", s. 342.

⁹⁸⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, I, 338; Yılmaz, *Nahiv Usûlü Açısından Gramer Terminolojisinin Değerlendirilmesi*, s. 68; Nahivdeki istishâbü'l-hâl ile ilgili daha fazla örnekler için bkz: Fadl, "İstishâbü'l-hâl beyne usûli'l-fikh ve usûli'n-nahv", s. 345.

döndürme kavramlarını zikrettiklerini ancak bu kavramların anlamlarını cümlenin siyayından anlamayı okuyucuya bıraktıklarını ifade etmektedir. Hassân bu müelliflerin niçin bu detaylara girmediğini şöyle açıklar:

“Onların istishâbın detaylarına girmemesi o müelliflerin zihinlerinde bu teorinin açık olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü böyle olsaydı onlar en iyi şekilde istishâbı meselelere tatbik etmezlerdi. Ancak onlar bu konuda birçok bilgiyi ispat etmeden öyle bırakmışlardır. Zira o bilgiler onların zamanında yaygındı. Ya da istishâb en zayıf delil olduğu için onlar o bilgileri ispatlamayı gerekli görmemişlerdir.”⁹⁸¹

3. Değerlendirme

Fıkıh usûlünde istishâb, değiştirici bir delil bulunmadığı sürece bir aslın veya hükmün devam etmesidir. Devam eden şey; yükümlülüğün olmaması, bir şeyin ya da bir davranışın mubah olması veya bir delil ile sabit olan bir hüküm olabilir.

Nahiv usulündeki istishâb ise değiştirici bir delil bulunmadığı sürece kelimenin aslı üzerine bırakılıp değiştirilmemesidir. Buradaki istishâbda kelimenin vaz‘ı ya da kullanımı aslı üzerine bırakılmaktadır. Nahiv usûlünde devam eden şey kelimenin aslının durumudur.

Fıkıh usûlünde istishâbın beş türünden bahsedilmektedir. Aslında bu türler iki üst başlıkta toplanmaktadır. Berâet-i asliye istishâbı ve ibâhay-i asliye istishâbında bir asıl devam etmektedir. Şer‘î hüküm istishâbı, icmâ istishâbı ve istishâb-ı mablûbda ise bir hüküm devam etmektedir. Yani istishâb bir aslın ya da bir hükmün devam ettiğine hükmedilmesidir.

Nahiv usulünde ise istishâb için istishâbü hâli‘l-asl ifadesi kullanılmıştır. Nahivciler bu aslı kelimenin vaz‘ı, kullanımı ya da bir kural ile açıklamışlardır. Dolayısıyla nahivde istishâbü hâli‘l-asl üst başlığının altında istishâbü asli‘l-vaz‘, istishâbü asli‘l-isti‘mâl ve istishâbü asli‘l-kâide türlerinin olduğu söylenebilir. Onlar bu türlerin tümünü ifade etmek için istishâbü hâli‘l-asl ifadesini kullanmışlardır. Bir aslın devam ettiğine hükmedilmesi yönüyle her iki usuldeki istishâb birbirine benzemektedir.

⁹⁸¹ Hassân, *el-Usûl*, s. 107.

Fıkıh usulündeki istishâb değiştirici bir delil bulunmadığı sürece hükmün devam ettiğine hükmedilmesidir. Bu değiştirici delil, bilinen şer'î delillerden biri olmaktadır. Nahiv ilmi ise dil konularını ele alan bir ilim olduğu için ondaki değiştirici delil doğal olarak dildeki gerekçelerden biri olur. Bu gerekçeler; kelimenin i'râb ve binâda aslı üzerine devam etmemesini gerektiren bir benzerlik, harfin zâid olduğunu gerektiren iştikâk gibi gerekçeler olabilmektedir. Yani her iki usuldeki istishâbda değiştirici olan deliller birbirinden farklıdır.

B. İstishâbın Delil Oluşu

1. Fıkıh Usûlünde İstishâbın Delil Oluşu

İstishâbın hücciyeti usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Zerkeşî'nin (v. 794/1391) ifade ettiğine göre usûlcüler istishâbın delil oluşuyla ilgili şu görüşlere ayrılmışlardır:

1. Mâlikî ve Hanbeliler ile Şâfiî ve Zâhirîlerin çoğunluğu istishâbı nefiy ve ispatta yani mevcut hüküm ve hakları korumada ve yenilerini elde etmede geçerli bir delil saymışlardır.⁹⁸²
2. Bazı Hanefiler ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044) istishâbı var olan hükmün devamı ve yeni bir hükmün ispatı için hüccet olarak kabul etmemişlerdir.⁹⁸³
3. Hanefilerin çoğu istishâbı sadece def' (mevcut hüküm ve hakları koruma) için yeterli bir delil görmektedir. Ref' (yeni hüküm ve hakları elde etme) içinse yeterli görmemektedir.⁹⁸⁴
4. Ebü İşhâk el-İsferâyînî'nin (v. 418/1027) İmam Şâfiî'den (v. 204/819) naklettiğine göre istishâb ile sadece tercih yapılmaktadır. İsferâyînî, İmam Şâfiî'den sahih olarak gelenin bu olduğunu ve istishâb ile delil getirilemediğini ifade eder.⁹⁸⁵

Zerkeşî'nin (v. 794/1391) verdiği bu bilgilere göre usûlcülerin çoğu istishâbı mevcut hüküm ve hakları korumada geçerli bir delil sayarken bazıları onu her iki durumda delil olarak kabul etmez. Bir görüşe göre de istishâb sadece mevcut hüküm

⁹⁸² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 17.

⁹⁸³ Âmidî, *el-İhkâm*, 155; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 17

⁹⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 19.

⁹⁸⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 19.

ve hakları korumada kabul edilir; ama yeni hüküm ve hakları elde etmede kabul edilmez. Başka bir görüşe göre istishâb bir tercih yöntemi olarak kullanılır.

Usûlcülerin çoğu istishâbı muteber deliler arasında saymıştır.⁹⁸⁶ Debûsî (v. 430/1038) ise onu saptırıcı deliller⁹⁸⁷ Serahsî (490/1096) de delil olmayan bir şeyle delil getirme⁹⁸⁸ başlığı altında ele almıştır. Usûlcülerin çoğu onu en son ele alırken⁹⁸⁹ Gazzâlî (v. 505/1111) istishâbı dört asıldan biri ve kıyası da o asıllardan hüküm çıkarma yöntemi sayarak istishâbı kıyastan önce ele almıştır.⁹⁹⁰

İstishâb, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan sonra başvuru olan bir delildir. Şîrâzî (v. 476/1083); *“bir alimin önüne bir olay geldiği zaman alim onun hükmünü nas, icmâ ve kıyasta arar. Eğer onlarda hiçbir delil bulamazsa akıldaki asıl hükmü üzere bırakır”*⁹⁹¹ der. Mahmûd Havârizmî (v. 568/1172) istishâbın delil değeriyle ilgili olarak şunu söyler:

*“Fetvâda en son olarak istishâba başvurulur. Müftî, bir olayın hükmünü kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasta bulamazsa o hükmü nefîy ve ispatta istishâbü'l-hâle başvurulur. Tereddüt, o hükmün ortadan kalkmasında ise asıl olan onun devam etmesidir. Tereddüt o hükmün devam etmesinde ise asıl olan onun devam etmemesidir.”*⁹⁹²

2. Nahiv Usûlünde İstishâbın Delil Oluşu

Nahivciler istishâbı muteber bir delil saymışlardır. Başka bir delil bulunmadığı sürece aslın durumu devam eder. Örneğin isimlerde binâyı gerektiren bir delil bulunmadığı sürece onlar asılları-ki o da i'râbdır-üzerine devam eder. Fiillerde i'râbı gerektiren bir delil bulunmadığı sürece onlar da asılları -ki o da binadır- üzerine devam ederler.⁹⁹³

Nahiv bilginleri, istishâbı muteber bir delil saymanın yanı sıra deliller arasında onu en zayıf delillerden biri olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı bir delil

⁹⁸⁶ Bâcî, *el-İşâre*, s. 81; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 155; Gazzâlî *el-Müstasfâ*; II, 406; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 79.

⁹⁸⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 388.

⁹⁸⁸ Serahsî, *el-Usûl*, II, 215.

⁹⁸⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 986; Bâcî, *el-İşâre*, s. 81; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 79.

⁹⁹⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 406.

⁹⁹¹ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 249-250.

⁹⁹² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 17.

⁹⁹³ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 141.

bulunduğu sürece esas alınma. Bir ismin harfe benzemesi ya da harfin anlamını içermesinde olduğu gibi ismin mebni olmasına dair bir delil bulunursa isim mu‘rab olarak kalmayıp mebni olur. Aynı şekilde fiilin isme benzemesinde olduğu gibi fiilin mu‘rab olmasına dair bir delil bulunursa fiil mebni olarak kalmayıp mu‘rab olur.⁹⁹⁴

Enbârî (v. 577/1181) mertebe açısından istishâbı üçüncü sıraya almıştır. O i‘râb ilminin delillerinin nakil, kıyas ve istishâb olmak üzere üç tane olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹⁵

İstishâbı delillerin sonuncusu sayan önceki müelliflerin aksine günümüz araştırmacılarından Temmâm Hassân, istishâbın doğru olan yerinin semâ ve kıyas arasında olduğunu ifade etmiştir. O, asıl ile fer‘ ve muttarid ile şaz bilinmeden kıyasın yapılamayacağını ileri sürerek istishâbın kıyastan önce olduğunu savunmuştur. Hassân, nahiv usûlüyle ilgili kaleme aldığı *el-Usûl* eserinde istishâbı semâdan sonra kıyastan önce ele almıştır.⁹⁹⁶

3. Değerlendirme

Fıkıh usûlünde istishâbın delil oluşunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazısı onu delil olarak kabul etmekte, bazısı kabul etmemektedir. Nahivde ise böyle bir ihtilaf söz konusu değildir. Onlar istishâbı geçerli bir delil saymaktadırlar. Fakat nahivciler istishâbı zayıf bir delil olarak kabul etmektedirler.

Fıkıh usûlünde olduğu gibi nahiv usûlünde de istishâb delillerin sonuncusudur. Her iki usûlde de başka bir delil bulunmadığı sürece bir aslın ya da bir hükümün devam ettiğine hükmedilir. Aksine bir delil bulunduğu zaman bu asıl veya hüküm terk edilir. Her iki usûlde istishâb genelde en son delil olarak ele alınır. Usûlcülerin bir kısmı onu kıyastan önce ele almıştır. Fakat onlar istishâbı dört asıldan biri ve kıyası da o asıllardan hüküm çıkarma yöntemi olarak ele aldığı için böyle bir sıralamaya gitmiştir. Günümüz araştırmacılarından Hassân da asıl bilinmeden kıyas yapılamayacağını ileri sürerek istishâbın mertebesinin kıyastan önce olması gerektiğini savunmuştur.

⁹⁹⁴ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 141.

⁹⁹⁵ Enbârî, *Lüma ‘u’l-edille*, s. 81.

⁹⁹⁶ Hassân, *el-Usûl*, s. 107.

IV. Deliller Arası Teâruz ve Tercih

Teâruz delillerin birbirleriyle çatışmasıdır. Deliller çatıştığı zaman müctehidin bu çatışmayı ortadan kaldırması gerekir. Çatışmayı gidermenin birtakım yolları bulunmaktadır. Bunlardan biri de tercihtir. Tercihin de farklı yöntemleri bulunmaktadır. Bu başlıkta fıkıh usûlü ve nahiv usûlünde teâruzun ne anlama geldiği, teâruzun kısımları, bunu defetme yolları ve tercih yöntemlerini inceleyerek her iki usûlde bunları karşılaştıracamız.

A. Teâruz

Delillerin birbirleriyle çatışması anlamına gelen teâruz kavramı hem fıkıh usûlünde hem de nahiv usûlünde geçmektedir. Usûlcüler bunun tanımını üzerinde dururken nahivciler onu tanımlamadan doğrudan delillerin çatışma ihtimallerinden bahsederek konuyu ele almaya başlamışlardır. Fıkıh usûlünde delillerin birbirleriyle çatışmasına göre çeşitli teâruz kısımları bulunduğu gibi nahiv usûlünde de buna benzer türler bulunmaktadır. Fıkıh usûlünde nesih, cem' ve tercih gibi teâruzu gidermenin birkaç yolu bulunurken nahiv usûlünde sadece tercih yolu bulunmaktadır. Şimdi her iki usûlde teâruzun mahiyeti, kısımları ve onu defetme yollarını inceleyerek aralarındaki benzer ve farklı yönleri ortaya koymaya çalışacağız.

1. Teâruzun Tanımı

a. Fıkıh Usûlünde Teâruzun Tanımı

Teâruzun sözlük anlamı, karşı çıkmak, karşı karşıya gelmek ve birbirine engel olmaktır.⁹⁹⁷ Terim anlamı ise iki delilin birbirine engel olacak şekilde karşı karşıya gelmesidir.⁹⁹⁸ Yani delillerden birinin diğer delilin gerektirdiği hükümle çatışan bir hüküm gerektirmesidir. Sözelimi delillerden biri bir şeyin caiz olmasına diğeri ise aynı şeyin haram olmasına delalet ettiğinde bu iki delil arasında teâruz meydana gelmiş olur.

Cumhura göre gerek kat'î gerekse zannî olsun deliller arasında gerçek anlamda bir çatışma bulunmamaktadır. Fakat müctehidler hatadan masum olmadıkları için

⁹⁹⁷ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, II, 402; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vesît*, II, 632.

⁹⁹⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 109.

onlara göre deliller arasında çatışma bulunabilir. Deliler arasında görülen çatışma zahiren bulunan bir çatışmadan ibarettir. Şâtıbî İslam hukukunda çelişkinin bulunmadığını dolayısıyla gerçek anlamda deliller arasında bir çatışmanın olmadığını; fakat müctehidin nazarına göre deliller arasında zahiren çatışmanın mümkün olduğunu ifade eder.⁹⁹⁹

b. Nahiv Usûlünde Teâruzun Tanımı

İbn Cinnî (v. 392/1001), Enbârî (v. 577/1181) ve Süyûtî (v. 911/1505) gibi nahiv usûlünde eser yazan nahivciler teâruzun tanımına yer vermemişlerdir. Bunlar teâruz konusunu ele alırken örneğin nakiller arasında veya nakil ile kıyas arasında teâruz meydana geldiği zaman nasıl tercihte bulunulacağından bahsetmişlerdir. Teâruz için örnekler vererek ve bu teâruzun nasıl giderileceğini açıklayarak konuyu ele almışlardır. Onların teâruz için verdiği örneklerden teâruzun aynı konuda iki delilin farklı hükümler belirterek birbirleriyle çatışması olduğu anlaşılmaktadır. Mesela ¹⁰⁰⁰ اِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ ayetinde vâv harfi elife dönüşmemiştir. Kıyasa göre استقام örneğinde olduğu gibi vâvın, elife dönüşmesi gerekirdi.¹⁰⁰¹ Görüldüğü gibi burada nass ve kıyas farklı hükümler gerektirerek çatışmasıdır. Fıkıh usûlünde teâruz, delillerden biri haram diğerinin helal ya da birinin nefiy diğerinin ispatı gerektirecek şekilde iki delil çatıştığı gibi nahiv usûlünde de iki delil farklı hükümler gerektirerek çatışmaktadır.

2. Teâruzun Kısımları

a. Fıkıh Usûlünde Teâruzun Kısımları

Dört tane delil bulunduğundan dolayı matematiksel olarak deliller arasında on şekilde zahiren çatışma olabilir. Nitekim her bir delilin kendisiyle veya diğer delillerle çatışabilme ihtimali bulunmaktadır. Deliller arasında oluşabilen çatışma türleri şunlardır:

1. Kitap ve Kitap arasında
2. Kitap ve Sünnet arasında
3. Kitap ve icmâ arasında

⁹⁹⁹ Şâtıbî, *el-Müvâfakât*, V, 341; Berzencî, *et-Teâruz ve 't-tercîh*, I, 41-42.

¹⁰⁰⁰ Mücâdele, 58/19.

¹⁰⁰¹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 147.

4. Kitap ve kıyas arasında
5. Sünnet ve Sünnet arasında
6. Sünnet ve icmâ arasında
7. Sünnet ve kıyas arasında
8. İcmâ ve icmâ arasında
9. İcmâ ve kıyas arasında
10. Kıyas ve kıyas arasında.¹⁰⁰²

Birbiriyle çatışan delillerin kuvvet dereceleri farklıysa daha güçlü olan delil kabul edilir. Örneğin Kitap ve Sünnet çatıştığı zaman Sünnet haber-i vâhid ise Kitap Sünnete öncelenir. İki ayetin birbiriyle çatışmasında olduğu gibi çatışan delillerin kuvvet dereceleri aynı ise cem' ve tercih etme gibi teâruzu giderme yollarına başvurulur.¹⁰⁰³

b. Nahiv Usûlünde Teâruzun Kısımları

Fıkıh usûlünde teâruzun farklı türleri olduğu gibi nahiv usûlünde de bulunmaktadır. Nahivcilerin ele aldığı teâruz türleri şunlardır:

1. Nakil ve nakil arasında
2. Kıyas ve kıyas arasında
3. Kıyas ve semâ arasında
4. Güçlü Kıyas ve genel kullanım arasında
5. İcmâ ve ihtilaf arasında
6. İstishâb ve semâ ya da kıyas arasında
7. Asıl ve asıl arasında
8. Asıl ve genel kullanım arasında
9. Sebep ve mâni arasında
10. Zaruret ve zaruret arasında
11. Şâzz ve zayıf lehçe arasında¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 111-112.

¹⁰⁰³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 111-112.

¹⁰⁰⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 118; Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 138; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 144-152; Bûmûd, *Eserü usûli'l-fıkıh fî tevcîhi usûli'n-nahv*, s. 231.

Usûlcüler Kitap ve Sünnetin her birinin kendisiyle veya diğeriyle olan teâruzundan bahsetmişlerdir. Nahivciler ise böyle bir ayırım yapmayarak naklin nakil ile teâruzundan bahsetmişlerdir. Onların nakil kavramı altına Kitap, Hadis, şiir ve bunlar dışındaki Arap ifadeleri girmektedir. Yani naklin nakille teâruz kısmına bu dördünden her birinin kendisiyle veya diğerleriyle olan teâruzu bu gruba girer. Yukarıda sayılan teâruz türlerinden ilk altısı deliller arasında meydana gelen teâruzdur. Diğer beşi ise delillerden ayrı bir şey olmayıp ya naklin veya kıyasın altına girmektedir. Mesela zaruret, şiir zarureti olup nakillerin teâruzu kısmına girmektedir. Sebep ve mâni ise kıyastaki illet ve illete engel olan durum olup kıyasın teâruzu kısmına girmektedir.

3. Teâruzu Giderme Yolları

a. Fıkıh Usûlünde Teâruzu Giderme Yolları

Deliller arasında çatışma bulunduğu zaman müctehid bu çatışmayı ortadan kaldırmaya çalışır. Bu çatışmayı giderme konusunda usûlcüler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel olarak iki yöntem takip edilmiştir. Biri, Hanefilerin dışındaki cumhurun diğeri ise Hanefilerin takip ettiği yöntemdir.

Deliller arasında meydana gelen teâruz iki ana grupta toplanabilir: Biri naslar arasında diğeri kıyaslar arasındadır. Cumhura göre naslar arasında teâruz bulunduğu zaman bazı durumlarda ilk etapta cem'a yani delilleri uzlaştırmaya başvurulur. Nitekim cumhura göre delillerin ikisiyle amel etmek birini ihmal edip diğeriyle amel etmekten daha evladır. Delilleri uzlaştırmanın çeşitli yolları bulunmaktadır. Mesela hâss olan delilin âmm olanı tahsis etmesi ya da mutlakın mukayyede hamledilmesi bunlardan bazılarıdır. Nasları cem' etme imkanı yoksa tercih yöntemine başvurulur. Muhkemin müfessere veya bir senedin başka bir senede tercih edilmesi gibi yollarla naslardan biri diğeriye tercih edilir. Nasları uzlaştırma ya da birini tercih etme imkanı bulunmadığı zaman nesih yoluna başvurulur. Birinin önce diğeriye sonra olduğu bilirse sonraki nass, öncekini nesheder. Cumhura göre nasların kat'î ve zannî oluşlarına göre nesih bazen en başta, bazen de cem'den sonra tercihten önce de olmaktadır. Naslar arasındaki çatışmayı gidermek için cem', tercih ve nesih imkanı

yoksa her iki delil ile de amel edilmez. Bu durumda deliller yokmuş gibi davranılır ve başka bir delil aranır.¹⁰⁰⁵

Cumhura göre kıyaslar arasında çatışma bulunduğu zaman mansûs illeti müstanbet illete tercih etmede olduğu gibi tercih yollarından biriyle kıyaslardan biri diğerine tercih edilir.¹⁰⁰⁶

Hanefilere göre naslar arasında çatışma bulunduğu zaman sırasıyla nesih, tercih, cem' ve tesâkut (delillerin geçersiz olması, deliller yokmuş gibi davranılması) yöntemlerine başvurulur. Cumhur neshi bazı konularda önce, bazılarında cem'den sonra ve bazılarında ise tercihten sonraya alırken Hanefiler neshi ilk sıraya alırlar. Hanefilere göre kıyaslar arasında çatışma bulunduğu zaman tercih yöntemine başvurulur. Bu konuda Hanefiler ve cumhur aynı görüştedirler.¹⁰⁰⁷

b. Nahiv Usûlünde Teâruzu Giderme Yolları

Nahiv usûlünde delillerin teâruz etmesi iki delilin farklı hükümler gerektirmesi şeklinde olmaktadır. Mesela ¹⁰⁰⁸ اِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ ayetinde vâv harfi elife dönüşmemiştir. Kıyasa göre استقام örneğinde olduğu gibi vâvın, elife dönüşmesi gerekirdi.¹⁰⁰⁹ Burada nakille gelen hüküm ve kıyas hükümleri farklıdır. Bu hükümler birbirlerine zıt olmadıkları için delillerden biri tercih edildiği zaman genelde diğeri de kabul edilir terk edilmez. Fıkıh usûlünde ise delillerin biri haram diğeri ise helal bir hüküm gerektirdiğinden dolayı bunları cem' etme imkanı yoksa biri tercih edilir, diğeri ise terk edilir. İkişiyile amel edilmez. Dolayısıyla nahiv usûlünde teâruzu giderme yolu olarak sadece tercih bulunmaktadır. Bu tercih fıkıh usûlündeki tercihten farklıdır. Zira fıkıh usûlünde biri tercih edildiğinde diğeri terk edilir. Nahiv usûlünde ise biri tercih edildiği zaman diğeri de kabul edilir. Nahiv usûlünde delillerden biri tercih edildiği halde diğerinin de kabul edilmesi, fıkıh usûlünde iki delilin uzlaştırılması sonucu her iki delil ile amel edilmesi yönüyle fıkıh usûlündeki

¹⁰⁰⁵ Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, II, 405; Gırnâî, *Takrîbü'l-vüsûl*, s. 116; İbn Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-münîr*, IV, 608; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 141-142; Zühaylî, *el-Vecîz*, II, 416; Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercîh*, I, 167.

¹⁰⁰⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 181; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 345; Zühaylî, *el-Vecîz*, II, 419.

¹⁰⁰⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, (*et-Tahrîr ve't-tahbîr* şerhiyle birlikte), III, 4; Behârî, *Müsellemü's-sübût*, II, 235-240; Zühaylî, *el-Vecîz*, II, 411-416; Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercîh*, I, 171.

¹⁰⁰⁸ Mücâdele, 58/19.

¹⁰⁰⁹ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 147.

cem'e benzemektedir. Nitekim fıkıh usûlünde deliller uzlaştırıldığı zaman her ikisiyle de amel edilmiş olur. Eğer her iki delil ile amel edilmesini cem' olarak sayarsak o zaman nahiv usûlünde teâruzu giderme yolu olarak sadece cem' ve tercih olduğunu söyleyebiliriz.

Fıkıh usûlünde bulunan nesih ve tesâkut (her iki delilin terk edilmesi) yolları ise nahiv usûlünde bulunmamaktadır. Dildeki bir kuralı ortadan kaldıracak bir şey bulunmadığından nesih burada söz konusu değildir. Tesâkutun olmamasının sebebi ise teâruz eden delillerin zıt olmayan farklı hükümler içermesidir. Hükümler zıt olmadığı için birinin düşürülmesi gerekmez. Her ikisi de kabul edilebilir. Ama teâruz eden delillerden biri daha güçlü ise güçlü olan diğerine tercih edilir. Mesela Araplar bir ifadeyi daha fazla kullanırlarsa bu, az kullanılan ifadeye tercih edilir. Kıyasa daha uygun olan uygun olmayana tercih edilir. Eğer kullanım ve kıyas gibi kuvvet dereceleri aynı olduğu için hiçbir tercih yapılamazsa bu durumda ikisi de terk edilmeyip kabul edilir.¹⁰¹⁰ Dolayısıyla nahiv usûlünde çatışmayı giderme yolu olarak nesih ve tesâkut bulunmamaktadır. Fıkıh usûlünde ise nesih, cem' ve tercih imkanı yoksa hükümler zıt olduğu için ikisi de terk edilir. Nitekim iki zıt hüküm birlikte kabul edilemez.

4. Değerlendirme

Deliller arasında teâruzun bulunması konusu her iki usûlde bulunmaktadır. Fıkıh usûlünde teâruzun tanımına yer verilirken nahiv usûlünde buna değinilmemiştir. Fıkıh usûlünde deliller arasındaki çatışma, delillerden biri haramı diğeri helal ya da biri nefyi diğeri ispatı gerektirecek şekilde olmaktadır. Nahiv usûlündeki çatışmada ise deliller iki farklı hükmü gerektirmektedir. Bu hükümler farklı da olsa birbirlerine zıt olmadıkları için ikisi de kabul edilebilmektedir.

Fıkıh usûlünde teâruz naslar arasında olduğu gibi nass ve nass dışındaki deliller arasında da olmaktadır. Aynı şekilde nahiv usûlünde buna benzer çatışma türleri bulunmaktadır.

Fıkıh usûlünde deliller arasında çatışma bulunduğu zaman cem', tercih ve nesih yöntemlerine başvurularak bu çatışma giderilir. Eğer bu yöntemlerle çatışma

¹⁰¹⁰ Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 145.

giderilemezse çatışan deliller geçersiz olup bunlar yokmuş gibi davranılır. Nahiv usûlünde ise deliller çatıştığı zaman biri diğerine tercih edilir. Delillerin gerektirdiği hükümler birbirlerinden farklı olup zıt olmadıkları için birinin tercih edilip diğerinin terk edilmesi gerekmez. Biri tercih edildiğinde diğeri de kabul edilir. Nahiv usûlünde deliller çatıştığı zaman sadece tercih yöntemine başvurulur. Nitekim burada nesih, cem' ve tesâkut yöntemleri bulunmamaktadır.

B. Tercih

Tercih deliller arasındaki çatışmayı gidermenin bir yoludur. Usûlcüler bu kavramın tanımını yaparken nahivciler teâruzda olduğu gibi bunu da tanımlamamışlardır. Her iki usûlde tercihin çeşitli yöntemleri bulunmaktadır. Burada tercihin mahiyeti ve yöntemleri incelenerek her iki usûldeki benzer ve farklı yönler ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Tercihin Tanımı

a. Fıkıh Usûlünde Tercihin Tanımı

Tercih; görünürde birbirlerinden güçlü olmayan iki emâreden (zannî delilden) birinin diğerinden daha güçlü olduğunu ortaya koymaktır. Tercih kat'î deliller arasında yapılmamaktadır. Zannî deliller arasında yapıldığı için usûlcüler tercihi tanımlarken genelde zannî delil anlamına gelen emare ifadesini kullanmışlardır.¹⁰¹¹ Emâre ifadesini kullanmayanlar da vardır. Mesela Râzî (v. 606/1209) iki yoldan birinin güçlü olduğunu ortaya koyma şeklinde tanımlamıştır.¹⁰¹²

b. Nahiv Usûlünde Tercihin Tanımı

Nahivciler teâruzun tanımına değinmedikleri gibi tercihin tanımına da değinmemişlerdir. Teâruz ve tercih konusunu ele alırken çatışma olabilecek durumlardan bahsedip bunlardan hangisinin tercih edileceğini açıklamışlardır. Onların teâruz ve tercih için verdiği örneklerden nahiv usûlündeki tercihin fıkıh usulüne benzer olduğu görülmektedir. Yani fıkıh usûlünde tercih nasıl ki iki zannî delilden birinin diğerinden daha güçlü olduğunu ortaya koyup güçlü olanı seçmek ise nahiv usûlünde de böyledir.

¹⁰¹¹ Beydâvî, *el-Minhâc*, IV, 444; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*; IV, 444; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 130.

¹⁰¹² Râzî, *el-Mahsûl*, V, 397.

Deliller arasında çatışma bulunduğu zaman müctehid bu çatışmayı gidermelidir. Çatışmayı giderme yollarından biri de tercihtir. Fakat müctehid bu çatışmayı kendi isteğine göre yapamaz. Bunun birtakım yöntemleri bulunmaktadır. Şimdi bunları ele alacağız.

2. Tercih Yöntemleri

a. Fıkıh Usûlünde Tercih Yöntemleri

Tercih yöntemleri müctehidin çatışan delillerden birini tercih etmede takip ettiği yollardır. Bu yöntemler müctehidin araştırmasına bağlı olarak değişebildiğinden çok sayıda bulunmaktadır. Bunları üç ana grupta toplamak mümkündür. Naslar arasında, kıyaslar arasında ve nass ile kıyas arasında tercih yapma yöntemleri.

a.b. Naslar Arasında Tercih Yöntemleri

Naslar arasında çatışma bulunduğu zaman sened, metin, lafzın delalet ettiği hüküm veya çatışan deliller dışındaki bir delil dikkate alınarak o naslar arasında tercih yapılır. Sened bakımından tercihin birçok yolu bulunmaktadır. Örneğin râvîleri çok olan az olana ve müsned olan hadis mürsel olana tercih edilir.¹⁰¹³

Metin bakımından tercih; fasih olan metnin fasih olmayana, hâss olan lafzın âmm olana ve hakikatin mecaza tercih edilmesi gibi çeşitli yollarla yapılır.¹⁰¹⁴

Lafzın delalet ettiği hüküm bakımından tercih; haramı gerektiren delilin helali gerektirene, had ve cezayı nefyedenin bunları gerektirene tercih edilmesi gibi çeşitli yollarla yapılır.¹⁰¹⁵

Çatışan deliller dışındaki bir delil ile bunlardan birini tercih etmek; Kitap, Sünnet ve kıyas gibi başka bir delile uygun olanın bunlara uygun olmayana ve Rasûlullah'ın (s.a.) eylemine uyanın buna uymayana tercih edilmesi gibi yollarla yapılır.¹⁰¹⁶

¹⁰¹³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 150-162; Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercîh*, II, 151.

¹⁰¹⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 150-165; Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercîh*, II, 186.

¹⁰¹⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 174; Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercîh*, II, 209.

¹⁰¹⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 176-177; Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercîh*, II, 231-236.

a.c. Kıyaslar Arasında Tercih Yöntemleri

İki kıyas arasında çatışma bulunduğu zaman asıl, fer‘, illet ya da bunlar dışındaki bir durumla tercih yapılır. Örneğin asıl veya illeti kat‘î olan kıyas zannî olana tercih edilir. İleti kat‘î olan fer‘ illeti zannî olan fer‘a tercih edilir. Tüm fer‘lerde geçerli olan kıyas bazı fer‘lerde geçerli olana tercih edilir.¹⁰¹⁷

a.d. Nass ve Kıyas Arasında Tercih Yöntemleri

Nass ve kıyas arasında çatışma bulunduğu zaman nass, hâs ise ve mantûku ile anlama delalet ederse bu nass, kıyasa tercih edilir. Eğer nass, mantûku ile anlama delalet etmezse yani delaleti zannî ise bu delalet güçlü, orta ve zayıf derecede olabilmektedir. Bu durumda müctehid, kendi kanaatine göre bu nass ve kıyastan hangisi güçlü ise onu tercih eder. Eğer nass âmm ise kıyas ve bu âmm nastan hangisinin tercih edileceği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Âmmın tercih edileceğini söyleyenler olduğu gibi kıyasın tercih edileceğini söyleyenler de bulunmaktadır.¹⁰¹⁸

b. Nahiv Usûlünde Tercih Yöntemleri

Nahiv usûlünde çeşitli tercih yöntemleri bulunmaktadır. Bunları fıkıh usûlünde olduğu gibi üç ana başlıkta toplamak mümkündür. Nakiller arası, kıyaslar arası ve nakil ile kıyas arası tercih.

b.a. Nakiller Arasında Tercih Yöntemleri

Nakiller arasında çatışma bulunduğu zaman sened veya metin bakımından onlardan biri tercih edilir. Sened bakımından tercihte râvîlerin durumlarına göre tercih yapılır. Örneğin râvîleri çok olan nakil râvîleri az olana veya râvîsi bilgili olan nakil râvîsi daha az bilgili olan nakle tercih edilir.¹⁰¹⁹

Metin bakımından tercihte genel kurala veya başka bir delile uygun olma bakımından tercih yapılır. Örneğin kıyasa uygun olan nakil buna uygun olmayana; dilde kural olan, yaygın olarak kullanılabilecek olan lehçe ve şâzz

¹⁰¹⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 329; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 181-192; Zühaylî, *el-Vecîz*, II, 443-446.

¹⁰¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 345; Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercîh*, II, 286.

¹⁰¹⁹ Enbârî, *Lüma'u'l-edille*, s. 136; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 144.

(genel kural veya kullanıma aykırı olan) çatıştığı zaman zayıf lehçe şâzza tercih edilir.¹⁰²⁰

b.b. Kıyaslar Arasında Tercih Yöntemleri

İki kıyas çatıştığı zaman daha güçlü olan kıyas tercih edilir. Örneğin nakil ve kıyas gibi başka bir delile uygun olan kıyas başka bir delile uygun olmayana tercih edilir.¹⁰²¹

b.c. Nakil ve Kıyas Arasında Tercih Yöntemleri

Nakil ve kıyas çatıştığı zaman bu nakil yaygın bir kullanım değilse kıyas tercih edilir. Bu nakil de kabul edilir. Fakat bu nakle kıyas yapılmaz. Güçlü bir kıyas ve kıyasa aykırı olan yaygın bir kullanım çatıştığı zaman yaygın kullanım tercih edilir. Hicâzîlerin lehçesi daha fazla kullanıldığı için kıyas bakımından daha güçlü olan Temîmî lehçesine tercih edilir ki Kur'an da Hicâzîlerin lehçesine göre inmiştir.¹⁰²²

3. Değerlendirme

Çatışan deliller arasında tercih yöntemi, hem fıkıh usûlünde hem de nahiv usûlünde bulunmaktadır. Her iki usûlde de tercih yöntemleri şu üç ana grupta toplanmaktadır: Naslar arası, kıyaslar arası ve nass ile kıyas arası. Fıkıh usûlünde naslar arasında çatışma bulunduğu zaman senet ve metin bakımından tercih yapıldığı gibi nahiv usûlünde de aynı şekilde senet ve metin bakımından tercih yapılmaktadır.

Fıkıh usûlünde kıyaslar arasında çatışma bulunduğu zaman illeti kat'î olan kıyas illeti zannî olan tercih edilir. Aynı şekilde nahiv usûlünde de daha güçlü olan kıyas diğerine tercih edilir.

Fıkıh usûlünde nass ve kıyas çatıştığı zaman bu nass hâss olup delaleti kat'î ise kıyasa tercih edilir. Ama hâss olan nassın delaleti kat'î değilse bu durumda müctehid kendi kanaatine göre nass ve kıyastan birini tercih eder. Eğer nass âmm ise bu nass ve kıyastan hangisinin tercih edileceği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Nahiv usûlünde nakil ve kıyas çatıştığında bu nakil yaygın bir kullanım ise kıyasa tercih edilir. Eğer yaygın bir kullanım değilse kıyas tercih edilir. Fıkıh usûlünde delaleti

¹⁰²⁰ Enbârî, *Lüma' u'l-edille*, s. 137; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 145-148.

¹⁰²¹ Enbârî, *Lüma' u'l-edille*, s. 138; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 146.

¹⁰²² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 117, 124; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 147; İnanç, "Nahivcilerin İstisnâî Durumlarla İlgili Yaygın İzah Biçimleri", s. 131.

kat'î olan nass kıyasa tercih edilmektedir. Nahiv usûlünde ise kullanımı yaygın olan bir nakil kıyasa tercih edilmektedir.



SONUÇ

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlü arasındaki ilişkiyi ele aldığımız bu çalışmamızda fıkıh usûlü ve nahiv usûlü kavramları hakkında bilgiler verdikten sonra fıkıh ve nahiv ilimleri arasındaki ilişkinin genel çerçevesine değindik. Daha sonra nahiv usûlü ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki boyutlarını, her iki usûlde geçen delillerin mahiyetlerini, türlerini şartlarını ve delil oluşlarını inceleyerek deliller arasındaki ilişki, benzerlik ve farklı yönleri ortaya koymaya çalıştık. Bu çalışmayla ulaştığımız sonuçları şu şekilde sunabiliriz:

1. Fıkıh usûlü ve nahiv ilmi arasında bir bağ bulunmaktadır. Nitekim nasları anlama ve irade beyanlarını çözümede birtakım nahiv kurallarından yararlanılmaktadır. Fıkhi hükümlerin dayandığı bu nahiv kuralları fıkıh usûlünün kaynaklarında genelde ele alınmaktadır. Yani fıkıh usûlünün içerdiği konuların bir kısmı nahiv meselelerinden oluşmaktadır.

2. Fıkıh usûlünün fıkha nispeti nahiv usûlünün nahve nispeti gibidir. Bu iki usûl içerdikleri konular bakımından birbirlerine çok benzemektedirler. Nitekim her iki usûlde de genel olarak usûl ilminin tanımı, dilin kökeni, hükümler, lafızların delaleti; Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân ve istishâb delilleri; bunların şartları, kısımları ve delil oluşları; deliller arası teâruz ve tercih yöntemleri, müctehidin şartları ve telfik konuları bulunmaktadır.

3. Nahiv usûlü, fıkıh usûlü örnek alınarak oluşturulmuştur ki nahiv usûlü alanında eser kaleme alanların çoğu fıkıh usûlüne benzer bir nahiv usûlünü oluşturmak istediklerini belirtmişlerdir. Nahiv usûlündeki kaynaklar incelendiğinde konuların sıralaması ve ele alış biçiminin çok benzer olduğu görülmektedir.

4. Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân ve istishâb delilleri hem fıkıh usûlü hem de nahiv usûlünde geçen delillerdir. Fakat bunların delil oluşlarını kabul etmede bu iki usûl arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklardan biri de Kur'an'ın bazı kıraatlerini kabul etme hususuyla ilgilidir. Zira Kur'an tevâtür yoluyla geldiği için fıkıh ve nahiv usûllerinde delil olarak kabul edilmiştir. Fakat bazı kıraatler şâz olarak nakledilmiştir. Fıkıh usûlünde bunların delil oluşunda ihtilaf edilmiştir. Nahiv usûlünde ise nahivcilerin çoğu tarafından tüm kıraatler dil kuralları için delil olarak kabul edilirken az bir kesim nahivci, birtakım şâz kıraatlerin yanı

sıra bazı mütevâtir kıraatleri de nahiv kurallarına aykırı oldukları gerekçesiyle dilde delil olarak kabul etmemiştir.

5. Bu iki usûlde kıraatlerin delil oluşunda fazla bir fark yokken hadisin delil oluşunu kabul etme konusunda her iki usûl arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Nitekim fıkıh usûlünde Sünnet, Kitap'tan sonra ikinci sırada delil olarak kabul edilirken nahiv usûlünde hadisin delil oluşu tartışılmıştır. Ebû Amr b. el-'Alâ (v. 154/770), İsa b. Amr, Halil (v. 175/791) ve Sîbeveyh (v. 180/796) gibi ilk nahivcilerden itibaren İbn Harûf'a (v. 672/1273) kadarki nahivciler dil kuralları için hadisi delil olarak ya çok az kullanmış veya kullanmamışlardır. Daha çok Kur'an, şiir ve Arapların ifadelerini delil olarak kullanmışlardır. İbn Harûf, kendisinden önceki nahivcilerden farklı davranarak ilk defa dil kurallarının tespiti için delil olarak hadise daha fazla yer vermiştir. Daha sonra İbn Malik (v. 609/1212) ve İbn Hişâm (v. 761/1359), hadisi İbn Harûf'tan (v. 672/1273) daha fazla ve çokça delil olarak kullanmışlardır. Ama nahivcilerin geneli kendi eserlerinde hadisi çok az yer vermişlerdir. Nahivcilerin hadisleri delil olarak kullanmamalarının sebebi hadislerin, bizzat Rasûlullah'ın (s.a.) ifadeleri olduğundan emin olmamalarıdır. Bunun da iki sebebi bulunmaktadır. Biri hadisin manayla rivayet edilmesine cevaz verilmesi, diğeri ise rivayet edilen hadislere dil hatalarının girmesidir.

6. Fıkıh usûlünde icmân derecesi kıyastan önce olup ona muhalefet edilemez. Nahiv usûlünde de aynı şekilde kıyastan önce olup ona muhalefet edilemez. Fakat İbn Cinnî (v. 392/1001) Arapların icmânı bu şekilde kabul ederken nahivcilerin icmânı kıyastan sonraya almış ve bu icmâa muhalefet edilebileceğini savunmuştur. İbn Cinnî nassa aykırı olmadığı sürece bir kimsenin kıyasa dayanarak görüşler üretebileceğinden dolayı nahivcilerin icmânının kesin bir konumda olmadığı ve bu icmâa aykırı davranmanın caiz olduğu görüşündedir.

7. Nahiv usûlünün ele aldığı konuların başlıklarına bakıldığında, bunların fıkıh usûlü konularının aynısı olduğu görülmektedir. Fakat konular incelendiğinde bir kısmında büyük farklılıklar olduğu görülmektedir. Sözelimi fıkıh usûlündeki kıyas ile nahiv usûlündeki kıyas bir yönüyle birbirinden farklıdır. Nitekim kıyasın tanımı, şartları, rükünleri, illeti tespit etme yöntemleri, kıyasa yapılan itirazlar hususunda her iki kıyas arasında benzerlik olsa da aslın hükmünü fer'a verme konusunda nahiv usûlündeki kıyas, fıkıh usûlündeki kıyastan farklıdır. Zira fıkıh

usûlündeki kıyasta aslın hükmü fer‘a verilirken nahiv usûlündeki kıyasta fer‘deki hüküm, dil var olduğundan beri yani kıyastan söz edilmeden önce de bu hüküm fer‘de bulunmaktadır. Örneğin nahivciler müzâri fiil isme benzediği için ona kıyas edilerek bazı durumlarda mu‘rab olduğunu söylemektedirler. Halbuki Arap dili ortaya çıktığından beri müzâri fiil bazı durumlarda mu‘rabdı. Fıkıh usûlünde aslın hükmü fer‘a verilerek başka bir olayın hükmü belirlenmektedir. Nahiv usûlünde ise genelde hükmü belli olan bir şeyin hükmünün kıyas ile belirlendiği söylenmektedir. Yani kıyastan söz edilmeden önce de fer‘ denilen şeyin hükmü bulunmaktadır.

8. Her iki usûlün ele aldığı istihsân arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: Fıkıh usûlünde istihsân daha güçlü bir gerekçeyle yapılmaktadır. Nahiv usûlünde ise onun gerekçesi zayıftır. Yani fıkıh usûlünde güçlü bir delil sebebiyle kıyas terk edilip daha evla olan alınırken nahiv usûlünde zayıf bir illet sebebiyle kıyas terk edilip daha zayıf olan alınmaktadır.

9. Süyûtî (v. 911/1505), İbn Cinnî'nin istishâbı nahvin delilleri arasında saymadığını söylemiştir. Günümüzde nahiv usûlünde çalışma yapan Rühayyim ve Nahle de aynısını söylemektedirler. Fakat İbn Cinnî'nin *el-Hasâis* adlı eserini incelememiz neticesinde onun her ne kadar istishâb kavramını ele almadığı görülse de istishâbla ilgili olarak “Lafızların İlk Vaz‘larının Terk Edilmesini Gerektiren Bir Gerekçe Bulunmadığı Sürece Onların Vaz‘ları Üzerine Bırakılması” başlığını kullandığı görülmektedir. İbn Cinnî (v. 392/1001) bu başlıkta bir gerekçe olmadan kelimelerin ilk koyulduğu şekilde asılları üzerine devam edeceğinden bahseder. Bu da daha sonra nahivcilerin terim haline getirdiği istishâb kavramından başka bir şey değildir.

10. Süyûtî (v. 911/1505) nahiv usûlünde sükûtî icmâm olduğunu ifade etmiştir. Farazdak'ın (v. 114/732); *إذ هم قريشٌ وإذ ما مثلهم بشرٌ فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم* şiirini ve Hicâzî ile Temîmîlerin bu şiire karşı çıkmamalarını sükûtî icmâa örnek olarak vermiştir. Yaptığımız araştırma neticesinde bunun sükûtî icmâa örnek olmadığı sonucuna vardık. Nitekim Farazdak'ın bu şiirinde ما'nın haberi ortada olduğu halde mansûb okuması hem Temîmîler hem de Hicâzîlere göre caiz değildir. Temîmîlerin ve Hicâzîlerin bu şiire karşı çıkmamaları bunu kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Nitekim bu şiir onların görüşlerine aykırıdır. Ayrıca bu şiiri görmemiş olabilirler. Şiiri görüp yanlış olduğunu da söylemiş olabilir. Fakat onların

şiiir hakkında söyledikleri bize ulaşmamış olabilir. Bu şiiirin bu şekilde okunması ikisine göre de yanlış olduğu halde bu şiiire karşı çıktıklarına dair bir bilginin onlardan nakledilmemesi buna katıldıkları anlamına gelmemektedir.

11. Fıkıh ve nahiv usûllerinde deliller arasında çatışma bulunduğu zaman bu çatışmayı giderme yollarına başvurulmaktadır. Fıkıh usûlünde çatışmayı giderme yöntemi olarak cem‘, tercih, nesih ve tesâkut bulunmaktadır. Nahiv usûlünde ise sadece tercih yöntemi bulunmaktadır. Fıkıh usûlünde delillerden biri tercih edildiğinde diğeri terk edilir. Nahiv usûlünde ise biri tercih edildiği zaman diğerrinin terk edilmesi gerekmemektedir.

12. Bu çalışmada fıkıh usûlü ve nahiv usûlünün ilişkisi ele alındı. Ancak fıkıh usûlünün; nahiv, kelam, mantık ve belagat gibi başka ilimler de bağlantısı bulunmaktadır. Fıkıh usûlünün bu ilimlerle ilişkisini ele alan çalışmalar yapılabilir.

13. Bu çalışmada fıkıh usûlü ve nahiv usûlü genel olarak çalışıldı. Fakat bu iki usûlde geçen ortak konulardan sadece biri ele alınarak daha özel çalışmalar yapılabilir. Sözelimi fıkıh usûlü ve nahiv usûlünde kıyas, illet ya da icmâ gibi tek bir konu, daha özel ve dar çalışmalarda incelenebilir.

14. Süyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi ‘l-lugati ve envâ ‘ihâ* adlı eserini hadis usûlünü örnek olarak yazdığını ifade etmektedir. Bu eser özelinde hadis usûlü ve nahiv usûlü arasında nasıl bir benzerlik olduğu da araştırma konusu yapılabilir.

Gayret bizden başarı Allah’tandır.

BİBLİYOGRAFYA

Afgânî, Sa'îd, *Fî usûli'n-nahv*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1407-1987.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (v. 241/855), *el-Müsned* (thk: Şu'ayb el-Arnâvut vd.), Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1421/2001, I-XXXIX.

Âlü İbn Teymiye: İbn Teymiye Mecdüddîn Abdüsselam (v. 652/1254), İbn Teymiye Abdülhalim (v. 682/1283) ve İbn Teymiye Takıyyüddin Ahmed (728/1327), *el-Müsevede* (thk: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, byy., ts.

Âmidî, Ali b. Muhammed el-Âmidî (v. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-âhkâm*, Dârü's-Sumay'î, 1. Baskı, Riyad 1424/2003, I-III.

_____, *Muntehe's-sûl fî ilmi'l-usûl* (thk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1424/2003.

Amrî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Kıyâsü'l-aks fî'l-cedeli'n-nahvî inde Ebi'l-Berekât el-Enbârî* (v. 577/1181), Basılmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, ts.

Atıyye, Muhammed Salim (v. 1420/1999), *Amelü ehli Medîne*, Dârü'l-Cevhere, Medine 1426/1986.

Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd eş-Şâfiî (v. 1250/1834), *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ şerhi'l-Mahallî 'alâ Cem'i'l-cevâmi'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, byy., ts., I-II.

Bâbeşâz, Tâhir b. Ahmed (v. 469/1076), *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Muhsibe* (thk: Hâlid Abdülkerîm), yy., byy., ts., I-II.

Bâcî, el-Kâdî Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb el-Bâcî ez-Zehabî el-Mâlikî (v. 474/1081), *el-Hudûd fî usûli'l-fikh (el-İşâre fî usûli'l-fikh ile birlikte)* (thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1424/2003.

_____, *el-İşâre fî usûli'l-fikh (el-Hudûd fî usûli'l-fikh* ile birlikte) (thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1424/2003.

Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1070), *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1417/1997, I-XXIV.

Bağdâdî, Ebubekir Ahmed b. Musâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (v. 324/935), *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâ'ât* (thk: Şevkî Dayf), Dârü'l-Maarif, Kahire ts.,

Bâkullânî, Kâdî Ebûbekir Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed el-Mâlikî (v. 403/1012), *et-Takrîb ve'l-irşâd* (thk: Ebû Zeyd Abdülhâmîd b. Ali), Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, byy., 1418/1998, I-III.

Bardakoğlu, Ali, "İstihsân", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001, s. 339-347.

Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001, s. 376-381.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî Muhammed b. Ali et-Tayyib (v. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* (thk: Muhammed Hamidullah vd.), yy., Dımaşk 1384/1964, I-II.

Benli, Ali, *Ebû İshâk eş-Şâtîbî'de Nahiv Usûlü*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.

Berzencî, Abdullatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-tercîh beyne'l-edilleti'sher'iyye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1413/1993, I-II.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer (v. 685/1286), *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (tlk: Mustafa Şeyh Mustafa), Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 2006.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn, b. Ali en-Nisâbûrî (v. 458/1065) *Ahkâmü'l-Kur'ân li'l-İmâmi's-Şâfiî* (thk: Abdülganî Abdülhâlık), Dârü İhyâi'l-'Ulûm, 1. Baskı, Beyrut 1410/1990.

_____, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk: Muhammed Abdülkadir 'Atâ), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut 1424/2003, I-X.

Bezci, Ramazan, *İbn Mâlik ve Nahiv Metodunda Hadisle İstişhâdın Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014.

Bolelli, Nusrettin, “Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5-6, İstanbul 1993, s. 165-175.

Bölükbaşı, Mustafa, *İslam Hukuku Usûlünde Hanefî ve Malikîlere Göre İstihsân Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Buhârî, Alaüddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî (v. 730/1329), *Keşfü'l-esrâr 'an usûli'l-Pezdevî* (thk: Abdullah Mahmûd Muhammed), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, I-IV.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî el-Ca'fî (v. 256/869), *Sahîhu'l-Buhârî* (thk: Mustafa Dîb el-Buğâ), Dârü İbn Kesîr, 3. Baskı, Beyrut 1407/1987, I-VI.

Bûmûd, Târik, *Eserü usûlü'l-fikh fî tevcîhi usûli'n-nahv kitâbü'l-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv enmûzecen*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Dil ve Edebiyat Fakültesi, Mevlûd Ma'merî Üniversitesi, Cezayir, 2013.

Durusoy, Ali “KIYAS”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 525-529.

Cemâleddîn, Mustafa, “Usûlü'n-nahv ve sılatuh bi-usûli'l-fikh”, *Mecelletü Tûrâsinâ*, Müessesetü Ali Beyt, c. 15, s. 98-151.

Civelek, Yakup, “Bedreddun Aynî'ye Göre Arap Nahiv Usûlü ve İstişhad (Umdetu'l-Kârî Örneği Bağlamında)”, Uluslararası Bedruddîn el—Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2016. s. 505-522.

Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (v. 370/981), *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk: Ucayl Câsim en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 2. Baskı, Kuveyt 1414/1994, I-IV.

_____, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (thk: Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405/, I-V.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Ma'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf (v. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk: Abdulazîm ed-Dîb, yy., Katar 1399, I-II.

_____, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh* (thk: Abdullah Cevlem en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-Ömerî), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1417/1996, I- III.

Çarperdî, Fahrüddin Ahmed b. Hasan b. Yûsuf (v. 746/1345), *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (thk: Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Üzeykân), Dârü'l-Mi'râc ed-Devliyye, 2. Baskı, Riyâd 1418/1998.

Çıkar, Mehmet Şirin, *Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, Ahenk Yayınları, Van 2007.

_____, "Arap Dilbiliminde Kırılma Noktası: İbnu's-Serrâc ve Nahiv İlminde Usûl Geleneği", EKEV Akademi Dergisi, yıl: 8, sy. 20, 2004, s. 345-356.

_____, "ez-Zeccâcî'nin el-İdâh fî 'İleli'n-nahv ve el-Cumel fi'n-nahv Adlı Eserleri Bağlamında Nahiv İlmine Bakışı", *NÜSHA Şarkiyat Araştırmalar Dergisi*, yıl: IV, sy. 14, Ankara 2004, s. 71-78.

Debûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî el-Hanefî (v. 430/1038), *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh* (thk: Halil Muhyiddin el-Meys), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1421/2001.

Demâmînî, Muhammed Bedrüddîn b. Ebîbekir b. Ömer (v. 827/1423), *Ta'lîku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid* (thk: Muhammed b. Abdurrahman el-Mefdî), byy, yy., 1403/1983, I-IV.

Doymaz, Cafer Tayyar, *Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin Hayatı ve İrtişâfu'd-Darab Adlı Eserinin Tahlili*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.

Ebû Hayyân, Esîrüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ali en-Nefzî el-Endülüsî (v. 745/1344), *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitâbi't-Teshîl* (thk: Hasan Hendâvî), Dârü'l-Kalem, 1. Baskı, Dımaşk 1419/1998, I-XIII.

_____, *Tezkiretü'n-nuhât* (thk: Afîf Abdurrahman), Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, Yermûk 1407/1986.

_____, *İrtișâfu'd-darb min lisâni'l-Arab* (thk: Receb Osman Muhammed), Matbaatü'l-Medenî, 1. Baskı, Kahire 1418/1998, I-V.

_____, *el-Bahrü'l-muhît* (thk: Sıdkî Muhammed Cemîl), Dârü'l-Fikir, Beyrut 1420.

Ebü'l-Bakâ, Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyin b. Abdillâh el-Akberî (v. 616/1219), *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ' ve'l-i'râb* (thk: Abdulilâh en-Nebhân), Dârü'l-Fikir, 1. Baskı, Dımaşk 1416/1998, I-II.

_____, *et-Tebyîn an mezâhibi'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (thk: Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut 1406/1986.

Ebü'l-Mekârim, Ali, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, Dârü Garîb, Kahire 2007.

Ebü Ya'îlâ, Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ' el-Bağdâdî el-Hanbelî (v. 458/1065), *el-Udde fî usûli'l-fikh* (thk: Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), yy., 3. Baskı, Riyâd 1414/1993, I-V.

Ebyârî, Ali b. İsmail (v. 616/1219), *et-Tahkîk ve'l-beyân fî Şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh* (thk: Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezairî), Dârü'l-Beydâ', Kuveyt 1434/2013, I-IV.

Emîn, Âmine Abdullah Muhammed, *Eserü'l-kıyâsi'l-fikhî fî'l-kıyâsi'n-nahvî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü Ümmu Dermân el-İslâmiyye Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, 1426/2005.

En'am, Abdümelik Abdulvehhâb, "et-Tefâ'ul beyne'n-nahv ve usûlihi ve'l-fikh ve usûlih", *Meccelletü'ş-Şarîa ve'l-Kânûn*, sy. 46, 2011, s. 303-342.

Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman Kemalüddin b. Muhammed (v. 577/1181), *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb* (thk: Sa'îd el-Afgânî), Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, 1957.

_____, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (thk: Dr. Cevdet Mebrûk Muhammed), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2002.

_____, *Lüma‘u‘l-edille fi usûlü‘n-nahv* (thk: Sa‘îd el-Afgânî), Matbaatü‘l-Câmiati‘s-Sûriyye, 1957.

_____, *Nüzhetü‘l-elibbâ‘ fi tabakâti‘l-üdebâ‘* (thk: İbrahim es-Sâmirî, Mektebetü‘l-Menâr), Ürdün 1405/1985.

Eşmûnî, Ebü‘l-Hasan Nureddin Ali b. Muhammed b. İsa (v. 900/1494), *Şerhu‘l-Eşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dârü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1419-1998, I-IV.

Fadl, Âtîf Muhammed Halîl, “İstishâbü‘l-hâl beyne usûli‘l-fikh ve usûli‘n-nahv”, *Mecelletü Câmi‘ati Ümmi‘l-Kurâ li-‘Ulûmi‘ş-Şer‘ati ve‘l-Lügati‘l-Arabiyye ve Âdâbuhâ*, c. 18, sy. 36, 1427/2006, s. 331-362.

Fâkihî, Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî el-Mekkî (v. 972/1564), *Şerhu kitâbi‘l-Hudûd fi‘n-nahv* (thk: el-Mütevellî Ramazan Ahmed ed-Demîrî), Mektebetü Vehbe, 2. Baskı, Kahire 1414/1993.

Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdulğaffâr b. Muhammed el-Fesvî en-Nahvî (v. 377/987), *el-İdâhu‘l-‘Aduğî* (thk: Hasan Şâzelî Ferhûd), yy., 1. Baskı, byy., 1969.

Fâsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. et-Tayyib el-Fâsî (v. 1170/1756), *Feydu neşri‘l-inşirâh min ravdi tayyi‘l-İktirâh* (Süyûtî‘nin *el-İktirâh*‘ıyla birlikte), (thk: Mahmûd Yusuf Feccâl), Dârü‘l-Bühûs li‘d-Dirâsâti‘l-İslâmiyye ve İhyâü‘t-Türâsi‘l-İmârâti‘l-Arabiyye el-Müttahide, 1. Baskı, Debî 1421/2000, I-II.

Fecâl, Mahmûd, *el-Hadisü‘n-Nebevî fi‘n-nahvi‘l-‘arabî*, Edvâü‘s-Selef, 2. Baskı, Riyad 1417/1997.

Feyyûmî, Ebü‘l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî (v. 770/1368), *el-Misbâhu‘l-münîr*, el-Mektebetü‘l-İlmiyye, Beyrut ts., I-II.

Gazzâlî, Ebû Hâmid b. Muhammed (v. 505/1111), *el-Menhûl min ta‘likâti‘l-usûl* (thk: Muhammed Hasan Heytû), Dârü‘l-Fikir el-Mu‘âsır, Beyrut 1419/1998.

_____, *el-Müstasfâ min ilmi‘l-usûl* (thk: Hamza b. Züheyr Hâfiz), yy., Medine, 1413/1994, I-III.

_____, *el-Vecîz* (Râfî'nin *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*'i ile birlikte) (thk: Ali Muhammed Mu'avvad vd.), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, I-XIII.

_____, *Şifâü'l-galîl* (thk: Hamed el-Kebîsî), Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 1390/1971.

Gırnâtî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzâ (v. 741/1340), *Takrîbü'l-vüsûl*, (thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1424/2003).

Güman, Osman, *Nahvi ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, İSAM Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2017.

Habbâzî, Celâlüddin Ebu Muhammed Ömer b. Muhammed (v. 691/1291), *el-Muğnî fî usûli'l-fikh* (thk: Muhammed Mazhar Bekâ), Merkezü Bahsi'l-İlmî ve İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, Mekke 1403/

Hadîsî, Hadîce, *eş-Şâhid ve usûlün-nahv fî kitâbi's-Sîbeveyh*, Matbûâtü Câmi'atü'l-Küveyt, Kuveyt 1394/1974.

_____, *Mevkîfü'n-nuhât mine'l-ihticâc bi'l-hadîsi's-Şerîf*, Meşûrâtü Vizâreti's-Sakâfeti ve'l-A'lâm, Dârü'r-Reşîd, Irak 1981.

Hindî, Safiyyüddin Muhammed b. Abdirrahim el-Urmevî (v. 715/1315), *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl* (thk: Salih b. Süleyman vd.), el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1. Baskı, Mekke, 1416/1996, I- IX.

İbn 'Akîl, Abdullah b. Abdirrahman el-'Akîlî el-Hemedânî (v. 769/1367), *Şerhu İbni'l-'Akîl 'alâ Elfîyeti İbn Mâlik* (thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Dârü't-Türâs, 20. Baskı, Kahire, 1400/1980, I-IV.

İbn 'Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî el-Hanbelî (v. 513/1119), *el-Vâdih fî usûli'l-fikh* (thk: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1420/1999, I-V.

İbn 'Allân, Muhammed Alî b. Muhammed 'Allân b. İbrahim (v. 1057/1648), *Dâ'î'l-felâh li-muhbiâti'l-İktirâh* (thk: Üveys Yâsin Veysî), Humus 1432/2011.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî el-Hanefî (v. 1252/1836), *Raddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-Muhtâr*, Beyrut 1412/1992, I-VI.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî (v. 392/1001) *el-Hasâis*, thk: Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, byy., ts., I-III.

_____, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kirâ'âti ve'l-izâh*, thk: Ali en-Necdî Nâsîf vd., Dârü Sezkin, byy., 1406/1986, I-II.

_____, *Sirru sanâ'ati'l-i'râb* (thk: Hasan Hindâvî), Dârü'l-Kalem, 2. Baskı, Beyrut 1413/1993.

İbn Dakîku'l'îd, Takiyyüddin Ebü'l-Fetih Muhammed b. Ali b. Vehb b. Mutî' el-Kuşeyrî (v. 702/1302), *'Unvânü'l-usûl fî usûli'l-fikh* (thk: Mustafa Mahmûd Selîh ve Abdulkadir Dahman), Dârü'd-Diyâ', 1. Baskı, Kuveyt 1433/2012.

İbn Emîri'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed b. Emiri'l-Hâc, el-Hanbelî (v. 879/1474) *et-Takrîr ve'tahbîr* (thk: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1419/1999, I-III.

İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer (v. 974/1567) *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1357/1983, I-X.

İbn Hacer el-Kastalânî, Şihabüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekir (v. 923/1517), *İrşâdü's-sârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 7. Baskı, Mısır 1323/, I-X.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Bermekî el-İrbilî (v. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk: İhsan Abbas, Dârü Sâdir, Beyrut 1994, I-VII.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm ez-Zâhirî (v. 456/1063), *Merâtibü'l-icmâ'*, Mektebetü'l-Kudüs, yy. 1357/

_____, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Dârü'l-Âfâkü'l-Cedîde, Beyrut ts., I-VIII.

İbn Hazm, *en-Nebz fî usûli'l-fikh* (thk: Ahmed Hicâzî es-Sakâ), Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezher, Kahire 1401/1981.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddin b. Hişâm el-Ensârî (v. 761/1359), *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, Beyrut 1425/2004.

_____, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (thk: Muhammed Mühyiddin), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ts., I-IV.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Karşî el-Basrî (v. 774/1372), *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk: Samî b. Muhammed Selâme), Dârü't-Tayyibe, 2. Baskı, byy., 142/1999, I-XIII.

İbn Kudâme, Müvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223), *Ravdatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1401/1981.

İbn Madâ, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdirrahman b. Madâ el-Lahmî el-Kurtubî (v. 592/1195), *er-Red 'ale'n-nuhât* (thk: Şevkî Dayf, Dârü'l-Fikri'l-Arabî), Kahire 1366/1947.

İbn Mâlik, Cemâlüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Tâi el-Ciyânî (v. 672/1273), *Şerhu Teshîli'l-fevâid* (thk: Abdurrahman es-Seyyîd ve Muhammed Bedevî), Dârü Hicr, Cîze 1410/1990, I-IV.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali (v. 711/1311), *Lisânü'l-arab*, Dârü Sâdir, Beyrut 1414/1993, 1-XV.

İbn Nâzım, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Cemaliddîn Muhammed b. Malik (v. 686/1287) *Şerhu İbn Nâzım 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (thk: Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1420/2000.

İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdulazîz (v. 972/1564), *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr* (thk: Muhammed ez-Zuhaylî vd.), Mektebetü'l-Abîkân, Riyâd 1413/1993, I-IV.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed (v. 970/1562), *Mişkâtü'l-envâr fi usûli'l-Menâr*, Şeriketü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı, Mısır 1355/1937.

İbn Sellâm, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Umbeydullah el-Cümahî (v. 232/846), *Tabakâtü fihûli's-şu'ârâ* (thk: Mahmûd Muhammed Şâkir), Dârü'l-Medenî, Cidde ts., I-II.

İbn Serrâc, Ebûbekir Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc en-Nahvî el-Bağdadî (v. 316/928), *el-Usûl fi'n-nahv* (thk: Abdülhüseyn el-Fetlî), Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, Beyrut 1417/1996, I-III.

İbn Ya'îş, Ebü'l-Bakâ Müvaffakuddin Ya'îş b. Ail b. Ya'îş (v. 643/1245), *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zamehşerî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1422/2001, I-VI.

İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh el-Ma'âfirî el-İşbilî (v. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'an*, (tlk: Muhammed Abdülkadir), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut 1424/2003, I-IV.

_____, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh* (thk: Hüseyin Ali el-Yedrî vd.), Dârü'l-Beyârik, 1. Baskı, Amman 1420/1999.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkî (v. 833/1429), *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I-II.

İbnü'l-Ferhân, Kemalüddin Ebû Sa'îd Ali b. Mes'ûd b. Mahmûd b. el-Hakem el-Ferhân (v. VII. asır), *el-Müstevfâ fi'n-nahv* (thk: Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Dârü's-Sakâfeti'l-Arabiyye, Kahire 1407/1987, I-II.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer en-Nahvî (v. 646/1249), *el-İdâh fi şerhi'l-Mufassal* (thk: Musa Benay el-'Alîlî), Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-dîniyye, Irak ts., I-II.

_____, *el-Muhtasar*, (*Ref'u'l-hâcib* şerhiyle birlikte), Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut 1419/1999, I-IV.

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sîvâsî (v. 861/1456), *Fethu'l-Kadîr*, Dârü'l-Fikir, byy., ts., I-X.

İbnü'l-Kassâr, el-Kâdî Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdâdî (v. 397/1006) *Mukaddime fî usûli'l-fikh* (thk: Mustafa Mahdûm), Dârü'l-Ma'leme, 1. Baskı, Riyad 1420/1999.

İbnü'l-Kattâ', Ebü'l-Kâsım Ali b. Cafer b. Ali es-Saklî (v. 515/1121), *Tehzîbü kitâbi'l-ef'âl*, Âlemü'l-Kütüb, Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut 1403/1983, I-III.

İbnü'l-Kattân, Ali b. Muhammed b. Abdilmelik (v. 628/1230), *el-İknâ' fî mesâili'l-icmâ* (thk: Hasan b. Fevzî es-Sa'îdî), el-Fârûk ve'l-Hadîse li't-Taba'a ve'n-Neşr, 1. Baskı, Kahire 1424/2004, I-II.

İbnü'l-Kûtiyye, Ebûbekir Muhammed b. Ömer el-Endülüsî el-İşbilî (v. 367/977), *Kitâbü'l-ef'âl* (thk: Alî Fûdeh), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1371/1953.

İbnü'l-Mibred, Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî, es-Sâlihî ed-Dımaşkî (v. 909/1503), *Zinetü'l-arâis mine't-turaf ve'n-nefâis fî tahrîci'l-fürûi'l-fikhiyye 'ale'l-kavâidi'n-nahviyye* (thk: Rıdvân b. Muhtâr), Dârü İbn Hazm, 1. Baskı, Beyrut 1422-2001.

İbnü'l-Münzir, Ebubekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Nisâbûrî (v. 318/930), *el-İcmâ* (thk: Ebû Hammâ Sağîr Ahmed b. Muhammed), Mektebetü'l-Fürkân 2. Baskı, Ac mân 1420-1999.

İnanç, Yonis, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, İFAV Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2016.

_____, "Nahiv İlminde Kıyâsa Yöneltilen Bazı İtirazlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 34, c. XVIII, Sakarya 2016, s. 73-91.

İnanç Yunus, "Nahivcilerin İstisnaî Durumlarla İlgili Yaygın İzah Biçimleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XX, sy. 38, Sakarya 2018, s. 111-140.

İsfehânî, Şemsüddin Muhammed b. Mahmûd (v. 688/1289), *el-Kâşif şerhu'l-Mahsûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr: 498, 332 vr.

İsferâyînî, Abdilmelik b. Cemâliddin b. Sadriddin el'Usâmî (v. 1037/1627), *Şerhu Manzûmeti'l-elğâzi'n-nahviyye* (thk: Ali Hüseyin el-Bevâb), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 1419/2000.

İsnevî, Cemalüddin Abdurrahim b. el-Hasan b. Ali el-Emevî el-Karşî (v. 772/1370), *el-Kevkebü'd-dürrî fîmâ yeteharrecü 'ale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürû'i'l-fikhiyye* (thk: Muhammed Hasan Avâd), Dârü Ammar, 1. Baskı, Amman 1405/1985.

_____, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl li'l-Beydâvî* (v. 685/1286), Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 1343/, I-IV.

Karâfi, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdirahman es-Senhâcî (v. 684/1285), *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1. Baskı, Riyâd 1416/1995, I-IX.

_____, *Envârü'l-bürûk fi envâ'i'l-fürûk*, Âlemü'l-Kütüb, ts., I-IV.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmde b. Hasan el-Kelvezânî el-Hanbelî (v. 510/1116), *et-Temhîd fi usûli'l-fikh* (thk: Müfid Muhammed Ebü Amşe), Dârü'l-Medenî, 1. Baskı, Cidde 1406/1985, I-IV.

Kırâle, Yûnus Halîf, *el-Usûlü'n-nahviyye inde İbni'r-Rabî' fi kitâbihi'l-Basît fi şerhi Cemeli'z-Zeccâcî*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mu'te Üniversitesi, Kerek 2004.

Küçükkalay, Hüseyin (v. 1419/1999), *Kur'an dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, 1. Baskı, Konya 1388/1969.

Mağnîsî, Mahmûd Hasan (v. 1222/1807), *Muğni't-tullâb şerhu metni İsâgocî* (thk: 'Usâm b. Muhezzeb es-Sebû'î), Dârü'l-Beyrûtî, Dımaşk 1430/2009.

Mahallî, Celaleddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 864/1459), *el-Bedru't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'* (thk: Ebü'l-Fidâ Mürtazâ Ali ed-Dağîstânî), Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1426/2005, I-II.

Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe ve menhecühâ fi dirâseti'l-lüga ve'n-nahv*, 2. Baskı, Mektebetü Mustafa el-Bâbî Mısır, 1377/1958.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî (v. 450/1059), *el-Hâvi'l-Kebîr* (thk: Ali Muhammed Muavvîd-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1999, I-XIX.

Mert, Hasan Basri, *Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İletin Rolü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017.

Meşhedânî, Muhammed İsmâil, *el-İcmâ' dirâse fî usûlüni'n-nahvi'l-arabî*, Dârü Gaydâ', 1. Baskı, Amman 1434/2013.

Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî (v. 834/1430), *Füsûlü'l-bedâi' fî usûlü'ş-şerâi'* (thk: Muhammed Hüseyin Muhammed), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1427/2006, I-II.

Mustafa İbrâhîm vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, Dârü'd-Da've, byy., ts., I-II.

Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber es-Semâli el-Ezdî (v. 286/900), *el-Muktadab* (thk: Muhammed Abdulhalik Azîme), yy., Kahire 1415/1994, I-IV.

Murâdî, Ebü Muhammed Bedrüddin Hasan b. Kâsım el-Mısrî el-Mâlikî (v. 749/1348), *Tevzîhu'l-makâsıd ve'l-mesâlik bi-şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk: Abdurrahman Ali Süleyman, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1. Baskı, Kahire 1428/2008, I-III.

_____, *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-maânî* (thk: Fahrüddin Kabave ve Muhammed Nedîm Fâzıl), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1413/1992.

Müslim, Ebü'l-Hasan b. Müslim b. el-Haccâc el-Kuşayrî en-Nisâbü'rî (261/874), *es-Sahîh* (thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., I-V.

Nâzirü'l-Ceyş, Muhibbüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed el-Halebî (v. 778/1376), *Temhîdü'l-kavâ'id bi-şerhi Teshîli'l-fevâid*, (Ali Muhammed Fâhir vd.), Dârü's-Selâme, 1. Baskı, Kahire 1428/, I-II.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed (v. 710/1310), *Keşfü'l-esrâr 'ale'l-Menâr*, (Şerhu Nûrü'l-envâr 'ale'l-Menâr ile birlikte), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I-II.

Nahle, Mahmûd Ahmed, *Usûlü'n-nahvi'l-'arabî*, Dârü'l-Ulûmi'l-Arabiyye, Beyrut 1407/1987.

Önder, Muharrem, *Haneî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed (v. 482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî* (thk: Abdullah Mahmûd Muhammed), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997, I-IV.

Râzî, Ebü Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn (v. 606/1209), *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûli'l-fikh* (thk: Taha Cabir Feyâd el-Ulvânî), Müessesetü'r-Risâle, 1414/1997.

_____, *Mefâtihu'l-gayb*, Dârü'l-Fikir, Beyrut 1041/1981, I-XXXII.

Ruhâyyim, Servet es-Seyyid Abdülâtî, *el-Kadâye'l-müştereke beyne'n-nuhât ve'l-usûliyyîn*, Dârü'l-Yüsür, 1. Baskı, Kahire 1438/2017.

Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ b. Ali b. Abdillâh (v. 388/900), *el-Hudûd fî'n-nahv* (Aynı müellife ait olan *Menâzilü'l-hurûf* risâlesiyle birlikte) (thk: İbrahim es-Sâmîrâî), Dârü'l-Fikir, Amman ts.

Rûyânî, Ebü'l-Mahâsin Abdülvâhid b. İsmail (v. 502/1109), *Bahru'l-mezheb* (thk. Ahmed İzzû el-İnâye ed-Dımaşki), Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1423/2002, I-XIV.

Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali (v. 1206/1791), *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Eşmûnî li-Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1417/1997, I-III.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd (v. 747/1346), *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîhi'l-usûl* (Teftâzânî'nin *et-Telvîh* adlı şerhiyle birlikte) (thk: Zekerıyyâ 'Umeyrât), Kadîmî Kütüphane, byy., ts., I-II.

Sarp, Abuzer, *Arap Gramer Tarihinde Endülüs Ekolü ve İbn Madâ*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2015.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffar Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr es-Sem'ânî eş-Şâfî (v. 489/1095) *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fikh* (thk: Abdullah b. Hâfız b. Ahmed b. el-Hakemî), Mektebetü't-Tevbe, 1. Baskı, Riyad 1419/1999, I-V.

Semerkindî, Alaüddin Şemsünnazar Ebubekir Muhammed b. Ahmed (v. 539/1114), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (thk: Muhammed Zekî Abdülberr), yy. 1. Baskı, Katar 1404/1984.

Serahsî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts., I-XXX.

_____, *Usûlü's-Serahsî* (thk: Ebü'l-Vefâ el-Afgânî), (nşr: Lecnetü İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye), Haydar Abâd ts.

Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasan b. Abdillâh b. el-Mirzebân (v. 368/978), *Şerh Kitâbi Sîbeveyh* (thk: Ahmed Hasan Mehdelî, Ali Seyyid Ali), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2008, I-V.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kunbur el-Hârisî (v. 180/796), *el-Kitâb* (thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1408/1988, I-IV.

Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî (v. 771/1311) *Raf'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (thk: Ali Muhammed Mu'avvad ve Adil Ahmed Abdülmevcûd), Âlemü'l-Kütüb, 1. Baskı, Beyrut 1419/1999, I-IV.

_____, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, byy. 1411/1991, I-II.

_____, *Tabâkâtü's-Şâfiyye el-Kübrâ* (thk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettah Muhammed el-Huluv), Dârü Hicr, 2. Baskı, byy. 1413/, I-X.

_____, *Cem'u'l-cevâmî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, byy., ts., I-II.

Sübkî, Takiyyüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülkâfî (v. 756/1355) ve oğlu Sübkî, Tâcüddîn Ebû Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî (v. 771/1311), *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (thk: Şaban Muhammed İsmail), Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1. Baskı, Kahire 1401/1981, I-II.

Süyûtî, Celadüddîn Abdurrahman (v. 911/1505), *Büğyetü'l-vu'ât*, thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Dârü'l-Fikir, 2. Baskı, 1979, I-II.

_____, *el-Behcetü'l-merdiyye fî şerhi'l-Elfiyye* (Muhammed Salih Ekinci'nin *et-Tahkîkâtü'l-vefiyye* adlı haşiyesiyle birlikte), Mektebetü Seydâ, Diyarbakır 2016.

_____, *el-Eşbâh ve'n-nazâ'ir fî'n-nahv*, thk: Abdülilah Nechân, Mecma'u'l-lügati'l-Arabiyye, Dimaşk 1987, I-IV.

_____, *el-İktirâh, fî usûli'n-nahv*, 1. Baskı, Dârü'l-Ma'ârif, Haydarabad 1310/.

_____, *el-İktirâh, fî usûli'n-nahv* (thk: Abdülhakim Atiyye), Dârü'l-Beyrûtî, 2. Baskı, byy., 1327/2006.

_____, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lugati ve envâ'ihâ*, tlk: Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ Bek ve diğeri, Menşûrâtü'l-Kütübi'l-Asriyye, Beyrut 1987, I-II.

_____, *Hem'u'l-hevâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk: Ahmed Şemsüddîn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1998, I-III.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 204/819), *er-Risâle*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I-III.

_____, *el-Ümm* (thk: Muhammed Zührî en-Necâr), Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1. Baskı, Kahire 1381/1961, I-VIII.

Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa (v. 790/1388), *el-Makâsîdü's-şâfiyye fî şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiyye* (thk: Ayyâd b. İd es-Sübeyfî), Ma'hadü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, Cami'atü'l-Ummü'l-Kurâ, Mekke 1428/2007, I-X.

_____, *el-Muvâfakât* (thk: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan), Dârü İbn Affân, 1. Baskı, el-Huber 1417/1997, I-VI.

Şâvî, Ebû Zekeriya Yahya b. Muhammed el-Mağribî el-Cezâirî (v. 1096/1685), *İrtikâü's-siyâde fî ilmi usûli'n-nahv*, thk: Abdurrezzâk es-Sa'dî, Dârü'l-Enbâ', 1. Baskı, Bağdat 1411/1990.

Şeybânî, Ebû Abdilah İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (v. 189/804), *el-Câmi'u'l-kebîr* (thk: Rıdvan Muhammed Rıdvan), Matbaatü'l-İstikâme, Haydarâbâd 1357.

Şilâl, ‘Irâk Cebr, “el-‘Alâka beyne ilmi usûli’l-fikh ve ilmi usûli’n-nahv”, Mulhaku Mecelleti Külliyyeti’ş-Şerîa, sy. 3, ts., s. 288-326.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Feyrûzâbâdî (v. 476/1083), *el-Lüma‘ fî usûli’l-fikh*, (thk: Muhyiddîn Dîb Mestû vd.), Dârü İbni Kesîr, 1. Baskı, Beyrut 1416/1995.

_____, *et-Tebşıra fî usûli’l-fikh* (thk: Muhammed Hasan Heytû), Dârü’l-Fikir, Dımaşk 1403/1983.

Şirin, Şükrü, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi –İbnü’l-Arabî’nin Ahkâmü’l-Kur’ân Örneği-*, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2016.

Temâm Hassân, *el-Usûl dirâse ibistîmûlûciyye li’l-fikri’l-lügavî inde’l-arab en-nahv - fikhü’l-lüga - el-Belâga*, Âlemü’l-kütüb, Kahire 1420/2000.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer (v. 793/1390), *et-Telvîh ale’t-Tevdîh*, Mektebetü Sabîh, Kahire ts., I-II.

Teyfurov, Mansur, *İbnü’l-Varrâk ve Nahvin İletlerine Bakışı*, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2010.

Tûfî, Necmüddîn Ebu’r-Rebî‘ Süleyman b. Abdilkaviyy b. Sa‘îd (v. 716/1316), *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1408/1988, I-II.

Ukkâşe, “el-‘Alâka beyne usûli’l-fikh ve usûli’n-nahv min hilâli merâhili tetavvurihimâ”, Havliyyâtü Câmî‘ati’l-Cezzyir, c. 1, sy. 29, s. 90-114.

Ünver, Ahmet Numan, *Fıkıh İlminde Cedel İlminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2018.

Vakkâd, Zeynüddin Hâlid b. Abdillâh b. Ebîbekir b. Muhammed el-Cercâvî el-Ezherî (v. 905/1499) *et-Tasrîh ale’t-Tavdîh*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1421/ 2000, I-II.

Yaman, Ahmet, “İstihsân Ne Değildir”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 8, 2007, s. 169-174.

Yavuz, Mehmet, “el-HASÂİS”, *DİA*, XVI, İstanbul, 1997, 275-276

Yılmaz, Murat, *Nahiv Usûlü Açısından Gramer Terminolojisinin Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Eskişehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2019.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Sirrî b. Sehl (v. 311/923), *Mâ yensarifu ve mâ lâ yensarifu* (thk: Hüda Mahmûd Kurâ'a), yy. Kahire 1391/1971.

_____, *Mecâlisü'l-'ulemâ* (thk: Abdüsselam Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı, Kahire 1403/1983.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî en-Nihavendî (v. 337/948), *el-Îdâh fî ileli'n-nahv* (thk: Mâzin el-Mübârek), Dârü'n-Nefâis, 3. Baskı, Beyrut 1399/1979.

_____, *el-Lâmât* (thk: Mâzin el-Mubârek), Dârü'l-Fikir, 2. Baskı, Dımaşk 1405/1985.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Havârizmî (v. 538/1143), *el-Müfassal fî ilmi'l-lügâ* (thk: Muhammed İzzüddin es-Sa'îdî), Dârü'l-İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1410/1990.

_____, *el-Keşşâf a 'an hakâiki't-tenzîl*, (thk: Abdurrezâk el-Mehdî), Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., I-IV.

Zerkâ, Ahmed b. Muhammed (v. 1357/1938), *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye* (tlk: Mustafa Ahmed ez-Zerkâ), Dârü'l-Kalem, 2. Baskı, Dımaşk 1409/1989.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Behâdır b. Abdillâh eş-Şâfî (v. 794/1391), *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, thk: Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 2. Baskı, Kuveyt 1413/1992, I-VI.

Zirikî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed ed-Dımaşkî (v. 1396/1976), *el-A'lâm*, Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, byy. 2002, I-VIII.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa (v. 1436/2015), *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbikâtühâ fi'l-mezâhibi'l-erba'a*, Darü'l-Fikir, 1. Baskı, Dımaşk 1427/2006, I-II.

Zübeydî, Ebubekir Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah ez-Zübeydî el-Endülüsî el-İşbilî (v. 379/989), *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn* (thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Dârü'l-Ma'ârif, byy., ts.

