



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

NASSIN DELÂLETİ VE KIYAS ANLAYIŞININ HÜKÜMLERE ETKİSİ (HANEFÎ VE ŞAFİÎ MEZHEPLERİ ÖRNEĞİNDE)

THE MEANING OF THE TEXT AND COMPARISON APPROACH ON THE
PROVISIONS (IN THE SAMPLES OF HANAFI AND SHAFI SECTIONS)

Mücahit ÇOLAK

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam
Hukuku Anabilim Dalı, muc.colak@gmail.com
orcid.org:/0000-0001-5725-7200

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Kasım 2021/09 November 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Ocak 2022 /10 January 2022

Yayın Tarihi / Published: 15 Ocak 2022 / 15 January 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Bahar 2022/ January – Spring 2022

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 404-422.

Cite as / Atıf: Çolak, Mücahit. “Nassın Delâleti ve Kıyas Anlayışının Hükümlere Etkisi (Hanefî ve Şafîî Mezhepleri Örneğinde) [The Meaning of the Text and Comparison Approach on the Provisions (In The Samples of Hanafi And Shafi Sections)]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/1 (Ocak/January 2022), 404-422.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



Öz

Kur'ân ve sünnet İslâm hukukunun aslı kaynağı olduğu gibi Kur'ân ve sünnetteki lafızlar da ifade ettikleri mana itibarıyla aslı kaynak konumundadırlar. İslâm hukuk usulcileri Şâri'in muradını anlamak için lafız ile mana arasındaki bağ, ilgi ve münasebete odaklanmışlar ve lafız ile mana arasında irtibat kurmak için bir yöntem geliştirerek onu sistemleştirmişlerdir. Bir dilde kullanılan lafızlar maksat ve gayeyi ifade etmek içindir. Maksud ifade etmek için kullanılan lafızlar, asıl olan manayı ifade eden vasıtalar. Bir dilde kullanılan lafızların mana ile olan irtibatını o dilin kuralları içinde aramak gerekir. Naslardan hüküm çıkarma faaliyetinde lafzın delâletinin öncelikle ele alınmasının amacı, nasları değerlendirirken objektifliği sağlayarak temel bir ölçünün belirlenmesi gayretidir. Bu çalışma İslâm hukuk ekollerindeki hüküm farklılığının etkenlerinden birisi olan nassın delâleti ve kıyas anlayışındaki yorum farklılığının hükümlerdeki etkisini örnekleriyle açıklamayı hedefleyen bir araştırmadır. Araştırmanın yöntemi, fıkıh usulünün temel konularından nassın delâleti ve kıyas anlayışını Hanefî ve Şafî (kelamcı) usulcülerin temel kaynaklarını esas alarak nasıl yorumladıklarını örnekleriyle karşılaştırmalı olarak tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Lafız, Delâlet, Nas, Kıyas, Hüküm

Abstract

As the Qur'an and the Sunnah are the main sources of Islamic law, the words in the Qur'an and the Sunnah are also the primary sources in terms of the meaning they express. In order to understand the intention of Shari'ah, Islamic law practitioners focused on the connection, interest and relationship between the word and meaning, and systematized it by developing a methodology to establish a connection between the word and meaning. The words used in a language are meant to express the purpose and goal. The words used to express the purpose are the means that express the main meaning. It is necessary to look for the connection of the words used in a language with the meaning within the rules of that language. It is an effort to determine a basic criterion by providing objectivity while evaluating the verses. This study aims to explain the effect of the difference of interpretation in the understanding of qiyas (analogical deduction), which is one of the factors of the difference in rulings between the Islamic law schools, on the rulings with examples. The method of the present research is to determine, in comparison with examples, how Hanafî and Shafî (theologian) scholars interpreted the dalalah of nass and qiyas, which are the main subjects of al-usul al-fiqh based on their basic sources.

Keywords: al-Usul al-Fiqh, Word, Dalalah, Nass, Qiyas, Ruling

Extended Abstract

The Qur'an and Sunnah are the main sources of Islamic law. The words in the Qur'an and Sunnah are also in the position of the original source in terms of the meaning they express. The main factor on which the *Shar'i* rule is based is the address of the *Shari'a*. Islamic legal practitioners focused on the connection, interest and relationship between wording and meaning in order to understand the intention of Shari'ah and systematized it by developing a method to establish a connection between wording and meaning. This method is called the ways of sign (dalalah ways). The ways of sign are called the style and quality of the word to signify meaning. Hanafi scholars examined the forms of verse indicating meaning under four headings as *ibarab al-nass* (the explicit meaning), *the isharab al-nass* (the alluded meaning), *the dalalah al-nass* (the inferred meaning) and *the iqtida al-nass* (the required meaning). It has been discussed between Hanafi and Shafii schools whether the nass is a literal sign or a qiyas. Pazdavi defined this type of signification as the rule that is fixed with the outward text of the text without making comparisons. The signification of the phrase is that it refers to the meaning that is understood from the word itself and its *siyaka* (afterwards). It is possible for those who know the subtleties of that language to deduce a meaning from the sign of the sign. The indication of the unspoken part from the spoken part of the word is called *declaration by way of iqtida* or *iqtida of the verse*. Since this study focuses on the sign of the scripture, the details of other types of significations are not given.

Since the judgment reached by the indication of the utterance is not derived from the literal expression and sign of the verse, but from the meaning and purpose of the utterance, this type of indication comes after the indication of the expression and sign in terms of strength. Because the judgment in qiyas is determined by ijihad, it is presumed. Since the provision that is fixed with the sign of nass is valid also for the situation that is not said from the situation stated in the nas without the need for qiyas and ijihad, and it is fixed with the meaning of the nass without the need for ijihad, it has been evaluated as stronger than the provisions that are fixed in comparison. Although it is not clearly mentioned in the wording, it indicates a suitable meaning for what has been said. It is to understand what not said (meskût) is from what is said (*mantûk*) with the indication of the purpose and purpose of the word. For example, the provision of "don't even say *uff!* to them" means that acts such as offending and beating parents with the sign of *nass* are also prohibited. The provision that the stoning penalty applied to Maiz in the time of the Prophet (pbuh) can also be applied to other people who are *mubsan* (married) but commit the same crime is a provision that is deduced from the sign of the nass (verses). The prohibition of eating orphans' property unjustly, the prohibition of damaging or destroying property of orphans are among the provisions reached with the sign of nass. Hanafis think differently from Shafis in the theory of qiyas. As a result of this difference, Hanafis did not consider the signification of verse as qiyas. Imam Shafii included interpretation ijihads within the scope of the concept of qiyas and evaluated the indication of nass as a type of qiyas, and ruled that qiyas is permissible in the Shari'ah provisions. The examples given below illustrate this difference concretely. Hz. While explaining the verdict of the person who forgets to mention Allah's name while slaughtering an animal, he said, "Eat, because his *tasmiya* (saying bismillah) is his religion". According to Hanafis, a person who does not say the *basmala* because he forgot it while slaughtering an animal did not rebel against Allah's order. According to Hanafis, forgetting is considered as an inevitable condition and a necessity of nature, arising from human nature and creation. The person who deliberately abandons *basmala* has deliberately rebelled against Allah's order. Hanafis have ruled that the one who deliberately abandons *basmala* will not be eaten, not comparing it to forgetting the caste, since it is contrary to the purpose of the Shari and does not fit the spirit of the verse. Since Hanafis do not accept qiyas in punishment and expiation, unlike Shafis, they are of the opinion that expiation is not required for an oath other than the *munaqid* oath specified in the nass. Hanafis considered zakat a mere worship, while Shafis considered it as the right of the poor. As a result of this evaluation, according to Hanafis, zakat can be given both from the property itself and from its price. Shafis, on the other hand, are of the opinion that the poor should be given the property itself, based on the view that it is the right of the poor. Shafis understood that it is *fard* to say '*Allahu Akbar*' from the beginning of the prayer. Hanafis, on the other hand, are of the opinion that uttering takbir can also be done with other names that praise and glorify Allah. In response to the provision that cleaning a material filth, which is considered unclean according to Hanafis, can also be done with other permissible liquids that are equal to water in terms of delicacy and fluidity; Shafis are of the opinion

that a filth that is religiously considered impure can only be cleaned with water. Shafiiis are of the opinion that the expiation required as a result of the act of homicide committed by mistake will also be required as a result of the crime of deliberate murder. Since Hanafis do not accept qiyas in punishment, they are of the opinion that in this case, expiation would not be suitable for this crime. According to Hanafis, making qiyas on a subject with nass is to act contrary to nass, so there should not be any fixed rule with nass about a secondary issue to be reached as a result of qiyas.

Based on the hadith of the Prophet (pbuh), "There is no expiation for five major sins", it is stated that deliberate unjust killing and taking false oaths are among the sins for which there is no expiation. According to Hanafis, accepting expiation for willful murder by comparing willful manslaughter to manslaughter by mistake has been interpreted as changing the ruling in the hadith, and a comparison made in this way has been evaluated as changing the judgment of the verse. Washing organs that are not really *najis* in wudu is a decree that cannot be understood with the mind but is fixed by the Shari'ah order. Since it is not possible for us to understand the legal pollution here with the mind, it would be wrong to judge the removal of the legal impurity by analogy/re'y. As a result of this, while Hanafis ruled that things known to be *najis* by the senses, impurity can be removed with liquids other than water, with the indication of nass; they ruled that legal *najasah*, which is fixed by a Shari'ah order, can only be cleaned with water. According to Hanafis, eating and drinking forgetfully while fasting is a human condition, and since it occurs outside of one's own volition, mistakes and regrets are not compared to the act of forgetting.

As a result of the different understanding of syllogism from Hanafis, we see that Shafiiis have reached different results in some judgments by comparing intent to mistake and forgetting. Evaluation of the evidence of nass in Hanafis as qiyas among Shafiiis is a result of the effect of the difference of understanding in methodology on the provisions.

Giriş

İslam hukuk usulcileri Kur'ân ve sünnetin hitâbının anlaşılmasında keyfi anlayışların, subjektif görüşlerin önüne geçerek objektif esaslar çerçevesinde hitâbı anlama gayretiyle lafzın delâleti konusuna önem vermişlerdir. Lafız, konuşanın maksat ve muradını muhatapına anlatmada kullanılan bir vasıta. Lafız, mananın kalıbı ve elbisesi hükmünde olup kastedilen mana ve hükmü açıklamak için konulmuştur.

Fıkıh usulünde metodik tartışmalar hükmün kaynağı olan Kur'ân ve hadislerin hükme delâlet eden metinleri etrafında cereyan eder. Bunun için lafız mana ilişkisi ve lafzın hükme delâleti fıkıh usulünün temel konularındandır.¹

Nassın delâletinin lafzî bir delâlet mi yoksa kıyas-ı celi mi olduğu usulcüler arasında ihtilafı bir konudur.

Kelime olarak delâlet, yol gösterme, klavuzluk etme anlamındadır.² Delâlet kavramı fıkıh usulünde olduğu gibi mantık ilminin de ilgi alanındadır. İslâm mantıkçıları tarafından delâlet konusunda yapılan tarif ve tasnifler İslâm hukuk usulünde de hemen hemen aynen benimsenmiştir.³

Terim olarak delâlet, bir şeyin öyle bir hal ve durumda olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lazım gelir.⁴ Delâlet, lafzî ve gayrı lafzî olarak iki başlık altında değerlendirilmiştir. Işığın güneşe delâleti ya da dumanın ateşe delâleti gayrı lafzî bir delâlettir. Kitap kelimesinin iki kapak arasında yazılmış olan metne delâleti ise lafzî bir delâlettir.⁵ Gayrı lafzî delâlet, mantığın ilgi alanı dışında değerlendirilmesine rağmen İslâm hukukunun ilgi alanı içinde bir delâlet çeşidi olarak değerlendirilip usul ve fûruda üzerine hüküm bina edilmiştir.

Bir lafız ilk defa vaz' edilirken hedeflenen şey, bir manaya karşılık olmasıdır.⁶ İsim müsemmaya delâlet eder. Bu açıdan lafız hangi mana için konulmuş ise lafzın da o manada kullanılması esastır.⁷ Vaz' olduğu manada kullanılıp kullanılmaması açısından lafızlar hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olarak dört başlık altında değerlendirilmiştir.⁸

Usulcülerin lafzî delâlet üzerine yoğunlaşmalarında önemli etken, hitâbın şer'î hükmün dayandığı temel unsur olmasıdır.⁹ Bir lafzın hükme delâletinin tesbit ve tayini için ne tür bir manaya delâlet ettiğinin anlaşılması gerekir. Şâri'in maksadının muhataplarına doğru bir şekilde ulaştırılma yöntemlerinden biri de lafzın manaya delâlet şekillerini anlamaktır.¹⁰ Delil ile medlul arasındaki bağın tespitinde konuşanın kastının bilinmesi önemlidir.

¹ Tahsin Görgün, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/44.

² Ebü't-Tahir Meccüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1000.

³ Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifat*, thk. Muhammed Sıddık Mişâvî (Kahire: Daru'l-Fadîle, ts.), 91.

⁵ M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

⁶ Şükran Fazlıoğlu, "Vaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/576.

⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 211.

⁸ Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 119.

⁹ Davut İlaş, *Kelâmcî Usûlcülerin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 131.

¹⁰ Halit Boz, "Kur'an'da Lafızların Delâlet Şekilleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 3.

Lafzın manaya delâlet tarz ve keyfiyetine delâlet yolları denir.¹¹ Hanefî usulcüler lafzın manaya delâletini “manaya vukûfiyet yönleri” ya da “nazmın ahkâmına vukufiyet yolları” şeklindeki başlık altında incelemişlerdir.¹²

Araştırmada lafızların manaya delâleti bağlamında nassın ibaresi, işareti ve iktizası üzerinde muhtasar bir değerlendirme yapıldıktan sonra çalışmanın amacına uygun olarak nassın delaleti üzerinde odaklanılması hedeflenmiştir.

1. Manaya Delâlet Şekli Bakımından Lafızlar

Şer’î hükmün temelini Şâri’in hitabı oluşturur. Hitapta kastedilen hükmün anlaşılması bazen nassın ibaresi, bazen işareti, bazen delâleti, bazen de iktizası yoluyla olur. Hanefî usulcüler lafzın manaya delâletini nassın ibaresi, işareti, delâleti ve iktizası olmak üzere dört başlık altında incelemişlerdir.¹³

1.1. Nassın İbaresini

Lafzın ibaresi, lafzı meydana getiren harf, kelime ve cümlelerdir. İbarenin delâleti, kelamın kendisinden ve sıyakından anlaşılmanaya delâlet etmesidir.¹⁴ Sözdün ilk anlaşılmanaya olup, sözdün ibaresinden manaya olan delâletidir. Cümledeki kelimelerden anlaşılmanaya olup nassın sevk edilmesindeki öncelikli gaye bu hükümdür. Mesela “namazı kılın, zekâtı verin”¹⁵ âyeti ibaresiyle namaz ve zekâtın farz olduğuna delâlet eder.

1.2. Nassın İşareti

İbarenin sevk edilmiş gayesi dışında olmakla beraber dil kuralları ve muhakeme sonucu lafızdan dolayı olarak çıkarılabilen manaya delâlet etmesidir. Nas bu hüküm için sevk edilmediği halde lafzın ibaresinin dışında delâlet ettiği şeydir. İşaretin delâletinden bir mana çıkarmak, o dilin inceliklerini bilenler için mümkündür. Zira işaretin delâletinden mana çıkarmak, üzerinde düşünmeyi ve teemmülü gerektirir.¹⁶ İşaretin delâletinde anlayış ve düşünce farklılığı usulcüler arasında görüş farklılığının etkenlerindedir.¹⁷ Kur’ân’da “Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir”¹⁸ hükmü âyetinin ibaresinden, çocuğun babaya nispet edilmesi ise âyetteki “mevlûdi leh” ibaresinin işaretinden çıkarılmıştır. Âyetteki lam harfî tahsis için olup çocuğun nesebinin babaya ait olduğunu işaretle ifade eder.¹⁹ Bu âyetin işaretinin delâletinden çıkarılan, neseb konusunda hak sahibi kim ise nafaka sorumluluğunun da ona ait olacağı hükmüdür.²⁰

¹¹ Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/120.

¹² Celâleddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el Hucendî Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkah*, thk. Mazhar Bekâ (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1403), 149; Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

¹³ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b Sehl Serahsî, *Usulü's-Serâsi*, thk. Ebu'l- Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.), 1/236.

¹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, 130; Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/106.

¹⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/43.

¹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/108.

¹⁷ Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

¹⁸ el-Bakara 2/233.

¹⁹ Habbâzî, *el-Muğnî*, 149; Mehmed b. Faramurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkatü'l-vüsûl* (Dersâdet: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321), 161.

²⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, 130; Serahsî, *Usûl*, 1/230.

Diğer bir âyette “iş hususunda onlarla müşavere et”²¹ ibaresi devlet idaresinde şûranın esas alınmasına delâlet etmektedir. Bu âyet işaretiyle şûra üyelerinin yetiştirilmesinin gereğini ifade eder.²²

1.3. Nassın İktizası

Kelamda bir takdir yapılması gerekiyorsa söylenmiş kısmın söylenmemiş kısma delâletine “iktiza yoluyla delâlet” ya da “nassın iktizası” denilir. Diğer bir ifade ile sözün doğruluğunu gerektiren bir anlama delâlet etmesidir.²³ Mesela “Anneleriniz ve kızlarınız size haram kılındı”²⁴ âyetinde anne ve kızların haram kılındığı ifade edilmektedir. Bu âyette haram kılınan anne ve kızlar değil onlarla nikâhlanmadır. O zaman âyetin manası “Annelerinizi ve kızlarınızı nikâhlamanız size haram kılındı” şeklinde takdir edilmiştir.

Diğer bir âyette “meytesize haram kılındı”²⁵ lafzı, “meyteyi yemek” olarak takdir edilmiştir.

Nassın iktizasına hadisten örnek ise “bata, unutmama ve zorla yaptırılan şeylerin kaldırıldığını” ifade eden rivayettir.²⁶ Hadisin ifadesinde kaldırılanın dünyevi ceza ve uhrevî mesuliyet olduğu, ceza olarak değerlendirilmeyen diyet ve kefâretin ise bu tür fiillerle kaldırılmayacağı, bu hadisten anlaşılan manadır.²⁷

1.4. Nassın Delâleti

Nass kelimesi bir şeyi ortaya koymada mübalağa etme, belirleme ve tayin etme anlamındadır.²⁸ Terim olarak te’vile ve birden fazla manaya muhtemel olmayıp, konuşanın kastettiği mana için kullandığı kelam²⁹ olup sevk edildiği anlam için de delildir.³⁰ Nassın delâleti istinbat ve içtihada gerek kalmaksızın nassın manası ile sabittir. Bu şekilde sabit olan hüküm, kıyasla sabit olan hükümden daha kuvvetli değerlendirilmiştir.³¹ Nassın anlaşılması ve nass olmayan konularda istidlal suretiyle hüküm çıkarılması teşri’deki hikmeti kavrama ölçüsünde isabetli olacaktır. Kıyasta hüküm icthadla belirlendiğinden zannîdir. Hanefî usulcülere göre nassa zikredilen hükmün inceleme, kıyas ve içtihada gerek kalmaksızın nassa belirtilenden hareketle nassa zikredilmeyen hükmün de sübutuna delâlet etmesidir.³²

Lafzın delâletiyle ulaşılan hüküm nassın lafzî ibare ve işaretinden değil, lafzın mana ve gayesinden hareketle çıkarıldığından bu tür delâlet kuvvetlilik bakımından ibare ve işaretin delâletinden sonra gelir.³³ Nassın delâleti, “delâletin delâleti” ve “fahve’l-hitab” olarak da isimlendirilmiştir. Fehvâ kelimesi sözün anlamı ve gittiği yer manasıdır. Lafızda açıkça zikredilmediği halde söylenmiş olana uygun bir manaya delâletidir. Bu mana lafzın ibare ve işaretinin ötesinde hükmün illeti ile anlaşılır. Kelamın siyak ve maksadının delâletiyle söylenenden (mantûk) söylenmeyi (meskût) anlamaktır.³⁴ Siyakın delâleti, yeni bir nitelik

²¹ Âl-i İmrân 3/159.

²² Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 227.

²³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/118.

²⁴ en-Nisâ 4/23.

²⁵ el-Mâide 5/3.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Beirut: Darü’l-Fikr, ts.), “Talâk” 14.

²⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 138; Serahsî, *Usûl*, 1/252.

²⁸ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-mubît*, 632.

²⁹ Cürçânî, *et-Ta’rîfat*, 203.

³⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 116,117; Habbâzî, *el-Muğnî*, 125.

³¹ Habbâzî, *el-Muğnî*, 154.

³² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/115.

³³ Vehbe Zühaylî, *el-Vecîz fi’l-usûli’l-fıkıh* (Dimeşk: Darü’l-Fikr, 1995), 169.

³⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/115.

ekleyen değil var olan delâleti tasrih eden sıfattır.³⁵ Siyak “sözün akışından çıkan delâlet”, “hal karinesi”, “konuşanın kastını belirleme yolu” olarak özetlenmiştir.³⁶ Mesela “*anne babaya öf deme ve onları azarlama*”³⁷ âyetinin ibaresi anne-babaya öf demeyi ve onları azarlamayı yasaklamıştır. Âyetteki açık ibare öf demenin haram olduğuna delâlet eder. Burada hükmün illeti, üzme ve eza vermektir. Nassın ibaresiyle konulan bu yasak, anne babayı dövme ve sövmeyle onları daha çok rencide edecek bir durum olduğundan kelimelerin sözlük anlamının ötesinde anlaşılacak maksad ve manası bu hükümden çıkarılacağını öncelikle gösterir. Bu açıdan “öf” demeyi yasaklayan nassın hükmü hakaret, dövme ve sövme için de sabit olur.³⁸ “Öf deme” ifadesinde dilde vaz’ edilen mana açısından ilk işitmeye maksadın anne- babaya sıkıntı verecek şeyi gidermek olduğu anlaşılır.³⁹ Burada dili bilen herkes anne-babaya öf demek yasak ise ondan daha fazlası olan eziyet ve sıkıntı veren davranışların öncelikle yasak olduğunu anlar. Zira illet meskûtun anhdde daha kuvvetlidir.

Nassın delâleti ile kıyas arasındaki fark şudur: Nassın delâletinde illet, tetkike ihtiyaç duyulmadan anlaşılır. Kıyas da ise, illet ancak icthad ve tetkikle anlaşılabilir.⁴⁰

Mantuktaki hüküm bazı durumlarda meskûtta önceliklidir. Mesela “*Ehl-i kitaptan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet bıraksan, onu sana noksansız iade eder. Fakat onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez. Bu da onların, «Ümmîlere karşı yaptıklarımızdan dolayı bize vebal yoktur» demelerindedir. Allah adına bile bile yalan söylüyorlar.*”⁴¹ Âyetinin ilk kısmı üst sınırı ifade ederek emanette az olana da riayet edeceğini vurgular. Âyetin devamında ise alt sınırı ifade ederek bir dinarı iade etmeyen daha fazlasını hiç iade etmeyeceğini belirtir.⁴²

Burada kıyas olmaksızın sözü söylenmeyen alana taşımının doğruluğunu dil ve mantık kurallarıyla anlamak mümkündür.⁴³

Hükümün konulmasını gerektiren illetin, icthada gerek olmaksızın dili bilmenin maksadı bilmeye yeterli olacağı⁴⁴ manayı bilen herkes tarafından anlaşılıyor olması nassın delâleti için yeterli görülmüştür.⁴⁵ Pezdevî’ye göre nassın delâleti, i’malî rey ve kıyas yapmadan “nassın zahiri ile sabit olan ahkâm”⁴⁶ şeklinde ifade edilmiştir.

Diğer bir ifadeyle, meskûtun melfûza muvafık olmasıdır.⁴⁷ Lafzın mana ve gayesinden hareketle nassın delâletiyle ilgili verilen şu misali inceleyelim. “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını doldurmasına ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cebenneme)*

³⁵ Osman Güman, “Siyak Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn. Dakîkûl’id Örneği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 39.

³⁶ Güman, “Siyak Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn. Dakîkûl’id Örneği”, 36.

³⁷ el-İsrâ 17/23.

³⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 132; Serahsî, *Usûl*, 1/242.

³⁹ Habbâzî, *el-Muğnî*, 154.

⁴⁰ Atar, *Fıkıh Usûlî*, 227.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/75.

⁴² Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah Zerkeşî, *el-Babrü’l-mubît fi usûli’l-fıkıh* (Kuveyt: Vizâretü’l-evkâf ve’ş-şuûnî’l-İslâmiyye, 1988), 4/9.

⁴³ Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

⁴⁴ Hacı Yunus Apaydın, “Nas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/392.

⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 132.

⁴⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 1/116, 117; Bardakoğlu, “Delâlet”, 9/121.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Babrü’l-mubît*, 4/7.

*gireceklerdir.*⁴⁸ Âyetin ibaresiyle haksız bir şekilde yetim malı yemenin haramlığı ifade edilirken nassın delâleti ile yetim malını telef etme, yakma ve zarar vermenin haramlığı da sabit olur.⁴⁹

Bu delâlet türü usulcüler arasında lafzî ve kıyasî bir delâlet olması açısından farklı değerlendirilmiştir. Hanefî usulcüler bunu delâletü'n-nas olarak değerlendirirken,⁵⁰ Şafîî usulcüler bu tür delâletin ta'lile dayalı olmasından hareketle herkes tarafından anlaşılır olmasının kıyasa engel olmadığı görüşündedirler.⁵¹ İmam Şafîî kıyas kavramının kapsamına yorum icthadlarını dâhil ederek nassın delâletini de kıyas türü olarak değerlendirmiş,⁵² şer'î hükümlerde ta'lilin ve kıyasın caiz olduğuna hükmetmiştir.⁵³ Hanefîlerin kıyas teorisi bakımından Şafîîlerden farklı düşüncelerinin gerekçelerinden biri nassın delâletini kıyas olarak kabul etmemeleridir.⁵⁴ Gazâlî ise düşünme ve illetin varlığından hareketle nassın delâletinin kıyas olarak değerlendirilmesinin hata olduğunu ifade edip mefhûmü'l-muvafaka olarak değerlendirmiştir.⁵⁵ Cüveynî ise mefhûmü'l-muvafakayı kesinlik bakımından Allah tarafından konulan bir nas - هذا كتصيص الرب تعالى - gibi değerlendirmiştir.⁵⁶

Nassın delâletinde lafzın söylenmeyene (meskûta) delâleti vaz'î değil, lafızdan anlaşılman mana ve maksada intikaldir. Diğer bir ifade ile lafızda açıkça zikredilmediği halde lafızdan anlaşılabilir. Farklı değerlendirmeler olmakla birlikte nassın delâletinin nass işlevi gördüğü ve tahsise kapalı olduğu konu ile ilgili yapılan çalışmalarda vurgulanan hususlardandır.⁵⁷

2. Nassın Delâleti ve Kıyas Anlayışındaki Farklılığın Örnek Hükümleri

Hanefî ve Şafîî mezheplerinin teorideki anlayış farklılığının pratikteki tezahürü aynı meselede farklı hükme ulaşmalarıyla kendini gösterir. Mesela Şafîîler özür vasfının bulunması sebebiyle hata eden ve zorlanan kişiyi unutana kıyas ederek hükümde unutan gibi değerlendirmişlerdir.⁵⁸

Nassın delâletini anlamada, kişi ister fakih olsun ister olmasın eşittir. Bu açıdan Hanefîlere göre malum olan mananın nass ile bilinmesi kıyas olarak değil, nassın delâleti olarak değerlendirilmiştir.⁵⁹ Unutan hakkında sabit olan hükmün hata ve zorlanan kişiye uygulanması nassın delâletiyle ulaşılacak bir hüküm olmadığından, bu konuda yapılan kıyas

⁴⁸ en-Nisâ 4/10.

⁴⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/111.

⁵⁰ Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî Leknevî, *Fevatibü'r-rahamut bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/446.

⁵¹ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/237; İltâş, *Kelâmcı Usûlcülerin Delâlet Anlayışı*, 355.

⁵² Soner Duman, "Şafîî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı", *Ekev Akademi Dergisi* 42 (2010), 154.

⁵³ Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed Zencânî, *Tabrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edib Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398), 1/132.

⁵⁴ Soner Duman, "Hanefî Usulcülerin İmam Şafîî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Usul İslam Araştırmaları* 10 (Aralık 2008), 34.

⁵⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi'l-ilmî'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1992), 3/412.

⁵⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burbân fi usûli'l-fikih*, thk. ed-Dîb Abdülazîm (Mısır: Darü'l-Vefâ, 1418), 1/298.

⁵⁷ Uğur Bekir Dilek, "Nassın/Mefhûm-i muvafakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı celî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 321; Hüseyin Okur, "Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delâleti ve Kıyasla İlişkisi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 96,98.

⁵⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 2/390; Zencânî, *Tabrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 1/285.

⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/241; Hudarî Beg, *Usûli'l-fikih* (Mısır, 1969), 121.

da Hanefî usulcülerini tarafından fasit kıyas olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰ Bu farklı değerlendirme Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde hüküm farklılığına neden olmuştur.

2.1. Unutma (Nisyân)

Psikolojide en genel anlamıyla unutma hâfizada bulunan bilgilere erişilememesini ifade eder. Bu durumun sebepleri, daha önce öğrenilmiş bilginin artık kayıtlı olmaması yahut kayıtlı olup da o an için çağrışım ilişkilerinin kurulamaması veya zayıf olması şeklinde tanımlanmıştır.⁶¹

Unutma kelimesi terim olarak, sahip olunan bilginin ihtiyaç ânında akla gelmemesini ifade eder ve bu duruma bazı fikhî sonuçlar bağlanır. Semavî ve kesbî olarak iki başlık altında incelenen ehliyet arızalarından semavî nitelikteki ehliyet arızaları arasında yer alan unutma, ehliyeti daraltan veya ortadan kaldıran bir sebep olmayıp bazı dinî hükümlerde mazeret olarak kabul edilmesinden dolayı semavî ehliyet arızaları kapsamında değerlendirilmiştir. Unutma kul hakkını ilgilendiren konularda özür kabul edilmezken; Allah hakkını ilgilendiren konularda hak sahibi Allah (c.c.) olduğu için özür ve af sebebi olarak değerlendirilmiştir.⁶²

Hayvan keserken besmeleyi unutan kişinin durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sorulduğunda “*yiyinizi, zîra onun tesmiyesi (besmelesi) dinidir*”⁶³ buyurmuştur. Başka bir hadiste ise “*besmele her Müslümanın kalbindedir*”⁶⁴ buyurmuştur. Hanefîlere göre besmeleyi unutan kişi ma'zûr sayılmasına rağmen, kasten besmeleyi terk edenle bir tutulmamıştır. Kasten ve unutma ile besmeleyi terk etme arasında illet birliği olmadığından kasten besmeleyi terk etme, unutarak besmeleyi terk etmeye kıyas edildiği takdirde, unutarak besmeleyi terk etmenin hükmünü belirten hadis, konulduğu mananın dışına çıkartılmış olacaktır. Unuttuğu için besmeleyi terk eden kişi bu fiilden dolayı Allah'ın emrine karşı gelmediği halde, kasten besmeleyi terk eden Allah'ın emrine bilerek karşı gelmiştir. Bu açıdan unutmanın hükmünü belirten hadise⁶⁵ kıyasla hüküm çıkarmak kabul edilmeyip, unutarak besmeleyi terk etme ile kasten besmeleyi terk etmenin hükmü Hanefîlerce farklı değerlendirilmiştir.⁶⁶

Hanefîlere göre unutma, hata ve ikrah halinin doğuracağı hükümlerle aynı değerlendirilmeyip, insanın fitrat ve yaratılışından kaynaklanan, tabiatının gereği ve kaçınılmaz bir durum olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle oruçlu kişinin unutması, ihtiyarı dışında vuku bulduğundan affedilmiştir. Hata ise, kişinin tedbirsizliği sonucu meydana geldiğinden tedbirli ve dikkatli davranarak hatadan sakınması mümkündür. Bu itibarla oruçlunun unutarak bir şey içmesi ile hata ile içmesi, hükümde eşit olarak değerlendirilmemiştir.⁶⁷ Oruçlu iken unutarak bir şey yiyip içmenin hükmü kıyasa göre değil,

⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/246.

⁶¹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 778.

⁶² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/388; İbrahim Kâfi Dönmez, “Nisyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 23/144.

⁶³ Ebû Muhammed Cemalettin Abdullah b Yusuf b Muhammed Zeylaî, *Nasbü'r-Râye li-tabrîci ebâdîsi'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l- Kible, 1997), 4/182.

⁶⁴ Ebû'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şüayp Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 5/533.

⁶⁵ Dârekutnî, *Sünen*, 5/533.

⁶⁶ Vecihüddîn Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî, *et-Tekmil fi'l-Usûl* (Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel, 4579), 268.

⁶⁷ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 268.

nas⁶⁸ ile sabittir.⁶⁹ İmam Şafî ise ikrah ve hata ile oruç yemenin hükmünü, unutarak oruç yemenin hükmüne kıyas etmiş ikrah ve hatayı unutma ile aynı kategoride değerlendirmiştir.⁷⁰

2.2. Yemin Kefâreti

Yemin kelimesi sözlükte “kuvvet”, anlamında olup çoğulu “eymân”dır. Terim olarak bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek ve başkalarını ikna etmek amacıyla söz ve beyanına Allah’ın adını veya bir sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, ihtimalli olan bir haberi güçlendirmek için Allah’ın adını anmaktır.⁷¹

Hanefilere göre nassın olduğu bir konuda kıyas yapmak nassa aykırı hareket etmek olduğundan kıyas sonucu ulaşılabilecek fer’î bir mesele hakkında, nas ile sabit herhangi bir hükmün olmaması gerekir.⁷² Bu konuda Hanefî ve Şâfî mezhepleri arasındaki usul farklılığının ahkâma etkisini aşağıdaki örneklerde bâriz bir şekilde görürüz.

Hükmü nass ile sabit olan yemin kefaretinin hangi tür yemine gerekeceği konusunda Hanefî ve Şâfîler arasında görüş farklılığı vardır. Hanefilere göre kefarete gereken yemin, mün’akid olan yemindir. Yemîn-i mün’akid geçmiş zaman için değil gelecek için tasavvur edilir. Yemîn-i gamûs, mahza/sırf yalan olan ve yalan olduğunu bile bile kişinin yaptığı yemindir.⁷³ Sırf haram bir fiil olduğundan Hanefiler bu tür bir yemine kefaretin olmayacağını belirtmişlerdir.⁷⁴ Şâfîler, yemîn-i mün’akitte olan kastın varlığından hareketle yemîn-i gamûsta da kefaretin gerekeceğine hükmetmişlerdir.⁷⁵

Hz. Peygamber’in “*büyük günahlardan beşinde kefarete yoktur*” hadisinden hareketle kasten haksız yere adam öldürmenin ve yalan yere yemin etmenin, kefareti olmayan günahlardan olduğu belirtilmiştir.⁷⁶ Kasten adam öldürmeyi hata ile adam öldürmeye kıyas ederek kasten adam öldürmede kefareti kabul etmek, Hanefilere göre hadiste vârid olan hükmü değiştirme olarak yorumlanmış ve bu şekilde yapılan bir kıyas, nassın hükmünü değiştirme olarak değerlendirilmiştir.⁷⁷

Hanefîler, yemin kefaretinde “*on fakiri yedirme*”⁷⁸ âyetinden, temlik şartı olmaksızın yedirmeye delâlet ettiğini anlamışlardır. Çünkü nasta belirtilen yedirmekten maksat kişinin yemesidir. Yemek yedirme, ibahe⁷⁹ olup temlik⁸⁰ olmadığından yemin kefaretinde temlik şartına gerek olmadığı görüşündedirler.⁸¹ Kitap ve sünnette bir hüküm bulunmadığında kıyasa gidilir. Kıyas sonucu ulaşılan hüküm, başka bir nas ile tearuz ettiğinde “*Allah’ın mübhem*

⁶⁸ Dârekutnî, *Sünen*, 1/282.

⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/245.

⁷⁰ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b Şeref b Nuri Nevevî, *el-Mecmû‘ Şerhü’l-mübezzeb*. (Dârü’l-Fıkr, ts.), 6/325.

⁷¹ Cürçânî, *et-Ta’rifat*, 218; Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/417.

⁷² Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 273.

⁷³ Ebû’l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 6/156.

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/247.

⁷⁵ Ebû’l-Hasan Ali b Muhammed b Habib Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari’l-Müze’ni*, thk. Ali Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 15/267.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şüayp Arnavut (Müessesetü’r- Risale, 1420), 14/350.

⁷⁷ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 273.

⁷⁸ el-Mâide 5/89.

⁷⁹ Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), Bir şeyden bedelsiz yararlanılmasına izin verilmesi 219.

⁸⁰ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Mülkiyeti başkasına devretme, 565.

⁸¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, 131.

*biraktığımı siz de mübbem bırakınız*⁸² hadisi gereği, mutlak olan nas ile amel etmek, vacip olarak değerlendirilmiştir. Bu durumda mutlak olan nassı, mukayyede hamletmek, -Hanefî'lere göre- nassın hükmünü değiştirmektedir.⁸³ Bu gerekçelerle Hanefiler yemin kefâretinde yemek yedirmede temlik şartını aramazken; İmam Şafî on fakiri yedirmeyi, on fakiri giydirme şartına kıyas ederek, yedirmede de temlik şartını aramıştır.⁸⁴

2.3. Zekâtın Aynının veya Bedelinin Verilmesi

Hanefiler, nassın hükmünün aynen baki kalıp, kıyas sonucu ulaşılan fer'î bir konuda nassın hükmünün değişmemiş olması şartını ararlar.⁸⁵ İmam Şafî, Hanefî'lerin koyduğu bu usûl kuralına fûrûda uymadıklarını ifade etmiştir. İmam Şafî, zekât hakkında varid olan “beş deve de bir koyun ve kırk koyunda bir koyun”⁸⁶ hadisinden hareketle bizzat koyunun kendisinin zekât olarak verilmesi görüşündedir. İmam Şafî Hanefiler'in bu görüşüne şöyle itiraz eder: Hanefiler, fakirin bu hakkını iptal ederek koyundan zekât verirken aynını vermekten maksadın fakirin ihtiyacının giderilmesi olduğunu anlamışlardır. Kıymetinin verilmesi ile koyunun bizzat kendisinin verilmesinin aynı anlamda olduğunu vurgulayarak kıymetinin de verilebileceğine hükmetmişlerdir. İmam Şafî'ye göre, böyle bir uygulama, nastaki hükmün değiştirilmesi olarak değerlendirilmiştir.⁸⁷

Hanefilerin bu itiraza cevabı şöyledir: Hükmü nass ile sabit olan zekâtın, fakirin hakkı olduğu nas ile sabit değil ki kıyas ile değişsin.⁸⁸ Zira zekât, sırf bir ibadet olup, İslâm'ın beş rûknünden biridir.⁸⁹ Kur'ân'da “onların mallarından sadaka al; bununla onları (günablardan) temizlersin, onları arıtarak yüceltirsin”⁹⁰ şeklindeki anlayışla âyetteki emrin cevabının Hz. Peygamber'e (s.a.v) hitap ettiği belirtilmiştir.⁹¹ Âyetteki *تَطَهَّرُوهُمْ* lafzını *صَدَقَةٌ* kelimesinin sıfatı olarak tefsir edip “kendilerini temizleyip arıtmak sadaka olarak al” şeklinde anlayan müfessirler de olmuştur.⁹² Âyet bu şekilde anlaşıldığında, Kur'ân'ın zekât emri ile zekâtın temizleme sıfatı birlikte zikredilerek farz kılındığı vurgulanmıştır. Bu açıdan Hanefilere göre zekât fakirin hakkı olduğu için değil, Allah'ın emrini ifa etmek için fakire verilir.⁹³

İbadete müstahak olan Allah olduğundan zekâtın kul hakkı olarak sınıflandırılması uygun değildir. İman, Allah hakkı olduğu gibi, zekât da imana tahsis edilmiş bir ibadet olup, o da Allah hakkıdır. Allah Rasûlü bir hadisinde “İbadetlere gelince: Oruç, namaz ve zekâttan sonra

⁸² Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10/97.

⁸³ Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b Muhammed b Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-Tâlib*. (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 4/248.

⁸⁴ Süneykî, *Esne'l-metâlib*, 4/248.

⁸⁵ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 274.

⁸⁶ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-sünen* (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l- Arabî, ts.), “Zekât”, 4.

⁸⁷ Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Tefâtânî, *Şerhü't-Telhîb ale't-Tavzîb* (Mısır: Mektebetü's-Sabih, ts.), 2/118.

⁸⁸ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 275.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil b İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sabihü'l-Buhari: el-Camiu'l-müsnedü's-sabih*, thk. Mustafa el-Baga (Dâru İbn. Kesir, 1987), “İman”, 1.

⁹⁰ et-Tevbe 9/103.

⁹¹ Ebû Saîd Nasirüddin Abdullah b Ömer b Muhammed Beyzâvî, *Tefsirü'l-Beyzâvî: Emariü't-tenzîl ve Esrariü't-te'vil*. (Beirut: Darü'l-Fikr, 1418), 3/170.

⁹² Ebû'l-Berekat Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî, *Tefsirü'n-Neseî = Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vil* (Beirut: Daru'n- Neşr, 2005), 2/125; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Abdurrezzak Mehdî (Beirut: Dâru İhyâi-t Tûrasi'l Arabî, ts.), 2/293.

⁹³ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 275.

nafile sadakalar”⁹⁴ buyurarak zekâtı ibadetler sınıfında belirtmiştir. Bu itibarla Hanefiler zekâtı sırf bir ibadet olarak değerlendirmişlerdir.⁹⁵

Hanefiler zekâtta, malın kendisinin olduğu gibi bedelinin de verilebileceği hükmüne kıyas ile değil, Kur’ân’ın “*yeryüzünde yürüyen her canlının rızıkta, yalnızca Allah’ın üzerindedir*”⁹⁶ âyeti ile ulaştıklarını belirtmişlerdir.

Kişilerin ihtiyaçları farklıdır. Bir kısmı yiyeceğe muhtaç iken, diğer bir kısmı elbiseye, diğer bir kısmı başka şeye muhtaçtır. Kanun koyucunun zekât emri ile va’dinin yerine gelmesi bu ihtiyaçların karşılanmasıyla olacaktır. Farklı ihtiyaçların karşılanması için zekâtın sadece aynı ile değil, bedelinin de verilmesi zaruret gereği bir izindir. Zekâtın bizzat Allah hakkı olduğu sabit olunca, aynıyla verildiği gibi kıymetinin de verilmesi mümkündür.⁹⁷ Hanefiler’e göre zekâtta, malın aynıının verilebileceği gibi bedelinin de verilebilmesi görüşü toplumdaki muhtaç kişilerin ihtiyacının giderilmesi bakımından zekâtın teşriindeki maksada daha uygun bir yaklaşımdır.

2.4. İftitah Tekbiri

Namaza başlarken alınan “tekbir”in hükmü ve yorumu konusunda Hanefî ve Şafîiler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Şâfiiler namazın başlangıcında tekbirin farz olduğunu belirtmişlerdir. Şafîîlerin bu görüşlerine delil ise, “*Rabbini adını anıp, namaz kalan kimse mutlaka kurtuluşa erer*”⁹⁸ ve “*رَبِّكَ فَكَبِّرْ*” “*Rabbini yücell*”⁹⁹ âyetleridir. Hanefiler’in övgü ve ta’zim ifade eden Allah’ın isimleriyle de namaza başlanabileceği görüşüne¹⁰⁰ Şâfiiler itiraz ederek Hanefiler’in nassı değiştirip kıyasla hüküm verdiklerini ifade etmişlerdir. Hanefiler’in bu itiraza cevabı şöyledir: Biz nassın hükmünde bir değişiklik yapmaksızın tekbirin medih ve ta’zim ifade eden Allah’ın (c.c.) diğer isimleri için de geçerli olduğuna hükmettik. Namaza başlarken “tekbir lafzı” farz değildir. Farz olan, insanın bütün organları ile Allah’ı ta’zim etmesidir. Tekbir ise lisana en uygun olan fiildir. Farz olan, lisanın fiili olup ta’zimi ifade eden Allah’ın başka bir ismiyle de olabilir.¹⁰¹ Hanefilerde nassın delaletine dayanan bu anlayış farklılığı ta’zimi ifade eden Allah’ın (c.c.) diğer isimleriyle de namaza başlanabileceği görüşünü netice vermiştir.

2.5. Nacâsetten Temizlik

Necîs ve neces kelimeleri pis olan şeye isim olup “pis” anlamındadır. Necaset, tahâret kelimesinin zıddıdır.¹⁰² Fıkıhta temizlik, hükmi ve hakiki olmak üzere iki başlık altında değerlendirilmiştir. Birincisi: Abdest, gusül ve teyemmümle yapılan hükmi temizliktir. İkincisi: Vücut, elbise ve ibadet mahallinin dinen pis sayılan maddelerden temizlenmesidir ki buna da fıkıhta hakiki temizlik denir.¹⁰³

⁹⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyüb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b.

Abdülmeccid (Kahire: Mektebetü İbn. Teymiye, ts.), 18/189.

⁹⁵ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 275.

⁹⁶ Hûd 11/6.

⁹⁷ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 275.

⁹⁸ el-A'lâ 87/15.

⁹⁹ el-Müddessir 74/3.

¹⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, 2/167.

¹⁰¹ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 276.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 38/4352; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mubît*, 576.

¹⁰³ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiü' sanâi' fî tertibi' ş-şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kitâb'l-Arabî, 1982), 1/3; Salim Ögüt, “Tahâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/382.

Necâsetten temizliğin ne ile olacağı konusunda Hanefî ve Şâfîler arasında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Şâfîlere göre, İlâhî irade necâsetin temizlenmesini su ile tayin etmiştir. Hanefîler ise suyun dışında diğer sıvılarla da necâsetin temizlenebileceği görüşündedirler. Hanefîler, Şâfîler'in bu konudaki itirazına şöyle cevap verirler: Necâseti temizlemek için suyu, bizzat kullanmak farz değildir. Meselâ kişi üzerindeki elbiseyi çıkardığında veya necâsetin olduğu kısmı bir makasla kestiğinde necâseti giderdiği için su kullanması gerekmez. Eğer suyu bizzat kullanmak farz olsaydı bu durumdaki bir kişinin de suyu kullanması emredilecekti. Hanefîler'e göre farz olan, necâsetin kendisinin elbiseden giderilmesidir. Necâseti gidermede ve necis olan yeri temizlemede en uygun yöntem, su ile temizlenmesidir ki bu şer'î bir hükümdür.¹⁰⁴

Hanefîler necâseti gidermede suyun incelik ve akıcılığına diğer sıvıları da dâhil etmişlerdir. Bu açıdan sirke ve benzeri sıvılar, necâseti gidermede su gibidir. İletteki birlik, hükümdede de birliği gerektirir. Çünkü akıcılık ve incelik özelliği necâseti ve necâsetin etkisini yok etmektedir. Su gibi diğer sıvıların da necâseti gidermede caiz oluşu, manevi kirlilik olan hadesi gidermede caiz değildir. Çünkü yapısı gereği su temizleyici özelliğe sahiptir. İçine bir necâsetin düşmesiyle hakikaten kirlendiği gibi, manevi kirlilik olan hadesi giderdiğinde de hükmen kirlenir. Bu nedenle, cünüp olan kişi, üzerinde necâset olmayan elini hadesten temizleme (abdest-gusül) niyeti olmaksızın bir suyun içine daldırdığında o suyu hükmen kirletmiş olmadığı gibi; hadesten taharetî olmayan bir kişinin de bu haliyle yeme ve içmesi caizdir.

Hakikaten necis olmayan uzuvların abdestte yıkanması, akılla anlaşılması mümkün olmayan, fakat şer'î emirle sabit olan bir hükümdür. Buradaki hükmî kirliliği akılla anlamamız mümkün olmadığından hükmî olan necâsetin giderilmesine de kıyas/re'y ile hüküm vermek yanlış olur.

Varlığına duyularla hükmettiğimiz maddi necâseti gidermede kullanılan sıvıları, akılla anlamamız mümkün olmayan hükmî necâseti gidermede de kullanmamız mümkün değildir. Çünkü maddi necâsetin varlığına duyularla hükmettiğimiz halde, hükmî necâsetin varlığını duyularla bilmemiz mümkün değildir. Şâri' hadesin giderilmesi için suyun kullanılmasını emretmiştir.¹⁰⁵ Bunun sonucu olarak Hanefîler, necis olduğu duyularla bilinen şeylerde, necâsetin suyun dışındaki sıvılarla giderilebileceğine nassın delâleti ile hükmederken; şer'î bir emirle sabit olan hükmî necâsetin ise, ancak su ile temizleneceğine hükmetmişlerdir.¹⁰⁶

2.6. Kasıt Sonucu Meydana Gelen Ölümelerde Kefâret

İslâm hukukunda kasten meydana gelen öldürmelerde kisasın,¹⁰⁷ hata ile meydana gelen öldürmelerde ise diyet ve kefâretin¹⁰⁸ gerekeceği nass ile bildirilmiştir. Ceza ve kefâretlerde kıyası kabul etmeyen Hanefîler ile kıyası kabul eden Şâfi'îler arasındaki farklı anlayışın bir sonucu olarak hata ile meydana gelen öldürmelerde kefâretin gerekip gerekmeyeceği farklı değerlendirilmiştir.

Hanefîler cezada kıyası kabul etmediklerinden¹⁰⁹ ceza ve kefâretlerin sübutunda nassın delâleti ile hüküm vermişlerdir.¹¹⁰ Nassın delâleti hiç kimse için gizli/kapalı değildir.¹¹¹

¹⁰⁴ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 276.

¹⁰⁵ el-Mâide 5/6.

¹⁰⁶ Erzincânî, *et-Tekmil* (22 Sel, 4579), 276.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/178,179; el-Mâide 5/45.

¹⁰⁸ en-Nisâ 4/92.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Vezâretü'l Evkâf el-Küveytiyye, 1994), 4/105.

¹¹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/242; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/116.

¹¹¹ Habbâzî, *el-Muğnî*, 154.

Hanefiler'e göre kefâret-i katil, hata ile meydana gelen öldürmenin sonucudur.¹¹² Şafîiler ise hata ile meydana gelen öldürmelerde olduğu gibi kasten vuku bulan adam öldürme suçunda da kefâretin gerekeceği görüşündedirler. İmam Şafîî bu konuda hata ile adam öldürmelerde failin kusurundan dolayı kefâret gerektiği gibi; kasten adam öldürmelerde de, suç işleme kastından dolayı ve öncelikle kefâretin gerekeceği görüşündedir.¹¹³

Hanefiler'in hata ile işlenen adam öldürme suçlarında kefâretin gerekeceğine delilleri, bu suçun hükmünü bildiren âyettir.¹¹⁴ Kasten adam öldürme suçunda kefâretin gerekmeceğine delilleri ise "haksız yere bir kişiyi öldürmede kefâretin olmadığını belirten hadistir."¹¹⁵ Ayrıca kasten adam öldürmenin cezasını âyet "*kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennem*"¹¹⁶ olarak zikretmiştir. Ceza olarak başka bir hükmün belirtilmemesi kasten adam öldürme suçunda başka bir cezanın gerekmediğini gösterir.

Nassın delâletinde araştırma ve ictihada ihtiyaç duyulmadan hükme ulaşılrken, kıyasta icthad sonucu hükme ulaşılr. Hanefî usulcüler nassın delâletini kıyastan daha kuvvetli gördüklerinden had ve kefâretlerin sübutuna nassın delâleti ile hükmetmişlerdir. Zira Nassın delâleti hiç kimse için kapalı olmayıp dili bilen herkes için anlayacağı ve hükme ulaşacağı lafzî bir delâlet şeklidir.

Sonuç

Fıkıh usulü şer'î hükümleri anlama ve idrak etme yolunda delil ve yöntemleri konu edinen bir disiplindir. Bu açıdan bakıldığında fıkıh usulü delilleri teorik olarak değerlendirip pratiğe zemin hazırlayan bir alanı kendisine konu edinmiştir. Nasların dildeki lafızlarla ifade edilmesi bu lafızların delâletinin kat'îlik derecesi bakımından usulcüler arasında tartışılan bir konu olmuştur.

Fıkıh usulünde lafzın delâletinin incelenmesindeki maksat, delil ile ulaşılrak şer'î hükmü ve bu hükmün kesinlik derecesini açığa çıkarmaktır. Şer'î hükmün temelini Allah'ın kitabındaki hitabı ve rasulünün sünneti oluşturur. Diğer bir ifade ile "*nas Allah'm ve peygamber'in sözü anlamında kullanıldığında vahyin metinsel verisi olduğundan teşriin ve dinî bilginin temelini oluşturur*".

Hitabın hükme delâlet şekilleri İslam hukuk usulünün teşekkül süreci içerisinde tasnif edilerek incelenmiştir. Şer'î hükmün temelini oluşturan hitabın hükme delâleti ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delaleti olmak üzere dört şekilde incelenmiştir. Fahve'l-hitab ve mefhûmü'l-muvafaka olarak isimlendirilen delâlet şeklini Hanefiler nassın delâleti olarak isimlendirmişlerdir. Nassın delâleti hüccet olarak kabul edilirken, bunun bir çeşit kıyas mı yoksa lafzî bir delâlet türü mü olduğu usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur

Hanefiler kıyas teorisinde Şafîilerden farklı düşünmektedirler. Bu farklılığın sonucu olarak Hanefiler nassın delaletini kıyas olarak değerlendirmemişlerdir. İmam Şafîî kıyas kavramının kapsamına yorum ictheadlarını dâhil ederek nassın delâletini de kıyas türü olarak değerlendirmiş ve şer'î hükümlerde kıyasın caiz olduğuna hükmetmiştir.

Hanefiler akıl ile kavranması mümkün olmayan konularda kıyasa gitmemişlerdir. Mesela necis olmayan uzuvların abdest alırken yıkanması, akılla anlaşılması mümkün olmayan, fakat şer'î emirle sabit olan bir hükümdür. Buradaki hükmî kirliliği akılla anlamamız

¹¹² Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, 135.

¹¹³ Mâverdi, *El-Hâvi'l-kebir*, 4/283; Zencânî, *Tabrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, 1/135.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/92.

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/350.

¹¹⁶ en-Nisâ 4/93.

mümkün olmadığından hükmi olan necâsetin giderilmesinde kıyas/re'y ile hüküm vermemişlerdir.

İnsanın fitrat ve yapısından kaynaklanan unutkanlığın sebep olduğu durumları, kişi istemese de ihtiyarı ile vukua gelen durumlarla eşdeğer olarak değerlendirmemişlerdir.

Hanefiler bir hayvanı keserken unutarak besmeleyi terk etmeyi, özür olarak değerlendirmişlerdir. Kasten besmeleyi terk etmeyi ise, Allah'ın emrine bile bile isyan olduğundan kastı hataya kıyas etmeyip kasten besmeleyi terk eden Müslüman'ın kestığının yenmeyeceğine hükmetmişlerdir.

Bu anlayışın Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde farklı telakkisi fûruda farklı hükümlere ulaşmanın nedenlerindedir. İslâm hukuk usulcûleri arasında yorum farklılığına dayanan bu anlayış hükümlerdeki farklılığı netice vermiştir. Hanefiler aynı meselede nassın delâletiyle hükme varırken Şâfiîler kıyas sonucu hükme varmışlardır.

Bu farklılıktaki temel etkenlerden birisi Şâfiîler'in meskûnun mantuka ilhâkında illetten hareket ederek nassın delâletini kıyas olarak değerlendirmeleridir. Hanefiler ise aynı işlemi kıyasa gerek kalmaksızın lafzın manasını ve o dilin inceliklerini bilen herkes tarafından anlaşılıp ifade edilmesi mümkün bir konu olarak anladıklarından nassın delâleti olarak değerlendirmişlerdir.

Hanefî usulcûlere göre kıyas icthadi bir faaliyet olup zan ve şüphe içermesi sebebiyle cezalarda kıyası kabul etmemişlerdir. Nassın delâletini kıyastan daha kuvvetli gördüklerinden nassın deâleti ile hüküm vermiş, bu şekilde ulaşılan bir hükümü işaret ve ibare ile sabit olmuş gibi değerlendirmişlerdir. Hanefiler'e göre nassın delâleti lafzın kendisinden değil, anlamından hareket edilerek çıkarılan bir hükümdür.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fabri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şüayp Arnavut. Müessesetü'r- Risale, 1420.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Nas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûli*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b Ömer b Muhammed. *Tefsîrü'l-Beyzâvî: Envarü't-tenzîl ve Esrarü't-te'vil*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1418.
- Bolay, M. Naci. “Delâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Yemin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Boz, Halit. “Kur'an'da Lafızların Delâlet Şekilleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015), 147-163.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *Sahibü'l-Buhari: el-Camiu'l-müsnedü's-sahib*. thk. Mustafa el-Baga. Dâru İbn. Kesir, 1987.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Vezâretü'l Evkâf el-Küveytiyye, 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifat*. thk. Muhammed Sıddık Mînşâvî. Kahire: Daru'l- Fadîle, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. thk. ed-Dîb Abdülazîm. Mısır: Daru'l-Vefâ, 1418.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şüayp Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dilek, Uğur Bekir. “Nassın/Mefhûm-i muvafakatın Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı celî mi?” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 317-339.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. “Nisyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/144-147. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- Duman, Soner. “Hanefî Usulcülerin İmam Şafî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”. *Usul İslam Araştırmaları* 10 (Aralık 2008), 7-35.
- Duman, Soner. “Şâfî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı”. *Eker Akademi Dergisi* 42 (2010), 149-162.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Kitâbü's-sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l- Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

- Erzincânî, Vecihüddîn Ömer b. Abdülmuhsin el-. *et-Tekmil fi'l-Usûl*. Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel, 4579.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Vaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-mubtâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Zühayr Hâfız. Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1992.
- Görgün, Tahsin. “Lafız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/44-46. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güman, Osman. “Siyak Kuralının Nasların Yorumuna Etkisi: İbn. Dakikül'îd Örneği”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.
- Habbâzî, Celâleddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el Hucendî. *el-Muğnâ fi usûli'l-fıkḥ*. thk. Mazhar Bekâ. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1403.
- Hudârî Beg. *Usûli'l-fıkḥ*. Mısır, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İltaş, Davut. *Kelâmcı Usûlcülerin Delâlet Anlayış*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2. Basım, 2020.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü' sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Daru'l- Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Leknevî, Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî. *Fevatibü'r-rahamut bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b Muhammed b Habîb. *el-Hâvî'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzeini*. thk. Ali Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Faramurz b. Ali. *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkati'l-vüsûl*. Dersâadet: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1321.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsirü'n-Nesefî = Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*. Beyrut: Daru'n- Neşr, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b Şeref b Nuri. *el-Mecmâ' Şerhü'l-mübezzeb*. Dârü'l-Fikr, ts.
- Okur, Hüseyin. “Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delaleti ve Kıyasla İlişkisi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 78-104.
- Öğüt, Salim. “Tahâret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b Muhammed b Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsülemme Muhammed b Ahmed b Sehl. *Usulü's-Serahsi*. thk. Ebu'l- Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.

- Süneykî, Ebu Yahya Zeynüddin Zekeriyya b Muhammed b Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-Tâlib*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmi, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdülmecid. Kahire: Mektebetü İbn. Teymiye, 2. Basım, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah. *Şerhü't-Tehrib ale't-Tavzih*. Mısır: Mektebetü's-Sabih, ts.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. thk. Abdurrezzak Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi-t Türesi'l Arabî, ts.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddin Mahmûd b. Ahmed. *Tabricü'l-füru' ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edib Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b Bahadır b Abdullah. *el-Babrü'l-mubît fî usûli'l-fıkah*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1988.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b Yusuf b Muhammed. *Nasbü'r-Râye li-tabrici ebâdîsi'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l- Kible, 1997.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Veizi fî usûli'l-fıkah*. Dımeşk: Darü'l-Fıkr, 1995.