



Ebû Bekr el-Ceşşâs'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve Diyagramatik Bir Taksim Önerisi

KAMİL ÇALIŞKAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University Faculty of Divinity, Turkey
caliskank@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3917-4097>

Öz

Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs (ö. 370/981), fıkıh usulü bağlamında eserlerinde yer verdiği lafız türlerini birbirleri ile ilişkileri üzerinden sistematik ve bütüncül olarak bir arada sunmamakta, lafız türlerine ilişkin bir taksim de vermemektedir. Bu çalışma, el-Ceşşâs'ın *Şerhu'l-Câmi'î'l-Kebîr*, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâwî*, *Uşûlu'l-Fikh -el-Fuşûl fî'l-Uşûl-*, *Aḥkâmü'l-Qur'ân* ve *Şerhu Edebi'l-Kâdî* eserlerinde geçen lafız türlerinin kapsamlı ve bütüncül olarak incelenmesini konu edinmektedir. Bu doğrultuda makalede, sırasıyla *muhkem*, *müştebahih*, *zâhir*, *müşterek*, *hakikat*, *mecâz*, *şarih*, *kinâye*, *muṭlaq*, *muqayyed*, *mubhem*, *'umûm*, *ḥuşûş*, *naşş*, *mücmel* ve *müfesser* lafız türleri mahiyetleri ve birbirleriyle ilişkileri üzerinden ele alınmıştır. Bu inceleme sırasında el-Ceşşâs'ın lafız türlerine yaklaşımına dair ulaşılan bazı ilke ve tespitler ayrı bir bölüm altında paylaşılmıştır. Ardından el-Ceşşâs'ın usul anlayışında yer alan lafız türleri diyagramatik bir taksim üzerinden açıklamalı olarak sunulmuş, taksime ilişkin bazı yorum ve çıkarımlarda bulunulmuştur. Çalışmamızda, el-Ceşşâs'ın lafız türleri kullanımının esneklik içermekle birlikte genel bir uyum ve tutarlılık arz ettiği görülmüş, bir diyagram üzerinden sunulabilme imkanının bu kullanımların arka planda bir sistematik ve bütünsellik barındırdığı yönünde değerlendirilebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Uşûl-ı Fıkh*, el-Ceşşâs, Lafız, Lafız Türleri, Taksim, Diyagram.

Types of Words (*Alfâz*) in Abû Bakr al-Jaşşâs' Approach to the Principles of Islamic Jurisprudence (*Uşûl al-Fiqh*) and a Suggestion for a Diagrammatic Division

Abstract

Abû Bakr Ahmad b. 'Alî al-Râzî al-Jaşşâs (d. 370/981), does not systematically present the types of words (*alfâz*) he mentions in the context of the Principles of Islamic Jurisprudence (*uşûl al-fiqh*) in his works through their relations with one another, nor does he give a system of division to categorize these different types of words (*alfâz*). The topic of this article is the analysis of the types of words (*alfâz*) in al-Jaşşâs' books, *Sharḥ al-Jâmi' al-Kabîr*, *Sharḥ Mukhtaşar al-Taḥâwî*, *al-Fuşûl fî al-Uşûl*, *Aḥkâm al-Qur'ân*, and *Sharḥ Adab al-Kâdî*. For this purpose, this article examines the following types of words (*alfâz*) in terms of their nature and their relations with one another as they appear in al-Jaşşâs' works: *muhkam* (perspicuous), *mutashâbih* (obscure), *zâhir* (apparent), *mushtarak* (homonymous), *ḥaqîqah* (truth), *majâz* (metaphor), *şarih* (explicit), *kinâyah* (implicit), *muṭlaq* (absolute), *muqayyad* (limited), *mubham* (equivocal), *'umûm* (general), *ḥuşûş* (specific), *naşş* (evident), *mujmal* (ambivalent), and *mufassar* (elaborated). This

study then shares an outline of some basic principles and conclusions which become apparent upon this analysis. Finally, this article offers a diagrammatic division of the types of words (*alfāz*) in al-Jaṣṣāṣ' approach to *uṣūl al-fiqh*, with explanations and some commentary upon it. Through this analysis, the overarching harmony and consistency, despite its flexibility, of his approach to the types of words (*alfāz*) becomes apparent. Furthermore, it has been concluded that the possibility of representing al-Jaṣṣāṣ' notions of words in such a diagram can be interpreted as that his approach to the types of words (*alfāz*) has a comprehensive and systematic nature on a fundamental level.

Keywords: *Uṣūl al-Fiqh*, al-Jaṣṣāṣ, Word, Types of Words (*alfāz*), Division, Diagram.

Giriş

Bir usul düşüncesinin gereği gibi anlaşılabilmesi için usul sahibinin kullandığı terimler ve bu terimlere yüklediği anlamların mahiyeti, birbirleriyle ilişkileri ve düşünce sistemi içerisindeki konumlarının bilinmesi kritik önemi haizdir. Ebū Bekr Aḥmed b. ‘Alī er-Rāzī el-Ceṣṣāṣ (ö. 370/981) nezdinde, şeriat ilminin *sem‘* (duyma) üzerine kurulu olup¹ *sem‘iyyāt* alanının da temelde lafızlara dayalı olması,² lafızlara ilişkin terim ve kavramlara, en azından el-Ceṣṣāṣ'ın usul anlayışı özelinde, ayrıcalıklı bir konum kazandırmaktadır. El-Ceṣṣāṣ'ın Kur'an'ın hüküm ve delillerinin incelenmesine bir giriş ve hazırlık oluşturması amacıyla telif ettiğini belirttiği,³ *Uṣūlu'l-Fiqh* olduğu anlaşılan eserinde,⁴ lafızlara ilişkin konuları birçok usul meselesinden önce ele alması, lafızlara dair terminolojinin sahip olduğu bu önemi destekler niteliktedir. Ayrıca el-Ceṣṣāṣ'ın usul yanında *furū‘-ı fiqh*a dair birçok meseleyi ele alırken lafız türleri üzerinden çıkarımlarda bulunması ve lafızlarla mümkün olduğunca amel edileceği ilkesini kabul etmesi,⁵ lafız türlerini *furū‘-ı fiqh* ile de sıkı ilişkili hale getirdiğinden, lafızlara dair incelemelerin el-Ceṣṣāṣ özelinde değerini artırmaktadır.

El-Ceṣṣāṣ'ın, lafız türlerine ilişkin teorik açıklama, örneklendirme ve kullanımlara *Uṣūlu'l-Fiqh*'ının yanı sıra *Aḥkāmū'l-Ḳur‘ān* ve *furū‘-ı fiqh*a dair eserlerinde yer vermesi, lafız türlerine ilişkin geniş bir kullanım alanı karşımıza çıkarmaktadır. Bununla birlikte el-Ceṣṣāṣ, eserlerinde yer verdiği

¹ el-Ceṣṣāṣ, *Uṣūlu'l-Fiqh el-Musemmā bi'l-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 3:294, 4:84. Bu doğrultuda el-Ceṣṣāṣ ve kendi aktarımına göre hocası el-Kerhī nezdinde, aklî ilimleri bilse de *sem‘* asılları bilmeyen kişinin *icmā‘* kurulurkenki muhalefeti dikkate alınmaz. el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 3:296-297.

² el-Ceṣṣāṣ, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:32.

³ el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmū'l-Ḳur‘ān*, 1:5.

⁴ El-Ceṣṣāṣ, bu eseri *Aḥkāmū'l-Ḳur‘ān*'ın mukaddimesi olarak ifade etse de (el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmū'l-Ḳur‘ān*, 1:5) "*Muḥkem ve Müteṣabih*" başlığı altında incelendiği üzere bu mukaddimenin kendisinin *Uṣūlu'l-Fiqh* eseri olduğu anlaşılmaktadır.

⁵ el-Ceṣṣāṣ, *Aḥkāmū'l-Ḳur‘ān*, 1:155, 2:200.

lafız türlerinin tamamını her birinin birbirleri ile ilişkileri üzerinden sistematik ve bütüncül olarak bir arada sunmamakta ve lafız türlerine ilişkin bir taksim de vermemektedir.⁶ Bu durum öncelikle el-Ceşşâş'ın lafızlara ilişkin farklı kullanımlarının birbirleriyle uyumluluk ve iç tutarlılık arz edip etmediği sorusunu gündeme getirmektedir. Ardından eğer böyle bir uyum ve tutarlılık söz konusu ise el-Ceşşâş'ın eserlerinde bulunduğu lafız türlerinin, her ne kadar el-Ceşşâş yer vermese de, bütüncül bir taksim üzerinden sunulmasının mümkün olup olmadığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu soruların yanıtlarının aranması sürecinde literatürde, el-Ceşşâş'ın hem usul hem furu eserlerinin kapsamlı şekilde incelenerek kendisinin kullandığı lafız türlerini, iç tutarlılık sorgulaması ve bütüncül bir sunu amacı üzerinden müstakil olarak konu edinen bir çalışmaya rastlanamamıştır. Bu sebeple konunun önemine binaen el-Ceşşâş'ın eserlerinde lafız türlerine ilişkin farklı yerlerde verilen bilgi ve örneklerin, birbirleriyle ilişkileri üzerinden bütüncül olarak incelenerek bu soruların yanıtlarına ulaşmayı hedefleyen bu makale ortaya konulmuştur. Böylelikle el-Ceşşâş'ın usul anlayışının daha ince ve derinlikli anlaşılmasının yanı sıra hem erken dönem Hanefi usulünde hem de 4. yüzyıl Irak coğrafyasında lafızlar bahsi bağlamında *uşûl-ı fıkha* dair terminolojinin aydınlatılmasına katkı sunulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda el-Ceşşâş'ın kendinden sonra, Ebū Zeyd 'Abdullāh b. Muḥammed ed-Debūsi (ö. 430/1039), Ebū 'Abdillāh el-Ḥuseyn b. 'Alī es-Şaymerī (ö. 436/1045), Ebu'l-Ḥasen Ebu'l-'Usr 'Alī b. Muḥammed el-Pezdevī (ö. 482/1089) ve Ebū Bekr Muḥammed b. Ebī Sehl es-Seraḥsī (ö. 483/1090) başta olmak üzere Hanefi usulcülerin ve diğer mezheplere mensup alimlerin lafız türlerine yaklaşımına ne ölçüde etki ettiği ve aralarında ne tür yaklaşım benzerlik ya da farklılıklarının bulunduğuna yönelik karşılaştırmalı çalışmalara katkı sunabilmesi makalenin bir diğer hedefidir.

Tüm bu amaçlar doğrultusunda el-Ceşşâş'ın *Şerḥu'l-Cāmi'i'l-Kebīr*, *Şerḥu Muḥtasari't-Taḥāwī*, *Uşūlu'l-Fiḫ -el-Fuṣūl fī'l-Uşūl'*, *Aḥkāmū'l-Ḳur'ān* ve *Şerḥu Edebi'l-Ḳāḍī* eserleri incelenmiştir. El-Ceşşâş'ın usul anlayışındaki lafız türlerinin tek bir makale çatısı altında incelenmesi, konu hacmi olarak

⁶ *El-Fuṣūl fī'l-Uşūl'*ün, tahkiki yapılmış nüshalarında eksik olan baş kısmında lafız türlerine ilişkin böyle bir taksimin bulunması ihtimal dahilinde olsa da el-Ceşşâş'ın gerek *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl'*ün geri kalan kısmında gerekse *Aḥkāmū'l-Ḳur'ān*'da böyle bir taksime herhangi bir işaret veya gönderimde bulunmaması bu olasılığı zayıflatmaktadır.

⁷ El-Ceşşâş, bu eserini *Aḥkāmū'l-Ḳur'ān*'ında, *Uşūlu'l-Fiḫ* (el-Ceşşâş, *Aḥkāmū'l-Ḳur'ān*, 1:41, 569; 2:164, 165; 2:198, 203, 271, 577; 3:5) ya da kısaca *el-Uşūl* olarak zikretmekte olup (el-Ceşşâş, *Aḥkāmū'l-Ḳur'ān*, 1:71, 72, 462) *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl* olarak isimlendirmemektedir. Ancak kullanımının yaygınlığından ötürü çalışmamızda bu eser için *el-Fuṣūl fī'l-Uşūl* adlandırmasına da yer vereceğiz.

önemli bir yekun oluşturmuştur. Hem bu sebeple hem de çalışmanın belirtilen amaç ve odağının dağılmaması amacıyla el-Ceşşâş'ın lafız kullanımının başka bir ismin usul anlayışı ile karşılaştırılması, her ne kadar lafız kullanımlarının seyrini görmek ve el-Ceşşâş'ın yaklaşımlarını konumlandırabilmek açısından büyük önemi haiz olsa da, başka çalışmalara konu edinilmesi düşünülerek makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır. Yine el-Ceşşâş'ın lafızları anlama, yorumlama ve kendilerinden hüküm çıkarmada takip ettiği yöntem ve ilkelere, doğrudan lafız türleri ve aralarındaki ilişkilere dair olmadıkça çalışmada yer verilmemiştir. Konuya dair söz konusu kapsam daraltmalarına karşın araştırma konusunun mahiyeti, çalışmanın hacmini tabii olarak artırmıştır. Bunu engellemek adına bazı lafız türlerinin kapsam dışı bırakılması yahut makalenin birden çok parçaya bölünmesi akla gelebilecek çözüm önerileri arasındadır. Ancak bu önerilerin, el-Ceşşâş'ın usul anlayışındaki lafız türleri örgüsünün ve lafızlar arası bağlantıların sunulmasında kopukluklara ve çalışmamızda sunulan taksim önerisinin temellendirilme ve anlaşılabilirliğinde kapalılıklara yol açacağı açıktır. El-Ceşşâş'ın lafız türlerine yaklaşımının bütüncül ve anlaşılır şekilde sergilenmesi çalışmamızın öncelikli hedefi olduğundan hacim hususundaki bu endişe ikinci plana bırakılmıştır.

Çalışmamızda el-Ceşşâş'ın lafız türlerini kullanımının genel bir uyum ve tutarlılık arz ettiği sonucuna ulaşılması, eserlerindeki lafız türlerinin ve bu türlere yaklaşımının bir taksim altında bütüncül bir şekilde sunulmasının imkanı sorusunu beraberinde getirmiştir. Bu aşamada el-Ceşşâş'ın bir ismi farklı lafız türleri için kullandığı, ortak bir manayı farklı lafızlarla dile getirdiği ve birçok durumda bir lafız türünün bir diğerine dönüşebildiği görülmüştür. Bu hususlar el-Ceşşâş'ın yaklaşımı bağlamında lafız türlerinin, ed-Debûsî, el-Pezdevî, es-Serahsî'nin taksim örneklerinde görüldüğü üzere belirli lafızların belirli başlıklar altında bir araya getirilip gruplandırılarak sunulmasını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple temel olarak hem bir ismin farklı lafzi konumlarını hem de lafızlar arası ilişki ve dönüşümleri daha açık ve bütüncül gösterebilmek amacıyla çalışmamızda el-Ceşşâş'ın lafız türlerine yaklaşımı akış diyagramı üzerinden diyagramatik bir taksim ile sunulmuştur.

Makale başlığında usul ifadesine yer verilmesinin nedeni el-Ceşşâş'ın, lafızlara ilişkin konuları⁸ *Uşûlu'l-Fiḥ* olduğu anlaşılan eserinde ele aldığını

⁸ El-Ceşşâş'ın bu bağlamda zikrettiği, Kur'an'ın lafızlarının hükümleri (*aḥkām*) yahut *iḥkām*, Arap kelamının *naḥv*leri (yönleri), lugavî isimler ve *şer'î* ibareler konuları, lafızlarla bağlantılı görülebilir. el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ân*, 1:5.

belirtmesidir.⁹ Bu yaklaşımı kendisinin lafızlara dair incelemeleri asli olarak *uşûl-ı fikh* kapsamında gördüğü izlenimi oluşturmaktadır. Biz de el-Ceşşâs'ın lafız incelemelerinin konumuna yönelik bu tutumunu yansıtmaya saikiyle başlıkta usul kaydına yer verdik. Bununla birlikte el-Ceşşâs'ın incelememize konu olan doğrudan *uşûl-ı fikh*a dair olmayan diğer eserlerinde, lafız türlerine ilişkin bilgiler ve fihhi mesele çözümlenmeleri üzerinden örnekler yer alması ve çalışmamızda kendisinin usul yanında *furû'-ı fikh*a dair eserlerinin konu edinilmesi, lafız türlerinin teori ile beraber uygulamalı örnekler üzerinden ele alınmasına imkan sağlamıştır. Bu sebeple makalede, lafız türlerine ilişkin *furû'-ı fikh* üzerinden çok sayıda örneklendirme yer almaktadır. Bu örnekler, lafız türlerinin mahiyeti ve birbirleriyle ilişkilerinin teorik çözümlenmelerinde yol gösterici nitelik arz ettiğinde metin içinde, aksi halde veya örneklerin benzer katkılar sunacağı düşünüldüğünde dipnotta verilmiştir.

Makale giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde el-Ceşşâs'ın usul anlayışında yer verildiği tespit edilen lafız türleri ve birbirleriyle ilişkileri başlıklar altında incelenmiştir. Lafız türlerinin incelenmesi sırasında el-Ceşşâs'ın lafız türlerine yaklaşımına hakim olduğu görülen ilkeler ve tespit edilen bazı hususlar ikinci bölümde ele alınmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise el-Ceşşâs'ın usul anlayışında yer alan lafız türlerine ilişkin diyagramatik bir taksim önerilmiştir. Bu bölümde öncelikle diyagrama ilişkin bazı açıklamalara yer verilmiş ardından sunulan diyagrama dair bazı yorumlama ve çıkarımlarda bulunulmuştur.

1. Ebû Bekr el-Ceşşâs'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri

Çalışmamız bağlamında bir ifadenin lafız türü olarak değerlendirilebilmesi için dört temel şart göz önünde bulundurulmuştur:

i. İfadenin bizzat lafzı nitelemesi: Bir ifadenin lafız türü olabilmesi için öncelikle lafzın bir niteliği olması gerekli görülmüş, bu şartı sağlamayan bir ifade lafız türü olarak kabul edilmemiştir. Örneğin *hâfi*; illet¹⁰ ve hükmün¹¹ niteliği olarak kullanılıp lafzı doğrudan nitelemesine rastlanılmadığından, lafız türleri içerisinde ele alınmamıştır. Yine *mubhem* havale,¹² *müşterek ecir*¹³ gibi kullanımlar lafzı nitelemediği için kapsam dışı bırakılmıştır. Şartta zikredilen bizzat kaydı, lafzın bizatihi

⁹ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1:5.

¹⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:73.

¹¹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3:281.

¹² el-Ceşşâs, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebir*, 803.

¹³ el-Ceşşâs, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebir*, 836.

kendisini nitelemeyen ifadeleri kapsam dışı tutmak içindir. Bu doğrultuda el-Ceşşâş'ın lafzın iktizası,¹⁴ hitabın delili (*delîlu'l-ḥiṭâb*)¹⁵ ve mefhumu¹⁶ kullanımları her ne kadar lafızla ilişkili olsa da lafzın bizzat kendisini nitilemediğinden inceleme sahamız dışında bırakılmıştır.

ii. Nitelemenin dilsel bir mahiyet arz etmesi: Nitelemenin lafza ilişkin olsa da dilsel mahiyet arz etmemesi, ifadenin inceleme dışında tutulmasına sebep olmuştur. Örneğin, tilavetin *neshinde*¹⁷ *mensûh* olma, lafzın bir niteliği iken bu nitelik temel olarak dilsel değil *şer'î* nitelik taşıdığından bir lafız türü olarak görülmemiştir.

iii. Niteliğin terim anlamı kazanmış olması: Lafzın dilsel bir niteliğinin terimleşmemiş anlamıyla kullanılması lafız türü kapsamında değerlendirilmesi önünde bir engel kabul edilmiştir. Örneğin; ister hüccet olarak getirilen ister getirilemeyen kısımdan olsun muhtemel olma, her ne kadar lafzın dilsel bir niteliği olsa da muhtemel ismi, lugavi manasında kullanıldığı düşünüldüğünden ayrı bir lafız türü olarak başlıklandırılmamıştır.

iv. Terim anlamın fıkıh usulü kapsamında olması:¹⁸ El-Ceşşâş, "Muḥkem ve Müteşabih" başlığı altında inceleneceği üzere *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl'e uṣûlu't-tevhîd* bahsi ve ardından *muḥkem – müteşabih* kavramlarını ele alarak başlamakta, buradan emir – nehy ve ardından gelen *nesh* bahsine kadar olan kısımda *ʿumûm, hakikat, mecâz, naṣṣ, mücmel* lafız türlerini tanımlayıp müstakil şekilde ele alarak *zâhir, şarîh, kinâye, muṭlaq, mukayyed, müsterek, mubhem, ḥuṣûṣ ve müfesser* başta olmak üzere farklı lafız türleriyle alakalı usul meselelerine değinmektedir. Bu durum el-Ceşşâş'ın *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*'ün *muḥkem – müteşabihten* başlayıp emir – nehye kadar devam eden bölümünü lafızlar ve lafızlarla ilgili usul meselelerine tahsis ettiği intibai oluşturmaktadır. Bununla birlikte dile ilişkin olduğunu belirttiği haber, istihbar lafız türlerini¹⁹ *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*'ün bu bölümünde müstakil olarak incelememekte ve dildeki isimlere ilişkin verdiği cins isim, şahıs ismi ve vasıf olan isim ayrımını da yine bu bölümde değil kıyasın yasak olduğu hususlar bağlamında ele

¹⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:258.

¹⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:291, 4:220.

¹⁶ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:271.

¹⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 2:253.

¹⁸ Bu kapsamın fıkıh usulüne nispet edilmesi, giriş bölümünde zikredildiği üzere el-Ceşşâş'ın, lafızlara ilişkin konuları fıkıh usulü eserinde ele almasının lafızlara dair incelemeleri asli olarak *uṣûl-ı fıkıh* kapsamında gördüğü intibai oluşturması sebebiyledir.

¹⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 2:82.

almaktadır.²⁰ Bu durum el-Ceşşâş nazarında fıkıh usulünde lafızların, dil ilimleri dışında fıkıh usulü ilmine özgü müstakil bir inceleme sahasına sahip olduğu izlenimi uyandırmaktadır. El-Ceşşâş'ın bu yaklaşımına uygun olarak çalışmamızda lafzı niteleyen bir ifade, istilahi anlam kazanmış olsa dahi bu anlam fıkıh usulüne ilişkin bir terim olma vasfı kazanmadıkça çalışmamızın kapsamı dışında tutulmuştur. Bu doğrultuda el-Ceşşâş'ın zikrettiği haber, istihbar, cins isim, ayn ismi ve vasıf olan isim terimleri dil bilimleri altında incelenmeye daha uygun görülerek fıkıh usulü kapsamında değerlendirilmeyip makalemizde incelenmemiştir.²¹

Zikredilen bu dört şartın el-Ceşşâş'ın usul anlayışında yer alan *muḥkem*, *müteşabih*, *zâhir*, *müşterek*, *hakikat*, *mecâz*, *şarih*, *kinâye*, *muṭlaḳ*, *muḳayyed*, *mubhem*, *ʿumûm*, *ḥuşûş*, *naşş*, *mücmel* ve *müfesser* ifadeleri tarafından karşılandığı görülmüştür. Tespit edilen bu on altı lafız türü çalışmamızın bu bölümünde müstakil olarak incelenmiştir. Bunlardan *muḥkem* – *müteşabih*, *zâhir* – *müşterek*, *hakikat* – *mecâz*, *şarih* – *kinâye*, *muṭlaḳ* – *muḳayyed*, *ʿumûm* – *ḥuşûş* ile *naşş* – *mücmel* anlamsal ilişkileri gereği birbirlerinin karşısında konumlanabilir nitelikte görüldüğünden ikili olarak zikredilmişlerdir. Bu sebeple bölüm içindeki üst başlık sayısı dokuza düşmüştür. Emir ve nehy kavramları ise kanaatimizce fıkıh usulü bağlamında lafız türü olmaya ilişkin şartları taşımakla birlikte, kendi içinde bütünlük barındırıp bu kavramlara özgü usul meseleleri içermeleri ve müstakil olarak ele alınmaya daha elverişli bir yapı arz etmeleri nedeniyle incelememiz dışında tutulmuştur. Nitekim el-Ceşşâş'ın emir – nehye, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *neşh* bölümünden önce ve lafızlara ilişkin söz konusu kısmın sonunda yer vermesi emir – nehy bahsinin el-Ceşşâş'ın usul anlayışında lafız türleri içerisindeki bu kısmen bağımsız ve ayrıksı konumuna işaret eder niteliktedir.

El-Ceşşâş'ın *Uşûlu'l-Fikh*'ına *uşûlu't-tevhîd* ile beraber *muḥkem* ve *müteşabih* ile başladığı anlaşıldığından, kendisinin bu yaklaşımıyla uyumlu olarak lafız

²⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:109-110.

²¹ Hangi lafız türlerinin fıkıh usulü kapsamında görüleceğinin, kesin kural ve sınırların bulunmaması sebebiyle görelî bir mahiyet arz ettiği söylenebilir. Bu noktada *muḥkem* – *müteşabih*, *ʿumûm*, *hakikat*, *mecâz*, *naşş*, *mücmel* lafız türlerinin, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *muḥkem* – *müteşabih* ile emir – nehy bahisleri arasındaki kısmında tanımlanarak müstakil olarak ele alınmaları sebebiyle el-Ceşşâş nazarında bu kapsamda değerlendirildikleri söylenebilir. El-Ceşşâş'ın bu kısımda tanımını vermese de zikrettiği lafızlardan *zâhir*, *şarih*, *kinâye*, *muṭlaḳ*, *muḳayyed*, *müşterek*, *mubhem*, *ḥuşûş* ve *müfesser*; her ne kadar bu kısımda zikredilen lafızlardan olsalar da haber, istihbar, cins ismin aksine, çalışmamızda görüleceği üzere başlıca hem kendilerine fıkıh usulüne ilişkin önemli ilke ve sonuçlar bağlanması hem de birbirleri ve tanımları verilen söz konusu lafız türleriyle girift ve ayrılması zor ilişkilerinin bulunması gerekçeleriyle fıkıh usulü kapsamında görülmüştür.

türlerinin incelenmesine *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarıyla başlanmıştır. *Muḥkem* ve *müteşabihin*, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında lafızlara ilişkin olan *sem'ıyyât* alanı dışında, *'akliyyât* sahasına da taalluk etmesi²² ve bu bakımdan lafızlar sahasının başlangıç konumunda yer alması bu tercihin öze ilişkin gerekçesini oluşturmaktadır. Bölümün devamında lafızların tertibinde genel olarak üçüncü bölümde verilen diyagramın ilerleyiş sırası esas alınmıştır. Bununla birlikte *naşş* kavramı ilişkili olduğu lafız türleri üzerinden ele alındığından, diyagrama göre sonra yer alması gereken *'umûm* ve *huşûş* kavramları *naşştan* önce incelenmiştir. Diyagramda açıklık ve öncelikte son aşamada gözüken *müfesser*, bölümde de son sırada incelenen lafız türü olmuştur. *Mücmel* ise, ilave ayrıntı içermeme anlamıyla *müfesserin* karşısında yer alması mümkünken, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında kendisiyle amel edilmesi beyana muhtaç olan lafız anlamıyla kullanımı daha baskın olduğundan, muradı *beyyin* olmakla kendisiyle amel edilmesi için beyana ihtiyaç duymayan *naşşın* karşısında konumlandırılmıştır.

1.1. *Muḥkem* ve *Müteşabih*

El-Fuşûl fî'l-Uşûl'ün halihazırda tahkiki yapılmış nüshalarında²³ eserin baş kısmı eksiktir.²⁴ *El-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının içeriği müstakil başka bir çalışmamızın konusu olmakla birlikte bu kısım, şimdiki kadar yapılmak zorunda kalınan atıflardan da görüldüğü üzere, *muḥkem*, *müteşabih* ve *'umûm* başta olmak üzere el-Ceşşâş'ın usul anlayışında lafız türlerine yönelik bir inceleme için de önem arz etmektedir. Makale konumuzun gereği gibi işlenebilmesi adına ortaya çıkan bu ihtiyaca binaen, bu başlık altında lafız türleri bağlamında *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmının içeriğine dair bazı tespitlere yer verilecektir.

El-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'ında, Kitabın başında *muḥkem* ve *müteşabihin* manalarını ve hem *muḥkem* hem de *müteşabihin*, biri Kur'an'ın tamamını, diğeri ise yalnızca bir kısmını vasıflandırmaya uygun iki farklı manaya ayrıldığını

²² el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:5.

²³ El-Ceşşâş'ın, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* eserinin halihazırda basılmış iki tahkiki bulunmaktadır. Bunlardan 'Uceyl Câsim en-Neşemî tarafından yapılan tahkikte muhakkik, kapsamlı araştırmaları sonucunda eserin, biri Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, diğeri el-Mektebetu'l-Ezheriyye'de olmak üzere toplam dört nüshasını tespit ettiğini belirtmektedir. Ancak bunlardan el-Mektebetu'l-Ezheriyye nüshasının, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye nüshasından istinsah edildiği anlaşıldığından tahkikinde üç nüshaya dayanmıştır. 'Uceyl Câsim en-Neşemî, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 31-32. Eserin Muḥammed Muḥammed Tâmir'e ait tahkikinin ise yalnızca mezkur Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye nüshasını esas aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Tâmir, düşmüş bazı kelime ve cümlelerin tamamlanmasında 'Uceyl Câsim en-Neşemî'nin tahkikine dayandığını belirttiğinden (Muḥammed Muḥammed Tâmir, *Muḥaddimetu't-Taḥkîk li-l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:c-d) çalışmamızda 'Uceyl Câsim en-Neşemî'nin tahkiki esas alınmıştır. Bu doğrultuda dipnotlarda yer alan *el-Fuşûl fî'l-Uşûl* atıflarında, aksi belirtilmedikçe eserin 'Uceyl Câsim en-Neşemî tahkikine gönderimde bulunulmuştur.

²⁴ 'Uceyl Câsim en-Neşemî, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 30-31.

açıkladığını²⁵ ve selefin Kur'an'ın bir kısmını niteleyen *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin farklı görüşlerini zikrettiğini ifade etmektedir.²⁶ Bu açıklamalar ve selefin söz konusu farklı görüşleri *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın besmele²⁷ ile başlayan kısmının başında bulunmamaktadır. Kendisi *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın başına bir mukaddime telif ettiğini belirttiğinden,²⁸ söz konusu açıklama ve görüşler bu mukaddime içerisinde yer alıyor olmalıdır. Bu mukaddimenin, kendisinin *Uşûlu'l-Fıkh*,²⁹ ya da kısaca *el-Uşûl*³⁰ olarak isimlendirdiği, günümüzde *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* ismiyle meşhur olan eser olduğu anlaşılmaktadır. Zira el-Ceşşâş'ın bu mukaddimedede ele aldığı söylediği, *Kur'an*'ın manalarını *istinbâd*, delillerini *istihrâc*, dildeki isimler ve *şer'î* ibarelere dair meseleler³¹ *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün muhtevasıyla uyum arz etmektedir. Ayrıca el-Ceşşâş *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ında, bu meseleler başta olmak üzere fıkıh usulüne dair hususlarda *Uşûlu'l-Fıkh* eserine atıflarda bulunurken, bu eserden farklı olarak kabul edilebilecek bir mukaddimeye işaret etmemekte, *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın başında da *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün dışında mukaddime olarak telakki edilebilecek herhangi bir kısım yer almamaktadır. Dolayısıyla el-Ceşşâş, zikrettiği *muḥkem* ve *müteşabih* konularını, *Aḥkâmu'l-Kur'an*'ın başında mukaddime olarak yer verdiği *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'de açıklamış olmalıdır. Ancak, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün halihazırdaki tahkiklerinde *muḥkem* – *müteşabihe* ilişkin bir kısım bulunsa da bu kısımda, el-Ceşşâş'ın belirttiği *muḥkem* ve *müteşabihin* biri Kur'an'ın tamamını, diğeri ise bir kısmını niteleyen iki farklı manaya geldiğine dair açıklamalar üzerinden selefin *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin farklı görüşleri yer almamaktadır.³² O halde el-Ceşşâş'ın *muḥkem* – *müteşabih* kavramlarını söz konusu tartışmalar bağlamında ele aldığı yer, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'deki başka bir kısım olmalıdır. *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün elimizdeki bölümlerinde böyle bir kısım yer almadığından biz bu kısmın, tahkiki yapılmış *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* nüshalarında eksik olduğu belirtilen³³ *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmı olduğu kanaatindeyiz. Bu kanaatimizin diğer temel gerekçelerini şu şekilde izah edebiliriz.

El-Ceşşâş, kitabın başına mukaddime olarak yer verdiği kısmın -yani *Uşûlu'l-Fıkh* olarak isimlendirdiği eserin- ihtiva ettiği konular arasında,

²⁵ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 2:3.

²⁶ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 2:3.

²⁷ Besmele'nin el-Fâtiha suresinden ayrı olarak zikredilmesi el-Ceşşâş'ın besmele'yi el-Fâtiha suresinin bir ayeti olarak görmemesi sebebiyledir. el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 1:8.

²⁸ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 1:5.

²⁹ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 1:41, 569; 2:164, 165; 2:198, 203, 271, 577; 3:5.

³⁰ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 1:71, 72, 462.

³¹ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'an*, 1:5.

³² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:371-377.

³³ 'Uceyl Cäsım en-Neşemî, *Temhîd li'l-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 30-31.

tevḥīde dair asılları (*uṣūlu't-tevḥīd*) saymakta ve bu bölümü ilk sırada zikretmektedir.³⁴ Bunun gerekçesi olarak da, Allah'ın *tevḥīdini* ve yarattıklarına benzemekten (*ṣebeh*) tenzihini bilmenin ilk olarak ele alınmaya (takdim edilmeye) en layık ilim olmasını göstermektedir.³⁵ O halde el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ına mukaddime olarak yer verdiği *Uṣūlu'l-Fiḫh* eserine *uṣūlu't-tevḥīd* bölümü ile başlamış olmalıdır. Ancak, esere ilişkin tahkik edilmiş nüshalar, *uṣūlu't-tevḥīd* bölümü ile başlamamakta³⁶ ve tıpkı zikri geçen *muḥkem* ve *müteṣabih* bölümü gibi kitabın *uṣūlu't-tevḥīde* ilişkin bu bölümünü de ihtiva etmemektedir. Şu halde, Allah'ın *tevḥīdine* (*uṣūlu't-tevḥīd*) ve yarattıklarına benzemekten (*ṣebeh*) tenzihine ilişkin bölümün *Uṣūlu'l-Fiḫh*'ın kayıp olan baş kısmında yer aldığı açığa çıkmaktadır. Bu noktada kanaatimizce, el-Ceşşās, *Uṣūlu'l-Fiḫh*'ın baş kısmında *tevḥīd* bilgisi ve buna bağlı olarak yarattıklarına benzemekten (*ṣebeh*) tenzih meselesini incelerken *müteṣabih* kavramına yer vermiş olmalıdır. Kendisinin *tevḥīd* ve *teṣbīhi* birbirine muhalif itikatlar olarak görmesi³⁷ ve Allah'ı *muṣebbihe* fırkasının sözlerinden tenzih edip³⁸ bu fırkayı *tevḥīd* itikadında eksiklik bağlamında zikretmesi,³⁹ bu kavramları bir arada ele alma ihtimalini güçlendirmektedir. El-Ceşşās'ın bu bağlamda *muḥkem* kavramına da değindiğinin göstergesi ise, *muṣebbihenin* kendi görüşlerine delil olarak zikrettiği ayetleri incelerken el-Ceşşās'ın, bu ayetlerin *müteṣabih* olup, *muḥkem* olan diğer ayetlere hamledilmeleri gerektiğini belirtmesidir.⁴⁰ Yine el-Ceşşās'ın, Kitabın başında *muḥkem* ve *müteṣabihe* ilişkin '*aḳliyyāt* kısmına dair açıklamalarda bulunduğunu ifade edip⁴¹ *tevḥīd* inancının da el-Ceşşās

³⁴ el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:5.

³⁵ el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:5.

³⁶ *El-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* nüshalarına ilişkin tahkikler, "itibâr edilmesi gerek *zâhirler*" konusu ile başlamaktadır. el-Ceşşās, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:40; el-Ceşşās, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, Tah. Muḥammed Muḥammed Tâmir, 1:3. Konu öncesinde yer alan ve besmele, hamdele ve salvele ile başlayan kısa mukaddime kısmı eserin orijinalinden olmayıp kendisinin de belirttiği üzere tahkik sahibi 'Uceyl Câsim en-Neşemî tarafından, el-Ceşşās'ın *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*'ın başında verdiği bilgilerden yola çıkılarak eklenmiştir. 'Uceyl Câsim en-Neşemî, *Temhīd li'l-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 30-31.

³⁷ el-Ceşşās, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 4:376.

³⁸ el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:386.

³⁹ el-Ceşşās, Hristiyanların itikatlarının Yahudilerden daha *ḳabīh* ve bozuk olduğunu ifade ederken Yahudilerin, içlerinde *teṣbīh* sebebiyle *tevḥīd* cümlesinde eksiklik barındıran *muṣebbihe* fırkası bulunsa da, genel olarak *tevḥīdi* ikrar ettiklerini belirtmektedir. el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 2:564.

⁴⁰ el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:385-386. El-Ceşşās benzer şekilde, *muṣebbihenin*, lafzi tağyir ve tebdil yoluyla caiz olmasa da, *te'vil* yoluyla tahrifatta bulunduğu savunurken *muḥkem* ve *müteṣabih* kavramlarına yer vermiş, bu fırkanın fasit *te'villerde* bulunmasına neden olarak da, *müteṣabih* ayetleri, *muḥkem* ayetlere hamletmeden kendi mezhep ve itikatlarınca *te'vil* etmelerini göstermiştir.

el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 2:499.

⁴¹ el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 2:5.

tarafından aklî vaciplerden biri olarak kabul edilmesi,⁴² *müteşabih* kavramı gibi *muḥkem* kavramını da *Uşûlu'l-Fiḫ* eserinin başında, *uşûlu't-tevhîde* dair bölümle ilişkili olarak incelediğine bir diğer delil olarak görülebilir.

Şu halde kanaatimizce, el-Ceşşâş'ın, *muḥkem* ve *müteşabih*in manalarını selevin farklı görüşlerini de zikrederek ele aldığı bölüm, içinde *uşûlu't-tevhîde* ilişkin görüşlerinin de bulunduğu *el-Fuṣûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş kısmıdır. Bu bağlamda kendisinin, başında *muḥkem* ve *müteşabih*in manalarını açıkladığını belirttiği Kitap ile kastının, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'ın, mukaddimesini de ele alacak şekilde geniş olarak mülâhaza edilmiş hali olması da muhtemeldir. Buna göre el-Ceşşâş, *Uşûlu'l-Fiḫ* ve *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'ını tek bir kitap olarak telakki etmiş ve bu kitaba Allah'ın *tevhîd*inin bilgisi (*uşûlu't-tevhîd*), yarattıklarına benzemekten (*şebih*) tenzihi ve bununla bağlantılı olarak selevin farklı yaklaşımlarını da içerecek şekilde *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarıyla başladığını ifade etmiş olmaktadır.

1.1.1. *Muḥkem* ve *Müteşabihe* Farklı Yaklaşımlar

El-Ceşşâş hem *muḥkem* hem de *müteşabih*in, biri Kur'an'ın tamamını ve diğeri ise yalnızca bir kısmını vasıflandırmaya uygun iki farklı manaya ayrıldığını belirtmektedir.⁴³ Kitâb'ın tamamının *muḥkem* olarak nitelendirildiği ayetlerde⁴⁴ el-Ceşşâş'a göre *muḥkem* ile kastedilen, Kur'an'ın diğer sözlerden ayrıldığı doğruluk (*şavâb*) ve tam olma (*itkân*) vasıflarıdır.⁴⁵ *Müteşabih*in Kitâb'ın tamamının vasfı olarak zikredildiği 29/ez-Zumer:23 ayetinde, *müteşabihten* maksat ihtilaf ve zıtlık içermeme niteliğidir.⁴⁶ Buna karşılık 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinde zikredilen "O, sana Kitâb'ı indirendir. Onun bir kısmı Kitâb'ın anası olan muḥkem ayetlerdir, diğeri ise müteşabihdir" ifadesinde Kitâb'ın bir kısmı *muḥkem*, diğeri kısmı *müteşabih* olarak nitelenmiştir. El-Ceşşâş, 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinde zikredilen, her biri Kitâb'ın bir kısmının vasfı olan *muḥkem* ve *müteşabih* kelimelerinin hangi anlamda kullanıldığı sorusuna, selevten bu hususta rivayet edilen *muḥkem* ve

⁴² el-Ceşşâş, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 6:130; el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uşûl*, 1:149; 2:32, 203; 2:247; 4:70, 301; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:128.

⁴³ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:3. El-Ceşşâş aynı ayrımı Kitabın başında da açıkladığını belirttiğinden, bu konunun zikrettiğimiz gerekçelerle *el-Fuṣûl fî'l-Uşûl*'ün hali hazırda kayıp olan baş kısmında da ele alındığı anlaşılmaktadır. el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:3.

⁴⁴ El-Ceşşâş 11/Hüd:1 ve 10/Yûnus:1 ayetlerini bu bağlamda zikretmektedir. el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:3.

⁴⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uşûl*, 1:377; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:3.

⁴⁶ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:3. Bunun yanında el-Ceşşâş *el-Fuṣûl fî'l-Uşûl*'de 29/ez-Zumer:23 ayetinde zikredilen *müteşabih* ile Kitâb'ın bir kısmının vasıflanması olabileceğini bir diğer ihtimal olarak sunmaktadır. Bu yolla, Kitâb'ın yalnızca bir kısmının *müteşabih* olduğunu belirten 3/Âl-i 'İmrân:7 ayeti ile 29/ez-Zumer:23 arasında bir tearuz ihtimalini ortadan kaldırmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uşûl*, 1:376.

müteşabih yaklaşımları üzerinden yanıt aramaktadır. El-Ceşşâş bu yaklaşımları, her ne kadar zikredildiği üzere *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılacakla eserin mevcut tahkiklerinde bulunmasa da, *Ahkāmu'l-Kur'ân*'ında zikretmekte ve Kur'an'ın bir kısmının niteliği olan *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarının manalarına ilişkin seleften dört farklı görüş rivayet edildiğini belirtmektedir:

- i. İbn 'Abbās'tan rivayet edilen ilk görüşe göre kendisi, "Muḥkem nāsiḥ, müteşabih mensūḥ olandır" demiştir.⁴⁷
- ii. El-Ceşşâş'ın, sahibini zikretmediği diğer yaklaşıma göre; *muḥkem*, lafızları tekrar etmeyen, *müteşabih* ise lafızları tekrar edendir.⁴⁸
- iii. El-Ceşşâş'ın, Cābir b. 'Abdillāh'tan aktardığı görüşe göre, *muḥkem te'vīli* bilinen *müteşabih* ise *te'vīli* bilinmemedir.⁴⁹ Kıyametin vakti, Allah'ın bizden bilmemizi beklemediği küçük günahların neler olduğu meseleleri bu bağlamda *müteşabih* kapsamında zikredilmiştir.⁵⁰
- iv. El-Ceşşâş'ın sahibini belirtmediği dördüncü yaklaşıma göre, *muḥkem* tek bir manaya ihtimali olan, *müteşabih* ise birden çok manaya muhtemel olandır.⁵¹

El-Ceşşâş, zikredilen bu görüşlerin her birinin *muḥkem* ve *müteşabih* lafızları için muhtemel olduğunu ve zaten lafzın ihtimali olmasa selefin bu *te'vīli* zikretmeyeceğini ifade etmektedir.⁵² Bu sebeple el-Ceşşâş'a göre, bu lafızların mezkur görüşlerde dile getirilen manaların her birinde kullanılması yerinde ve caiz olup kendisi bu yerindeliği her bir görüş üzerinden ayrı ayrı açıklamaktadır.⁵³ El-Ceşşâş'ın kendisi de *muḥkemi* ikinci

⁴⁷ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:3. El-Ceşşâş'ın İbn 'Abbās'tan aktardığı "Hayır, Allah'a yemin olsun, deyn ayeti muḥkemdır, içerisinde nesh yoktur"⁴⁷ sözü kendisinin bu görüşüyle uyumludur. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 1:651.

⁴⁸ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:4.

⁴⁹ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:4.

⁵⁰ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:5.

⁵¹ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:4.

⁵² el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:4. El-Ceşşâş *te'vīli* ancak *naṣṣa* uygun bir manaya yönelik olabileceğini belirttiğinden (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:128), kendisinin, selefin *naṣṣı*, muhtemel olmadığı bir manaya *te'vīl* etmeyeceği kabulünden hareket ettiği söylenebilir.

⁵³ El-Ceşşâş'a göre ilk yaklaşımda *nāsiḥ* olanın hükmü sabit olduğundan ve Araplar sağlam binayı *muḥkem* olarak adlandırdıklarından *nāsiḥ*, sebat ve beka manası taşımasından ötürü *muḥkem* olarak adlandırılabilir (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:3). *Mensūḥ* ise, tilavet edilmekle *muḥkeme* benzese (*eşbehe*) de hükmünün sübutu bakımından ondan ayrılmakta ve hükmü, *nesh* ve sübut bakımından, tilavet edende bir karışıklık (*iştibāh*) uyandırdığından *müteşabih* olarak isimlendirilebilir (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:3-4). İkinci yaklaşımda, lafızlarının tekrar etmesinin hikmetinin ne olduğu, dinleyende bir karışıklığa (*iştibāh*) yol açabileceğinden, el-Ceşşâş'a göre lafızları tekrar eden şeyler için *müteşabih* lafzının kullanımı caizdir. Lafızları tekrar etmeyenlerde ise böyle bir karışıklık (*iştibāh*) oluşmayacağından bunlara *muḥkem* denilmiş olmaktadır (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'ân*, 2:4).

görüşteki anlamı ile kullanmakta⁵⁴ ve yine birçok meselede *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarına dördüncü görüşte belirtilen manaları üzerinden yer vermektedir.⁵⁵

El-Ceşşâş, seleften rivayet edilen bu görüşlerin, 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinde zikredilen, her biri Kitâb'ın bir kısmının vasfı olan *muḥkem* ve *müteşabih* kelimelerinin anlaşılmasına uygunluğunu incelerken, ayette *muḥkem* ayetlerin taşıdığı belirtilen ana (*umm*) vasfının, kendisiyle başlanıp yine kendisine dönülen anlamına geldiğinden hareket etmektedir.⁵⁶ Bu doğrultuda ayet ve bağlamı gereğince, *müteşabih* ayetlerin *muḥkem* olanlara döndürülmesi ve bu ayetler üzerinden anlaşılması gerektiği sonucuna varmaktadır.⁵⁷ Ayetin devamında “Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne arzulararak ve te'vîli isteyerek onun müteşâbih olanının peşine düşerler” denmesi de el-Ceşşâş'a göre, *müteşabih* ayetlerin *muḥkeme* döndürülme gerekliliğini pekiştirmektedir.⁵⁸ Ayette ifade edilen bu gereklilik manasına, seleften *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin nakledilen dört görüşten hangisi ya da hangilerinin uygun olduğunu ele aldığı anda ise el-Ceşşâş, yalnızca dördüncü yani *muḥkemi* tek bir manaya *müteşabihi* ise birden çok manaya muhtemel olan şey anlamında kullanan görüşün, bu niteliği haiz olduğu sonucuna ulaşmaktadır.⁵⁹ Bu doğrultuda el-Ceşşâş, 3/Âl-i 'İmrân:7

Mesele üçüncü görüş üzerinden ele alındığında ise *te'vîli*, manası ve vakti bilinmeyen, dinleyen nezdinde bir karışıklık (*iştibâh*) oluşturabileceğinden, *müteşabih* olarak adlandırılabilir. Vakti ve manası bilinen ise böyle bir karışıklık (*iştibâh*) ihtiva etmeyip açıklığı güçlü kılındığından (*iḥkâm*), *muḥkem* olarak adlandırılabilir (el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:4). Son görüşte ise tek bir manaya muhtemel olan, delaletinin sağlamlığı (*iḥkâm*) ve manasının açıklığı sebebiyle *muḥkem* olarak isimlendirilirken *müteşabihi*, ortak manalarının ihtimali sebebiyle *muḥkeme* benzerken (*eşbehe*) başka manaya da ihtimali olması sebebiyle bu ismi alması caizdir. el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:4.

⁵⁴ El-Ceşşâş, miras taksimine ilişkin 4/en-Nisâ:11 ayeti için “Bu *muḥkem* bir ayet olup *mensûh* değildir” demektedir. el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:100.

⁵⁵ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:192, 533; 2:83, 466, 590. El-Ceşşâş'ın aktarımından el-Kerḥî'nin de *muḥkem* ve *müteşabihi* bu manada kullandığı anlaşılmaktadır. el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:373.

⁵⁶ el-Ceşşâş, *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭahâvî*, 4:420; el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:374-375; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:188; 2:4.

⁵⁷ el-Ceşşâş, *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭahâvî*, 4:420; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:188, 533; 2:4, 83, 466-467.

⁵⁸ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:533; 2:4, 83.

⁵⁹ Şöyle ki tarihleri bilindikten sonra hükümlerin hangisininin *nâsiḥ* hangisininin *mensûh* olduğu noktasında herhangi bir karışıklık (*iştibâh*) olmadığından, tarihlerin bilinmeme durumunda ise her iki hüküm de *nâsiḥ* veya *mensûh* olmaya muhtemel olup birinin diğerine döndürülmesi gereğinden bahsedilemeyeceğinden, 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetindeki haml gerekliliği bağlamında *muḥkem* ve *müteşabih* el-Ceşşâş'a göre birinci görüşte nakledilen manada kullanılmamış olmalıdır (el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:5). Ayetin tekrar etmesi, tekrar etmeyen üzerinden anlaşılması gerekliliğini doğrulamadığından ikinci görüş de el-Ceşşâş nezdinde 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetindeki haml ilkesini açıklamaya uygun değildir (el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:5). Üçüncü görüş sahiplerince *müteşabih* kapsamında zikredilen kıyametin vakti, küçük günahların neler olduğu gibi meseleler ise el-Ceşşâş'a göre, *muḥkem* ayetlere döndürülseler dahi bilinemeyeceklerinden 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetindeki haml gerekliliği üzerinden *muḥkem* ve *müteşabih* ifadeleriyle kastedilen bu görüşteki manalar da

ayetindeki haml gerekliliği bağlamında *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarının dördüncü görüşte belirtilen anlamları üzerinden anlaşılması gerektiğini kabul etmektedir.⁶⁰ Ancak bu kabulünün, kendisi nezdinde diğer üç görüşün hatalı olduğu sonucunu doğurmadığının tekrar altı çizilmelidir. Zira, yukarıda zikredildiği üzere el-Ceşşâs'a göre Kur'an'ın bir kısmının niteliği olan *muḥkem* ve *müteşabihin*, diğer görüşlerde ifade edilen manalarda kullanımı caizdir.⁶¹ Ancak 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinde zikredilen *müteşabihin muḥkeme* hamli söz konusu olduğunda, bu kavramlar bunlardan yalnızca dördüncü görüşte ifade edilen manada kullanılmış olmaktadır. Diğer bir ifadeyle *muḥkem* ve *müteşabih* kavramları, *müteşabihin muḥkem* olana hamli gerekliliği üzerinden ele alındığında, seleften zikredilen dört farklı görüş arasından yalnızca, *muḥkem* ve *müteşabihi* sırasıyla tek bir manaya ve birden çok manaya muhtemel olan, anlamında kabul eden yaklaşım üzerinden anlaşılmalıdır.

1.1.2. Lafızlar Sahasının Başlangıcı ve *Müteşabihin Muḥkeme* Hamli İlkesine Başvurulan Alanlar

El-Ceşşâs *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'da, Kitabın başında takdim ettiği örneklerden birden çok manaya muhtemel lafzın (*müteşabih*) tek manadan başkasına ihtimali olmayan lafza (*muḥkem*) hamledilmesi gerektiğini ve bunun 'akliyyât ve sem'îyyât alanlarına ayrıldığını açıkladığını belirtmektedir.⁶² *Muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin bu ayrım ve hangi örnekleri hangi alan kapsamında zikrettiğine dair gerek *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*'ün tahkik edilmiş nüshalarında gerekse *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*'da doğrudan bir açıklama bulunmadığından, bu hususların da *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*'ün kayıp baş kısmında yer aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla el-Ceşşâs'ın bu ayrımı neye göre yaptığı ve hangi meseleler üzerinden örneklendirdiği cevap bekleyen bir sorudur. Meselenin çözümünde el-Ceşşâs'ın fıkıh usulünde başvurduğu

olamamaktadır (el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:5). Şu halde geriye yalnızca dördüncü görüş kaldığından el-Ceşşâs'a göre, 3/Âl-i 'İmrân:7 ayeti haml gerekliliği bağlamında *muḥkem* kelimesi tek bir manaya muhtemel olan, *müteşabih* kelimesi ise birden çok manaya muhtemel olan şey anlamında kullanılmış olmalıdır (el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:5). El-Ceşşâs'ın, takip ettiği bu anlam tespit yönteminde, meseleye ilişkin muhtemel yalnızca dört görüş bulunup beşinci bir görüşün bulunmadığı kabulünden hareket ettiği görülmektedir. Bu kabul, meselenin çözümünde bir ayete ilişkin selefin yaptığı *te'vîl*er dışında başka bir *te'vîl* bulunmadığı ilkesini esas aldığı şekilde yorumlanabilir.

Diğer taraftan el-Ceşşâs'a göre birden çok manaya gelebilecek ayetler (*müteşabih*), tek bir manaya muhtemel ayetlerin (*muḥkem*) bu tek manasına hamledilme imkanına sahip olduğundan bu görüş, ayeti açıklamaya mahiyet olarak da uygundur. el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:5.

⁶⁰ el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭahâvî*, 4:207, 419-420; el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:374; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:192, 533; 2:83, 466, 590.

⁶¹ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:4.

⁶² el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 2:5.

'*aqliyyât* ve *sem'ıyyât* ayrımı yol gösterici nitelikte olabilir. Kendisi, '*aqliyyât* ve aklî delillerin, *taḥşıṣe* uğrama ve *mecāza* çekilmeleri caiz olmadığından, lafzın delaletinden daha açık olduğunu belirtmektedir.⁶³ Bu durum kendisinin, lafzın söz konusu özelliklerini taşımadığından '*aqliyyât*'ı, *şer'*in varit olduğu lafız sahasından ayrı bir alan olarak gördüğü intibanı oluşturmaktadır. Bu yaklaşımı takip edildiğinde el-Ceşşâs'ın, *şer'* gelmeden önce eşyanın akıl bakımından hükümlerine ilişkin bahislerde *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarına ve *müteşabihin muḥkeme* hamli ilkesine aklî deliller bağlamında yer vermesi ve buna dair açıklamalarda bulunması beklenirdi. Her ne kadar *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün kayıp olan baş kısmında böyle bir açıklamanın yer alması mümkünse de *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'ün elimizdeki kısmı ve inceleme konumuzu oluşturan diğer eserlerinde *muḥkem* ve *müteşabih*, *şer'*in varit olduğu lafızlardan bağımsız olarak salt aklî deliller kapsamında ele almamaktadır. Bu sebeple bu yaklaşım, el-Ceşşâs'ın '*aqliyyât*'a ilişkin ilkesel tutumunu yansıtsa da somut kullanım örnekleri üzerinden desteklenememektedir.

Meseleye ilişkin çözüm olarak önerilebilecek ikinci yaklaşım, el-Ceşşâs'ın *muḥkem* ve *müteşabihe* ilişkin zikrettiği '*aqliyyât* kısmıyla, kendilerine ilişkin *şer'* öncesi aklî deliller bulunması sebebiyle aklî sahaya taalluk eden ve aynı zamanda Allah'ın haklarında *şer'* yoluyla bildirimde bulunduğu hükümleri kastetmiş olmasıdır. Buna göre el-Ceşşâs nazarında aklın; *tevḥîd*, nimet verene şükür, insaf, adalet gibi vacip; yalan, küfür, şirk, isyan gibi mahzurlu gördüğü alanlara taalluk eden *şer'* hükümler, ⁶⁴ *muḥkem* ve *müteşabih* lafızların '*aqliyyât* kapsamında yer alan kısmı olacaktır. Bu yaklaşımın kabulünü destekleyen hususlardan biri, el-Ceşşâs'ın *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*'de *muḥkem* ve *müteşabih* kavramlarını ele aldığı bölümde, *müteşabihin muḥkeme* hamlinin fıkha dair bazı örneklerini zikrettikten sonra, Kur'an'da yer alan ve hakkında aklî deliller bulunan *müteşabih*lerden bahsettiği halde, bu kavramları ayrıca *şer'*den bağımsız olarak ele almamasıdır.⁶⁵ Diğer taraftan bu ikinci yaklaşım takip edildiğinde *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*'da '*aqliyyât* kapsamında yer alabilecek, *muḥkem* ve *müteşabih* kullanımlarına ve

⁶³ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 2:32.

⁶⁴ *Şer'* gelmeden önce eşyanın akıl bakımından hükümlerin üçüncü kısmı olan aklen caiz olan alanı, el-Ceşşâs'a göre akıl bu kısımda eşyanın mahzurlu, vacip veya mübah olmasını caiz görüp bu hükümlerden herhangi birini doğrudan gerektirici bir delil taşıması sebebiyle ayrıca zikretmedik. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:149; 2:203-204; 3:247-248; 4:70-71.

⁶⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:377.

müteşabihin muhkeme hamli örneklerine rastlamak mümkündür.⁶⁶ Bu takdirde aklî vacip ve mahzurlulara ilişkin olmayan ayetler, *muhkem* ve *müteşabihin sem'ıyyât* kısmının örnekleri olacaktır. İlk yaklaşıma göre ise ister aklî vacip ve mahzurlulara ilişkin olsun ister olmasın her bir ayet, lafızlardan oluşup bizlere *şer'* üzerinden bildirildiklerinden ve biz bu ayetleri *sem'* yoluyla bilebildiğimizden, *sem'ıyyât* kapsamında yer alacaktır. Şu halde ikinci yaklaşımda *'akliyyât* kısmında yer alan *muhkem* ve *müteşabihler* ilk yaklaşıma göre *sem'ıyyât* kapsamında kalacaklarından, ilk yaklaşımın *sem'ıyyât* alanı daha geniş olacaktır. Bu bağlamda *sem'ıyyât*, temelde lafızların işitilmesiyle bağlantılı olup el-Ceşşâş tarafından lafızlarla ilişkili olarak ele alındığından,⁶⁷ *sem'ıyyât*'ın başlangıç noktası aynı zamanda lafızlar sahasının başlama sınırını gösterecektir. Hangi yaklaşım kabul edilirse edilsin her halükarda bundan sonra zikredilen örnekler aklî vacip ve mahzurlulara ilişkin olmadığından *muhkem* ve *müteşabihin sem'ıyyât* kısmında yer alacaktır. Bu doğrultuda aşağıda verilen örneklerin her biri, el-Ceşşâş tarafından *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* başında *sem'ıyyât* kapsamında zikredilmiş olma ihtimali taşımaktadır.

Müteşabihin muhkem olana hamledilmesi ilkesinin *sem'ıyyât* alanı kapsamında görülebilecek örneklerinden biri, 2/el-Bağara:237 ayetinde zikredilen “Onlar için mehir belirleyip de kendilerine el sürmeden onları boşarsanız, kadının ya da nikah bağı elinde bulunanın (*bi-yedihi 'ukdetu'n-nikâh*) vazgeçmesi dışında, belirlediğiniz mehrin yarısı onlarıdır” hükmünde yer alan *bi-yedihi 'ukdetu'n-nikâh* ifadesine ilişkindir. İbare ile kastedilen el-Ceşşâş'a göre kızın velisi değil, kocadır. Görüşünü ispat

⁶⁶ Örneğin 2/el-Bağara:210 ayetinde yer alan “Onlar illa, Allah'ın, buluttan gölgeler içinde meleklerle birlikte kendilerine gelmesini ve için bitirilmesini mi bekliyorlar?” ifadesi hem lafzının *hakikati* olan Allah'ın gelmesi hem de 6/el-En'âm:158 ayetinde zikredildiği üzere Allah'ın emrinin ve ayetlerinin delilinin gelmesine ihtimali olduğundan el-Ceşşâş'a göre *müteşabih*dir. 3/Âl-i 'İmrân:7 gereği *müteşabih* olan bu ayetin hamledilmesi gereken *muhkem* ise, Allah hakkında gelme, intikal, zeval gibi cisim sıfatları ve *hadese* delalet eden şeylerden bahsedilemeyeceğinden 42/eş-Şürâ:11 ayetinde zikredilen “O'nun benzeri yoktur” ifadesidir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:385-386). Şu halde bu ayetler, *şer'* yoluyla bildirilseler de aynı zamanda aklın vacip gördüğü *tevhiide* ilişkin olduklarından *muhkem* ve *müteşabihin 'akliyyât* kısmında yer alacaktır. Yine Rabî b. Enes'ten 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinin nüzul sebebi olduğu rivayet edilen (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:7), *Necrânî* Hıristiyanların, 4/en-Nisâ:171 ayetinde Hz. 'İsâ için kullanılan “Allah'ın kelimesi” (*kelimetuh*) ifadesinin kendisinin kadim olduğu manasına yormaları, el-Ceşşâş'a göre kalplerinde sapkınlık olanların *müteşabih* ayetlere fasit görüşlerine göre uymasına örnektir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:7-8). Şu halde ayette zikredilen *kelimetuh* ifadesi el-Ceşşâş'a göre *müteşabih* olup aynı zamanda aklî vaciplerden Allah'ın *tevhiidine* ilişkin olduğundan bu yaklaşım takip edildiği takdirde *'akliyyât* kapsamında yer almamaktadır.

⁶⁷ El-Ceşşâş'ın bir taraftan *'akliyyât - sem'ıyyât* ayırımına yer verirken (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:12-13) diğer taraftan aklî delillerin lafzın delaletinden daha açık olduğunu belirtmesi (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:32) lafızlar ve *sem'ıyyât* alanları arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir.

sadedinde zikrettiği delillerden biri, ibarenin diğer manaya da muhtemel olduğu kabul edildiğinde ortada artık *müteşabih* bir ifade olacağından, bu ibarenin muhkem olan “Herkesin kazandığı kendinedir”,⁶⁸ “Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin”⁶⁹ ifadelerine hamledilme gerekliliğidir.⁷⁰ Bu sebeple ayet velinin, velayeti altındaki kızın mehrini kızın rızası dışında hibe etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.⁷¹ Yine maktulün kısas hakkı sahibi velisinin, katilin rızası olmadıkça diyete hak sahibi olamayacağı görüşü bağlamında el-Ceşşâs, 2/el-Bakara:178 ayetinde yer alan *fe-men ‘ufiye lehū min eḥīhi şey’un* ifadesinin velinin kısastan vazgeçmesi olarak değil katilin veliye diyet vermek istemesi şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla ayet, kısas cezası affedilmiş katile diyet ödeme yükümlülüğü getirmemekte, katilin diyet teklif etmesi halinde velinin kısası değil diyeti seçmesinin *mendūb* olduğunu ifade etmektedir.⁷² Bunun yanında el-Ceşşâs ayette geçen ifadenin, diğer *te’vīle* ihtimali olduğu kabul edilse dahi bu durumda da birden çok manaya muhtemel olan bir *müteşabih* halini alacağını, bu sebeple de *muhkem* olan “Kısas, size farz kılındı”⁷³ ifadesine hamledileceğini belirtmektedir.⁷⁴ Şu halde *muhkem* olan ifade veliye yalnızca kısas hakkı tanıdığından, *müteşabih* olan *fe-men ‘ufiye lehū min eḥīhi şey’un* sözü *muhkeme* muhalif olarak velinin kısas dışında diyet hakkına da sahip olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bu meseleyle bağlantılı olarak el-Ceşşâs, 17/el-İsrâ’:33 ayetinde zikredilen “Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine *sultān* verdik” ifadesindeki *sultān* kelimesi *müşterek* ve birden fazla manaya muhtemel olduğundan *müteşabih* kabul edildiğinde, *muhkeme* hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁵ Meseleye ilişkin muhkem ise “Kısas, size farz kılındı”⁷⁶ ifadesi olup velinin kısas dışında diyet hakkına da sahip olduğuna dair bir *muhkem* bulunmadığından *sultān* kelimesi kısas hakkı olarak anlaşılmalıdır.⁷⁷ Bu bağlamda verilebilecek bir diğer örnek, 4/en-Nisâ’:176 ayetinde zikredilen *kelāle* kelimesidir. Hz. Ömer’in dile vakıf

⁶⁸ 6/el-En‘ām:141 ayeti içerisinde.

⁶⁹ 4/en-Nisâ’:29 ayeti içerisinde.

⁷⁰ el-Ceşşâs, *Ahkāmu’l-Ḳur‘ān*’da 4/en-Nisâ’:4 ve 2/el-Bakara:229 ayetlerini de bu bağlamdaki *muhkemler* olarak zikretmektedir. Ancak ifadeler veliye değil, mehri veren taraf olan kocaya ilişkindir. Bu durumda ayetlerin meseleyle ilişkisi, kadının mehrinin, rızası dışı haksız yolla eksiltilmemesi gerekliliği ortak paydası üzerinden kurulabilir. el-Ceşşâs, *Ahkāmu’l-Ḳur‘ān*, 1:533.

⁷¹ el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari’t-Tahāvī*, 4:419; el-Ceşşâs, *Ahkāmu’l-Ḳur‘ān*, 1:533-534.

⁷² el-Ceşşâs, *Ahkāmu’l-Ḳur‘ān*, 1:184.

⁷³ 2/el-Bakara:237 ayeti içerisinde.

⁷⁴ el-Ceşşâs, *Ahkāmu’l-Ḳur‘ān*, 1:188-189.

⁷⁵ el-Ceşşâs, *Ahkāmu’l-Ḳur‘ān*, 1:192.

⁷⁶ 2/el-Bakara:237 ayeti içerisinde.

⁷⁷ el-Ceşşâs, *Ahkāmu’l-Ḳur‘ān*, 1:192.

olduğu halde manasını Hz. Peygamber'e sorması, karşılığında Hz. Peygamber'in meseleyi *istinbât* ile istidlale bırakması ve kelimenin manası üzerine sefelin ihtilaf etmesi, el-Ceşşâs'a göre *kelâle* kelimesinin *müteşabih* olduğunu göstermektedir.⁷⁸ Bu sebeple, kelimenin manası *muhkemler* üzerinden istidlal yoluyla tespit edilmeye çalışılmalıdır.⁷⁹ Verilen örneklerden el-Ceşşâs'ın *müteşabihin muhkem* olana hamledilmesi ilkesine *te'viller* arası tercih, lafızların anlaşılması ve fihki meselelerin çözümlenmesinde başvurduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰

El-Ceşşâs'ın usul anlayışında *müteşabihin muhkem* olana hamledilmesi ilkesine yer verildiği alanlardan biri de farklı kıraatler arası tercihtir. El-Ceşşâs'ın, hocası Ebu'l-Hasen 'Ubeydullâh b. el-Ḥuseyn el-Kerhî'yi (ö. 340/952) takip ettiği⁸¹ bu yaklaşıma göre, Kur'an kıraatlerinden birden fazla

⁷⁸ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:111.

⁷⁹ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:111; 2:112.

⁸⁰ *Müteşabihin muhkem* olana hamledilmesi ilkesinin bu kapsamdaki örneklerini artırmak mümkündür. Örneğin, 5/el-Mâ'ide:95 ayetinde ihramlının av yasağını ihlal etmesinin elasi olarak zikredilen, öldürülen hayvanın misli, ifadesinde geçen *mişl* kelimesinin manasına ilişkin el-Ceşşâs, sefelin, cinsinden bir benzeri ile kıymeti görüşleri üzerinden ihtilaf ettiğini aktarmaktadır (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:589). Şu halde kelime farklı manalara muhtemel olduğundan *müteşabih* kabul edileceğinden, kıymet manasına geldiğinde ittifak edilen 2/el-Bakara:194 ayetindeki *muhkem* olan *mişl* kelimesinin manasına hamledilmelidir. Bu sebeple 5/el-Mâ'ide:95 ayeti, Ebu Hanîfe ve Ebu Yûsuf'un da benimsediği üzere, av yasağını ihlal eden kişinin ceza olarak öldürdüğü hayvanın kıymetini verebileceği şeklinde anlaşılmalıdır. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:589-590.

Bu bağlamda zikredilebilecek diğer bir örnek, el-Ceşşâs'ın vasinin yetim malını karz veya başka bir yolla yemesinin caiz olmadığı görüşünü delillendirilmesinde karşımıza çıkmaktadır. El-Ceşşâs görüşüne delil olarak 4/en-Nisâ':6 ayetinde yer alan "Fakir olan güzellikle yesin" ifadesine ilişkin İbn 'Abbâs'ın "Fakir olan kendi malını güzellikle yesin ki yetim malına ihtiyaç duymasın" *te'vili*ni rivayet etmektedir (el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4:202-203). El-Ceşşâs'a göre ifade, hakkında başka *te'villerin* de bulunması sebebiyle farklı manalara muhtemel olduğundan *müteşabih* olup, *muhkem* olan "Yetim malına en güzel şekilde yaklaşın" (17/el-İsrâ':33 ayeti içerisinde) ve "Büyüyecekler diye israf ederek ve aceleyle yemeyin" (4/en-Nisâ':6 ayeti içerisinde) ifadelerine hamledilmelidir (el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4:207). Bu sebeple ifade fakir vasinin, yetim malını karz veya başka bir yolla yemesi değil, kendi malını yetimin malına ihtiyaç duymayacak şekilde güzellikle yemesi şeklinde anlaşılmalıdır (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:83). Ancak el-Ceşşâs'ın aktardığına göre Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Taḥâvî (ö. 321/933), Ebu Hanîfe'den vasinin yetim malını karz yoluyla alabileceği görüşünü de rivayet etmiştir (el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4:207). El-Ceşşâs bu rivayeti bilmediğini ifade etse de (el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4:207), bu rivayeti, Taḥâvî'yi aktarımlarında güvenilir bir kimse olarak gördüğünden olsa gerek (el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 7:403) doğrudan reddetmemektedir. Ancak vasinin yetim malını karz yollu dahi olsa alamayacağı rivayetini, aksi rivayetteki görüşe delil teşkil eden ayetin *müteşabih* olup *muhkeme* hamledilmesi gerektiği gerekçesiyle tercih etmektedir. el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4:207. Dolayısıyla bu örnek aynı zamanda *müteşabihin muhkem* olana hamledilmesi ilkesinin el-Ceşşâs'ın mezhep içi rivayet tercihi üzerinde de etkisinin bulunduğunu göstermektedir.

⁸¹ El-Ceşşâs, bu yaklaşımı *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*'de el-Kerhî üzerinden açıklamaktadır. Ancak *Ahkâmu'l-Kur'an*'da hocasına atıfta bulunmadan bu yaklaşımı benimseyerek çözümediği meselelerin varlığı, kendisinin de bu hususta hocası el-Kerhî ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:569.

veche muhtemel olanlar tek veche ihtimalli olanlara hamledilmelidir.⁸² El-Ceşşâs'ın deliller arası tercihte bulunurken delillerin *muhkem* veya *müteşabih* olmasına itibar etmesinin de *müteşabihin muhkeme* hamledilmesi ilkesi kapsamında değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.⁸³

⁸² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:373-374. Örneğin 5/el-Mâ'ide:89 ayetindeki *'aḥkadtum* kelimesinin şeddetsiz (*taḥfîf*) olarak okunduğu *'aḥkadtum* kıraati, hem kalben azim ve itikat ederek hem de sözle yemin ederek kendini bağlama vecihlerine muhtemelken, şeddelli olan *'aḥkadtum* kıraati yalnızca yemin ederek kendini bağlama vechine muhtemeldir (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:374; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:569). Bu sebeple *'aḥkadtum* kıraati, tek veche muhtemel olan *'aḥkadtum* kıraatinin yemin yoluyla kendini bağlama manasına hamledilmeli (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:374), salt kalbin kastı sebebiyle kefareti gerektirmemelidir (el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:569). 2/el-Bakara:222 ayetinde şeddetsiz (*taḥfîf*) şeklinde okunan *yeṯurn* ibaresinin aynı zamanda *yeṯṯahhern* şeklinde şeddelli olarak okunması el-Ceşşâs'ın bu bağlamda zikrettiği bir diğer örnektir. *Yeṯṯahhern* kıraati hem hayız kanının kesilmesi hem de gusûl alma manalarına muhtemel olduğundan *müteşabih* iken *yeṯurn* kıraati yalnızca hayız kanının kesilmesine ihtimalli olduğundan *muhkem*dir (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:374; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:423). Bu doğrultuda el-Ceşşâs, *müteşabih* olan *yeṯṯahhern* kıraatinin, *muhkeme* hamledilerek cinsel birliktelik yaşağının hayız kanının kesilmesine dek devam edeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:374; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:423). Buna karşın el-Ceşşâs, hayızın on gündün az sürüp hayızın kesildiği anın namaz vakti geçmedikçe cinsel birliktelik için gusûl almanın mezhepte gerekli görülmesi sebebiyle, şeddelli kıraat ile de amel ettiklerini belirtmektedir. el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:423-424.

Diğer bir örnek 4/en-Nisâ:6 ve 5/el-Mâ'ide:6 ayetlerinde zikredilen *lâ mestum* kelimesi cinsel birliktelik anlamına gelirken *lemestum* kıraatinin hem cinsel birliktelik hem de elle dokunma manalarına muhtemel olmasıdır. El-Ceşşâs'a göre *lemestum* birden fazla manaya muhtemel olduğundan *müteşabih* kabul edilmeli ve tek manaya geldiği için *muhkem* olan *lâ mestum* kıraatine hamledilmelidir. Bu sebeple ifadeden, *muhkem* olan manaya aksi şekilde, salt elle dokunma sebebiyle abdest gerektiği hükmü çıkarılmamalıdır. el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:466-467.

Bu bağlamda el-Ceşşâs'ın, hocası el-Kerhî'den aktarımla zikrettiği bir diğer örnek, abdest ayetinde *fethalı* olan *erculekum* ibaresinin aynı zamanda *kesralı* olarak *erculikum* şeklinde de okunmasıdır. El-Kerhî'ye göre *fethalı* kıraat başın yıkamaya atfını gerektirdiğinden tek bir veche muhtemelken, *kesralı* kıraat hem meshe hem de *mucâveret* sebebiyle *kesra* alıp aslında yıkama üzerine atfedilmiş olabilir. Şu halde *kesralı* kıraat tek veche muhtemel olan *fethalı* kıraate hamledilmeli, bu sebeple de abdestte ayaklar eğer çıplak ise yıkanmalıdır (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:374-375). Ancak el-Ceşşâs hocası el-Kerhî'den farklı olarak *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî* ve *Aḥkâmu'l-Kur'ân*'ında hem *fethalı* hem de *kesralı* kıraatin yıkama ve mesh vecihlerinin her ikisine de muhtemel olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 1:325; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:433-434.

⁸³ Bu kanaatimizi destekleyen bir örnek, Ebû Hanîfe'nin kesilen hayvanın karnındaki ölü ceninin yenilemeyeceği görüşünü temellendirirken el-Ceşşâs'ın, 5/el-Mâ'ide:3 ayetindeki "Meyte size haram kılındı" ifadesinin *muhkem* olduğunu ve meseledeki ceninin de ayetin kapsamına girdiğini belirtmesidir (el-Ceşşâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 7:262). Buna karşılık aksi görüşte olanlar "Ceninin kesimi annesinin kesimidir" hadisini delil getirerek annesinin kesiminin ceninin kesimi yerine geçeceğini belirtmişlerdir. El-Ceşşâs'a göre hadis, ceninin kesiminin de annesinin kesimi gibi olması gerektiği manasında da anlaşılabilirliğinden, birden fazla manaya muhtemeldir (el-Ceşşâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 7:265; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:136). Bu doğrultuda el-Ceşşâs, *muhkem* olan bir ayetin muhtemel olan bir hadisle *taḥşîş*inin caiz olmadığını belirterek meselenin çözümünde *muhkem* olan ayeti esas almaktadır (el-Ceşşâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 7:265). Kitâb'a muhalif olabilecek haberlerin imkan varsa ilga edilmeden Kitâb'a uygun manaya hamledilmesi el-Ceşşâs'ın fıkah usulünde benimsediği temel bir ilke olduğundan (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:206, 207, el-Ceşşâs aynı yaklaşımı 'İsâ b. Ebân'ın *el-Hucecu's-Şağîr* eserinden de aktarmaktadır, el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:156), bu meselede de birden fazla manaya muhtemel söz konusu hadisin, *muhkem* olan ayete uygun olan manaya hamledilmesinden bahsedilebileceği kanaatindeyiz. Dolayısıyla hadisin, 5/el-Mâ'ide:3 ayetinde zikredilen meyte yaşağına uygun olarak, el-Ceşşâs tarafından

1.1.3. *Müteşabihlerin Manalarını Bilebilir miyiz? Müteşabih – Mücmel İlişkisi*

El-Ceşşâş göre, 3/Âl-i ‘İmrân:7 ayetinin *müteşabihin muhkem* olana hamlini gerektirmesi en azından bazı *müteşabihlerin* manasının bizler tarafından bilinebileceğini göstermektedir. Çünkü hem ayet ile böyle bir haml gerekliliği getirilip hem de *müteşabihin* bilgisine ulaşamamamız imkansızdır.⁸⁴ Bu sebeple, ayetin devamında zikredilen “Onun te’vilini yalnızca Allah bilir” ifadesi *müteşabihlerin* tamamının te’vilini yalnızca Allah’ın bildiği manasına gelmekte ve bizlerin bazı *müteşabihleri* bilebilmemiz halini olumsuzlamamaktadır.⁸⁵ Bu doğrultuda el-Ceşşâş, takip eden “...ve ilimde derinleşmiş olanlar” (*ve’r-râsihüne fî’l-ilm*)⁸⁶ ifadesindeki *vāv*’ın, yeni bir hitabın başlangıcı (*isti’nâf*) değil, *vāv*’ın hakiki anlamı olarak kabul ettiği *cem*’ manasına⁸⁷ geldiğini, dolayısıyla tamamı olmasa da bazı

belirtilen ceninin de annesi gibi kesilmesi gerektiği aksi takdirde meyte olup haram hükmünde olacağı manasında anlaşılması, yine *müteşabihin muhkem* olana hamledilmesi ilkesi kapsamında görülebilir. Bu noktada el-Ceşşâş, meseleyi ele alırken “Ceninin kesimi annesinin kesimidir” hadisi için *müteşabih* ifadesini kullanmasa da, birden çok manaya muhtemel gördüğü için hadisin kendisinin *müteşabih* tanımı kapsamında değerlendirilebileceğini kabul ediyoruz. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:207.

Bu bağlamda ele alınabilecek bir diğer örnek, Sa’d b. Ebî Vakkaş’ın Zem’a’nın cariyesinden doğma kişinin, kardeşi ‘Utbe’nin oğlu olduğunu iddia ettiği, ‘Abd b. Zem’a’nın ise bu kişinin babasının yatağında (*firâş*) doğduğunu belirttiği uyumsuzluktur. Hz. Peygamber çocuğu ‘Abd b. Zem’a’ya vermiş, eşi Sevd b. Zem’a’ya ise bu kişinin yanında örtünmesini emretmiştir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 3:395). El-Ceşşâş’a göre, Hz. Peygamber’e eşi Sevd b. Zem’a örtünme emri, çocuğun nesebinin Zem’a’ya ait olduğuna hükmetmediğine delildir. Çünkü aksi takdirde bu kişi Sevd b. Zem’a’nın kardeşi olacağından, yanında örtünmesini emretmeyeceği gibi akrabalık bağıni gözetmesini emrederdi (el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 3:395). Yanında örtünme emri tam tersine akrabalık bağlarının kesilmesi manası taşıdığından el-Ceşşâş’a göre, eğer kardeşi olsaydı Nebi (sav) böyle bir şey emretmezdi (el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*, 8:318). Nitekim İbn Zubeir’den rivayet edilen haberde Hz. Peygamber’in eşi Sevd’ye “O senin kardeşin değildir” demesi bunu göstermektedir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 3:395). Buna karşılık Misdâd’ın rivayetinde yer alan “Ey, ‘Abd o senin kardeşindir” ziyadesi yer almaktadır. El-Ceşşâş’a göre bu ziyadenin aslının nesep dışında zilyetlik manasına da gelebilecek olan “Ey ‘Abd o senindir” ifadesi olup Misdâd’ın manen rivayette bulunmuş olması muhtemeldir (el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*, 8:317; el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 3:396). Haberin aslının Misdâd’ın rivayet ettiği şekilde olması durumunda dahi, haberdeki kardeşlik ile bu kişinin köle değil hür ya da dinde kardeş olmasının kastedilmesi muhtemeldir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 3:395-396). İbn Zubeir’den rivayet edilen “O senin kardeşin değildir” ifadesi ise tek bir manaya ihtimalli olduğundan el-Ceşşâş’a göre birden çok veche muhtemel olan diğer rivayetler İbn Zubeir’in rivayetindeki manaya hamledilmelidir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 3:396). El-Ceşşâş meselede *muhkem* veya *müteşabih* kavramlarını kullanmasa da, kavramlara ilişkin kabul ettiği tek mana ve birden çok manaya muhtemel olma tanımları, söz konusu rivayetler için de uygundur. Bu sebeple, meselenin *müteşabihin muhkeme* hamli bağlamında değerlendirilmesi mümkündür. Buna göre *müteşabihin muhkeme* hamlinin, el-Ceşşâş’ın usul anlayışında, hadis rivayetleri arası tercihte de itibar edilen bir ilke olduğu söylenebilir.

⁸⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2:5.

⁸⁵ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2:5.

⁸⁶ 3/Âl-i ‘İmrân:7 ayeti içerisinde.

⁸⁷ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*, 2:275, 310; el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:83; el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2:7, 453. El-Ceşşâş, el-Kerhî’den, İmam Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. el-Ḥâsen eş-

*müteşabih*lerin ilimde derinleşmiş olanlar tarafından bilinebileceğini ifade etmektedir.⁸⁸ Ayetin devamında zikredilen “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır, derler” sözü de el-Ceşşâş’a göre, ilimde derinleşmiş olanların, hem *muhkeme* haml yoluyla hakkında delil bulunması sebebiyle manasını bildikleri hem de delil yokluğundan ötürü manasını bilemedikleri *müteşabih*lerin tamamının Allah katından olduğuna inandıklarının ifadesidir.⁸⁹ Dolayısıyla el-Ceşşâş’ın usul anlayışında *müteşabih*lerin, manası bizler tarafından bilinenler ve bilinmeyenler şeklinde iki kısma ayrıldığını söylemek mümkündür.

El-Ceşşâş, beyana ihtiyaç duyan (*mücmel*) lafızlara dair beyan gelmemesini caiz görenlere göre bu *mücmel* lafızların, bilgisine ulaşılamayan *müteşabih*ler kapsamında olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ El-Ceşşâş da beyan edilmemiş *mücmel* lafızların varlığını mümkün gördüğünden,⁹¹ kendisi nezdinde bu *mücmellerin* manası bilinmeyen *müteşabih*ler kapsamında yer aldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında el-Ceşşâş kıyametini vakti ve küçük günahların neler olduğunu manasını bilemeyeceğimiz *müteşabih*ler arasında saymaktadır.⁹² Bu hususlar aynı zamanda, el-Ceşşâş’ın Câbir b. ‘Abdillâh’dan aktardığı, *müteşabih te’vili* bilinmeyendir, görüşü kapsamında *müteşabih* kapsamına girmektedir.⁹³ Buna göre el-Ceşşâş, *muhkem* veya *müteşabihin* nelğine ilişkin seleften nakledilen görüşlerin hepsinin caiz ve yerinde olduğu kabulüyle uyumlu olarak,⁹⁴ kıyametini vakti ve küçük günahların neler olduğunu seleften üçüncü sırada zikrettiği bu görüş doğrultusunda *müteşabih* olarak görmüş olmaktadır. El-Ceşşâş bu hususları, dördüncü görüş kapsamında *müteşabih* olarak zikretmemektedir. Ancak zikredildiği üzere kendisi, *muhkem* veya *müteşabih* kavramlarının 3/Âl-i ‘İmrân:7 ayetindeki *müteşabihin muhkem* olana hamlı gerekliliği söz konusu olduğunda, selef görüşleri arasında hamle imkan tanıyan tek yaklaşım olarak gördüğü dördüncü görüş doğrultusunda anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla el-Ceşşâş’ın mezkur hususları, *muhkeme* haml

Şeybânî'nin (ö. 189/805) "Vav, istinafa delalet bulununcaya dek cem' içindir" sözünü aktarmaktadır. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:83.

⁸⁸ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:7.

⁸⁹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:6. Kendileri bu şekilde *müteşabih*lerin manasının bizlere hem bildirilmesinin hem de bildirilmemesinin hakkımızda bir fayda ve maslahata dayandığını ve hepsinin doğruluğunu itiraf etmiş olmaktadırlar. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:6.

⁹⁰ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:5.

⁹¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:133.

⁹² el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:6.

⁹³ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:4.

⁹⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:4.

⁹⁵ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:5.

imkanı olmayan *müteşabihler* kapsamında kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre el-Ceşşâş'ın usul anlayışında 3/Âl-i 'İmrân:7'de *muḥkeme* hamledilmesi istenen *müteşabihler*, *müteşabihlerin* yalnızca bir kısmı olmakta, bunun dışında *muḥkeme* hamli mümkün olmayan bazı *müteşabihler* ayet kapsamında kalmaya devam etmektedir. Bu noktada sorulabilecek bir soru *muḥkeme* hamli mümkün olduğu halde hakkında *muḥkem* bulunmayan, bu sebeple de *muḥkeme* hamledilemediğinden manası bilinmeyen *müteşabihlere* rastlamanın mümkün olup olmadığıdır. El-Ceşşâş meseleyi özel olarak ele almasa da kendisinin beyan gelmemiş *mücmel* lafızların varlığını mutlak olarak kabul etmesinin, bu lafız kategorisini mümkün gördüğüne delil teşkil ettiği kanaatindeyiz. Zira Ceşşâş, manası bilinmeyen *müteşabihler* kapsamında gördüğü bu lafızların varlığını kabul ederken *muḥkeme* hamledilmelerinin mümkün olup olmadığı ayırımına gitmemektedir.

Muḥkeme hamli mümkün olup hakkında *muḥkem* bulunan *müteşabihlere* gelince, el-Ceşşâş'a göre 3/Âl-i 'İmrân:7 ayeti gereğince bu *müteşabihlerin*, *muḥkeme* hamledilmeleri sayesinde manalarının bilgisine ulaşılabilecektir. Çünkü *muḥkeme* hamli bizlere, *müteşabihin* muhtemel manalarından biri üzerinden anlaşılması bilgisini kazandırmaktadır. Ancak ulaşılan bu bilginin niteliği, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında istidlale ve istidlale konu delile ilişkin kesin (*kaṭ'î*) – *zannî* ayrımı yapılmasından dolayı⁹⁶ delilin mahiyetine göre farklılık arz edecektir. Şöyle ki, birden çok manaya muhtemel *müteşabih* bir lafzın, hangi manasına hamledileceğine ilişkin kesin bilgi gerektiren bir delil varsa *müteşabihin*, hamledileceği o manada anlaşılması gerektiği kesin olarak bilinmiş olur. Buna örnek olarak "Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine sultân verdik" ifadesinde,⁹⁷ birden fazla manaya muhtemel olduğundan el-Ceşşâş tarafından *müteşabih* kabul edilen *sultân* kelimesinin,⁹⁸ yine kendisine göre *muḥkem* olan "Kıyas, size farz kıldı" sözündeki⁹⁹ kıyas manasına hamledilmesi verilebilir. Zira el-Ceşşâş'a göre zikredilen *sultân*dan muradın kıyas olduğunda *icmā'* vardır,¹⁰⁰ *icmā'* ise,

⁹⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 4:9-10. El-Ceşşâş'ın, hadiselerin *ictihād* yolu hükümlerinde olduğu gibi sonucunda *galebetu'r-ra'y* ve *ekberu'z-zanna* ulaşılan süreçleri de istidlal kapsamında görmekte, bu istidlale konu olan şeylere de *mecâzi* olarak delil demektedir. Bizim de başvurduğumuz, zanni bilgiye ulaştırılan delil ifadesi el-Ceşşâş'ın bu *mecâzi* kullanımı kapsamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, el-Ceşşâş'ın -bizim de kullandığımız- kesin bilgi gerektiren bir delil kullanımı, kastın *mecâzi* delil olmadığını vurgulamak olarak anlaşılmalıdır. el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 4:10.

⁹⁷ 17/el-İsrâ':33 ayeti içerisinde.

⁹⁸ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1:192.

⁹⁹ 2/el-Bakara:237 ayeti içerisinde.

¹⁰⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:74; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 3:260.

hakkında hatanın caiz olmadığı,¹⁰¹ kesin bilgi gerektiren bir delildir.¹⁰² Dolayısıyla *müteşabih* olan söz konusu *sultân* ibaresinin *muhkem* olan kısas manasında anlaşılması bilgisine kesin bir yolla ulaşılmaktadır.¹⁰³ Yine bu bağlamda, el-Ceşşâş için aklî deliller medlullerinden bağımsız bulunmayıp¹⁰⁴ medlulleri hakkında kesin bilgi gerektirdiklerinden,¹⁰⁵ muhtemel manalarından hangisine hamledileceğine dair aklî delil bulunan *müteşabihin* anlamı da kesin olarak bilinecektir. Nitekim el-Ceşşâş'a göre Kur'an'da yer alıp biri aklen caiz diğeri caiz olmayan iki manaya ihtimali olan bir *müteşabih*, aklın cevaz verdiği manaya hamledilmelidir.¹⁰⁶ Buna göre iki manaya muhtemel bir *müteşabihin* manalarından birini akıl imkansız görüyorsa, murat edilen mananın diğeri olduğu aklî delil kesin bilgiye ulaştırdığından kesin olarak anlaşılacaktır.¹⁰⁷

¹⁰¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:177; 2:42.

¹⁰² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:105-106.

¹⁰³ Nitekim el-Ceşşâş, farklı manalara muhtemel *sultân* kelimesinden muradın kısas olduğuna dair delil geldikten sonra artık kelimenin *naşş* kapsamında görülebileceğini ifade etmektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:61. Bu noktada, muhalifinin karşı argümanı sırasında kendilerine yöneltilen, ittifak sebebiyle *sultân* ifadesini *naşş* gibi kabul ettikleri iddiasına, verdiği yanıt sırasında karşı çıkmaması da bu tutumunu destekler niteliktedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1:192.

¹⁰⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:147.

¹⁰⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:10.

¹⁰⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:377. El-Ceşşâş bu durumu, *müteşabihin muhkeme* hamli bağlamında ele aldığından bu *müteşabihe* ilişkin bir *muhkemin* bulunduğu anlaşılmaktadır. Buradaki *muhkemin* aklî delilin bizzat kendisi mi olduğu yoksa aklî delili tekit eden bir diğeri Kur'an lafzı mı olduğu hususu, el-Ceşşâş'ın *muhkem* veya *müteşabihin* 'akliyyât kısmı ile *şer*'in lafızlarından bağımsız bir akıl alanı mı yoksa *şer*'in aklî delillere taalluk eden lafızlarını mı kastettiği tartışması üzerinden ele alınabilir. İlk ihtimalde *muhkem* olan aklî delilin bizzat kendisi olacakken ikinci ihtimalde hakkında aklî delil bulunan lafız *muhkem* ismini alacaktır. Ancak her halükarda el-Ceşşâş nezdinde Allah, aklî vacip ve mahzurlulara dair şeriatında destekleyici hüküm de indirdiğinden (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 3:250) bu tartışma şeriatın nüzülü sonrası pratik bir farklılık oluşturmayacaktır.

¹⁰⁷ Böyle bir *müteşabihin* ikiden fazla manaya muhtemel olması durumu, eserlerinde örnekleri bulunmasına karşın el-Ceşşâş tarafından özel olarak ele alınmamaktadır. Bununla birlikte ortaya koyduğu ilkelerden yola çıkılarak meseleye ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunulması mümkün gözükmektedir. Öncelikle ikiden çok manaya muhtemel bir *müteşabihin* manalarından biri akıl tarafından caiz görülmediğinde, *müteşabihin*, el-Ceşşâş'a göre aklın caiz görmediği bu manada anlaşılmasının caiz olmadığı açıktır. Geriye aklın cevaz verdiği birden fazla mana kaldığında, el-Ceşşâş beyanı gelmemiş *mücmeli* olası gördüğünden (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:133), kendisine göre *müteşabihin* hakkında hamledilecek *muhkem* bulunmayan bir durumda kalması karşılaşılabilecek ihtimallerden biridir. İkinci bir ihtimal, geriye kalan manalardan hangisine hamledileceğine ilişkin şeriatı kesin bir delilin bulunmasıdır ki bu durumda *müteşabihin* bilgisine kesin olarak ulaşılmış olur. Üçüncü ihtimal ise *müteşabihin* muhtemel manalardan hangisine hamledileceğine ilişkin kesin olmayan delillerin mevcut olması hali olup bu durumda *müteşabihin* bilgisi zan ifade edecektir. 2/el-Bakara:210 ayetinde zikredilen "Allah'ın onlara gelmesi" ifadesinin hangi manada anlaşılacağıının, manalarından biri aklen caiz olmayıp ikiden çok manaya muhtemel *müteşabih* kapsamında değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Şöyle ki, el-Ceşşâş'a göre *müteşabih* olan bu ifadenin, Allah'a *hadese* delalet eden şeyler izafe edilemeyeceğinden -ki bu *teşbih* görüşüne yol açması sebebiyle (el-Ceşşâş, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1:385-386) aklen imkansız ve hatalıdır (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:376-377)- ifadenin hakiki manasında algılanması caiz değildir (el-Ceşşâş, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1:385-386). Şu kadar var ki, el-Ceşşâş ifadenin, caiz olmayan bu manası dışında

Hamledileceği manaya ilişkin ister aklî ister *şer'î* yollu kesin bir delil bulunmayan ancak seleften nakledilen dördüncü görüş kapsamında birden fazla manaya muhtemel olan ve kendine ilişkin *muhkemin* bulunabildiği *müteşabihlere* gelince, el-Ceşşâş'ın bu tür *müteşabihler* için de *muhkeme* haml ilkesini uyguladığı görülmektedir. Sırasıyla 2/el-Bakara:237, 2/el-Bakara:178 ve 4/en-Nisâ':176 ayetlerinde zikredilen '*ukdetu'n-nikâh, fe-men ufiye lehü min ehihi şey'un* ve *el-kelele* ifadelerinin manalarında sefehin birbirini kınamadan ihtilaf etmesi el-Ceşşâş nazarında meselede *ictihādın* caiz olduğunu¹⁰⁸ ve söz konusu ifadelerin manalarına ulaştıracak kesin bir delilin bulunmadığını gösterir.¹⁰⁹ Buna karşın yukarıda ele alındığı üzere el-Ceşşâş'ın *müteşabih* gördüğü bu ifadeleri *muhkeme* hamletmesi, hangi manada anlaşılacağına dair kesin delil bulunmamasını *muhkeme* hamle engel kabul etmediğini göstermektedir. Bununla birlikte hakkında kesin delil bulunmadığından bu *müteşabihlerin ictihād* sonucu ulaşılan manalarının bilgisi zan ifade edecektir. Bu durumda *muhkeme* haml bizi, *müteşabihin* manasına ilişkin *zann-ı gālibin* bilgisine ulaştıracaktır. Bununla birlikte *zann-ı gālib* el-Ceşşâş için *zāhiri ilim* olarak isimlendirilen bir bilgi türü

kabulü mümkün olan "Allah'ın emrinin gelmesi" ve "Allah'ın ayetlerinin gelmesi" şeklinde birden fazla muhtemel manasını saymakta, ancak bu manalar arasında tercihte bulunmamaktadır. Şu halde, *müteşabih* olan bu ifadenin durumunun yukarıda belirtilen birinci ve üçüncü ihtimaller kapsamında görülmesi mümkündür. Aynı şekilde, 4/en-Nisâ':171 ayetinde Hz. İsa için kullanılan "Allah'ın kelimesi" (*kelimetuh*) ifadesinin kendisinin kadim olduğu manasına hamledilmesi, el-Ceşşâş'ın aklî delillerin bir gereği olarak gördüğü *tevhide* aykırılık teşkil edeceğinden mümkün değildir. Bu mananın kabul edilemez olduğu ortaya çıktıktan sonra el-Ceşşâş, aralarında herhangi bir tercihte bulunmadan, ifadeye ilişkin muhtemel üç vecih aktarmaktadır: Önceki kitaplarda zikredilmiş olma (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2:7), erkek ve kadından olma adetininde olma *kun fe-yekün* (3/Âl-i İmrân:59) kelimesi ile var edilmiş olma ve Allah'ın kelimesi gibi kendisiyle de hidayete erişilmesi (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2:367). Şu halde bu vecihlerden birinin kesin doğruluğuna ilişkin bir delilden bahsedilmediğinden ifade, kadim olma manasına hamledilemeyeceği kesin olarak bilindikten sonra, birinci yaklaşımda olduğu gibi ya beyan gelmemiş durumda kalacak ya da zanni deliller üzerinden manalardan birine kesin olmayan yolla hamledilecektir.

El-Ceşşâş'ın usul anlayışı kapsamında söz konusu "Allah'ın onlara gelmesi" ve "Allah'ın kelimesi" ifadelerine ilişkin getirilebilecek bir diğer muhtemel çözüm, bu ifadelerin aklın caiz görmediği mananın dışındaki vecihlerinin, birbirlerini dışlayıp yanlışlamaması sebebiyle, lafzın *umūmunun* kapsamı içerisinde tek bir mana olarak görülmesidir. Zira birbirleriyle zıtlık oluşturup birinin kabulü diğerinin benimsenmesini imkansız kılmadıkça farklı vecih ve *te'villerin* lafzın manası kapsamında değerlendirilmesi el-Ceşşâş tarafından benimsenen bir ilke olup eserlerinde örneği çoktur (el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥāvi*, 1:461; el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:318, 468, 490, 593; 3:183, 288, 549, 630, 632; el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Ķādī*, 112). Şu halde bu yaklaşıma göre, "Allah'ın onlara gelmesi" ifadesinde emrin gelmesi ve ayetlerin gelmesi vecihleri, "Allah'ın kelimesi" ifadesinde ise zikredilen üç vecih birbirini dışlamadığından, aklın caiz olmayan mana dışında ifadelerin hamledilmesi gereken tek manasının olduğu kabul edilecektir. Bu çözüm yolu takip edildiğinde, zikredilen ifadeler el-Ceşşâş'ın belirttiği, Kur'an'da yer alıp biri aklın caiz diğeri caiz olmayan iki manaya ihtimali olan bir *müteşabih* aklın cevaz verdiği manaya hamledilmelidir, ilkesi kapsamında yer alacaktır. el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:377.

¹⁰⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:200-201, 3:300; el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2:202.

¹⁰⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:200-201; el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2:349.

olduğundan,¹¹⁰ bu *müteşabih*ler de mutlak olarak manalarının bilgisine ulaşılan *müteşabih*ler kapsamında yer alacaktır.

Zikri geçtiği üzere el-Ceşşâş nezdinde beyan edilmemiş *mücmel* lafızlar, manası bilinmeyen *müteşabih* kapsamındadır. Buna göre delil sayesinde *muhkeme* hamledilen bir *müteşabih*, manası bilinir hale gelmekle hakkında beyan gelmemiş bir *mücmel* olmaktan çıkarak kendisiyle murat edilen anlamın ne olduğu beyan edilmiş lafız kapsamında yer alacaktır. El-Ceşşâş'ın, verilen örneklerde *müteşabihin muhkeme* hamlini sağlayan *icmā'*, akıl ve *ictihād* delillerini aynı zamanda birer beyan türü olarak kabul etmesi¹¹¹ bu çıkarımı destekler niteliktedir. Buna göre bu delilin *icmā'* ve akılda olduğu gibi kesin bilgi gerektirmesi halinde, beyan öncesi *müteşabih* kapsamında yer alan *mücmel* lafızla murat edilen mana kesin olarak bilinir hale gelirken, beyanın *ictihād* gibi zanni bir yolla gelmesi¹¹² durumunda bu bilgi zanni nitelik taşıyacaktır.

1.2. *Zāhir* ve *Müşterek*

1.2.1. *Zāhir*

El-Ceşşâş'ın usul anlayışında *zāhir*den ancak delil varsa uzaklaşılabilir.¹¹³ El-Ceşşâş birçok fıkhi meselede *zāhir* ile ihticac etmekte¹¹⁴ ve yalnızca delil

¹¹⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 3:90-91; el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 3:265, 584.

¹¹¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:32-33, 42.

¹¹² El-Ceşşâş, *ictihādı zann-ı galibe* ulaştırın bir beyan türü olarak kabul etmektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:32.

¹¹³ el-Ceşşâş, *Şerhu'l-Cāmi'i'l-Kebir*, 181; el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 2:410. El-Ceşşâş bu ilkeyi yargılama hukuku alanında da takip etmektedir. Kendisi, uyumsuzlukların çözümünde verilecek hükmün, aksine delalet bulununcaya dek ebediyen *zāhire* göre olacağını (el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari'ṭ-Taḥāvi*, 4:68) ve uyumsuzluklarda *zāhirin* hilafına olmanın *beyyine* gerektirdiğini belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Ḳādi*, 288.

¹¹⁴ Bu bağlamda zikredilebilecek bazı örnekler şunlardır: El-Ceşşâş'a göre, 17/el-İsrâ':78 ayetinde zikredilen "Ḳur'āne'l-fecr" ifadesinin *zāhiri*, Kur'an'dan okunacak herhangi bir şeyle namazın caiz olmasını gerektirmektedir. el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:20. Cizye borcu olan *zimmīn*in Müslüman olunca üzerindeki bu borcu düşeceğine delil olarak el-Ceşşâş "Müslüman üzerine cizye yoktur" hadisinin *zāhirini* delil getirmektedir. el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 3:130. Zekat ayetinin (9/et-Tevbe:60) *zāhiri* el-Ceşşâş'a göre miktarı fazla da olsa tüm zekatın tek fakire verilmesinin cevazını gerektirmektedir. el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 3:177. El-Ceşşâş, "Hac ve umreyi Allah için tamamlayın" (2/el-Bakara:237) ifadesinin *zāhirinin*, haccın feshedilebilme hükmünün *mensūh* olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir. el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 3:312. Cuma namazının teşehhüdüne yetişen kimsenin kaç rekat kılacağı ihtilafında (el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 3:597) el-Ceşşâş, Nebi'nin (sav) "Namazdan idrak ettiğinizi kılın, kaçırdığınızı da kaza edin" sözünün *zāhirinin* iki rekat kılmayı gerektirdiğini belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 3:598. Cuma ezanında yapılan satımın cevazına el-Ceşşâş, "Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin, ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaret başka" (4/en-Nisâ':29) ve "Müslümanın malı ancak gönül rızası ile helal olur" sözlerinin *zāhirinin*, rıza bulunduğunda tüm vakitlerde mülkiyetin müşteri için doğmasını gerektirmesini delil olarak getirmektedir. el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 3:599. Yine el-Ceşşâş, *mudāyene* ayetinin (2/el-Bakara:282) *zāhirinin* Ebü Hanife'nin sefahin hacrinin caiz olmadığı görüşünü desteklediğini belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Ḳādi*, 273.

varsa *zâhirden* ayrılmaktadır.¹¹⁵ Bu yaklaşımın temel bir sonucu, delil olmadıkça *zâhirden* uzaklaşmanın caiz olmamasıdır. Nitekim el-Ceşşâs birçok meselede karşıt görüş sahiplerini delilsiz olarak *zâhire* aykırı hüküm verdikleri gerekçesiyle eleştirmektedir.¹¹⁶ Dolayısıyla el-Ceşşâs'ın usul anlayışında *zâhir* kavramının, lafızların anlaşılmasının ve hükümlerinin tespitinin, üzerine temellendiği bir zemin işlevi gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

El-Ceşşâs *zâhirin* ne olduğuna ilişkin herhangi bir tanım vermemektedir.¹¹⁷ Bu sebeple el-Ceşşâs'ın lafızlar bağlamında *zâhiri* hangi anlamda kullandığı bilgisine doğrudan kendisinin verdiği bir tanım üzerinden ulaşılamamaktadır. Buna karşın el-Ceşşâs *zâhiri* eserlerinin çeşitli yerlerinde hem lafızlar hem de diğer bağlamlarda kullanmaktadır. El-Ceşşâs *zâhir* kavramını lafızlar bağlamı dışında temel olarak üstün olan,¹¹⁸ yaygın

¹¹⁵ Örneğin el-Ceşşâs'a göre, buluğa erene dek çocuktan kalemin kaldırıldığı bildiren haberin *zâhiri*, katil olan çocuktan öldürmeye ilişkin tüm hükümlerin kalkmasını gerektiren delil sebebiyle, diyetin düşmemesine hükmedilmiştir. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:45. 3/Âl-i 'İmrân:75 ayetinin *zâhiri* ehl-i kitabın Müslümanlar lehine şahitlik yapabilmesini gerektiren bu durum ittifak sebebiyle ayetten *taḥşîş* edilmiştir. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:22. Mekke'nin haram kıldığını belirten hadisin *zâhiri*, hem sığınan hem de Mekke'de cinayet işleyenin katlini yasaklarken ittifak sebebiyle Mekke'de cinayet işleyenin katli caiz görülmüştür. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:29. Yine el-Ceşşâs'a göre 24/en-Nür:61 ayetinin *zâhiri* arkadaşın evinden çalmada el kesme cezasını düşürse de ittifak delili nedeniyle bu husus ayetten *taḥşîş* edilmiştir. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:537. 8/el-Enfâl:41 ayetinin *zâhiri* ganimetlerin eşit şekilde paylaşılmasını gerektiren ittifak bulunması sebebiyle atlının piyadeden fazla alacağına hükmedilmiştir. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:376. El-Ceşşâs'a göre 22/el-Hacc:36 ayetinin *zâhiri* kurban etinden yemeyi vacip kılsa da selef bunun vacip olmadığına ittifak ettiğiinden ayetin *zâhirden* ayrılmıştır. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:307.

¹¹⁶ Örneğin el-Ceşşâs'a göre, "Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin, ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaret başka" (4/en-Nisâ':29) ayetinin *zâhiri* rıza ile yapılmış bir ticaretten sonra malın yenmesini helal kılmışken meclis muhayyerliğinin kabulü ayetin *zâhirden* çıkmak ve ayeti delilsiz olarak *taḥşîş* etmektedir. Akitten sonra *ḥiyâr*, ayetin *zâhirine* aykırı olup delilsiz *taḥşîş*tir. el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 2:221. Yine el-Ceşşâs nazarında, kadınların diyete mirasçı olamayacağını söylemek Kitâb'ın *zâhirine* aykırıdır. el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 2:261. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'nin (ö. 204/820) *kırân* ve *temettu'* kurbanlarından yenilemeyeceği görüşü, el-Ceşşâs'a göre 22/el-Hacc:36 ayetinin *zâhirine* aykırıdır. el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:40.

¹¹⁷ *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*'ün elimizdeki kısmının başlangıcında yer alan meselede el-Ceşşâs'ın "bu ve benzerleri itibar edilmesi gereken *zâhirlerdendir*" ifadesine yer vermesi (el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:40) sebebiyle kendisinin öncesinde *zâhire* ilişkin bir tanım vermiş olması ihtimal dahilinde görülebilir. Bununla birlikte kayıp olan bu kısımda bahsinin geçtiği anlaşılabilir *muḥkem*, *müteşâbih* (el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:373-374) ve *'amm* lafız türlerine (el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:48) dair kitabın devamında tanımlar verildiği halde aynı durumun *zâhir* için geçerli olmaması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

¹¹⁸ El-Ceşşâs'a göre *beşâret* kelimesi *mutlak* olarak kullanıldığında daha *zâhir* (*eẓhar*) ve daha galip olan (*ağleb*) olan sevindirici haber kastedilmiş olup üzücü habere ancak kayıtlanmış (*muḳayyed*) olarak *beşâret* denilebilir. El-Ceşşâs'ın burada, *zâhiri* üstün (galip) kelimesiyle beraber kullanması kelimeler arasındaki anlamsal yakınlığı göstermektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:35). El-Ceşşâs bir görüşün diğerinden üstünlüğünü ifade ederken de daha *zâhir* (*eẓhar*) tabirini kullanmaktadır. el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 2:302; el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:366.

olan,¹¹⁹ açığa çıkan,¹²⁰ batın olmayan,¹²¹ hakikat yoluyla olmayan¹²² manalarında kullanılmaktadır.¹²³ Bu kullanımlar her ne kadar lafızlar bahsi

¹¹⁹ El-Ceşşâş'ın eserlerinde *zâhirin* yaygın olan şey için kullanımına rastlanmaktadır. Örneğin, imamın arkasında herkesin içinden el-Fâtîha suresini okuması sabit olsa bunun, *'umûm-ı belvâ* gereği *zâhir* ve yaygın (*şâ'î*, *mustefîd*) olarak nakledileceğini belirtirken el-Ceşşâş *zâhiri* yaygınlıkla beraber zikretmiştir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:53). Yine, zekatın tek bir sınıfa verilebileceği görüşünün, sahabe arasında kimsenin muhalefeti olmaksızın yaygın olduğunu ifade ederken *zâhir* lafzını kullanmıştır (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:179). El-Ceşşâş, *'umûm* görüşün selef arasında yaygın olduğunu ifade ederken de *zâhir* ve *mustefîd* kavramlarını beraber kullanmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:109.

¹²⁰ El-Ceşşâş *zâhiri* açığa çıkan şey manasında kullanılmaktadır. "Sonra iki gruptan hangisinin kaldıkları süreyi daha iyi hesap ettiğini bilelim diye (li-na'leme) onları uyandırdık." (18/el-Kehf:12) ayetindeki, *li-na'leme*, ifadesi el-Ceşşâş'a göre malum olanın açığa çıkması (*zâhir* olması) manasındadır (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:276). 9/et-Tevbe:11 ayetinin inancı aksi olsa da imanını açığa vurup (*izhâr* edip) namaz kılip zekat verenlerin dinde dost kabul edilmeleri gerektiğini ifade ederken açığa çıkarma için *zâhir* kılma (*izhâr*) ibaresini kullanmıştır (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:110). İkrâh altındaki kişi diliyle küfür *izhârında* bulunsa, ikrahın bu söylediklerinin hükmünü ortadan kaldıracığını söylerken de bu mana bulunmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:422.

¹²¹ El-Ceşşâş birçok meselede *zâhiri* batın olanın karşısında konumlandırmaktadır. İkrâhin hükmü *zâhirde* zail olsa da batında olmaz, ilkesi (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:422) bunun bir örneğidir. Zeyd kıssasına ilişkin 33/el-Ahzâb:37 ayetinin, Allah'ın insanların *zâhir* ve batınlarının aynı olmasını istediğini gösterdiğini belirtirken de bu kullanım söz konusudur (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:472). El-Ceşşâş'ın, Ebû Hanîfe'ye göre hakimın mallara ilişkin *zâhirdeki* hükmü batındaki hükmü gibidir, ifadesi bu kullanımın bir diğer örneğidir (el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Kâdi*, 370). Gizli olan batının karşısında yer alması sebebiyle bu kullanımın *zâhirin* açığa çıkmış şey anlamı içerisinde değerlendirilmesi de mümkündür.

¹²² El-Ceşşâş *zâhir* olan ilmi *hakikat* yolu olarak zikretmektedir (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 3:90-91). Örneğin, el-Ceşşâş'a göre 60/el-Mumteheine:10 ayetinde muhacir kadınlara ilişkin "eğer onları mümin olarak bilerseniz kafirlere geri göndermeyin" ifadesindeki bilme *hakikat* değil *zâhir* ilimdir çünkü bir kişinin gerçekten iman sahibi olup olmadığına kesin olarak ulaşma yolu yoktur (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:584). El-Ceşşâş münafıklar konusunda Allah'ın, Nebi'yi (sav) *hakikatinin* bilgisi kendi katında olan batın ile değil, *zâhir* durum ile sorumlu tuttuğunu belirtmektedir. Burada *zâhirin* karşısında batın ve *hakikat*in birlikte zikredilmiş olması *zâhire* ilişkin iki kullanımın bir arada değerlendirilebileceğini de göstermektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 4:320.

El-Ceşşâş'a göre, 12/Yûsuf:81 ayetinde zikredilen Hz. Yûsuf'un (as) kardeşinin "Siz babanıza dönün ve deyin ki: Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti, biz yalnızca bildiğimize tanıklık ettik" sözlerinde hakiki değil *zâhir* ilim kastedilmiştir (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:227). Ayette geçen "bildiğimiz" (*'alimnâ*) ifadesinde el-Ceşşâş'a göre *zâhir* yolu olan şeye ilim denilebileceğine delil vardır (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:227). Şahitlik şartlarına ilişkin, adedin aksine adaletin *hakikat* değil *zâhir* cihetinden bilindiğini ifade ederken de el-Ceşşâş *zâhiri hakikat*in mukabili olarak kullanmıştır (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:624). Aynı şekilde *bakara* kıssasında, emre konu hayvana ilişkin ayıpsız olma niteliği *hakikat* yoluyla bilinemeyeceğinden kısca, el-Ceşşâş için *zâhire* göre hüküm vermenin caiz olduğuna delildir. Dolayısıyla el-Ceşşâş burada da *zâhiri hakikat*in mukabili olarak kullanılmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:41.

¹²³ Bu kullanımların kendi içinde alt bölümlere ayrılarak sayılarının artırılması ya da birbirleri altında değerlendirilmeleri mümkündür. Hatta tamamının tek bir ortak manaya döndürülmesi de olasıdır. Şöyle ki, bir şey çevresindekilere üstün geldiğinde onların üzerine yayılacak ve onları altına alacak kendisi ise açık hale gelecektir. Bunun sonucunda dışarıdan bakan yalnızca açığa çıkmış *zâhiri* görecek, alta kalmış noktaları ise göremeyecektir. Bu sebeple şeyin tamamının bilgisine hakiki olarak ulaşamayacak, şey hakkında ancak *zâhirde* görebildiği üzerinden bilgi sahibi olabilecektir. El-Ceşşâş'ın, birinin kabulü diğerinin benimsenmesini imkansız kılarak birbiriyle zıtlık oluşturmadıkça farklı yönleri lafzın manası kapsamında değerlendirilmesi (el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşarı't-Taḥâvî*, 1:461; el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:318, 468, 490, 593; 3:183, 288, 549, 630, 632; el-Ceşşâş, *Şerhu*

dışında yer alsa da *zâhirin* lafızlar bağlamındaki kullanımlarının anlaşılmasına katkı sağlar niteliktedir. El-Ceşşâs'ın lafızlar bağlamında *zâhiri*, telaffuz edilmiş olan ve mananın bir niteliği olarak iki temel anlamda kullandığı görülmektedir.

1.2.1.1. Mananın Lafzen Dışa Vurumu (*İzhârı*): Telaffuz Edilmiş Olan Anlamıyla *Zâhir*

El-Ceşşâs cümlede lafzen zikredilmeyen şeylerin (*damîr*, *muğmer*), *zâhir* olmadığını belirtmektedir.¹²⁴ Örneğin el-Ceşşâs'a göre, besmelesiz abdestin olmadığını bildiren haberde, besmelenin zikredilmemesi durumunda abdestin aslının mı yoksa kemalinin mi olmayacağı hususu, *damîr* olup *zâhir* değildir.¹²⁵ Yine bir diğer ifadesinde el-Ceşşâs, bir anlam ifade edebilmesi için kendi başına yeterli olmayıp zikredilmeyen bir şey (*damîr*) takdirine ihtiyaç duyan bir kelimada, bu takdirin öncesinde açığa çıkarılıp (*izhâr* edilerek) zikredilenlere göre yapılacağını belirtmektedir.¹²⁶ El-Ceşşâs'ın bu ifadelerinde, bir sözde, kelimah sahibi öznenin lafzen zikretmediği ancak kelimada var olduğu anlaşılan şeylerin *damîr* veya *muğmer* olurken lafzen açığa vurduğu (*izhâr* ettiği) şeylerin *zâhir* ismini aldığı görülmektedir. Buna göre öznenin anlatmak istediği mana, lafız yoluyla açığa çıkarılmadıkça (*izhâr* edilmedikçe) öznenin içinde (batında) saklı (*muğmer*) bir mahiyet arz etmekte, dışa vurulunca *zâhir* hale gelmektedir.¹²⁷ Bu bakımdan *zâhirin* lafızlar bağlamındaki bu kullanımının, el-Ceşşâs'ın *zâhiri* diğer bağlamlarda açığa çıkan ve batın olmayan anlamlarındaki kullanımı ile yakınlık arz ettiği söylenebilir. Yine el-Ceşşâs, 5/el-Mâ'ide:105 ayetinin *te'vîline* ilişkin, seleften *zâhiri* farklı ancak manası ortak birçok hadis rivayet edildiğini belirtmektedir.¹²⁸ Kendisinin buradaki *zâhir* kullanımı, ortak bir mananın farklı dile getirilme biçimlerini ifade ettiğinden *zâhirin* telaffuz edilen şey manasında kullanımı kapsamında değerlendirilebilir. Bu kullanım aynı

Edebi'l-Kâdi, 112), bu kullanımların tamamının açıklanan ortak payda üzerinden *zâhirin* manası kapsamında değerlendirilmesine imkan tanımaktadır. Nitekim el-Ceşşâs, beyanın lügatte yer alan kesip ayırmak, ayrılma, bir şeyin açığa çıkması manalarında da bu yolu izleyerek tüm bu manalarının aslının tek olup onun da inkıta olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:6-8.

¹²⁴ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:7.

¹²⁵ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:7. *Zâhirin* bu kullanımına örnek olarak zikredilebilecek bir diğer mesele, el-Ceşşâs'a göre besmelede *bâ'* harfi *cerrine* taalluk eden bir fiil bulunması zorunluluğu durumudur. El-Ceşşâs, bu fiilin ya *izhâr* edilmiş (*mužher*) ya da *muğmer* olduğunu belirtirken *zâhiri* zikredilmemiş şeyin karşısında kullanılmaktadır. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:5, 2:71.

¹²⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:226.

¹²⁷ El-Ceşşâs'ın, fasık kimsenin tövbe edip kendini düzeltirse adil olacağını, *damîrini* (iç, gönül) bilemeyeceğimizden halinin *zâhirine* bakılacağını belirtmesi, *zâhir* ve *damîr*in lafızlar bağlamı dışında birbirlerinin karşısında kullanımına örnektir. el-Ceşşâs, *Şerhu Edebi'l-Kâdi*, 312.

¹²⁸ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:609.

zamanda mananın lafız farklılıklarının ötesindeki içsel konumunu da yansıtmaktadır. Bu doğrultuda el-Ceşşâş'ın, "Allah'ın ayetlerine inanmış iseniz, üzerine Allah'ın adı anılmış olandan yiyeceğin" ayetinin¹²⁹ *zâhirinin* emir, manasının ise mübahlık olduğu ifadesi,¹³⁰ mananın içsel niteliğini karşısında *zâhirin* görünür ve dışsal olana gönderimde bulunduğunu göstermektedir.

Zâhirin bu kullanımında, bir şeyin *zâhir* olarak isimlendirilebilmesi için, lafzın manasının nelik ve niteliğinden bağımsız olarak salt telaffuz edilmesinin yeterli olduğu görülmektedir. Öznenin telaffuz ederek açığa çıkarmadığı bir mana ise, ortada lafız olmadığı için lafız türleri kapsamında yer alamayacaktır. Bu sebeple telaffuz edilmiş olma manasıyla *zâhir*, bir şeyin lafız olabilmesi için taşınması lazım gelen gerek ve yeter şart halini almaktadır. Dolayısıyla bu şartın, lafız türleri bağlamındaki incelemelere kendisinin sağlanmasıyla başladığı bir başlangıç noktası niteliği taşıdığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, çalışmamız kapsamında ele alınan lafız türlerinin her biri en azından birer lafız olmaları sebebiyle telaffuz edilmiş olma anlamıyla *zâhir* niteliğini taşımaktadır.

1.2.1.2. Lafzın Manasının Bir Niteliği Olarak *Zâhir*: Manası *Zâhir* (*Zâhiru'l-Ma'nâ*) Kavramı

El-Ceşşâş *zâhir* ismini manaya izafe ederek *zâhiru'l-ma'nâ* terkihi içerisinde kullanmaktadır. Bu izafet lafzi nitelik taşıdığından (*el-idâfetu'l-lafziyye*) *zâhir*, mananın bir niteliği olmaktadır. Peki bir mananın *zâhir* olması ne anlama gelmektedir? El-Ceşşâş, 17/el-İsrâ':26 ayetinde geçen "Yakın akrabaya hakkını verin" ifadesindeki hakkın manasının *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olmayıp beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* olduğunu belirtmektedir.¹³¹ Bu ifadesinden el-Ceşşâş'ın manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olma ile beyana ihtiyaç duyan anlamıyla *mücmel* olmayı birbirinin karşısında konumlandığı anlaşılmaktadır.¹³² Buna göre bir lafzın manasının *zâhir* olmasının, başkaca bir beyana ihtiyaç duymadan anlaşılmayı ifade ettiği söylenebilir. Böyle bir mananın *zâhir* olarak nitelenmesi ise, lafzın farklı anlam ihtimalleri arasından birinin, diğerlerine üstün gelerek muhatap tarafından ilk aşamada görünür ve anlaşılır hale gelmesi üzerinden açıklanabilir. Dolayısıyla *zâhirin* lafızlar bağlamındaki bu kullanımının, el-

¹²⁹ 6/el-En'âm:141.

¹³⁰ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:6.

¹³¹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:257.

¹³² El-Ceşşâş'ın, *icmâlin* lafzın bizzat kendisinde olmadığı *mücmel* lafız türünü, kendisiyle baş başa kalsak *zâhirinin* gereği ile amel etmek mümkün olduğu halde, kendisine *icmâlini* gerektiren bir lafız veya delaletin birleşmesi şeklinde izah ederken, *zâhiri* ile amel edilebilmeyle bizatihi *mücmelliğin* karşısında zikretmesi bu hususu destekler niteliktedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:64.

Ceşşâs'ın diğer bağlamlarda *zâhire* yüklediği açığa çıkan, üstün ve baskın gelen anlamıyla ilişkili olduğu söylenebilir.¹³³

El-Ceşşâs, *naşşa* ilişkin verdiği “Manası *zâhir*, muradı açık (*beyyin*) bir hükümle hususi bir aynı kapsayan her şey *naşştır*” tanımında¹³⁴ *naşşın* niteliklerinden kabul ettiği manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olmayı, muradın açıklığından (*beyyin*) ayırmaktadır. Buna göre *zâhir*, öznenin sübjektif iç dünyasından bağımsız olarak lafzın dilde konulmuş (*vağ'* olunmuş) manasının bir niteliği olmaktadır. Bu durum öznenin iradesinin, açığa vurulmadıkça (*izhâr* edilmedikçe) bilinememe sebebiyle içsel (batını) bir yön taşımasına karşılık *zâhirin* batın karşısında görünür ve dışsal olana gönderimde bulunması ile de uyum arz etmektedir. Salt manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olma vasfına sahip olan lafızlar, *naşştan* farklı olarak muradı açık (*beyyin*) vasfına sahip olmadıklarından, kelam sahibin batındaki muradının bilgisine hakikat yoluyla ulaştırmada daha yüzeysel bir nitelik arz edebileceğinden, *zâhirin* bu kullanımı lafızlar bağlamı dışındaki batın olmayan ve hakikat yoluyla olmayan manalarıyla da irtibatlı hale gelmektedir. Ancak bunun yanında el-Ceşşâs'ın, lafzın öznenin muradına bağlı olarak ortaya çıkan anlamı için de *zâhir* ibaresini kullandığı görülmektedir.¹³⁵ Bu sebeple mananın bir niteliği olarak *zâhirin* el-Ceşşâs'ın usul anlayışında yalnızca öznenin iradesinden bağımsız şekilde dilde konulmuş (*vağ'* olunmuş) manayı nitelediği söylenemeyecektir.

1.2.1.2.1. *Zâhirin* Göreliliği: *Ezhar* Kavramı

El-Ceşşâs fikhi birçok meselede bir lafza ilişkin farklı ihtimalleri ortaya koyduktan sonra bunlardan birinin daha *zâhir* (*ezhar*) olduğunu belirterek daha *zâhir* olan bu yönü meselenin hükmüne delil olarak getirmektedir. El-Ceşşâs'ın, “Onların mallarında isteyen ve mahrum için hak vardır”

¹³³ El-Ceşşâs 5/el-Mâ'ide:55 ayetine ilişkin “Ayetin delaleti namazda sadaka vermenin mübahlığında *zâhirdir*” ifadesinde *zâhiri* delaleti nispet etmektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:557). Yine 5/el-Mâ'ide:75 ayeti bağlamında yeme, içme vb. hususların *hadeşi* göstermede delaletinin *zâhir* (*zâhiru'l-delâle*) olduğunu belirtmektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:563). Mana temel olarak lafzın gönderimde bulunduğu (delalet ettiği) şey olduğundan, bu kullanımların *zâhirin* lafzın manasını nitelmesi kapsamında değerlendirilmesi de mümkündür. Bu sebeple çalışmamızda *zâhirin* delalete nispet edilmesini farklı bir başlık altında ele almadık.

¹³⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59.

¹³⁵ Zikri geçtiği üzere 17/el-İsrâ':33 ayetinde yer alan “Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine sultân verdik” ifadesindeki *sultân* kelimesi el-Ceşşâs'a göre *müşterektir* (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:192, 3:260). Bu sebeple *sultân* ile muradın ne olduğu beyan olmaksızın bilinmemektedir (el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:192; 3:260). Muradın kısas olduğu sabit olduğunda ise, el-Ceşşâs *zâhirin*, küçük mirasçılardan veli olmaması sebebiyle yetişkin mirasçılardan bu hakkı kullanacaklarına delalet ettiğini belirtmiştir. Şu halde el-Ceşşâs, dildeki *vağ'*ında *müşterek* olduğu halde, mütekelimin belirli bir manasını murat ettiği lafız için *zâhir* tabirini kullanmıştır. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:260.

ayetindeki¹³⁶ hakkın zekat olduğu ile bu hakkın maldan zekat dışı verilmesi gerekenler olduğu şeklindeki seleften aktardığı *te'villere*¹³⁷ yaklaşımı bu hususa örnektir. El-Ceşşâş bu *te'villerin* ikisinin de ayetten murat olmaya muhtemel olduğunu belirtmektedir.¹³⁸ Bununla beraber buradaki hakkın zekat olmasının *eżhar* olduğunu ifade etmekte¹³⁹ ve bu kabulü üzerine ayeti zekat mallarının tek bir sınıfa verilmesinin cevazına hüccet olarak getirmektedir.¹⁴⁰ Diğer bir meselede el-Ceşşâş, Hanefi imamların, aralarında Müslüman esir ve çocuklar da bulursa savaşta müşriklerin hedef alınabileceği ve doğrudan kastedilmeksizin ölen Müslümanlar için diyet veya kefaret gerekmeceği görüşüne¹⁴¹ ilişkin olarak 28/el-Feth:25 ayetindeki “Eğer bilmediğiniz mümin erkeklerle mümin kadınları çiğneyip de onlardan dolayı bilmeden me'arraya düşmeniz olmasaydı” ifadesinde geçen *me'arra* kelimesini ele almaktadır. Kelimenin manasına ilişkin diyet, kefaret, üzüntü, günah ve ayıp *te'villerini* zikreden el-Ceşşâş¹⁴² muhtemel olan *te'viller* arasından¹⁴³ üzüntü anlamının *eżhar* olduğunu belirterek ayetin karşı görüşe delil olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır.¹⁴⁴ Sayısı artırılabilir olan bu örnekler¹⁴⁵ bir lafzın taşıdığı muhtemel vecihlerden birinin diğerinden daha

¹³⁶ 51/ez-Zāriyāt:19

¹³⁷ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:546-547.

¹³⁸ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:548.

¹³⁹ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:548.

¹⁴⁰ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:548.

¹⁴¹ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:525-526.

¹⁴² el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:526.

¹⁴³ El-Ceşşâş hataen katilde ukubet olmasa da adeten ayıplamadan bahsedilebileceğinden ayıp manasının muhtemel olduğunu kabul etmektedir (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:527). Günaha düşme *te'viline* ilişkin batıl ifadesini kullansa da Mekke'ye has olarak günaha düşme söz konusu olabileceğinden bu *te'vile* de ihtimal açmış olmaktadır (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:526). Bunun dışında kendisi, ayette zikredilen Müslümanların Mekke müşriklerinin soyundan gelen iman sahipleri olabileceği ihtimalini de eklemektedir (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:526). *Me'arra* kelimesinin lafzen veya başka bir yolla diyet ve kefarete delil olamayacağını söylemesi bu *te'villeri* muhtemel görmediği şeklinde yorumlanabilir. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:527.

¹⁴⁴ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:527.

¹⁴⁵ Bu kapsamda zikredilebilecek örnekleri artırmak mümkündür. 62/el-Cumu'a:11 “Namaz kılındıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın fazlından isteyin. Allah'ı çok anın ki kurtuluşa eresiniz” ayetinde zikredilen “fazlından istemeye” ilişkin itaat ve dua istemek ile tasarruf ve ticaret ile istemek *te'villerini* aktaran el-Ceşşâş, ayetin öncesinde alışveriş yasağı zikredildiğinden *eżhar* olanın ikinci görüş olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:601. 66/et-Tahrīm:1 ayetinin nüzulüne ilişkin Allah Rasulü'nün (sav) kendine Mariye'yi haram kıldığı ve balı haram kıldığı rivayetlerinin ikisinin de sebep olabileceğini söylerken *eżhar* olanın ilki olduğunu savunmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:621. “Canları çektiği halde düşküne, yetime ve esire yemek yedirirler” (76/el-İnsān:10) ayetindeki esir ile muradın ne olduğuna ilişkin görüşleri zikrettikten sonra *eżhar* olanın müşrik esirler olduğunu ifade etmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:621. El-Ceşşâş *eżhar* tabirini farklı usul tercihleri için de kullanmaktadır. 60/el-Mumteħine:10 ayetindeki “Eğer onları mümin kadınlar olarak bilerseniz, kafirlere geri göndermeyin” emrine ilişkin olarak ya Hudeybiye sulhünün erkeklere *hāşş* olduğu ya da erkek ve kadınlar için *amm* olup ayetin Hudeybiye sulhünün kadınlar bakımından *nesh* ettiği şeklinde iki usuli açıklama getirmekte *eżhar* olanın *nesh* yaklaşımı

zāhir olabileceğini ve farklı ihtimaller içerse de daha *zāhir* olan yön üzerinden lafzın fıkhi meselelerde hüccet olarak getirilebileceğini göstermektedir.

El-Ceşşâş'ın *eżhar* (daha *zāhir*) ifadesini kullanması *zāhir* kavramının görelilik içerdiğini göstermektedir. Bu sebeple muhtemel olan diğer yönler için de *eżhar* olana göre daha az da olsa bir *zāhirlik*ten söz edilebilmesi mümkün hale gelmektedir. Bu yönler için *zāhir* denilmesi, lafzın *eżhar* olan manası üzerinden delil getirilmesine engel olmayacaktır. Bununla birlikte el-Ceşşâş'ın, kendi dışındaki vecihleri doğru ve yerinde görmediği mana için de *eżhar* kavramını kullanabildiği görülmektedir.¹⁴⁶ Bu durum lafızdaki bir anlam için *eżhar* tabirinin kullanılmasının, bu anlam dışındaki diğer yönlerin muhtemel olmasını kesin olarak gerektirmediğini göstermektedir.

Eżhar kavramının ve beraberinde getirdiği *zāhir*deki göreliliğin temelde telaffuz edilen lafza değil manaya ilişkin bir nitelik olduğu söylenebilir. Çünkü bir lafzın telaffuzundan kaynaklı olarak diğerinden daha *zāhir* olduğunu söylemek güç bir durumdur. Belki lafzın daha vurgulu, gür vb. şekilde söylenmesinin böyle bir görelilik ortaya çıkarmasından bahsedilebilirse de el-Ceşşâş'ın *eżhar* kavramını bu anlamda kullanmadığı açıktır. Zira görüldüğü üzere el-Ceşşâş *eżharı* temelde farklı muhtemel manalar içerisinde diğerlerine göre hüccet olmaya ve lafzın anlamı olarak kabul edilmeye daha uygun mana için kullanmaktadır. Şu halde *eżhar* kavramı da *zāhiru'l-ma'nā* kullanımında olduğu gibi manaya nispet

olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:584. Bu bağlamda sayılabilecek örneklerden biri de el-Ceşşâş'ın "Peygamberin çağırısını birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. Sizden birbirini siper ederek sıvışıp gidenleri Allah kesinlikle bilmektedir. O'nun emrine karşı gelenler, başlarına bir bela veya acı verici azap gelmesinden sakınsınlar" (24/en-Nür:63) ayetindeki "O'nun" zamirinin hem Allah'a hem de Hz. Peygamber'e (sav) dönmesinin muhtemel olduğunu ifade etmesidir. Ancak zamirin kendinden hemen sonra gelmesi sebebiyle Allah'a dönmesinin *eżhar* olduğunu belirtmekte ve bu kabule binaen de ayeti Allah'ın emirlerinin vücubu gerektirdiğine delil olarak kabul etmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:435.

¹⁴⁶ 24/en-Nür:33 ayetindeki "Eğer onlarda hayır olduğunu bilerseniz onlarla mükatebe yapın" ifadesindeki hayrın ne olduğuna ilişkin mal, namaz kılmak ve dinde düzgünlük (*şalāh*) olmak üzere üç temel görüş (vefa, doğruluk ve emaneti edayı *şalāh* görüşü kapsamında görmektedir) nakletmektedir. Bunlardan *şalāh* manasının *eżhar* olduğunu ifade ederken mal *te'vilinin* dilsel gerekçelerle caiz olmadığını, namaz kılmak görüşünün ise mükatebe yapılan kölenin Yahudi veya Hıristiyan olabileceğinden ötürü anlamsız olduğunu savunmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:416. El-Ceşşâş, 33/el-Ahżāb:21 ayetinde zikredilen "Sizin için Rasullullah'ta güzel bir örnek vardır" sözünün, Nebi'nin (sav) fiillerinin vücubu gerektirdiğine de nedbe delalet ettiğine de delil olarak getirildiğini zikretmektedir. El-Ceşşâş *eżhar* olanın nedbe delalet olduğunu ifade ederken, doğru olanın, ifadenin vücuba delalet etmemesi olduğunu savunmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:465. Şu halde olmama, anlamsız olma ve delalet olunmama nitelermeleri, iki meselede de *eżhar* olan görüşün dışındaki *te'villerin* el-Ceşşâş tarafından muhtemel görülmediği şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple el-Ceşşâş farklı yönler arasında muhtemel olan tek vecih için daha *zāhir* (*eżhar*) olan tabirini kullanmış olmaktadır.

edilmektedir. Bu sebeple *eẓhar* kavramına, *ẓāhirin* mananın bir niteliği olarak kullanımına ilişkin başlık altında yer verdik. Buna göre *eẓhar*, lafzın manasının bir niteliği olması ve görelî olarak daha *ẓāhir* olanı ifade etmesi sebebiyle aynı zamanda mananın bir niteliği olarak *ẓāhir* vasfını da taşımaktadır. Buna karşılık *ẓāhir* olan her mananın, *eẓhar* olduğu söylenemeyecektir.

1.2.1.3. Birden Fazla Manaya Muhtemel Lafızların İki Kısım

Geldiğimiz noktada el-Ceşşâs'ın kullandığı *eẓhar* kavramı üzerinden farklı vecih ve *te'villere* muhtemel bir lafzın, bu yönlerinden birinin diğerlerinden daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olabileceği ve bu durumda lafzın delil olarak getirilebileceği görülmüştür. Buna karşın el-Ceşşâs, muhtemel olan bir şeyin fıkhi meselelerin hükmünde hüccet olamayacağını diğer bir ilke olarak ortaya koymaktadır.¹⁴⁷ Örneğin, ikinci vaktinin gölgenin cismin boyuna (misline) ulaştığında gireceğine delil olarak getirilen haberlerin, zikrettiği farklı *te'villere* muhtemel olduğundan meselede hüccet olamayacağını ifade etmektedir.¹⁴⁸ Yine bu ilke doğrultusunda, Müslümanların bir beldeyi tekrar ele geçirdiklerinde, ganimetin taksiminden sonra malların önceki sahiplerinin ancak kıymet karşılığında mallarını geri alabilecekleri görüşünde olan el-Ceşşâs, meseleye ilişkin Hz. Ebu Bekir'in "Delil getirdikten sonra ister taksim edilmiş ister edilmemiş olsun sahibine geri verilir" sözünün, kıymet karşılığı denilmemiş olduğundan kendi görüşlerine de karşı görüşe de ihtimalli olması sebebiyle, meselede hüccet olamayacağını söylemektedir.¹⁴⁹ Şu halde kendisi bir taraftan muhtemel olan bir lafzı *eẓhar* olan vechi üzerinden fıkhi meselelerde hüccet olarak getirirken diğer taraftan muhtemel lafzın hüccet olamayacağını kabul etmektedir. Ortaya çıkan bu durumun el-Ceşşâs'ın usul anlayışında çelişkiye yol açmadan çözülebilenler için muhtemel lafızları, vecihlerinden biri *eẓhar* olup delil olarak getirilebilenler ve delil olarak getirilemeyenler şeklinde ikiye ayırmak bir çözüm yolu olarak sunulabilir. Bu doğrultuda, muhtemel bir lafzın vecihlerinden birinin daha *ẓāhir* olması, lafzın fıkhi meselelerde hüccet olarak getirilebilmesini sağlarken delil olarak getirilemeyen muhtemel lafızlar, vecihlerinden biri *eẓhar* olmayanlar olacaktır.

Müteşabihin birden fazla manaya muhtemel olan şey olarak tanımlanması, muhtemel lafızlara dair yapılan bu ayrımın *müteşabih* için de geçerli olduğu sonucunu doğurmaktadır. Buna göre muhtemel manalarından

¹⁴⁷ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvi*, 2:339.

¹⁴⁸ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvi*, 2:339.

¹⁴⁹ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvi*, 7:149.

herhangi biri *eẓhar* olmayan *müteşabihler*, hangi manalarının murat edildiğine dair delil bulunmadıkça hüccet olarak getirilemeyeceklerdir. El-Ceşşâş'ın, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-ma'nā*) lafzın karşısında konumlandığı manasının bilinebilmesi beyana bağlı olan *mücmel* lafzı,¹⁵⁰ beyanı gelmediği takdirde *müteşabih* kapsamında görmesi¹⁵¹ ulaşılan bu sonucu destekler niteliktedir. Nitekim el-Ceşşâş, *müteşabihin* karşısında konumlanan *muḥkemi* manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-ma'nā*) olarak nitelemektedir.¹⁵² Dolayısıyla manası *ẓāhir* olan lafız, manalarından biri diğerinden *eẓhar* olmadığı için hüccet olarak getirilemeyen *müteşabih* dışında yer alarak *muḥkeme* yaklaşmaktadır. Buna karşılık muhtemel manalarından biri diğerinden daha *ẓāhir* olmayan lafız, manalarından birinin murat olduğuna dair beyan gelmedikçe *müteşabih* olarak kalmaktadır.

Bu noktada manalarından biri *eẓhar* olan bir lafız, diğerlerinden daha *ẓāhir* olan bu manasında beyana ihtiyaç duymaksızın anlaşılabilceğinden, anlamının bilinmesi beyana bağlı olan *mücmel* karşısında konumlanan manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-ma'nā*) olma niteliğini taşıyacaktır. Bununla birlikte *eẓhar* kavramının getirdiği görelilik dolayısıyla farklı anlamlara muhtemel bir lafzın *eẓhar* olmayan *ẓāhir* manalarından bahsedilebileceği zikredilmişti. Buna göre muhtemel bir lafzın *ẓāhir* olan bu manalarından biri diğerinden *eẓhar* olmadığı takdirde lafız, manasının bilinmesi beyana bağlı olan bir *mücmel* olacaktır. Ancak zikri geçtiği üzere el-Ceşşâş nezdinde manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-ma'nā*) olma niteliği, beyana ihtiyaç duyan *mücmel* kavramının karşısında konumlandığından¹⁵³ bu lafız, *ẓāhir* olan manaları bulunduğu halde manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-ma'nā*) olma niteliğini taşımayacaktır. Bu durum, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında bir lafzın manasının *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-ma'nā*) olması ile muhtemel manalarından birinin *ẓāhir* olmasının birbirinden farklı kavramlar olduğunu göstermektedir. Muhtemel manaları *ẓāhir* olan bir lafız bu manalardan birinin daha *ẓāhir* (*eẓhar*) olması halinde manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-ma'nā*) olma niteliğini taşıırken aksi halde bu niteliği haiz olmayacaktır. Bu noktada hem lafzın muhtemel bir manasının *ẓāhir* olması hem de lafzın manasının *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-ma'nā*) olması ifadelerinde mana ibaresinin ortak olarak içerildiği görülmektedir. Bu durumu, ilk ifadedeki mananın lafzın farklı muhtemel manalarından birini, ikinci ifadedeki mananın ise lafzın farklı anlam katmanlarının toplam görünümünü

¹⁵⁰ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 3:257.

¹⁵¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 2:5.

¹⁵² el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:188, 2:157.

¹⁵³ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 3:257.

ifade etmesi üzerinden açıklayabiliriz. El-Ceşşâş'ın birbiriyle zıtlık oluşturup birinin kabulü diğerinin benimsenmesini imkansız kılmadıkça farklı vecih ve *te'villeri* lafzın manası kapsamında değerlendirmesi¹⁵⁴ bu açıklamayı el-Ceşşâş'ın usul anlayışı üzerinden destekleyen bir husustur. Makalemizde söz konusu iki kavramın karışmaması adına lafzın manasının *zâhir* olması, *zâhiru'l-ma'nâ* terkibi ile birlikte sunulmaya çalışılmıştır. Her halükarda aksi belirtilmedikçe mananın bir sıfatı olarak *zâhir* ifadesiyle, *zâhiru'l-ma'nâ* terkbine ilişkin olup lafzın muhtemel farklı vecihlerini içine alan manası nitelenmiştir.

Bununla birlikte el-Ceşşâş'ın delil olarak getirilemeyecek muhtemel lafız için de *zâhir* tabirini kullanımına rastlanmaktadır. Yukarıda Müslümanların bir beldeyi tekrar ele geçirdiklerinde ganimetin taksimi meselesinde zikredilen Hz. Ebu Bekir'den gelen rivayetin muhtemel olması sebebiyle hüccet olarak getirilemeyeceğini belirtirken el-Ceşşâş, "Bir vechin diğer vecihten evla olduğuna dair lafzının *zâhirinde* bizim için delalet yoktur" açıklamasına yer vermektedir.¹⁵⁵ Dolayısıyla kendisi, vecihlerinden herhangi biri *eşhar* olmayıp delil olarak getirilmekten düşmüş bir lafzın *zâhirinden* bahsetmektedir. Dikkat edilecek olursa bu ifadede lafzın *zâhir* olması, lafızla murat edilen mananın bilinmesinden bağımsızdır. Bu sebeple buradaki *zâhir* kullanımı, *zâhirin* mananın bir niteliği olması değil, manası ister *zâhir* olsun (*zâhiru'l-ma'nâ*) ister olmasın bir lafza *zâhir* denilebilmesi için lafız yoluyla *izhâr* edilmenin yeterli olduğu *zâhirin* telaffuz edilen şey anlamı üzerinden izah edilebilir. Buna göre, muhtemel manaları arasında *eşhar* bulunmaması sebebiyle hüccet getirilemez nitelikte olan bir lafzın, telaffuz edilen şey manasında *zâhirinden* bahsedilmesi mümkün olmaktadır.¹⁵⁶

1.2.2. Müşterek

El-Ceşşâş eserlerinde *müşterek* terimini kullansa da *müştereke* dair bir tanım vermemektedir. Ancak kavrama ilişkin kullanımlarından *müşterekin* manasına yönelik tespit ve çıkarımlarda bulunmak mümkün gözükmektedir.

¹⁵⁴ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥāvi*, 1:461; el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:318, 468, 490, 593; 3:183, 288, 549, 630, 632; el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Kāfi*, 112.

¹⁵⁵ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥāvi*, 7:149.

¹⁵⁶ Bu noktada *zâhirin*, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olan bir lafza nispet edilmesi *zâhir* kullanımına ilişkin bir diğer ihtimaldir. Bu durumun bir örneği el-Ceşşâş'ın Nebi'nin (sav) "Beyyine iddia eden yemin ise inkar eden üzerinedir" sözünün, lafzın *zâhirinin* gerektirdiği üzere iki hükümde de 'umüm olduğunu ifade ederken (el-Ceşşâş, *Şerhu'l-Cāmi'i'l-Kebir*, 333) karşımıza çıkmaktadır. İleride ele alınacağı üzere 'umüm lafız manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) niteliği de taşıdığından, meseledeki kullanımında *zâhir*, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) bir lafza nispet edilmektedir. Doğrudan lafzı nitelediğinden *zâhirin* meselede telaffuz edilen şey anlamıyla kullanıldığı söylenebilir. Diğer taraftan lafız ve mana arasındaki sıkı ilişkiden yola çıkarak *zâhirle*, lafzın gönderimde bulunduğu *zâhir* olan manasının da kastedilmiş olabileceği ihtimal dahilinde görülebilir.

El-Ceşşâş, lafızlar bahsi bağlamında *müştereki* lafza¹⁵⁷ ve isme¹⁵⁸ nispet ederek kullanmaktadır. El-Ceşşâş'a göre 17/el-İsrâ':33 ayetinde zikredilen "Biz onun velisine sultân verdik" ifadesindeki *sultân* ismi hüccet, hükümdar ve daha başka manalara gelmekte olup bu manaların hepsi bu isimde *müşterektir*.¹⁵⁹ Buna göre bir lafız, kendinde farklı manaların ortak olması (*müşterakun fih*), diğer bir deyişle farklı manaların lafızlarının ortak olması sebebiyle *müşterek* adını almış olmaktadır.

El-Ceşşâş *müşterek* lafız ile manaları arasındaki ilişkinin mahiyetine dair açık değerlendirmelerde bulunmamaktadır. Bununla birlikte *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*'ün *hakikat* ve *mecâz* kavramlarını incelediği bölümünde şu ifadelere yer vermektedir:

Ebû'l-Hasen el-Kerhî, iki farklı mana için vağ olunmuş bir lafzın bu iki manasının tek bir lafızla beraberce murat edilmesi caiz değildir, diyordu. Bunu bu kitabın şu ana kadarki birçok yerinde zikrettik ve ashabımızın bu konu hakkındaki görüşünü açıkladık. Buna göre, farklı manaları kapsayan bir lafız varit olduğunda eğer ikisinde de hakikatse muradın belirlenmesinde başka bir delile ihtiyaç duyarız. Çünkü murat bu manalardan biridir ve bunlardan biri diğerinden evla değildir. İki mananın birlikte murat edilmesi ise caiz değildir. Birinde hakikat diğerinde mecâz ise lafız, mecâza delalet ortaya çıkıncaya dek hakikate hamledilir.¹⁶⁰

El-Ceşşâş, bu açıklamalarında belirttiği gibi tek bir lafızla farklı iki mananın kastedilemeyeceği ilkesini bu ifadenin öncesinde birçok kere zikretmiştir. Ancak farklı iki manaya ilişkin birinin *hakikat* diğerinin ise *mecâz* olma ihtimaline çok kere temas ettiği halde,¹⁶¹ iki mananın da lafzın *hakikati* olma durumunu yalnızca *müşterek* lafızlar bağlamında ele almıştır. Burada *müşterekin* örneklerini zikrettikten sonra bunun gibi lafızlar için ismin kapsamındaki tüm manaları kapsayan bir 'umûm denilemeyip murat edilen mananın beyana bağlı olduğunu belirtmektedir.¹⁶² Şu halde, el-Ceşşâş'ın bir lafzın iki farklı *hakikat* manası olma ihtimali ile kastettiği *müşterek* lafızlar olmalıdır. *Müştereki* ilişkin kısımda, *müşterek* kabul ettiği *mevlâ* lafzının¹⁶³ el-Kerhî tarafından hem azad eden (*mun'im*) hem de azad edilen (*mun'amun aleyh*) için *hakikat* olarak kabul edildiğini zikrettikten

¹⁵⁷ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:585; 2:183; 3:260.

¹⁵⁸ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:592; 2:154, 231.

¹⁵⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:76.

¹⁶⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:370.

¹⁶¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:46, 47, 48-49, 78.

¹⁶² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:77.

¹⁶³ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:231.

sonra aksi görüş belirtmemesi ve ardından farklı manalara ilişkin birinin *hakikat* diğerinin ise *mecâz* olma ihtimalini ele alması bu kanaati güçlendirmektedir.¹⁶⁴ Tüm bu veriler ışığında el-Ceşşâş'ın usul anlayışı bağlamında *müştereki*, “*hakikat* yoluyla birden fazla farklı manaya gelen lafızdır” şeklinde tanımlamak mümkündür.¹⁶⁵ Meseleye mana yönünden bakıldığında bu tanım “farklı hakiki manaların ortak lafızdır” biçiminde de ifade edilebilir. El-Ceşşâş *hakikati*, dilin aslında *vaq'* olduğu yerde kullanılan lafız olarak tanımladığından¹⁶⁶ *müştereki*, “Dilin aslında birden fazla farklı mana için *vaq'* olunmuş lafızdır” şeklinde tanımlamak da mümkündür.

El-Ceşşâş, *müşterek* lafzın farklı manalara muhtemel olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷ Buna göre birden fazla manaya muhtemel olması sebebiyle *müştereki*, *müteşabih* içerisinde değerlendirmek mümkün olmalıdır. Nitekim el-Ceşşâş *müşterek* lafızlar için *müteşabih* nitelemesinde de bulunmaktadır. Örneğin, 17/el-İsrâ':33 ayetinde yer alan *sultân* kelimesinin farklı manalara muhtemel *müşterek* bir lafız olması sebebiyle *müteşabih* olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁸ Yine 2/el-Bakara:178 ayetinde yer alan *fe-men 'ufiye lehü min ehihi şey'un* ifadesinin farklı manalara muhtemel *müşterek* bir lafız olduğu kabulünün ifadenin *müteşabih* olmasını gerektireceğini söylemektedir.¹⁶⁹ Bu durum el-Ceşşâş'ın *muhkemi*, kendisinde ihtimal ve *iştirâkin* bulunmadığı şey olarak nitelendirmesiyle¹⁷⁰ de uyum arz etmektedir. Buna göre *müşterek*, *muhkemin* bir vasfı olmadığından *muhkemin* kapsamı dışında kalmaktadır.

El-Ceşşâş, *müşterekin* murat edilen manasının tespitinde kendi başına yetmeyip beyana ihtiyaç duyan *mücmel* bir lafız olduğunu ifade etmektedir.¹⁷¹ Bu doğrultuda *müşterek* muhtemel olmasının yanında, beyan gelmedikçe muradının bilinmemesinden ötürü hüccet olarak da

¹⁶⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:77-78.

¹⁶⁵ El-Ceşşâş, *müşterekin* manalarının aynı anda kapsanmasını caiz görmezken zikri geçtiği üzere, birinin kabulü diğerinin benimsenmesini imkansız kılarak birbiriyle zıtlık oluşturmayan manaların tek lafızla kapsanmasını caiz görmektedir (el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 1:461; el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:318, 468, 490, 593; 3:183, 288, 549, 630, 632; el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, 112). Bu sebeple verilen tanıtımla, manaları kayıtlayan farklı olma vasfı, diğerleriyle zıtlık ortaya çıkaran ve diğerini dışlayıcı olan anlamında kullanılmıştır. Bu anlam, bu bağlamda zikredilen diğer farklı kayıtlamaları için de geçerlidir.

¹⁶⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:46, 368.

¹⁶⁷ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:593; 2:154, 231.

¹⁶⁸ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:192.

¹⁶⁹ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:188.

¹⁷⁰ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:5.

¹⁷¹ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:260.

getirilemeyeceğinden, manalarından birinin *eẓhar* olmadığı muhtemel lafız türü kapsamında yer almaktadır. Buradan *müşterekin*, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) niteliği taşımayan bir lafız olduğu da anlaşılmaktadır. Şu halde manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olarak nitelendirilemediğinden *müşterek* lafız, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında *zâhiru'l-ma'nâ* terkinde mananın bir sıfatı olan *zâhir* kavramının karşısında yer almaktadır. Bu karşıt konumlanmayı yansıtmaya açısından çalışmamızın bu bölümü “*Zâhir ve Müşterek*” şeklinde başlıklandırılmıştır.

1.3. Hakikat ve Mecâz

El-Ceşşâş'a göre Arap dilinde *hakikat* olduğu gibi *mecâz* da vardır¹⁷² ve isimler *hakikat* ve *mecâz* olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁷³

1.3.1. Hakikat

El-Ceşşâş *hakikati*, dilde kendisi için *vađ'* olduğu (*mevđū'un leh*) yerinde (*mevđi'*) kullanılan lafızdır, şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷⁴ Buna göre *hakikatten* bahsedilmesi için, öncelikle söz sahibi öznenen bağımsız olarak dilde bir mana için (*mevđū'un leh*) *vađ'* olunmuş bir lafzın bulunması, sonrasında ise öznenin bu lafzı *vađ'* olduğu bu manada kullanması gerekmektedir. Bu iki hususun her biri *hakikat* tanımının sağlanması için gerek şart olup birinin eksikliği tanım gereği *hakikat* varlığına engel olacaktır. El-Ceşşâş, “Hakikat, bir şeyin dilin aslında ve mevzuunda kendisiyle isimlendirildiği şeydir” tanımında ise,¹⁷⁵ sözü söyleyenin lafzı kullanımına yer vermemektedir. Tanım gereği söz sahibinin kullanımından bağımsız olarak dilde bir mana için konulmuş lafız o manaya *hakikat* yoluyla isim olmuş olmaktadır. Anlaşmanın gerçekleşebilmesi için muhatabın karşısında zorunlu olarak lafızları kullanarak anlatan bir özne bulunması gerektiğinden, el-Ceşşâş tanımda söz sahibinin lafzı kullanımına ayrıca yer vermeye gerek duymamış olabilir.

El-Ceşşâş'ın *hakikate* ilişkin yer verdiği bir diğer tanım, hocası el-Kerhî'den aktardığı “Hakikat, kendisiyle isimlendirildikleri (musemmeyâtihi) hiçbir durumda kendisinden olumsuzlanamayan şeydir”

¹⁷² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:359, 367. El-Ceşşâş *mecâz* kullanımının Arapçada sayılamayacak kadar çok olup *mecâzın* bazı yerlerde hakiki kullanımdan daha güzel ve belîğ olduğunun az miktar Arapça bilgisi olanların dahi karşı çıkamayacağı bir gerçek olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:366.

¹⁷³ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1:396.

¹⁷⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:46. El-Ceşşâş'ın *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*'de verdiği, *hakikat mevđi*'inde kullanılan lafızdır, tanımı, bu tanımın daha sade bir görünümünü arz etmektedir. el-Ceşşâş, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, 646.

¹⁷⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:359.

ifadesidir.¹⁷⁶ Bu tanıma göre bir isim bir şeye olumsuz olarak isnad edilebiliyorsa o mananın *hakikati* olamaz. Örneğin hem baba hem dede *eb* olarak isimlendirilebilirken dede için “Bu, onun *hakikatte ebi* değildir” denebildiği için *eb* dede için hakiki bir isim değildir. Buna karşılık baba için hiçbir durumda böyle bir olumsuzlama yapılamadığından *eb* babanın *hakikaten* ismi olmaktadır.¹⁷⁷ El-Ceşşâş, bu tanımı *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de el-Kerhî üzerinden aktarsa da *Ahkâmu'l-Kur'an*'da bizzat kendisi de zikretmektedir.¹⁷⁸ Ayrıca emrin *hakikat*inin söz olup fiillere emir denilmesinin *mecâz* olduğunun delillendirilmesinde bu tanımı kullanmaktadır.¹⁷⁹ Dolayısıyla el-Ceşşâş'ın da *hakikate* ilişkin bu tanımı benimsediği anlaşılmaktadır.

El-Ceşşâş, isimlerde *eżhar* olanın *vađ'* oldukları manalarda kullanılmaları olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁰ Tanım gereği *hakikat*, bir ismin *vađ'* olduğu manada kullanılması olduğundan, bir ismin *hakikat* manası aynı zamanda o ismin *eżhar* manası olmaktadır. *Zâhir* başlığı altında incelendiği üzere manalarından birinin *eżhar* olması, lafza aynı zamanda manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) niteliği kazandırdığından, el-Ceşşâş'a göre hakiki manalarında kullanılmış isimler, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) birer lafız olacaktır. El-Ceşşâş'ın birçok meselede *hakikat* ve *zâhir* kavramlarını birlikte kullanması bu durumu desteklemektedir.¹⁸¹ El-Ceşşâş'ın usul anlayışında *hakikatten* ancak delil varsa uzaklaşılabilirken¹⁸² aynı durumun *zâhir* için de geçerli olması,¹⁸³ *hakikat* ve *zâhir* arasındaki güçlü ilişkiyi göstermektedir.¹⁸⁴ Diğer taraftan manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olma el-

¹⁷⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:361.

¹⁷⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:361.

¹⁷⁸ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:397.

¹⁷⁹ El-Ceşşâş'a göre *mutlak* emir, “ifal” sözü olup fiillerin emir kapsamına girmesi *mecâz* yolludur. Bunun delili, bir fiilin ilzamı istendiğinde emir ismi “ifal” sözünden hiçbir durumda soyutlanamazken -yani hiçbir halde ilzam yolu “ifal” sözü emir değildir denilemezken- “fiil *hakikat* yollu olarak emir değildir” ifadesinde olduğu gibi emrin fiilden soyutlanabilmesidir. Dolayısıyla el-Ceşşâş, meseleinin çözümünde el-Kerhî'den aktardığı “Hakikat, kendisiyle isimlendirildikleri (musemmeyâtihi) hiçbir durumdan kendisinden olumsuzlanamayan şeydir” tanımını (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:361) kullanmaktadır. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:218.

¹⁸⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:46.

¹⁸¹ el-Ceşşâş, *hattânın* gaye için olmasının, lafzın *hakikati* ve *zâhir*inden anlaşılan şey olduğunu (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:129) ve halin delaletinin kendisine üstün geldiği *zâhir*lerin hükümleri, lafzın lügatteki *hakikat*lerinin gereğinin zıddına taşınacağını belirtirken *hakikat* ve *zâhir* kavramlarını birlikte kullanmaktadır. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:50.

¹⁸² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:46; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:348.

¹⁸³ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:410.

¹⁸⁴ el-Ceşşâş, bu iki ilkeyi, lafzın *zâhir*den ve *hakikatten* *mecâza* ancak delil varsa çekilebilir, ifadesinde birleştirmektedir. el-Ceşşâş, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, 181.

Ceşşâş için aynı zamanda *muhkem* lafızların sıfatlarından biri olduğundan,¹⁸⁵ lafzın *hakikat* manası, *müteşabihten* uzaklaşarak *muhkeme* yaklaşmaktadır.

1.3.2. Mecâz

El-Ceşşâş *mecâzı*, dilin aslında kendisi için *vađ*‘ olunduğu (*mevđū’un leh*) yeri (*mevđı*‘) dışında kullanılan lafız olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁶ Buna göre *mecâzdan* bahsedilmesi için, *hakikatte* olduğu gibi öncelikle sözü söyleyenden bağımsız olarak dilde bir mana için (*mevđū’un leh*) *vađ*‘ olunmuş bir lafzın bulunması, ancak *hakikatten* farklı olarak öznenin bu lafzı *vađ*‘ olunduğu manada kullanmaması gerekmektedir. El-Ceşşâş’ın verdiği diğer *mecâz* tanımı ise “*Mecâz*, aslında kendisi için *hakikat* olan *vađ*‘ yerini (*mevđı*‘) geçirten (*yecūzu bih*) ve kendisi ile *hakikaten* ismi olmadığı şeyin isimlendirilmesidir” şeklindedir.¹⁸⁷ Bu tanımın dikkat çeken özelliği, *mecâzı hakikat* üzerinden tanımlamasıdır. Tanımda lügat anlamıyla bağlantılı olarak *mecâz*, *hakikat* mahallinin aşılması olarak kabul edilerek ismin *hakikaten vađ*‘ olunduğu mana için olmayan kullanımlar *mecâz* ismini almaktadır. El-Ceşşâş’ın *el-Fuşūl fī’l-Uşūl*’de hocası el-Kerhī’den aktardığı “*Mecâz*, kendisiyle isimlendirildikleri (*musemmeyātihī*) kendisinden olumsuzlanabilen şeydir” ifadesi *mecâza* dair yer verdiği bir diğer tanımdır.¹⁸⁸ *Hakikat* başlığı altında belirtildiği gibi el-Ceşşâş’ın, *Ahkāmu’l-Kur’an*’da bizzat dile getirmesi¹⁸⁹ ve fiillere emir denilmesinin *mecâz* olduğunun delillendirilmesinde bu tanımdan hareket etmesi,¹⁹⁰ el-Kerhī’den aktardığı bu *mecâz* tanımını benimsediğini göstermektedir. Diğer taraftan el-Ceşşâş, dilde *vađ*‘ olunduğu mana (*mevđū’un leh*) dışında kullanılan lafızlar için *mecâz*, *ittisā*‘ ve *istiare* denilebileceğini kabul ettiğinden, *ittisā*‘ ve *istiare* *mecâzın* yerine kullanılabilir isimler halini almaktadır.¹⁹¹

¹⁸⁵ el-Ceşşâş, *Ahkāmu’l-Kur’an*, 1:188; 2:157.

¹⁸⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fī’l-Uşūl*, 1:46.

¹⁸⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fī’l-Uşūl*, 1:361.

¹⁸⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fī’l-Uşūl*, 1:361.

¹⁸⁹ el-Ceşşâş, *Ahkāmu’l-Kur’an*, 1:397.

¹⁹⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fī’l-Uşūl*, 1:218.

¹⁹¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fī’l-Uşūl*, 1:367. El-Ceşşâş’ın aktarımına göre bazı kimseler Kur’an ve dilde *istiarenin* olmadığını savunmaktadır. Bu görüştekiler bir sözün *hakikati* murat edilmeden kullanılabileceğini kabul ettikleri halde buna *istiare* denilemeyeceği kanaatindedirler. Bu görüşün gerekçesi ise *istiarenin*, bir kimsenin kendinin olmayan bir şeyi alması anlamına geldiği Allah’ın kelamı hakkında ise böyle bir şey denmesinin caiz olmamasıdır. El-Ceşşâş bu görüşe katılmamaktadır. Öncelikle tartışmanın manaya taalluk etmeyen lafzi bir tartışma olması sebebiyle iştiğal etmeye değer olmadığını belirtmektedir. Diğer taraftan Allah Kitāb’ı Arapça kılma ve bizlere Arapça olarak hitap etmiştir. Arapçada ise *mecâz* ve *istiare* bulunmaktadır. Bu sebeple Allah bize dilde mevcut olan şeyle hitap etmiş olmaktadır. Dilcilerin dildeki bazı şeyleri *istiare* olarak isimlendirmesi dünya ve ahiretin sahibi olan ve insanlara dilleri öğreten Allah’ın bir şeyi *istiare* olarak almasını gerektirmez. el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fī’l-Uşūl*, 1:367. Nitekim el-Ceşşâş toprağın

El-Ceşşâş başlıca *mecâz* çeşitlerini, telaffuz edilmeyip hazfedilme,¹⁹² harf ziyadesi,¹⁹³ bir lafzın yerine başkasının konulması,¹⁹⁴ teşbih harfinin hazfedilmesi,¹⁹⁵ mukabele ve karşılık nedeniyle başkasının ismiyle adlandırma,¹⁹⁶ yakınlık (mücaveret) ya da sebebi olmakla başkasının ismiyle adlandırma¹⁹⁷ ve muhatabın öyle zannetmesi nedeniyle başka şeyle adlandırılma¹⁹⁸ olarak sıralamaktadır. Bunun yanında el-Ceşşâş, *ribâ*,¹⁹⁹

temizleyici olduğu ifadesi için *mecâz* yanında *istiare* tabirini de kullanmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:421.

¹⁹² El-Ceşşâş, lafzın, murat edildiği halde telaffuz edilmeyip hazfedilen bir kelimeyle kullanımıyla ortaya çıkan bu *mecâz* türüne örnek olarak 33/el-Ahzâb:57 ayetinde zikredilen "Allah'a eza" ve 12/Yûsuf:81 ayetindeki "Köye sor" ifadelerini vermektedir. "Allah'a eza" sözünün manası Allah'ın dostlarına eza olduğu halde dostları kelimesi telaffuz edilmemiştir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:485, 516. "Köye sor" sözünden murat köy ahalisine sormak olduğu halde ahali kelimesi hazfedilmiştir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:361-362.

¹⁹³ El-Ceşşâş kendinden olmayan bir harfin ziyadesinden kaynaklı bu *mecâz* türüne örnek olarak 42/eş-Şûrâ:11 ayetinde zikredilen "O'nun misli gibi yoktur" ifadesini vermektedir. İfadeden murat "O'nun misli yoktur" manası olduğundan benzetme harfi ziyade olarak gelmiştir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:362. 3/Âl-i İmrân:159 ayetindeki "fe-bi-mâ rahmetin" ifadesinin mâ'nın ziyadesi sebebiyle el-Ceşşâş tarafından *mecâz* kabul edilmesi bu kapsamda değerlendirilebilir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:51.

¹⁹⁴ El-Ceşşâş, bir lafzın başkasının yerine konulması yoluyla *mecâza* "Ebu'l-Cehm'e gelince, sopsasını omzuna koymayan bir adamdır" hadisini örnek olarak vermektedir. Sözle kastedilen kadınları dövdüğü anlamı, dövmek yerine başka lafızlarla tabir edildiğinden ifade *mecâz* olmuştur. Ayın yarılmasına ilişkin bazı haberlerde ve Arap şiirinde de bu kullanımın olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:362-363. Yine olayın azamet ve şiddetinin, 68/el-Kâlem:42 ayetinde "O gün paçalar sıvanır" sözüyle anlatılması buna örnektir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:363.

¹⁹⁵ El-Ceşşâş, benzetme murat edildiği halde, halin delaleti ve muhatabın bilmesi sebebiyle teşbih harfinin hazfedilmesiyle ortaya çıkan bu *mecâza* örnek olarak "Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, geri dönmeyiz" ayetinin (2/el-Bakara:18) manasının duydukları ve gördükleri şeyden fayda sağlamamaları olduğu halde muhatabın bilgisi ve halin delaleti sebebiyle teşbih harfinin hazfedilmesini vermektedir. Meseleye ilişkin Arap şiirinden örnekler de zikretmektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:363-364.

¹⁹⁶ Mukabele ve karşılık nedeniyle bir şeyi başkasının ismiyle adlandırması sebebiyle *mecâza* örnek olarak el-Ceşşâş, 2/el-Bakara:18 ayetinde zikredilen "Allah onlarla istihza eder" ve 42/eş-Şûrâ:11 ayetindeki "Kötülüğün karşılığı misli bir kötülüktür" ifadelerini vermektedir. Ortada *hakikaten* bir istihza ve kötülük olmadığı halde mukabele ve karşılık sebebiyle bu şekilde isimlendirilmiştir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:365.

¹⁹⁷ Yakınlık (mücaveret) ya da ondan kaynaklanma sebebiyle bir şeyi başkasının ismiyle adlandırılmaya ortaya çıkan *mecâza* örnek el-Ceşşâş'a göre, *râviye hakikatte* onları taşıyan devenin adı iken su ve azığa *râviye* denilmesidir. *Âkika* çocuğun saçının adı olmasına rağmen kesilen koyuna bu ismin verilmesi, *ğâ'it* mekânın ismi olmasına rağmen insandan çıkan dışkıya bu adın verilmesi ve girme ve dokunma lafızlarının cinsel birleşmeden *kinâye* olması el-Ceşşâş için *mecâzın* yine bu kısmındadır. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:365-366. Hakikatte cinsel birliktelik anlamına gelen nikahın, buna sebep oluşturan akıt için kullanılması bu *mecâz* türü kapsamındadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:142.

¹⁹⁸ El-Ceşşâş, bir şeyin, muhatabın öyle zannetmesi sebebiyle kendisine isim olması caiz olmayan bir şeyle adlandırılmasından kaynaklanan *mecâza* örnek olarak 20/Tâhâ:97 ayetindeki "Karşısında kıyama durduğün ilahına bak" ve 11/Hüd:101 ayetindeki "İlahları ona fayda sağlamadı" ifadelerini vermektedir. Yine 44/ed-Duĥân:49 ayetinde cehennemlik kimseye "Tat bakalım aziz ve kerim olan sen!" şeklinde hitap edilmesi *mecâzın* bu kısmı kapsamında yer almaktadır. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:366.

¹⁹⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:66; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:563, 567.

şavm,²⁰⁰ *şalât*²⁰¹ gibi *şer'î* isimlerin daha önce dilde *vağ'* olunmamış manalara *vağ'* olduklarını belirtmekte²⁰² ve bu doğrultuda *şer'î* isimleri *mecâz* manasında kabul etmektedir.²⁰³

El-Ceşşâş'a göre *mecâz* lafızlar da Araplardan işitmeye (*sem*) dayalıdır.²⁰⁴ El-Ceşşâş başka bir yerde *şer'in* vürudunu da ekleyerek Araplardan işitilmedikçe veya *şer'* varit olmadıkça *mecâz* kullanılamayacağını belirtmektedir.²⁰⁵ Dolayısıyla *mecâz* lafızlarda dahi Arapların kelimada *mecâzı* kullandıkları yerleri (*mevđı*) aşmamız caiz değildir.²⁰⁶ Bu doğrultuda el-Ceşşâş *mut'aya* *mecâz* dahi olsa nikah denilmesini, dilde böyle bir kullanıma rastlanmadığı için caiz görmemektedir.²⁰⁷ Bu noktada *mecâz* da *hakikat* gibi Arapların konuşmasından kaynaklanıyorsa lafızların tamamının *hakikat* olması gerekir itirazına el-Ceşşâş, *hakikat*in salt Arapların konuşmasından değil, dilin aslında *vağ'* olunan (*mevđü*) yerlere uygun kullanmalarından dolayı *hakikat* olarak kabul edildiği yanıtını vermektedir.²⁰⁸ Şu halde el-Ceşşâş lafızların dilde kullanıldıkları yerleri (*mevđı*) dilin aslında olan ve dilin aslında olmayan şeklinde ikiye ayırmış olmaktadır. *Mecâz* için de *vağ'* olunan yerden (*mevđı*) bahsetse de bu yer dilin asli *vağ'*ına göre olmadığından *hakikatten* ayrılmaktadır. Bununla birlikte el-Ceşşâş'a göre ilk kullanımlarında *mecâz* olan bir lafzın kullanımının yaygınlaşması sebebiyle *hakikate* dönüşmesi mümkündür.²⁰⁹ Dolayısıyla dilde *mecâz* için olan bir yer (*mevđı*), yaygın kullanım sebebiyle lafzın dilin aslında *hakikat* için *vağ'* olduğu yer (*mevđı*) menzilesine gelebilir.

²⁰⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:67; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:212.

²⁰¹ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 3:18; el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:68; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:318, 420; 3:289.

²⁰² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:65; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:297.

²⁰³ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:397.

²⁰⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:367. El-Ceşşâş bu meseleye Arapçada *mecâz* ve *istiarenin* var olduğu kabulü bağlamında değinmektedir. Bu yolla *mecâz* lafızların da aslının Araplardan işitmeye (*sem*) dayandığını belirterek *mecâz*ın da Arapçanın bir parçası olduğunu dolayısıyla Allah'ın hitabında da yer aldığı kabulünü desteklemektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:367.

²⁰⁵ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:188.

²⁰⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:368. Örneğin, Kur'an'da Allah'ın dostları murat edilerek *mecâz* olarak Allah'a ezanın zikredilmiş olmasından yola çıkılarak, yine Allah'ın dostları kastedilerek *mecâz* olarak Allah'ı öldürenler ya da Allah'a vuranlar denilmesi caiz değildir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:368.

²⁰⁷ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:188.

²⁰⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:368.

²⁰⁹ 12/Yûsuf:53 ayetindeki "İnne'n-nefse le-emmâratun bi's-sü" (şüphesiz nefis kötülüğü emredicidir) sözünü inceleyen el-Ceşşâş, emrin emredilenin malik olmadığı bir şeye malik olması için verildiğinden yola çıkmaktadır. Buna göre insanın nefsinin kendisine bir şey emretmesi mümkün olmadığından nefse emredici denilmesi *mecâz* olmalıdır. El-Ceşşâş'a göre, bu tabir ilk kullanımlarında *mecâz* olsa da sonradan kullanımının çoğalması sebebiyle *hakikat* halini almıştır. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 3:225.

El-Ceşşâş'a göre *hakikat* ve *mecâz* anlamı bulunan bir lafzın *hakikat* manasına hamledilmesi gerekir, *mecâza* ancak delil varsa gidilebilir.²¹⁰ Lafzın *hakikat* manasında anlaşılmasına mani olma işlevi gördüğünden bu delili, engelleyici olarak nitelemek mümkündür. El-Ceşşâş, akıl²¹¹ ve halin delaletini²¹² bu deliller arasında saymaktadır. Böyle bir engelleyici delil bulunmadığı takdirde lafzın *hakikati* dışında bir manaya çekilmesi caiz değildir. El-Ceşşâş birçok fıkhi meselenin hükmüne lafzın *hakikatine* hamledilmesi gereği üzerinden ulaşmakta,²¹³ karşıt görüş sahiplerini de lafzın *hakikatinden* delaletsiz uzaklaştıkları gerekçesiyle eleştirmektedir.²¹⁴

²¹⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:46; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:414; 2:252.

²¹¹ El-Ceşşâş'a göre, akıl bir lafzı *hakikatten* *mecâza* taşıyabilir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:148. El-Ceşşâş buna örnek olarak 41/el-Fuşûlet:40 ayetindeki "Dilediğinizi yapın" ifadesinin *hakikatinin* emir olmasına karşın manasının engelleme ve yasaklama olmasını vermektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:148. 33/el-Ahżâb:57 ayetinde zikredilen "Allah'a eza" (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:485, 516), 2/el-Bakara:210 ayetinde yer "Allah'ın gelmesi" (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:386) ve 5/el-Mâ'ide:33 ayetinde zikredilen "Allah ile savaşanlar" ifadelerinin *mecâz* olarak kabul edilmesi (el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:508), ibarelerin el-Ceşşâş'ın akıl vaciplerinden kabul ettiği Allah'ın *tevhiidi* ile ilişkili olması sebebiyle bu kapsamda değerlendirilebilir.

²¹² El-Ceşşâş'a göre, halin delaletinin kendisine üstün geldiği *zâhir*lerin hükümleri, lafzın lügatteki *hakikatlerinin* gereğinin zıddına taşınır. Örneğin 41/el-Fuşûlet:40 ayetindeki "Dilediğinizi yapın", 18/el-Kehf:29 ayetindeki "Dileyen iman etsin dileyen küfre girsin" ve 17/el-İsrâ':64 ayetindeki "Çağrınla, onlardan gücünün yettiğinin ayağını kaydır" ifadeleri halin delaletinden ari olduklarında mübahlık gerektirmekteyken tehdit ve *va'id* manasına taşınmışlardır. Yine çıkmak üzere olan karısına "çıkarsan boşsun" diyen adamın karısı önce oturup sonra çıksa boş olmaz. Bir adam "Bugün benle ögle yemeği ye! Eğer benimle ögle yemeği yersen kölem hürdür" dese bu, halin delaleti gereği sadece o günkü ögle yemeği için geçerlidir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:50-51. El-Ceşşâş'ın 41/el-Fuşûlet:40 ayetindeki "Dilediğinizi yapın" sözünü zikri geçtiği üzere aynı zamanda aklın bir lafzı *hakikatten* *mecâza* taşımamasının örneği olarak vermesi (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:148), akıl ve halin delaletinin *mecâza* hamli engelleme noktasında iç içeliğini göstermektedir.

²¹³ Örneğin, "min" harfinin *hakikati* *teb'îd* olduğundan, el-Ceşşâş, "el-Uzunâni mine'r-ra's" (Kulaklar baştandır) hadisinin *hakikatinin* kulakların başın parçası olmasını, delalet olmadıkça kulakların bu kapsamdan çıkmaması gerektirdiğini belirtmektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:444. Uykuluya sarhoş denilmesi *mecâz* olduğundan sarhoşken namaza yaklaşma yaşağı *hakikati* olan içki sebebiyle sarhoş olma manasına hamledilmelidir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:252. El-Ceşşâş, *hattânın* *hakikatinin* gaye için olmasından ötürü 9/et-Tevbe:29 ayetinin, cizye vermelerinden sonra artık *ehl-i kitâb* ile savaşılmasını gerektirdiğini, bu sebeple de cizyenin, *zîmmet* akdinden bir sene sonra değil, savaşın kendisiyle sona erdiği *zîmmet* akdinin vukuu anında vacip hale geleceğini ifade etmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:129.

²¹⁴ Allah Rasulü'nde (sav) güzel bir örneklik bulunduğunu bildiren 33/el-Ahżâb:21 ayetinde "li-men kâne yercu'llâhe ve'l-yevme'l-âhir" ifadesinin *hakikatinin* vücup için olmadığını delalet olmadıkça vücupa gidilemeyeceğini belirtmektedir. Bu sebeple ayete '*aleykum* manası vererek Nebi'nin (sav) fiillerinin vücup gerektirdiğini savunan karşı görüş sahiplerini delilsiz olarak *mecâza* gitmekle eleştirmektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 3:220-221. Aynı görüş sahiplerinin emir lafzının fiilleri kapsamasını delil getirmesine, emrin fiillerde *mecâz* olduğundan *hakikat* olan *if'al* sözü anlamından delil olmadıkça uzaklaşamayacağı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 3:218. El-Ceşşâş, kadına dokunmanın abdesti gerektirmeyeceğine dair delil getirdiği haberdeki öpme lafzının muhalif tarafından örtü üstünden öpmeye hamledilmesini, lafzın delalet olmaksızın *mecâza* hamledilemeyeceği gerekçesiyle, caiz görmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:463. El-Ceşşâş'a göre fasık olmayı şehadetin ebediyen kabul edilmemesinin illeti kılmak 24/en-Nür:4 ayetinin *hakikatinden* *mecâza* delilsiz uzaklaşmaktır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:360. 17/el-İsrâ':78 ayetinde zikredilen "Kur'âne'l-Fecr" ve 73/el-Muzzemmil:20 ifadelerindeki "Kur'an" kelimesinin

Lafzın *hakikatine* hamledilmesini engelleyen bir delil bulunması halinde ise lafzın *hakikati* dışında başka bir manada anlaşılması gerekecektir. Bu mananın ne olduğunun bilinmesi ise başka bir delilin varlığına bağlıdır. Nitekim el-Ceşşâş *hakikati* murat edilmeyerek *meçâza* dönen lafzın hükmü gerektirebilmesi için artık başka bir delaletle ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir.²¹⁵ Şu halde, *meçâz* manasında kullanılmış bir lafızda, biri lafzın *hakikat* manasında anlaşılmasını engelleyen, diğeri lafzın hangi manaya hamledilmesi gerektiği bilgisine ulaştırın iki delalet söz konusu olmaktadır. Örneğin, “Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, geri dönmezler” ayetinde²¹⁶ bahsedilenlerin gerçek anlamda bu vasıfları taşımamaları ifadenin *hakikate* hamline engel bir delil teşkil ederken el-Ceşşâş’a göre muhatabın bilgisi ve halin delaleti murat edilen mananın duydukları ve gördükleri şeyden fayda sağlamamaları olduğuna delil teşkil etmektedir.²¹⁷ Zikri geçtiği üzere el-Ceşşâş *meçâz* kullanımları için de dilin aslında olmasa da *vağ’* olunan yerden (*mevđı’*) bahsettiğinden,²¹⁸ *meçâz* lafzın murat edilen manasına ulaşmamızı sağlayan delil, Araplardan işitme ve *şer’*in vürudundan bağımsız olamayacaktır. Diğer bir ifadeyle, *meçâz*ın hamledileceği manayı gösteren delil Arapçadaki *meçâz* kullanımlarına aykırı nitelik taşıyamayacaktır.²¹⁹

El-Ceşşâş, *meçâz* hale gelmiş lafzın hüküm gerektirebilmesi için başka bir delile ihtiyaç duyduğunu belirttikten sonra,²²⁰ *meçâz* hale gelmiş lafzın ancak delilin bulunduğu yerde (*mevđı’*) kullanılabileceğini ifade etmektedir.²²¹ Buna göre kendisiyle hangi mananın murat edildiğine dair delil bulunmayan *meçâz* lafzın fıkhi meselelerin çözümünde delil olarak getirilmesi el-Ceşşâş’ın usul anlayışında mümkün olmamalıdır. Nitekim kendisi, delil gelmedikçe *meçâza* itibar edilemeyeceğini ve *meçâz* lafızla amel edilmesinin doğru

muhaliği tarafından namaza hamledilmesini delilsiz olarak *meçâza* gitme sebebiyle eleştirmektedir.

el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:268, 629.

²¹⁵ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4:394.

²¹⁶ 2/el-Bakara:18.

²¹⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 3:364.

²¹⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:368.

²¹⁹ El-Ceşşâş’ın *mut'aya meçâz* dahi olsa nikah denilmesinin caiz olmamasına gerekçe olarak böyle bir kullanımın bulunmamasını göstermesi bu kapsamda değerlendirilebilir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:188. Yine Allah’ın dostları kastedilerek *meçâz* olarak Allah’ı öldürenler ya da Allah’a vuranlar denilmesinin el-Ceşşâş tarafından caiz görülmemesi (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:368) bu duruma bir diğer örnektir. Zira Allah’ı öldürenler ve Allah’a vuranlar ifadelerinden murat Allah’ın dostlarını öldürenler ve Allah dostlarına vuranlar olduğu halde böyle bir kullanım Arapçada işitilmediğinden bu manalara ulaştırın *meçâz* delili geçersiz olacak ve bu kullanımlara başvurulamayacaktır.

²²⁰ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4:394.

²²¹ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4:394; el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 3:80.

olmadığını ifade etmektedir.²²² Bu doğrultuda karşı görüş sahibinin *mecâz* hale gelmiş lafızları meseleye delil olarak getirmesine karşı çıkmaktadır. Örneğin, abdestsiz olunmadığı takdirde namaz için kalkıldığında abdest alınmasının şart olmadığına ittifak bulunması sebebiyle, 5/el-Mâ'ide:6 ayetinin başında zikredilen “Namaza kalktığınızda yüzlerinizi yıkayın (fe’ğsilû)” ifadesi, el-Ceşşâş’a göre *hakikat*inin murat edilmediği bilindiğinden *mecâz* olmuştur.²²³ Bu nedenle muhalifin ifadedeki *fe* harfini tertip için delil getirmesi yerinde değildir.²²⁴ Bu doğrultuda el-Ceşşâş *mecâz* hale gelmiş bu ifadenin beyana muhtaç bir *mücmel* menzilesinde olduğunu belirtmektedir.²²⁵ Benzer şekilde el-Ceşşâş *mecâz* manasında kabul ettiği *şer’î* isimlere²²⁶ ilişkin örnekleri aynı zamanda *mücmel* lafızlar kapsamında zikretmektedir.²²⁷ Şu halde *hakikat* manasında anlaşılmasına engel bir delil bulunması sebebiyle *mecâza* dönmüş, ancak hangi manaya hamledileceğine dair delil gelmemiş bir lafız, el-Ceşşâş’ın usul anlayışında beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* konumundadır. Hakkında beyan gelmemiş *mücmeller* el-Ceşşâş’a göre manası bilinemeyen *müteşabih*lere örnek olduğundan,²²⁸ kendisiyle hangi mananın murat edildiğine dair delil bulunmayan *mecâz* lafız aynı zamanda *müteşabih* kapsamında yer almalıdır.

1.4. Şārīh ve Kināye

El-Ceşşâş *şārīh* ve *kināye*ye ilişkin bir tanım vermemektedir. Tek lafızla hem *şārīh* hem de *kināye* manalarının birlikte kastedilmesinin diğer bir deyişle lafzın aynı anda hem *şārīh* hem *kināye* olmasının caiz olmadığını belirtmektedir.²²⁹ Bir lafız *muṭṭlak* olarak varit olduğunda *kināye*nin murat edildiğine dair delil gelmedikçe *şārīh* manasına hamledilmesi gerektiğini

²²² el-Ceşşâş, *Şerhu Muḥtaşari’-Ṭahāvī*, 1:331.

²²³ el-Ceşşâş, *Şerhu Muḥtaşari’-Ṭahāvī*, 1:331; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 2:416-417, 452-453.

²²⁴ el-Ceşşâş, *Şerhu Muḥtaşari’-Ṭahāvī*, 4:331; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 2:452-453.

²²⁵ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 2:416-417.

²²⁶ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 1:397.

²²⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī’l-Uṣūl*, 1:65; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 1:297.

²²⁸ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 2:5.

²²⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī’l-Uṣūl*, 1:48; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 2:465. Hz. Meryem ve Hz. İsa’ya ilişkin 5/el-Mâ’ide:75 ayetinde zikredilen “İkisi de yemek yerlerdi” ifadesinin *hadeş* olmadan *kināye* olduğunu dolayısıyla Hz. İsa’nın ilah ve kadim oluşunu olumsuzladığını belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 2:563. Bu durumda ifade *kināye* olduğu için aynı anda *şārīh* olan ikisinin de yemek yediği anlamının kastedilmediğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Halbuki kanaatimizce *hadeş*liğe delalet etse de aynı zamanda ikisinin de gerçekten yemek yediğinin ayetten murat edilen anlam olduğu söylenebilir. Bu durumun, lafzın aynı anda hem *şārīh* hem *kināye* olamayacağı ilkesiyle çelişki oluşturmaması için el-Ceşşâş’ın buradaki *kināye*yi terim anlamıyla değil, lafzın mefhumundan anlaşılma ya da lafzın manasının delaletiyle anlaşılma anlamında kullandığı kabul edilebilir. Çünkü bu anlaşılma yolları el-Ceşşâş’ın usul anlayışında yer almaktadır. el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur’ân*, 2:271, 3:361.

ifade etmektedir.²³⁰ Örneğin, 4/en-Nisâ:43 ve 5/el-Mâ'ide:6 ayetlerinde zikredilen “lâ mestumu'n-nisâ” (kadınlara dokunduğunuzda) ifadesinin elle dokunma manasında *şârih*, cinsel birliktelik manasında ise *kinâye* olduğunu belirtmektedir.²³¹ Ayet bu manalardan biri üzerinden anlaşıldığında, artık diğer mananın da murat kabul edilmesi mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte el-Ceşşâş, zikredilen ayetlere ilişkin elle dokunma manasına aynı zamanda *hakikat*, cinsel birliktelik manasına ise *mecâz* demektir.²³² Yine *mecâza* örnek olarak verdiği *ğâ'it* kullanımını²³³ aynı zamanda *kinâye* olarak nitelendirmektedir.²³⁴ Bu durumda el-Ceşşâş'ın bazı lafızları hem *hakikat* hem *şârih*, bazılarını ise hem *mecâz* hem *kinâye* gördüğü anlaşıldığından, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında lafızlara ilişkin *hakikat* – *mecâz* ile *şârih* – *kinâye* ayrımlarının birbirleriyle yakınlığı söylenebilir. Ancak *kinâye* olan her lafzın aynı zamanda *mecâz* olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü el-Ceşşâş, ism-i işareti²³⁵ ve birçok yerde zamirleri *kinâye* olarak adlandırdığı halde²³⁶ ism-i işareti ve zamirleri *mecâz* olarak isimlendirmemektedir. Şu halde zamirler manalarına *hakikat* yollu delalet etmelerine karşın *kinâye* olduklarından, *kinâyelerin* kapsamına hem *mecâz* hem de *hakikatler* girebilmektedir. Dolayısıyla *şârih* olan *hakikatler* olduğu gibi *kinâye* olan *hakikatler* de vardır. Peki bütün *mecâzlar* aynı zamanda *kinâye* midir yoksa *şârih* olan *mecâz* var mıdır? El-Ceşşâş'ın çalışmamıza konu eserlerinde bu soruya açık bir yanıt verilmemektedir. Ayrıca el-Ceşşâş'ın herhangi bir lafzı hem *mecâz* hem *şârih* olarak nitelediğine rastlanamaması meseleye ilişkin somut örnekler üzerinden çıkarımlarda bulunulmasını zorlaştırmaktadır. Her halükarda *hakikat* ve *kinâye* olan lafızların varlığı, *hakikat* – *mecâz* ile

²³⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*, 1:48.

²³¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*, 1:48, 201; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:465.

²³² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*, 1: 201; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:465.

²³³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl f'l-Uşûl*, 1:366.

²³⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:450, 461.

²³⁵ El-Ceşşâş *zâlike* ism-i işaretinin *kinâye* olduğunu söylemektedir. el-Ceşşâş, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebir*, 794.

²³⁶ el-Ceşşâş, 5/el-Mâ'ide:95 ayetinde zikredilen “ve men kaatelehü min-kum” ifadesindeki *hâ'* zamirinin öncesinde zikredilen tüm avlardan *kinâye* olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:591. 9/et-Tevbe:62 ayetindeki “va'llâhu ve rasûlühü ehaqqu en yurđühü” ifadesinin sonunda yer alan zamirin niçin tekil geldiğine ilişkin Allah'ın ismiyle bir başka ismin aynı *kinâyede* yer almasının tazim gereği caiz olmadığı görüşünü aktarırken *hâ'* zamiri için *kinâye* ifadesini kullanmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:182. El-Ceşşâş, Allah'ın ismi başkasının ismiyle aynı *kinâyede* birleştirilemez, diyerek bu görüşü kendisi de savunmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:485. Yine 17/el-İsrâ:79 ayetindeki “ve mine'l-leyli fe-tehecced bihi” ifadesindeki *hâ'* zamirinin öncesindeki ayette zikredilen “Kur'âne'l-fecr” ifadesinden *kinâye* olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:268. 22/el-Hacc:27 ayetindeki “ve men yurid fihi bi-ilhâd” ifadesindeki *hâ'*nın Harem'den *kinâye* olduğunu söylemektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:301.

sārīh – *kināye* ayrımlarının birbiriyle özdeş ya da örnekleri çakışan nitelikte olmadığını göstermektedir.

1.5. *Muṭlaḳ ve Muḳayyed*

El-Ceşşâş dilde ve *şer'*de *muṭlaḳ* ve *muḳayyed* isimler olduğunu belirtmektedir.²³⁷ Buna karşın el-Ceşşâş *muṭlaḳ* ve *muḳayyede* ilişkin bir tanım vermemektedir. Ancak birçok yerde bu kavramları birbirinin karşısında konumlanacak şekilde kullanmaktadır.²³⁸ Bu sebeple *muḳayyedin* “kayıtlanmış şey”i ifade etmesinden hareketle *muṭlaḳın* “kayıtlanmamış şey” anlamına geldiği söylenebilir. El-Ceşşâş'ın bu kavramları farklı bağlamlardaki kullanımlarından hareketle buradaki kaydın ne olduğu, dolayısıyla kayıtlanmamış ve kayıtlanmış şey ile neyin kastedildiği şu şekilde sıralanabilir:

- i) Sıfat: El-Ceşşâş, *beşaret* kelimesi *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında sevindirici haber anlaşıldığını, üzücü habere *muḳayyed* olarak *beşaret* denilebileceğini belirtmektedir. Buna göre *beşaret* kelimesi üzücü sıfatıyla nitelendiğinde el-Ceşşâş'a göre *muḳayyed* hale gelmektedir.²³⁹ El-Ceşşâş 2/el-Bakara:185 ayetindeki oruç emrinin herhangi bir sıfatla kayıtlanmayıp *muṭlaḳ* olduğunu belirtirken²⁴⁰ lafız *muṭlaḳ* olmaktan çıkaran kayıt yine sıfat olmaktadır.²⁴¹
- ii) Şart: El-Ceşşâş, “Namaz lafzı bir sıfat veya şartla kayıtlanmadan (muḳayyed olmadan) *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında farz olan, bilinen (ma'hüd) namazı gerektirir” ifadesinde *muḳayyedi* şart ile

²³⁷ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2:123.

²³⁸ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahāvi*, 5:186; el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:313; el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:31, 74, 144.

²³⁹ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:35.

²⁴⁰ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:228.

²⁴¹ El-Ceşşâş'ın eserlerinde sıfatın, *muṭlaḳ* lafzı *muḳayyed* hale getiren kayıt olmasının örneklerini artırmak mümkündür. El-Ceşşâş, “Namaz lafzı bir sıfat veya şartla kayıtlanmadan (muḳayyed olmadan) *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında farz olan, bilinen (ma'hüd) namazı gerektirir” ifadesinde *muḳayyedi* sıfat ile kayıtlanmış *muṭlaḳı* ise böyle bir sıfat kaydı içermeyen lafız olarak kullanılmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:28, 82. İmam kelimesinin *muṭlaḳ* olarak kullanılınca batıl yoldaki önderliği kapsamaması bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü batıl yoldaki önderliği anlatabilmek için imam kelimesinin batıl sıfatı ile nitelenmesi gerekmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:83.

El-Ceşşâş, “Kadının diyeti için *muṭlaḳ* olarak diyet ismi kullanılmaz, diyet ismi kadının diyetini *muḳayyed* olarak kapsar” derken (el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:144) *muḳayyed* ile, diyet isminin kadına izafe edilip isim tamlaması yapılarak “kadının diyeti” (*diyetu'l-mer'e*) şeklindeki kullanımını kastetmektedir. Bu kullanım da sonuçta, “kadına ait diyet” (*diyeton li-l'mer'e*) şeklinde diyetle ilişkin bir niteleme olarak değerlendirilebileceğinden izafeti ayrı bir kayıtlama şekli olarak başlıklandırmadık. Aynı şekilde 4/en-Nisâ:12 ayetindeki “Yapılan vasiyetten ya da borçtan sonra” ifadesindeki borcun *muṭlaḳ* olup *muḳayyed* olan Allah haklarını kapsamayacağını ifade ederken borcun Allah'a ait (*deynun li-llāh*) şeklinde nitelenerek bu kapsamda görülmesi mümkündür. el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2:123.

kayıtlanmış, *muṭlaḳ* ise şart ile kayıtlanmamış lafız olarak kullanılmaktadır.²⁴² 9/et-Tevbe:41 ayetinde zikredilen “Gerek hafif gerek ağır olarak savaşa çıkın” emrinin savaşa çağrılmak şartıyla *muḳayyed* olmayıp *muṭlaḳ* olduğunu belirtirken lafzı *muṭlaḳ* olmaktan çıkararak kayıt yine şart olmaktadır.²⁴³

iii) Mecāz delili: El-Ceşşās, nesnelere ve cinslerin isimlerinin, Allah’ın hitabında *muṭlaḳ* olarak varit olduğunda dilde kendisi için konuldukları (*vaḍʿ* olundukları) manaya hamledileceklerini²⁴⁴ ve lafzın *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında *hakikat*inin anlaşılacağını belirtmektedir.²⁴⁵ Örneğin, *muṭlaḳ* olarak varit olmuş nikah kelimesinin, *hakikat* manası olarak kabul ettiği cinsel birliktelik anlamına hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁴⁶ Buna göre lafzı, dilde *vaḍʿ* olduğu *hakikat*inden *mecāza* taşıyan delil, aynı zamanda lafzı *muṭlaḳ*tan *muḳayyed* hale getirmektedir. Yine bir lafzın delilin gerektirmesi sebebiyle *mecāz* olmasının *muṭlaḳ* olarak varit olduğunda *hakikat*e hamline engel olmadığını belirtirken, *muṭlaḳ* ifadesini hakkında *mecāz* delili bulunmayan lafız için kullanılmaktadır.²⁴⁷

iv) Kināye delili: El-Ceşşās, bir lafzı *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında *kināye*nin murat edildiğine dair delil bulunmadıkça *şārīḥ*e hamledileceğini belirtmektedir.²⁴⁸ Şu halde, bu ifadede *şārīḥ*i *kināye*yeye taşıyan delil aynı zamanda lafzı *muṭlaḳ* olmaktan çıkardığından, *kināye* delili *muṭlaḳ*ı *muḳayyed* hale getiren kayıt olmaktadır.

²⁴² el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Kurʿân*, 1:28, 82.

²⁴³ el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Kurʿân*, 1:144. El-Ceşşās Allah’ın, mükellefin imkan bulamayacağı ve araya engel gireceğini bildiği halde imkan bulma şartıyla emir vermesinin caiz olmadığı yaklaşımını benimseyenlerin, ister *muṭlaḳ* ister şarta bağlı olsun böyle bir emri *sefeh* ve abes kabul ettiklerini belirtmektedir. Bu aktarımında da *muṭlaḳ* olmayı şart ile kayıtlanmanın karşısında kullanmıştır. el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Kurʿân*, 1:154. El-Ceşşās, *muftînin musteftîye* kendi görüşünü *muṭlaḳ* olarak bildirmesinin caiz olmayıp fetvasını “eğer benim fetvama uyarırsan” şartıyla kayıtlaması gerektiğini ifade ederken de *muṭlaḳ*ı söz konusu şart ile kayıtlanmamış lafız için kullanılmaktadır. el-Ceşşās, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 4:93-94.

²⁴⁴ el-Ceşşās, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:114; 2:237.

²⁴⁵ el-Ceşşās, *Aḥkāmü'l-Kurʿân*, 3:644.

²⁴⁶ el-Ceşşās, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:48.

²⁴⁷ el-Ceşşās, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:120. El-Ceşşās’a göre 41/el-Fuṣūl:40, 18/el-Kehf:29 ve 17/el-İsrâ:64 ayetleri halin delaletinden ari şekilde *muṭlaḳ* olduklarında mübahlık gerektirmekteyken halin delaleti sebebiyle tehdit ve *vaʿid* manasına taşınmışlardır. Şu halde halin delaleti de *muṭlaḳ* bir lafzı *muḳayyed* hale getiren bir kayıt olabilir. Ancak el-Ceşşās, bu durumu lafzın lügatteki *hakikat*lerinin gereğinin zıddına taşınması bağlamında ele aldığından, halin delaletini bu kapsamda görerek ayrı bir başlık olarak vermedik. el-Ceşşās, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:50.

²⁴⁸ el-Ceşşās, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:48.

v) Tahşîş delili: El-Ceşşâş'ın dilde 'umûm lafızların varlığı meselesinde vakfedenlere (*aşhâbu'l-vakf*) karşı argümanında yer verdiği "Huşûş delaleti bitişmeden muṭlak olarak varit olmuş hitap" ifadesinde, *muṭlakı muḳayyed* hale getiren kayıt *tahşîş* delili olmaktadır.²⁴⁹ Yine el-Ceşşâş 2/el-Bakara:185 ayetindeki oruç emrinin *muṭlak* olup herhangi bir vasıfla kayıtlanmadığı ve niyet şartıyla *tahşîş* edilmediğini belirtirken kayıtlanma ve *tahşîş* edilmeyi birlikte kullanmaktadır.²⁵⁰ *Tahşîş* edilmiş 'umûm başlığı altında inceleneceği üzere, *tahşîşe* uğramış 'umûmun *mecâz* olduğunun kabul edilmesi halinde *tahşîş* edici delil, *mecâz* delili ile kayıtlanma kapsamında değerlendirilebilir.

vi) İstisna: El-Ceşşâş, "Bir kısmının istisna edilmesi murat edilen muṭlak lafzın, istisna zikredilmeksizin yalnızca muṭlak olarak bulunmasına rastlıyoruz" ifadesinde,²⁵¹ *muṭlakı* istisnası zikredilmemiş lafız olarak kullanmaktadır. Bu durumda istisna delili, lafzı *muṭlaklıktan* çıkarıp *muḳayyed* hale getiren kayıt olmaktadır.²⁵² El-Ceşşâş *tahşîş* delilinin cümleye bitişik (*muttaşıl*) istisna menzilesinde olduğunu belirttiğinden,²⁵³ kaydın *tahşîş* delili olması halini istisna başlığını altında değerlendirmek de mümkündür.

vii) Ezhar olandan uzaklaştıran delil: El-Ceşşâş, *beşaret* kelimesinin *muṭlak* olarak kullanıldığında daha *zâhir* (*ezhar*) ve daha üstün (*ağleb*) olanın sevindirici haber olduğunu, üzücü habere *muḳayyed* olarak *beşaret* denilebileceğini belirtmektedir.²⁵⁴ Yine *muṭlak* olarak *mensek* denilince kurban ibadetinin anlaşılmasının daha *zâhir* (*ezhar*) ve daha üstün (*ağleb*) olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁵

²⁴⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:112.

²⁵⁰ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:228. El-Ceşşâş, 4/en-Nisâ':11 ayetinde zikredilen vasiyetin *muṭlak* olduğundan sünnet ve *icmâ'* ile *tahşîş* edilmedikçe tüm insanlara vasiyet bırakılabileceğini belirtirken *muṭlakı* yine *tahşîş* delilinden ari lafız için kullanmaktadır. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:204. Bu bağlamda el-Ceşşâş'ın, 17/el-İsrâ':23 ayetindeki ana-babaya itaat emrinin *muṭlak* ve 'amm olup bir hale mahsus olmadığını söylerken emrin bir *tahşîş* delili ile *muḳayyed* olmamasından hareketle *muṭlak* ve 'amm birlikte kullandığı söylenebilir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:177.

²⁵¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:138.

²⁵² El-Ceşşâş'a göre, tabaklanmış deriye ilişkin haberlerin kıl ve yünlerinin tıraş edilerek deriden ayrılması gerekliliği zikredilmeden, *muṭlak* olarak ('ale'l-ıtlâk) mübahlık içermesi, derinin, üzerindeki kıl ve yünlerle beraber mübah olduğunu göstermektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:148. El-Ceşşâş'ın bu kullanımında *muṭlakı muḳayyed* halen getiren, bir şeyin cüzünü o şeyin bütününden çıkararak delil olmaktadır. Bu kullanım kayıtlamanın istisna olması kapsamında değerlendirilebilir.

²⁵³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:197.

²⁵⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:35.

²⁵⁵ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 3:322.

Dolayısıyla *beşaret* ve *mensek* kelimelerinin kayıtlanarak sırasıyla sevindirici haber ve kurban dışı olan manalarında anlaşılması *eżhar* olandan uzaklaşmayı beraberinde getirmektedir. Şu halde el-Ceşşâs'ın ifadelerinden, daha *zâhir* olandan uzaklaştıran delilin *muṭlaḳ* olanı *muḳayyed* hale getiren bir kayıt olabileceği anlaşılmaktadır. El-Ceşşâs, *eżhar* olanın lafızların *vaḍ'* olundukları manalarda kullanılmaları olduğunu kabul ettiğinden²⁵⁶ *hakikatten* uzaklaştıran *meċâz* delilinin de bu niteliği haiz olduğu söylenebilir.

El-Ceşşâs'a göre bir hüküm *muṭlaḳ* yahut sıfat ile *muḳayyed* olarak konulduğunda varit olduğu yere hamledilir.²⁵⁷ Buna göre *muṭlaḳ* bir lafzı, zikredilmemiş bir kayıt ile kayıtlamak da *muḳayyed* bir lafzı kayıtsız olarak *muṭlaḳ* kabul etmek de caiz değildir. Bu sebeple el-Ceşşâs bir yerde *muṭlaḳ* diğer yerde *muḳayyed* olarak zikredilen bir lafız için, *muṭlaḳ*ın *muḳayyede*, *muḳayyedin* de *muṭlaḳa* hamledilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.²⁵⁸ El-Ceşşâs bu ilkeyi birçok fıkhi meselenin çözümünde kullanmakta²⁵⁹ ve bu ilke ile bağlantılı başka kaidelere de ulaşmaktadır. "İlet hükmü bir şart veya vasıfla *muḳayyed* olarak gerektiriyorsa şart veya vasıfla *muḳayyed* olmadan *muṭlaḳ* olarak gerektirmesi lazım gelmez,"²⁶⁰ "Adette *muṭlaḳ* olarak kullanılan *muṭlaḳ*, *muḳayyed* olarak kullanılan *muḳayyed* olarak kalır"²⁶¹ ve Nebi'nin (sav) farklı zamanlarda söylediğine delil varsa aynı meseleye ilişkin birden fazla rivayetten *muṭlaḳ* olanın *muḳayyede* hamledilmeyeceği²⁶² kaideleri bu bağlamda zikredilebilir.

²⁵⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:46.

²⁵⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:313.

²⁵⁸ el-Ceşşâs, *Şerhu Muḩtaşari't-Ṭahâvî*, 5:186.

²⁵⁹ Örneğin el-Ceşşâs'a göre, *zihâr* kefaretindeki köle azadı emri *muṭlaḳ* olarak geldiğinden, hata ile adam öldürme kefaretindeki mümin olma kaydıyla köle azadına hamledilmemeli, bu sebeple kafir bir kölenin azadı *zihâr* kefaretinin yerine getirilmesinde geçerli olmalıdır. el-Ceşşâs, *Şerhu Muḩtaşari't-Ṭahâvî*, 5:186. Aynı şekilde hata ile adam öldürme kefaretinde mümin bir köle azadı emredildiğinden, mümin ile kayıtlı olmayan *muṭlaḳ* bir köle azat edilerek kefaretin yerine getirileceği söylenemez. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:138.

²⁶⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 4:213. Örneğin, kişinin yanında olmayan şeyi satması illeti, akdin fesadını gerektirirken illet kılınan vasıf değiştiğinden müeccel selemin fesadına hükmedilmez. Necasetin çıkmasının abdestin bozulmasının illeti kabul edilmesi, aynı illetin guslü gerektirmesini ilzam etmez. el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 4:213.

²⁶¹ El-Ceşşâs, yeminlerde kullanılan kelimeler adete hamledilir, kabulü gereği yeminlerde *muṭlaḳ* ve *muḳayyed* olan kelimelerin hükümlerinin belirlenmesinde de adete başvurmaktadır. Örneğin *firâş* kelimesi *muṭlaḳ* olarak değil ancak *muḳayyed* olarak kullanıldığında yeryüzü manası anlaşılabilir. Bu sebeple *firâş* üzerinde uyumayacağına yemin eden kimse yerde uyusa, yemininde kayıtlama bulunmadığından yeminini bozmuş olmaz. el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1:31.

²⁶² el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 3:177-178. *Fıtr* sadakasında Hz. Ömer'den rivayet edilen hadiste kölenin Müslüman olma kaydı varken bir toplulukça rivayet edilen hadiste kölenin *muṭlaḳ* olması bu haberlere örnektir. El-Ceşşâs'a göre bu haberlerin ikisi ile de istimal olunup *muṭlaḳ* haberin

1.6. *Mubhem*

El-Ceşşâş'ın aktarımına göre Hz. Ömer, 'İmrân b. Huşayn ve İbn 'Abbâs, eşlerin annelerinin haramlığının cinsel birleşme şartı aranmaksızın nikah akdi anında oluşacağı görüşlerine delil olarak 4/en-Nisâ':23 ayetinde eşlerin annelerinin haramlığının *mubhem* olmasını getirmişlerdir.²⁶³ Bu doğrultuda İbn 'Abbâs "Allah'ın *mubhem* kıldığını siz de *mubhem* kılın" demiştir.²⁶⁴ El-Ceşşâş'ın kendisi de ayette eşlerin annelerinin durumunun *mubhem* olduğunu belirtmektedir.²⁶⁵ Bu yaklaşımda ayette eşlerin anneleriyle haramlığın oluşmasının, eşlerin çocuklarının haramlığı bağlamında zikredilen cinsel birlikteliğin gerçekleşmesi şartıyla kayıtlanmamış olmasının *mubhem* olarak nitelendirildiği anlaşılmaktadır. Buna göre meselede *mubheme* şart ile kayıtlanmama anlamı yüklendiği söylenebilir. Benzer şekilde el-Ceşşâş şarta bağlanmamış *mubhem* emrin nehyedilmeme şartını içermediğini belirtirken *mubhemi* şart ile kayıtlanmama manasında kullanılmaktadır.²⁶⁶

El-Ceşşâş, *icmâ'*ın sıhhatini gerektiren ayetlerin *mubhem* olduğunu, bu sebeple hüccet olan *icmâ'*ın Medine veya başka bir yerin ahaliyle sınırlandırılmasının caiz olmadığını belirtmektedir.²⁶⁷ Bu kullanımda *mubhem*, belirli bir mekan ile kayıtlanmamayı ifade etmektedir. Kur'an'ın sünnet ile *nesħ*inin caiz olması bağlamında el-Ceşşâş, Kur'an'da *ibhām* edilmiş bir hükmün geçerlilik müddetinin sünnet ile vakitlendirilmesi önünde bir engel bulunmadığını belirtmektedir.²⁶⁸ Burada *mubhem*in meselede vakit ile kayıtlanmama anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Tüm bu kullanımların ortak noktası olarak *mubheme* herhangi bir şeyle kayıtlanmamış olma anlamı yüklendiği görülmektedir.²⁶⁹ Dolayısıyla örneklerde *mubhem*in, kayıtlardan ari olmayı ifade eden *mutlaħ* ile benzer anlamda bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir.

muħayyede hamli caiz değildir. Çünkü *zāhir* olan bu sözlerin farklı zamanlarda söylenmiş olmasıdır. el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fî'l-Uşūl*, 3:178.

²⁶³ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fî'l-Uşūl*, 1:107, 211, 266.

²⁶⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fî'l-Uşūl*, 1:108, 212, 266.

²⁶⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fî'l-Uşūl*, 1:234; el-Ceşşâş, *Aħkāmü'l-Ķur'ān*, 2:161.

²⁶⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fî'l-Uşūl*, 2:241.

²⁶⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fî'l-Uşūl*, 3:322.

²⁶⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşūl fî'l-Uşūl*, 2:347.

²⁶⁹ Suyun miktarı az ya da çok olsun içine necaset karıştığı bilinen su ile abdest alınamayacağına delil olarak el-Ceşşâş, pis şeylerin (*el-ħabā'iş*) kendi başına yahut su ile karışmış halde bulunması ayrımına gidilmeyerek *mubhem* olarak haram kılınmasını getirmektedir. Buradaki *mubhem* kullanımı da kendi başına yahut su ile karışmış halde bulunma şeklinde kayıtlanmamış olma manası üzerinden ele alındığında, ulaşılan bu sonuçla uyumlu görülebilir. el-Ceşşâş, *Aħkāmü'l-Ķur'ān*, 3:441.

Buna karşılık *mubhem*, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında bilinmeyen, belirsiz, müphem anlamında kullanıldığı da görülmektedir. El-Ceşşâş, muhatap tarafından muradı bilinmeyen *mubhem* bir lafız olması sebebiyle *icmāl*in lafzın bizzat kendisinde olduğu *mücmel* kısmını açıklarken *mubhemi* muradı bilinmeyen anlamında kullanmaktadır.²⁷⁰ “İstihazeli kadın hayz günlerinde namazı bırakır” hadisindeki günler ifadesi ile günlerin belirlenmesi istenmeyip *mubhem* bir vaktin murat edilmiş olmasının ihtimal dahilinde olduğunu belirtirken *mubhemi* belirli olmayan manasında kullanmaktadır.²⁷¹ *Mubhem*in bu kullanımının, bünyesinde belirsizlik ve müphemlik taşımakla, anlaşılması beyana muhtaç olan *mücmel*e yaklaştığını söylemek mümkündür.

1.7. ‘Umûm ve Hüşûs

1.7.1. ‘Umûm

Çalışmamız lafız türlerini konu edindiğinden, bu başlık altında ‘*umûm*, temel olarak neliği ve diğer lafız türleri ile ilişkisi üzerinden ele alınmıştır. ‘*Umûm*un kapsamının mahiyeti ve sınırları, telaffuz edilmeyen şeylerin (*muğmer*) ‘*umûmu*, ‘*umûm*un delaleti başta olmak üzere ‘*umûma* ilişkin diğer meseleler lafız türleri bağlamında değinilmeyi gerektirecek bir durum olmadıkça kapsam dışı bırakılmıştır.

Ed-Debûsî ve es-Serahsî, el-Ceşşâş'ın ‘*umûmu* “‘Umûm, isimler veya manalardan bir çokluğu kapsayan şeydir” (*Mā yentezimu cem‘an mine’l-esāmî evi’l-me‘ânî*) şeklinde tanımladığını nakletmektedirler.²⁷² Ed-Debûsî ve es-Serahsî'nin ifadelerinden tanımı el-Ceşşâş'ın eserinde bizzat gördükleri anlaşılmaktadır.²⁷³ Ancak bu tanım *Şerhu’l-Câmi’i’l-Kebîr*, *Şerhu Muhtaşarı’t-Taḥâvî*, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân* ve *Şerhu Edebi’l-Ḳādî*’de ve *el-Fuṣûl fî’l-Uṣûl*’ün elimizdeki kısmında bulunmamaktadır. Bununla birlikte el-Ceşşâş *el-Fuṣûl fî’l-Uṣûl*’de, aktarılan tanıma benzer bir ifadeyle, “Daha önce açıkladığımız üzere ‘*umûm*un şartı bir çokluğu kapsamaktır (yentezimu cem‘an)” ifadesine

²⁷⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî’l-Uṣûl*, 1:64.

²⁷¹ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 1:46.

²⁷² ed-Debûsî, *Taḳvîmu’l-Edille*, 94; es-Serahsî, *Uṣûlu’s-Serahsî*, 1:135. Ed-Debûsî ve es-Serahsî'nin aktarımda bulunurken tanıma ilişkin getirdikleri eleştiri ve yorumlar, bunların yerindeliği ve el-Ceşşâş'ın usul anlayışı ile ne derece uyumlu olduğu meseleleri, özellikle ‘*umûm*un kapsamının mahiyeti tartışmasını çalışmamızın inceleme sahası dışında tutmamız sebebiyle, bu çalışmamızda ele alınmayacaktır.

²⁷³ Es-Serahsî, kitabın bazı nüshalarında tanımı “‘Umûm, isimler ve manalardan bir çokluğu kapsayan şeydir” şeklinde gördüğünü belirtmesinden, tanımı nüshaları bizzat görerek aktardığı anlaşılmaktadır. es-Serahsî, *Uṣûlu’s-Serahsî*, 1:125. Ed-Debûsî'nin ise, el-Ceşşâş'ın tanımdan sonra *müşterekin* ‘*umûmunun* olmadığını zikrettiğini söylemesi, aktarımı el-Ceşşâş'ın eseri üzerinden yaptığı intibaini oluşturmaktadır. ed-Debûsî, *Taḳvîmu’l-Edille*, 94.

yer vermektedir.²⁷⁴ *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün tahkiki yapılmış nüshalarında ifadenin geçtiği yerin önceki kısmında bu tanımın mevcut olmaması, bizi tanımın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp olan baş tarafında yer aldığı sonucuna ulaştırmaktadır.²⁷⁵ Bununla beraber el-Ceşşâş 'umûma dair, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün elimizdeki kısmında yer alan ikinci bir tanım vermektedir. Bu tanım "Umûm, başka bir beyana ihtiyaç duymadan zâhirine ve lafzının kapsadıklarına göre kullanımı mümkün olan bir hükmün kendisine bağlandığı isimlendirilenleri (musemmeyât) kapsayan lafızdır" şeklindedir.²⁷⁶ Bu tanımın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'de bir önceki tanımdan sonra zikredildiği anlaşıldığından ve ed-Debûsî ile es-Seraḥsî başka bir tanım da nakletmediğinden, işaret kolaylığı sağlama bakımından yukarıda önce zikredilen tanımı ilk, bu tanımı ise ikinci tanım olarak isimlendireceğiz.

El-Ceşşâş ikinci tanımında, 'umûmu bir lafız türü olarak tanımlamaktadır. Buna karşın el-Ceşşâş, illet için de 'âmm nitelemesinde bulunmaktadır.²⁷⁷ Kendisinin illetin taḥşîşini kabul etmesi illet için 'âmm vasfını kullanması ile uyumludur.²⁷⁸ İleti mana olarak da isimlendirdiğinden²⁷⁹ kendisinin lafız yanında mananın 'umûmunu kabul ettiği söylenebilir.²⁸⁰ El-Ceşşâş'ın "Kendiyle murat edildiği manaya delalet bulunan her mücmel lafızda, mananın 'umûmuyla ihticac geçerlidir." ifadesinde 'umûmu doğrudan manaya izafe etmesi bu çıkarımı desteklemektedir.²⁸¹ El-Ceşşâş ilk tanımda 'âmm olan şeyi lafız ile kayıtlamayıp *mâ ism-i mevşûl*ünü kullanmasıyla, illet veya manaya ilişkin 'âmm kullanımını 'umûm tanımının kapsamı dışında bırakmamış olmaktadır.

İkinci tanımda bir lafzın 'umûm olarak nitelendirilebilmesi için gereken şartlardan biri, lafzın hükmüyle amel edilebilmesi için herhangi bir beyana ihtiyaç duyulmamasıdır. Buna göre amel için beyana ihtiyaç duyan herhangi bir lafzın 'umûm kapsamına girmesinden bahsedilemeyecektir. Nitekim el-

²⁷⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:242.

²⁷⁵ 'Uceyl Câsim de, ed-Debûsî ve es-Seraḥsî'nin aktardığı mezkur tanımın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün nüshalarında sakıt olan baş kısımda yer aldığı görüşündedir. 'Uceyl Câsim en-Neşemî, *Temhîd li'l-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 31. Ulaşılan bu sonuca ilişkin diğer gerekçeler, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün kayıp baş kısmı ile daha ilgili görülerek kayıp kısmın içeriğini konu edinen çalışmamızda ele alınmıştır.

²⁷⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:48.

²⁷⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:171, 203.

²⁷⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:165, 255.

²⁷⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:175, 259; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:158; 2:213, 249; 3:393.

²⁸⁰ Nitekim Ebû Bekr Muhammed b. Aḥmed 'Alâ'uddîn es-Semerḳandî (ö. 539/1144), el-Ceşşâş'ın ve illetin taḥşîşini kabul edenlerin çoğunun manaların 'umûmu olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. es-Semerḳandî, *Mizânu'l-Uşûl fî Netâ'ici'l-Uḳûl*, 255. Ebu's-Şenâ Maḥmûd b. Zeyd el-Lâmişî (ö. 6/12. yüzyıl) de illetin taḥşîşinin caiz olup olmadığı meselesini manaların 'umûmunun kabul edilip edilmeyeceği hususuna bağlamaktadır. el-Lâmişî, *Kitâb fî Uşûli'l-Fikḥ*, 137.

²⁸¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:74.

Ceşşâş kendisiyle amel beyana bağlı olan *mücmel* lafızların ‘*umûm* olarak tabir edilemeyeceğini belirtmektedir.²⁸² Birçok fıkhi meselenin çözümünde de *mücmellerin* ‘*umûmuna* itibar edilemeyeceğini bir ilke olarak kullanmaktadır.²⁸³ İkinci tanımda ‘*umûm* olmanın beyana ihtiyaç duymama şartına bağlanmasını, el-Ceşşâş’ın *aşhâbu’l-‘umûmdan* olmakla, ‘*umûm* bir lafızla karşılaşıncı *aşhâbu’l-vakf* gibi beyan beklemeyip *taḥşîş* delili ortaya çıkana dek ‘*umûm* ile amel etmesinin²⁸⁴ bir sonucu olarak görülebileceği kanaatindeyiz. Bununla birlikte ed-Debûsî ve es-Seraḥsî’nin el-Ceşşâş’tan aktardıkları ‘*umûm* tanımında, beyana bağlı olmama şartı yer almamaktadır. İki tanım arasında ortaya çıkan bu farklılığı uzlaştırma çabası olarak, aktarımda bulunulmasa da el-Ceşşâş’ın ilk ‘*umûm* tanımını verdiği yerin siyak ve sibakında bir lafza ‘*umûm* denilebilmesi için beyana ihtiyaç duymaması gereğinden bahsetmiş olduğu kabul edilebilir. Bahsetmemiş olsa dahi bu yaklaşım doğrultusunda, el-Ceşşâş’ın kendisiyle amel beyana bağlı olan *mücmel* lafızların ‘*umûm* olarak tabir edilemeyeceğini açıkça ifade etmesi sebebiyle,²⁸⁵ ilk tanımın bu minvalde kayıtlanarak anlaşılması gerektiği kabul edilebilir.

Lafzın ‘*umûm* olması için beyana bağlı olmamasının şart olup olmadığı noktasında iki tanım arasındaki farklılığı izah amaçlı sergilenebilecek bir diğer yaklaşım, el-Ceşşâş’tan aktarılan ilk ‘*umûm* tanımının, el-Ceşşâş’ın ‘*umûm* olmayı beyana bağlı olmama şartına bağlayan ikinci tanımından farklı bir ‘*umûm* tasavvurunu yansıttığının kabulüdür. Buna göre bu tasavvurda ‘*umûm* olmak için bir çokluğu kapsamak yeterli olacaktır. El-Ceşşâş’ın usul anlayışında bu şekilde ikinci bir ‘*umûm* anlayışının bulunduğunu destekleyen hususlar bulunmaktadır. Bunlardan biri, el-Ceşşâş’ın *mücmel* kavramının iki farklı kullanımının ‘*umûm* ile ilişkisine dair açıklamalarında karşımıza çıkmaktadır. El-Ceşşâş’a göre varit olduğu anda hükmüyle amel edilmesi mümkün olup başka bir beyan bekleyen (*mevkûf*) lafız anlamıyla *mücmel*, ‘*umûm* olamaz böyle de isimlendirilemez.²⁸⁶ Burada ‘*umûm* el-Ceşşâş’ın ikinci tanımındaki manasında kullanılmış olup zaten el-Ceşşâş, ‘*umûmun* ikinci tanımını burada zikretmektedir. Diğer anlamıyla *mücmelin* manası ‘*umûmdan* farklı olmayıp ‘*âmmı mücmel* olarak isimlendirmek el-Ceşşâş’a göre caizdir. Çünkü ‘*umûm*, kaçınılmaz olarak isimlerden bir

²⁸² el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:63.

²⁸³ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, 1:138, 563; 2:416-417; 3:82.

²⁸⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 2:71.

²⁸⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:63.

²⁸⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:63-64.

çokluğu (*cem'an mine'l-esmā'i*) gerektirmekte olup her çokluk da aynı zamanda bir *cüml*edir.²⁸⁷ El-Ceşşâs, bu kullanımıyla *mücmel*in aynı zamanda *âmm* olduğunu belirtirken *umūmu* beyana muhtaç olmama şartıyla kayıtlamamaktadır. Ayrıca burada *umūma* ilişkin tek şart olarak zikrettiği isimlerden bir çokluğu (*cem'an mine'l-esmā'i*) kapsama ibaresinin kendisinden aktarılan ilk *umūm* tanımı ile benzerlik içermesi, bu tanımın farklı bir *umūm* anlayışını gösterdiği yönünde delil teşkil eder niteliktedir. Bu kabule gerekçe teşkil edebilecek bir diğer husus, 4/en-Nisā':24 ayetindeki "Bunların dışındakiler iḥşān sahibi olmanız halinde size helal kılındı" ifadesinin, *iḥşān*ın *mücmel* bir lafız olmasından dolayı, *umūm* değil *mücmel* olması sebebiyle *haber-i vāhid* ile *taḥşīş*inin caiz olduğunu belirtmesinde karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁸ El-Ceşşâs'ın *umūm* olmadığını açıkça belirttiği *mücmel* bir ifadenin *taḥşīş*inden bahsetmesi, kendisinin *mücmel* karşısında konumlandığı ikinci tanımı anlamıyla *umūm* dışında, beyana muhtaç olmama şartı taşımayan *taḥşīş* edilebilir ayrı bir genellik kabul ettiğini göstermektedir. Şu kadar var ki, el-Ceşşâs'ın yerleşik ve baskın *umūm* kullanımı, el-Ceşşâs'ın ikinci *umūm* tanımı doğrultusunda olduğundan, biz de el-Ceşşâs'ın usul anlayışıyla uyumlu olarak çalışmamızda aksi belirtilmedikçe *umūmu* ikinci tanımdaki anlamıyla kullanacağız. Bu başlık altında ise yalnızca, el-Ceşşâs'ın usul anlayışında bu anlam dışında, beyana muhtaç olmama şartının aranmadığı bir *umūm* tasavvurunun bulunduğu dair emarelere dikkat çekmekle yetinmiş olacağız.

1.7.1.1. Cem'-i Munekker (Belirsiz/Nekre Çoğul) 'Umūm mudur?

El-Ceşşâs'ın ilk *umūm* tanımında bir çokluk (*cem'*) kaydına yer verilmesi, ikinci tanımında da isimlendirilen şeyin (*musemmā*) çoğul olarak (*musemmeyāt*) kullanılması *umūm* lafzın kapsadıklarının bir çokluk olmasını gerektirmektedir. Şu halde iki tanım gereğince de bir lafzın *umūm* olabilmesi için bir çokluğu kapsaması şarttır. El-Ceşşâs, *umūmun* şartının bir çokluğu (*cem'*) kapsamak olduğunu ayrıca da belirtmektedir.²⁸⁹ Çokluk (*cem'*) ile ne kastedildiğine gelince, el-Ceşşâs iki için *cem'* kalıplarının kullanılabilirdiğini ve böyle bir kullanımın caiz olduğunu ifade etse de,²⁹⁰ üçten azın sahih bir *cem'* olmasının ihtilafı olduğunu belirtmektedir.²⁹¹ Üçün sahih bir *cem'* olmasında ise ittifak bulunduğundan *cem'*in sınırı olarak iki değil

²⁸⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:63.

²⁸⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:179.

²⁸⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:242.

²⁹⁰ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, 2:103.

²⁹¹ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, 3:599.

üçün kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.²⁹² Yine kendisinin üç ve daha fazlasının *cem*'in *hakikati* olduğunu belirtirken, *cem*'in alt sınırını üçten başlatması bu noktada dikkate değerdir.²⁹³ Şu halde el-Ceşşâş'ın üçün altının aksine üçte ittifak bulunması sebebiyle *cem*'in en azı (*eḳallu'l-cem*) olarak üçten başlatılması gerektiği görüşünde olduğu söylenebilir. Nitekim kendisi cemaat için de en azı (*eḳallu'l-cemā'a*) üç kabul etmektedir.²⁹⁴

El-Ceşşâş, *'umūm* tanımlarında *istī'āb* olarak da isimlendirdiği²⁹⁵ *istiğrākı* şart olarak zikretmemektedir. *İstiğrāk* bağlamındaki açıklamalarından²⁹⁶ yola çıkarak kendisinin, *istiğrākı* ismin kendisine iliştigi (*lehiqa*)²⁹⁷ -ilişkin, irtibatlı olduğu- şeylerin tamamını kapsaması olarak gördüğü söylenebilir. El-Ceşşâş *istiğrāk* şartını sağlayan lafızların *'umūm*unu kabul etmektedir.²⁹⁸ Örneğin, 9/et-Tevbe:103 ayetindeki "eş-şadekāt" ismi *elif-lām* sebebiyle cins için olup tüm sadakalar için *'umūm*dur.²⁹⁹ Yine "El-beyyinetu 'alā'l-mudde'ī" sözündeki *beyyine* ifadesi el-Ceşşâş'a göre altındakilerin tamamını *istī'āb* ettiğinden iddia sahibinin yükümlülüğü hükmü kapsamına girmeyen hiçbir *beyyine* kalmamaktadır.³⁰⁰ El-Ceşşâş, *cem*'i *munekkerin* nekre olması sebebiyle cinsin *istiğrākı*nı gerektirmediğini, ancak başına cinsin tarifi için olan *elif-lām* geldiğinde *istiğrāk* ifade edeceğini belirtmektedir.³⁰¹ El-Ceşşâş, *'umūm* tanımlarında *istiğrāk* şartını zikretmemesiyle, *istiğrāk* ifade etmeyen *cem*'i *munekkerleri* tanım dışı tutmamış olmaktadır.

Cem'i *munekker cem*' olmakla, el-Ceşşâş'ın tanımlarında *'umūm* olma için gerekli gördüğü *cem*'i kapsama şartını sağlamaktadır. Şu halde *cem*'i *munekkerin*, *'umūm* olup olmadığına karar verebilmek için *'umūm*un diğer bir şartı olan beyana muhtaç olmama vasfını taşıyıp taşımadığının incelenmesi gerekmektedir. El-Ceşşâş'ın, *cem*'i hem üç hem de daha fazlası için *hakikat* kabul etmesi,³⁰² *cem*'i *munekker* bir lafzın kapsamında kaç adet fert bulunduğunu belirsiz kılmaktadır. Bu belirsizlik sebebiyle el-Ceşşâş, *cem*'i *munekker* lafzın muhatabının, ya beyan bekleyeceğini ya da lafzı üç için kesin kabul edeceğini söylemektedir.³⁰³ Bu noktada el-Ceşşâş, *cem*'i

²⁹² el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 3:599.

²⁹³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:118.

²⁹⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 3:76.

²⁹⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:117; el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 3:624.

²⁹⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:117.

²⁹⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:117.

²⁹⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:116-117.

²⁹⁹ el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 3:179.

³⁰⁰ el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 3:624.

³⁰¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:118.

³⁰² el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:118.

³⁰³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:119.

munekker lafzı üçe hamlettiklerini belirtmekte ve bu tercihin delili olarak, *cem^c-i munekker*lerin belirsiz (nekre) olmaları sebebiyle üçten fazlasının murat edilmiş olması mümkünse de hangi üç olduğu belli olmasa dahi herhangi bir üçün kastedilmiş olduğunun kesin olarak bilinmesini göstermektedir.³⁰⁴ El-Ceşşâş bu kabule dair mezhep fetvasından örnek getirmekte ve bir kimse kadınlarla (*nisâ'en*) evlenirsem ya da köleler (*'abîden*) satın alırsam kölem hürdür dese herhangi üç kadınla evlense ya da herhangi üç köle satın alsa kölesinin azad olacağını söylemektedir.³⁰⁵ Dolayısıyla el-Ceşşâş, *cem^c-i munekker* lafızları üçe hamlederek kendileriyle amel etmektedir. Buna karşın üçten fazlanın murat edildiğinin bilinmesinin beyana bağlı olduğunu, böyle bir beyan varit olduğunda lafızdan muradın baştan bu olduğunun bilineceğini belirtmektedir.³⁰⁶ Bu doğrultuda el-Ceşşâş, üçten fazlanın kastedilmesinde beyana bağlı olması sebebiyle *cem^c-i munekkeri*, lafzının kapsamının en azı ile amelin mümkün olup daha fazlasının murat edilmesinin caiz olduğu *mücmel* kısmı kapsamında zikretmektedir.³⁰⁷ Bünyesinde bulunan bu *mücmellik* nedeniyle *cem^c-i munekkerin* 'umûm menzilesinde olamayacağını belirtmektedir.³⁰⁸ Çünkü 'umûm lafız, kapsadıklarının tamamı için isim olup bunlardan biri diğerinden evla olmayıp kendisinde herhangi bir *mücmellik* yoktur.³⁰⁹ Şu halde *cem^c-i munekker* her ne kadar *cem^c* olma şartını sağlasa da, üçten fazlası için beyana bağlı olması sebebiyle *mücmelin* bir türü olduğundan el-Ceşşâş'ın usul anlayışında 'umûm menzilesinde değildir.

El-Ceşşâş'ın usul anlayışında *cem^c-i munekkerin* üçten fazlasında beyana muhtaç bir *mücmel* olmasının en belirgin ortaya çıktığı meselelerden biri, *cem^c-i munekker* lafızla varit olmuş emre ilişkin beyanın el-Ceşşâş'a göre, hükmün yerine getirilmesinden önce tehirinin caiz olmasıdır.³¹⁰ El-Ceşşâş nazarında *mücmelin* aksine³¹¹ 'umûm ile muradın ne olduğuna ilişkin beyanın tehiri caiz değilken³¹² *cem^c-i munekker* ile murada dair beyanın tehir edebilmesi bu lafızların 'umûm olmadığını göstermektedir. Örneğin, el-

³⁰⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:119.

³⁰⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:119. el-Ceşşâş, eṭ-Ṭahâvî'nin "İnsanlarla (nâsen) konuşmayacağına yemin eden üç kişiyle konuşmadıkça yeminini bozmuş olmaz" ifadesini (eṭ-Ṭahâvî, *Muhtaşaru't-Ṭahâvî*, 311) şerh ederken, *nâs* lafzının cins değil *cem^c* için olduğundan en az olan üçü kapsayacağını belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî*, 7:42.

³⁰⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:330.

³⁰⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:328.

³⁰⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:331.

³⁰⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:332.

³¹⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:331.

³¹¹ El-Ceşşâş nezdinde *mücmel* lafzın beyanın tehiri caizdir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:48.

³¹² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:51.

Ceşşâş'a göre, "Şu dirhemleri bir sene sonra adamlara (ricâlen) ver" sözüyle üç ve daha fazla adamın murat edilmiş olması caizdir. Emrin tenfiz vakti olan bir sene sonrası gelmeden önce emri veren, adamlar ile muradının on kişi olduğunu söylese bu baştaki emre ziyade değil, muradın beyanıdır.³¹³ El-Ceşşâş'ın aktardığına göre müteahhir dönem Hanefi alimlerinden bazıları *cem*'-i *munekkerin* 'umûm lafız menzilesinde olduğunu söyleyerek buna karşı çıkmışlardır.³¹⁴ Adamlar (*ricâlen*) lafzı belirli olmayan üç kişiyi kapsamakta olup üçten fazlasının veya belirli üç kişinin murat edildiğinin beyanı ancak emre zamansal olarak bitişik halde gelebilir. Bu beyanın tehir etmesi *naşşa* ziyade olacağından *nesh* hükmündedir. Emrin tenfiz anından önce *neshi* mümkün olmadığından³¹⁵ *cem*'-i *munekkere* ilişkin beyanın 'umûmun beyanında olduğu gibi tehir etmesi caiz değildir.³¹⁶ Şu halde bu görüşü savunan Hanefi alimleri, *cem*'-i *munekkeri* 'umûm kabul etmektedir. El-Ceşşâş ise bu görüşü benimsemediğini açıkça ifade ederek³¹⁷ *cem*'-i *munekkeri* 'umûm lafız menzilesinde görmediğini bir kez daha ortaya koymuş olmaktadır.

Buna karşın el-Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ünde yer verdiği "Üçün hakikaten *cem*' olması yalnızca üç ile sınırlandırılmasını gerektirmez. Çünkü lafzın 'umûmu üçü kapsadığı gibi daha fazlasını da kapsamaktadır" ifadesinde,³¹⁸ belirsiz (*munekker*) yahut belirli (*mu'arrafa*) olmaları ayırımına gitmeksizin *cem*' olan lafızların 'umûmundan bahsetmekte ve bu ifadesi *cem*'-i *munekkerin* 'umûmundan söz edilme imkanını gündeme getirmektedir.³¹⁹ Bu durumun el-Ceşşâş'ın usul anlayışında tenakuza yol açmadan izahı için,

³¹³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:328-329.

³¹⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:329.

³¹⁵ El-Ceşşâş'ın aktarımında, emrin tenfiz vakti öncesi *nesh*inin mümkün olmadığı dile getirilmemiş olup argümanın tamamlanması için tarafımızca eklenmiştir. Zira görüş sahiplerince tenfiz vakti öncesi *nesh* mümkün ise *nesh* hükmündeki bu beyanın tehir etmesinde bir sakınca olmayacaktır. Kendilerinin bu tehiri caiz görmemeleri, el-Ceşşâş gibi (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:233) kendilerinin de tenfiz vakti öncesi *neshi* caiz görmediklerini göstermektedir. El-Ceşşâş'ın vakti gelmeden emrin *nesh*inin caiz olmadığını belirtirken mezhep içi bir ihtilaftan bahsetmemesi ulaşılan bu sonucu destekler niteliktedir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:233.

³¹⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:329.

³¹⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:330.

³¹⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:118.

³¹⁹ Nitekim Çöklü, el-Ceşşâş'ın bu ifadesinden de yola çıkarak *cem*'-i *munekkerin* el-Ceşşâş nezdinde 'umûm olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ramazan, Çöklü, "Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı," 166-168. Ancak el-Ceşşâş, 'umûm lafzın herhangi bir *mücmellik* içermediğini kabul ederek (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:332) *cem*'-i *munekkerin*, bünyesindeki *mücmellikten* ötürü (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:328) 'umûm menzilesinde olamayacağını açıkça belirtmektedir (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:331). Bu sebeple *cem*'-i *munekkerin*, cinsinin *istiğrâkı*nı ifade ettiğine dair aksi yönde bir delil gelmedikçe, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında 'umûm olarak adlandırılmamasının daha uygun olduğu kanaatindeyiz.

el-Ceşşâş nezdinde *cem*^c-i *munekkerin* diğer *mücmel* türlerinden farklı olarak en azı ile beyana bağlı olmadan amel edilebilme imkanına sahip olmasından³²⁰ hareket edilebilir. Buna göre *cem*^c-i *munekker*, her ne kadar el-Ceşşâş nazarında *mücmel* lafzın bir türü olsa da *cem*^c olması ve en azında beyana ihtiyaç duyulmadan amel edilebilmesiyle '*umûm* lafza yaklaşmaktadır. Nitekim el-Ceşşâş söz konusu ifadeye, *cem*^c lafzın üç ve daha fazlası için *hakikat* olduğu ve ardından delil bulunması sebebiyle üç için olmada kesinlik (*teyaqqun*) ifade ettiğinden kendisiyle beyan beklenmeksizin üç üzerinden amel edilmesi bağlamında yer vermektedir.³²¹ Bu doğrultuda, *cem*^c-i *munekkeri* '*umûma* yaklaştıran bu hususlar üzerinden *cem*^c-i *munekkerin* üç için '*umûm*, üçten fazlası için *mücmel* olduğu yaklaşımı el-Ceşşâş'ın ifadelerini uzlaştırma çabası olarak sunulabilir mi?³²² Bu noktada *cem*^c-i *munekker* üç için '*umûm* olsaydı, el-Ceşşâş nezdinde '*umûmun* beyanının tehiri caiz olmadığından, incelendiği üzere tenfiz vakti öncesi beyanının tehirinin caiz olmaması gerekeceği söylenebilir. Bu argümana söz konusu beyanının, *cem*^c-i *munekkerin* üçü kapsamasını değiştirmedeği üzerinden yanıt verilebilir. Ancak bu durumda dahi *cem*^c-i *munekkerin* beyan kabul eder yapısı karşısında, el-Ceşşâş'ın '*umûm* lafzın, kapsadıklarının tamamı için isim olup herhangi bir *mücmellik* içermediğini kabul ederek³²³ *cem*^c-i *munekkerin* bünyesindeki *mücmellik* sebebiyle '*umûm* menzilesinde olamayacağını belirtmesi³²⁴ el-Ceşşâş'ın usul anlayışında bu yaklaşımın benimsenmesine engel olur niteliktedir. Bu açık ifadeleri karşısında el-Ceşşâş'ın, *cem*^c lafızların '*umûm*undan bahsettiği söz konusu ifadesindeki *cem*^c ile, beyana ihtiyaç duymayan bu sebeple de *mücmellik* içermeyen *cem*^c lafızları kastettiğinin kabulü, kanaatimizce kendisinin usul anlayışına daha uygun bir uzlaştırma yolu olacaktır. Bu yaklaşıma göre *cem*^c-i *munekkerler* bünyelerinde *mücmellik* içermeleri sebebiyle, bir sonraki paragrafta ele

³²⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:328.

³²¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:117-119.

³²² El-Ceşşâş'ın bir lafzın, biriyle miktarı bilinen ve kendisiyle amelin mümkün olduğu, diğeri ise *icmâl* içeren iki manayı kapsamasını mümkün kabul etmesi (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:331), bu yaklaşımı destekler nitelikte görülebilir. Ancak el-Ceşşâş'ın bu kabulü *cem*^c-i *munekkeri* '*umûm* menzilesinde kabul ederek tenfizi öncesi beyanının tehirini caiz görmeyenlere karşı *cem*^c-i *munekkerin* *mücmelin* bir türü olması bağlamında zikretmesi (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:331) bu yaklaşımın benimsenmesini güçleştirmektedir. El-Ceşşâş'ın bir ayetin hem '*umûm* hem *mücmel* hususları kapsayabileceği yaklaşımı (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:74-75; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:223, 554) bu noktada gündeme gelebilecek bir diğer husustur. Ancak bu yaklaşım, ayette yer alan farklı lafızların niteliklerine dair olup inceleme konusu meselemiz tek bir lafzın aynı anda hem '*umûm* hem *mücmel* kabul edilip edilemeyeceğine ilişkin olduğundan meseleye doğrudan delil olarak getirilebilir nitelikte gözükmemektedir.

³²³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:332.

³²⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:331.

alınacağı üzere ismin ilişkin olduklarının tamamını kapsadığına (*istiğrāk*) dair delil olmadıkça, el-Ceşşâş'ın bu ifadesinin kapsamında değerlendirilmemelidir. Bu sayede *cem*^ı-i *munekker*, ifadede zikredilen 'umūm vafına konu olmayacağından ortada tenakuzu gerektiren bir durum kalmayacaktır. Diğer bir muhtemel uzlaştırma yolu ise ifadedeki 'umūm kullanımının, beyana bağılı olmamanın şart koşulmadığı 'umūm tasavvurunu yansıttığı kabulüdür. Öyle ki bu kabul ilk 'umūm tanımı bağlamında el-Ceşşâş'ın usul anlayışında manası beyana bağılı olmayan ayrı bir 'umūm tasavvuru bulunduğunu destekler bir delil olarak da görülebilecektir. Ancak bu kabul, hem bu tasavvurun el-Ceşşâş'ın eserlerinde baskın niteliği haiz olmaması hem de üçten fazlasında taşıdığı *mücmellik* nedeniyle *cem*^ı-i *munekker*in 'umūm menzilesinde olamayacağına açıkça belirtilmesi³²⁵ karşısında, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında yerleşik olmayan bir kullanımı ifade edecektir.

Son olarak bu başlık altında *cem*^ı-i *munekker*e dair tespit ve çıkarımların, *cem*^ı-i *munekker*in ismin uygun olduğu şeylerin tamamını kapsadığına (*istiğrāk*) dair aksi yönde bir delilin bulunmaması haline ilişkin olduğunun altı çizilmelidir. Şöyle ki el-Ceşşâş *cem*^ı-i *munekker*in, cinsinin tamamının *istiğrāk*ını gerektirmediğini belirtmektedir.³²⁶ Zira eğer böyle olsaydı *cem*^ı lafzın *istiğrāk* ifade eden elif-lam ile belirli (*mu'arraḥ*) kılınması ile başına elif-lam gelmeyip *munekker* olarak kalması arasında bir fark kalmazdı ki bu görüşün geçersizliği el-Ceşşâş'a göre açıktır.³²⁷ Bunun yanında zikredildiği üzere el-Ceşşâş nazarında, *cem*^ı lafza elif-lam takısı gelmeyip lafız *munekker* kaldığında, lafzın hangi çokluğu kapsadığı meçhul olduğundan³²⁸ üçten fazlası için beyana muhtaç olması sebebiyle³²⁹ *mücmel* kapsamında görülmektedir.³³⁰ Ancak belirli bir kullanımda *cem*^ı-i *munekker*in ismin ilişkin olduklarının tamamını kapsadığına dair delil geldiğinde, kapsamına dair söz konusu belirsizlik ortadan kalkacağından lafzın beyana muhtaç olmasından kaynaklı *mücmellik*ten bahsedilemeyecektir. Bu durumda *cem*^ı-i *munekker*, elif-lam ile belirlenmiş (*mu'arraḥ*) lafızlar gibi *istiğrāk* ifade eder hale geleceğinden 'umūm kapsamında yer alacaktır. Kanaatimizce bu durumun el-Ceşşâş'ın usul anlayışında örneği, kendisinin 4/en-Nisâ:1 ayetindeki "Ey insanlar, sizi tek bir nefisten yaratıp ondan da eşini yaratan

³²⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:331.

³²⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:118.

³²⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:118.

³²⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:119.

³²⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:119.

³³⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:328.

ve ikisinden çok sayıda erkekler (ricâlen) ve kadınlar (nisâ'en) yayan Rabbinizden sakının!" ifadesinde zikredilen *ricâlen* ve *nisâ'en cem'-i munekker*lerinin erkek ve kadınların tamamında 'umûm olduğunu belirtmesidir.³³¹ *Cem'-i munekker*in, el-Ceşşâş tarafından cinsinin tamamının *istiğrâkı*nı gerektirmeyeceği kabulü karşısında,³³² ayette erkek ve kadınların tamamında 'umûm ifade etmesinin, özel bir delil sebebiyle -ki ayet bağlamında bu delilin Allah'ın tüm erkek ve kadınların yaratıcısı olması muhtemeldir- olduğu anlaşılmaktadır. El-Ceşşâş'ın bu örneği, "Cem' lafızlar yalnızca kendilerine elif-lam dahil olmasıyla cinsin *istiğrâkı*nı gerektirirler" ilkesini ortaya koyduktan sonra vermesi,³³³ *cem'-i munekker*in cinsinin tamamını kapsamaması ve buna bağlı olarak 'umûm ifade etmesinin aksi yönde delil sebebiyle karşılaşılan istisnai bir durum olduğunu destekler niteliktedir. Dolayısıyla *cem'-i munekker*, ismin ilişkin olduklarının tamamını kapsadığına dair özel bir delil bulunduğu takdirde 'umûm ifade ederken, *istiğrâkı* gerektiren böyle bir delilin bulunmaması halinde cinsinin tamamını kapsamayıp³³⁴ üçten fazlasında taşıdığı *mücmellik* nedeniyle el-Ceşşâş'a göre 'umûm menzilesinde olmayacaktır.³³⁵

1.7.1.2. Tahşîş Edilmiş 'Umûm Hakikat midir Mecâz mıdır?

El-Ceşşâş'a göre *tahşîş*, 'âmm lafızla anlatılmak istenenin ismin kapsadıklarının bir kısmı olduğunun beyanıdır.³³⁶ Dolayısıyla bir 'umûm *tahşîş*e uğradığında, lafız varit olduğu anda kendisiyle kapsadıklarının bir kısmının kastedildiği anlaşılmış olmaktadır. Bu durumdaki bir lafza, kendisiyle *huşûş* murat edilmiş 'umûm denilmesinin caiz olup olmadığı

³³¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:119. Çöklü, el-Ceşşâş'ın ayetteki *cem'-i munekker*lerin erkek ve kadınların tamamında 'umûm olduğuna yönelik ifadelerini zikrederek el-Ceşşâş'ın *cem'-i munekker*leri 'umûm kabul ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Ramazan, Çöklü, "Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı," 167-168. Ancak el-Ceşşâş'ın *cem'-i munekker*in cinsinin tamamının *istiğrâkı*nı gerektirmediğini kabul ettiği halde (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:118), ayetteki *cem'-i munekker*lerin erkek ve kadınların tamamı için 'umûm olduğunu belirtmesinden, mesele özelinde söz konusu *cem'-i munekker*lerin *istiğrâkı* gerektirdiğine dair bir delilin bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla el-Ceşşâş'ın söz konusu *cem'-i munekker*leri 'umûm olarak nitelendirmedi, özel bir delilin varlığına bağlı olarak *cem'-i munekker*lerin cinsinin tamamını kapsamaması haline ilişkin olmalıdır. Bu sebeple el-Ceşşâş'ın 4/en-Nisâ':1 ayeti bağlamındaki bu ifadesi, *cem'-i munekker*i, isminin ilişkin olduklarının tamamını kapsamaması halinde 'umûm kabul ettiğine delil olarak getirilebilir. Bu nedenle Çöklü'nün, el-Ceşşâş'ın *cem'-i munekker*leri 'umûm kabul ettiği çıkarımının *cem'-i munekker*in cinsinin tamamını kapsadığına dair delilin varlığı haliyle kayıtlı olması gerektiği kanaatindeyiz. Böyle bir delil bulunmaması durumunda ise zikredildiği üzere el-Ceşşâş'a göre *cem'-i munekker*ler, cinslerinin *istiğrâkı*nı gerektirmediklerinden (el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:118) üçten fazlasında içerdikleri *mücmellik* sebebiyle 'umûm menzilesinde değildirler. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:331.

³³² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:118.

³³³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:119.

³³⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:118.

³³⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:331.

³³⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:142.

meselesinde el-Ceşşâs, dilde ‘*umûm* lafızların varlığını kabul edenlerin (*aşhâbu’l-‘umûm*) iki temel görüşe ayırdıklarını belirtmektedir.³³⁷ El-Ceşşâs’a göre *aşhâbu’l-‘umûm*dan olan Hanefi ashabı³³⁸ da bu görüş ayrılığını mezhep içinde barındırmaktadır.³³⁹ El-Kerhî’nin de benimsediği görüşe göre, kendisiyle *huşûş* murat edilmiş böyle bir lafza *hakikat* değil *mecâz* yoluyla ‘*umûm* denilmesi caizdir.³⁴⁰ El-Ceşşâs’a göre *mecâz* hale gelmiş bir ifadenin beyana muhtaç bir *mücmel* menzilesinde olduğu hatırlanacak olursa,³⁴¹ bu görüşle bağlantılı olarak *taḥşîş* edilmiş ‘*umûm*un *mecâz* olması sebebiyle beyana muhtaç bir *mücmel* hale gelmesinden bahsedilebilir. Nitekim el-Ceşşâs, el-Kerhî’nin, ‘*ammın huşûşu* sabit olduğunda lafızla istidlal düşer ve hükmü başka bir delile bağlı hale geldiğinden beyana muhtaç *mücmel* lafız menzilesinde olur, görüşünde olduğunu aktarmaktadır.³⁴² Hanefi ashabının bir kısmına göre ise *huşûş* murat edilmiş ‘*umûm* bir lafızdan bahsetmek caiz olmayıp bu lafız zaten baştan ‘*amm* değil *hâşş* olarak varit olmuştur.³⁴³ Dolayısıyla bu yaklaşımlarıyla bağlantılı olarak *huşûş* delilinin lafzı *mecâz* hale getirdiğine karşı çıkmakta, lafzın *huşûş* delilinden sonra da geri kalan kapsamında *hakikat* olarak kalmaya devam ettiğini kabul etmektedirler.³⁴⁴

Peki el-Ceşşâs Hanefi mezhebi içindeki bu iki yaklaşımdan hangisini benimsemektedir? El-Ceşşâs’ın meseleye ilişkin ifadeleri farklılık arz etmekte ve en azından zahiren de olsa çelişkili gözükmektedir. El-Ceşşâs bir taraftan kendisiyle *huşûş* murat edilmiş ‘*umûm* tabirini caiz görmekte³⁴⁵ ve bizzat kullanmaktadır.³⁴⁶ Bu kapsamda *taḥşîş* edilmiş ‘*umûm*un *mecâz* hale geldiğini açıkça belirtmektedir.³⁴⁷ Ancak diğer taraftan, lafzın *taḥşîş* edilen

³³⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:103.

³³⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:101.

³³⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:137.

³⁴⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:137.

³⁴¹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 2:416-417. El-Ceşşâs diğer bir yerde el-Kerhî’nin *istişnâ-ı muttasıl* ile lafız dışı tahsis delilini ayırdığını ve şöyle dediğini aktarmaktadır:

İstisna lafzı *mecâz* hale getirmeyip hakikatini ortadan kaldırmadığından lafzın hükmünün istisna edilen dışında kalmasına engel değildir. Lafız dışı *taḥşîş* delili ise lafzı *mecâz* kılıp hakikatini ortadan kaldırır çünkü hakikati ‘*umûmdur*.

Dolayısıyla el-Kerhî’nin *huşûş* murat edilmiş böyle bir lafza *mecâz* yoluyla ‘*umûm* denilmesinin caiz olduğu kabulünün, lafzın, lafız dışı bir delille tahsis edilmesi halinde geçerli olduğunu söylemek gerekecektir. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:245-246. el-Ceşşâs, Hanefi ashabından Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Şucâ’ eş-Şelcî’nin (ö. 266/880) de bu görüşte olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:246.

³⁴² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:167, 245; el-Ceşşâs, *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, 2:536.

³⁴³ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:137-138.

³⁴⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:252.

³⁴⁵ el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari’t-Tahâvî*, 7:433; el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:221.

³⁴⁶ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu’l-Kur’ân*, 1:181, 568; 2:55

³⁴⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî’l-Uşûl*, 1:167, 389-390.

kısım dışında da *hakikat* olduğunu, örneğin, müşrikler (*el-muşrikîn*) lafzının *taḥşîş* sonrası kapsamda kalanlar için de *hakikaten* isim olduğunu söylemektedir.³⁴⁸ Üstelik kendisine göre, *istişnâ-ı muttaşıl*dan sonra kalanın, istisna edilmemiş olan tamamı hiçbir şekilde ifade etmesi mümkün olmamasına (örneğin dokuz-on hariç bir- ile on ifade edilemez³⁴⁹) rağmen,³⁵⁰ *istişnâ-ı muttaşıl*, el-Kerḥî'nin de kabul ettiği üzere, lafzı *hakikat* olmaktan çıkarmamaktadır.³⁵¹ Bunun karşılığında, müşrikler (*el-muşrikîn*) lafzı, *taḥşîş* delili sonrasında dahi kapsamda kalan üç ve daha fazla müşriki ifade edeceğinden el-Ceşşâş, *taḥşîş* delilinin lafzı *hakikat* olmaktan çıkarmamasının daha açık (*eẓhar*) olduğunu belirtmektedir.³⁵²

El-Ceşşâş'ın *taḥşîş* edilmiş *ʿumūma* ilişkin ifadelerindeki bu farklılaşmanın, temelde *taḥşîş* edilmiş *ʿumūmun*³⁵³ delil değerine yaklaşımından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Öncelikle el-Ceşşâş, *ʿumūmun taḥşîşe* uğradığında kapsamında kalan şeyler hakkında delil olmaya devam edeceğini açıkça belirtmektedir.³⁵⁴ Bu doğrultuda *taḥşîş* edilmiş *ʿumūm* ile istidlalin geçerli olduğunu ifade etmekte,³⁵⁵ kendisi de fıkhi meselelerin çözümünde *taḥşîş* edilmiş *ʿumūmu* delil olarak kullanmaktadır.³⁵⁶ El-Ceşşâş bunun, fıkhi meselelere ilişkin istidlallerinin delalet ettiği üzere Hanefi ashabının görüşü olduğu kanaatini taşıdığını ifade etmektedir.³⁵⁷ El-Ceşşâş'a göre *mecâz*

³⁴⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:250.

³⁴⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:250.

³⁵⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:250.

³⁵¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:245-246.

³⁵² el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:250. El-Ceşşâş kendisiyle *ḥuşûş* murat edilmiş *ʿumūma* ilişkin bölümde, Hanefi ashabından bazılarının bu kullanımı caiz görmediğini belirttiikten sonra (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:137), görüşün açıklanmasında muhaliflerle girilen ilmi münazaralara yer vermektedir (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:138-141). Bu durum bu bölümde, sanki kendisinin de bu görüşü savunduğu intibahı uyandırır da kitabın sonraki bir yerinde, kendisiyle *ḥuşûş* murat edilmiş *ʿumūmu* kabul etmeyen kişinin görüşünü daha önceden görüş sahibinin sözleri üzerinden aktardığını ifade etmektedir (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:252). Bu durum, kendisiyle *ḥuşûş* murat edilmiş *ʿumūma* ilişkin bölümde yer alan, bu *ʿumūmun* kabul edilemeyeceğine ilişkin savunuların el-Ceşşâş'a ait olmadığına yönelik delil teşkil etmektedir. Bu sebeple, bu savunuları makalenin ana metni içerisinde el-Ceşşâş'a nispet ederek vermedik.

³⁵³ *Taḥşîş* edilmiş *ʿumūm* ibaresinin kullanımı el-Ceşşâş tarafından caiz görüldüğünden (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:221), kendisinin bu kabulüne uygun olarak çalışmamızda biz de bu ibareyi kullanacağız.

³⁵⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:250.

³⁵⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:245, 248.

³⁵⁶ Örneğin, 2/el-Bakara:275 ayetinde zikredilen "Allah alışverişi helal kıldı" ifadesinin kendisiyle *ḥuşûş* murat edilmiş *ʿumūm* olduğunda ittifak bulunduğunu ifade eden el-Ceşşâş, *taḥşîş* edilmiş olmanın lafzın hakkında *taḥşîş* delili bulunmayan alışverişlerde delil olarak kullanılmasına engel olmadığını belirtmektedir. Bu sebeple ayetin lafzının *ʿumūmunun mevkûf* faktlerin caiz olduğuna delil olarak getirilebileceğini savunmaktadır. el-Ceşşâş, *Aḥkâmü'l-Kurʾân*, 1:568.

³⁵⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:246. El-Ceşşâş, bu kanaatini destekleyecek nitelikte meseleler zikretmektedir. Örneğin "Komşu yakınlığı sebebiyle daha çok hak sahibidir" hadisinin bitişik olmayan komşuları kapsamaması sebebiyle has olduğunda ittifak olmasına rağmen Hanefiler komşu

hale gelmiş bir lafız, ancak delil bulunduğu yerde kendiyle amel edilebilmesi sebebiyle³⁵⁸ beyana muhtaç bir *mücmel* menzilesinde olduğundan,³⁵⁹ el-Ceşşâş'ın, her ne kadar *mecâz* olarak nitelendirse de,³⁶⁰ *taḥşîş* edilmiş *'umûmu* bu manada *mecâz* hükmünde görmediği anlaşılmaktadır. Zira *mecâz* hükmünde görse, *mücmel* olacaklarından kendileriyle istidlal beyana muhtaç olacak iken belirtildiği üzere el-Ceşşâş *taḥşîşe* uğramış *'umûmla* istidlali kabul etmektedir. Bu durumda, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında *taḥşîş* edilmiş *'umûm*, fihhi meselelerde delil olarak kullanılabilme ve hükmü gerektirme bakımından *mecâz*dan daha üstün ve kuvvetli konumda yer alarak hakikate yaklaşmaktadır. El-Ceşşâş'ın *taḥşîşe* uğramış *'umûmun*, kapsamda kalan kısımda *hakikat* olacağını, hocası el-Kerhî'nin, *'âmmın ḥuşûşu* sabit olduğunda lafızla istidlal düşeceği görüşüne itiraz bağlamında zikretmesi³⁶¹ bu durumu desteklemektedir.

İkinci olarak el-Ceşşâş, *taḥşîş* edilmiş *'umûmu* fihhi meselelerin çözümünde bir delil olarak kabul etse de bu delilin delaletinin kesinliğini *taḥşîşe* uğramamış *'umûmdan* daha zayıf ve düşük seviyede kabul etmektedir. Şöyle ki el-Ceşşâş, Kur'an'ın ittifakla *ḥuşûş* olmayan *'umûmunun*, kapsamındaki şeylerin tamamı hakkında ilmi gerektirdiğini belirtmektedir.³⁶² El-Ceşşâş aynı zamanda, ilmi gerektiren şeyin ilmi gerektirmeyen bir şeyle terkinin caiz olmamasını bir asıl olarak kabul etmektedir.³⁶³ Bu sebeple ilim gerektirmeyip *hakikat* değil *zann-ı gâlib* yollu bilgiye ulaştıran *haber-i vâhid* ve *kiyâs* ile,³⁶⁴ *taḥşîşe* uğramamış *'umûmun taḥşîş* edilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.³⁶⁵ Buna karşın el-Ceşşâş, kendisiyle *ḥuşûş* murat edildiği ittifakla sabit olan *'umûmun haber-i vâhid* ve *kiyâs* ile *taḥşîşini* caiz görmektedir.³⁶⁶ Şu halde *hakikat* değil *zann-ı gâlib* bilgisine ulaştıran şeylerle *taḥşîş* edilebildiğinden, *taḥşîşe* uğramış *'umûmun hakikatin* bilgisine ulaştırma bakımından *taḥşîşe* uğramamış *'umûmdan* daha alt mertebede yer aldığı anlaşılmaktadır. El-Ceşşâş aynı zamanda *taḥşîşine* delil olmadıkça *ḥuşûşa* muhtemel olmamayı *'umûmun dildeki hakikati* olarak

için şüfa hakkının gerekliliğinde hadis ihticac etmişlerdir. Yine kadının *dâru'l-harbdan dâru'l-islâma* mahremi olmadan çıkma hakkı bulunması sebebiyle *ḥuşûş* olduğunda ittifak bulunan "Allah'a ve ahiret gününe inanmış bir kadının mahremi yahut eşi olmadan üç günden uzun süreli yolculuğa çıkması caiz değildir" hadisini kadının mahremi olmadan hacca gidemeyeceğine delil getirmişlerdir. el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:246-247.

³⁵⁸ el-Ceşşâş, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 4:394; el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 3:80.

³⁵⁹ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:416-417.

³⁶⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:167, 390.

³⁶¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:245-250.

³⁶² el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:162, 215.

³⁶³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:161-162, 163, 214; 2:367.

³⁶⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:162-163, 166, 168, 195, 214, 215, 2:367.

³⁶⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:155, 163, 211.

³⁶⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:155-156, 214.

gördüğünden,³⁶⁷ *'umūm taḥşîş* edildiğinde en azından *hakikat*inin derecesi düşmekte ve *mecāza* yaklaşmaktadır. El-Ceşşâş *taḥşîş* edilmiş *'umūm*un *mecāz* hale geldiğini, *taḥşîş* edilmediğinde ilim gerektiren *'umūm*un *taḥşîş* delili sonrası artık *yakīn* değil *ẓann-ı gālib* ve *ictihād* yollu bilgi gerektireceği bağlamında zikretmesi,³⁶⁸ bu durumu destekler niteliktedir.

Tüm bu veriler ışığında, el-Ceşşâş'ın *taḥşîş*e uğramış *'umūma* yaklaşımından, kendisinin *taḥşîş* edilmiş *'umūmu* delil değeri bakımından *hakikat* ve *mecāz* arası bir mertebede konumlandığı anlaşılmaktadır. *Taḥşîş* edilmiş *'umūm*un *hakikat* ve *mecāz* arasındaki bu konumunu, el-Ceşşâş'ın *taḥşîş* edilmiş *'umūma* ilişkin söz konusu farklı ifadelenmelerinin kaynağı olarak görmek mümkündür. Böyle bir gerekçe üzerinden izah edilebilir olması, el-Ceşşâş'ın *taḥşîş* edilmiş *'umūma* ilişkin en azından zahiren çelişkili gözükten ifadelerinin aslında uzlaştırılabilir bir yapıda olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Sıradaki başlıkta bu yönde bir uzlaştırma çabası ortaya konulacaktır.

1.7.1.2.1. El-Ceşşâş'ın *Taḥşîş* Edilmiş *'Umūma* İlişkin İfadelerini Uzlaştırma Çabası

El-Ceşşâş'ın *taḥşîş* edilmiş *'umūma* ilişkin en azından zahiren çelişkili gözükten söz konusu ifadelerini uzlaştırmaya yönelik üç farklı yaklaşım sergilenmesi mümkündür.

1.7.1.2.1.1. Meselenin Salt Lafzi Bir Tartışma Olarak Kabulü

İlk olarak el-Ceşşâş'ın *taḥşîş* edilmiş *'umūmu*, bir taraftan *hakikat* diğer taraftan *mecāz* kabul etmesinin manaya ilişkin olmayan salt lafzi bir tartışma olduğu muhtemel yaklaşımlardan biri olabilir. Manada uzlaşıldıktan sonra farklı lafızlar kullanılmasının eleştiri konusu yapılamayacağı, el-Ceşşâş'ın çok sayıda meselede başvurduğu bir ilkedir.³⁶⁹ Bu sebeple bu yaklaşım, meselede çelişki iddiasına karşı el-Ceşşâş tarafından getirilebilecek muhtemel bir karşı argüman olma iddiası da taşıyabilir. Bu ilke gereğince herhangi bir konuya ilişkin farklı tabirler esasa ilişkin olmayıp lafız ihtilafından öteye geçmiyorsa muhataba külfet yüklemeye (*muḍāyaka*) ve üzerine tartışmaya değer nitelikte görülmemektedir.³⁷⁰ Bu ilke meselemize uygulandığında *taḥşîş* edilmiş *'umūm*un *hakikat* ve *mecāz* arasında görülebilecek tek bir konumu olduktan sonra artık bu lafızlara *hakikat* veya

³⁶⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:103, 116.

³⁶⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:167, 389-390.

³⁶⁹ el-Ceşşâş, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥāvi*, 5:110; el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:367, 368; 2:114, 184.

³⁷⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:367; 2:184.

mecâz denmesi öze ilişkin olmayan, dolayısıyla iştigalin anlamsız olduğu salt lafzi bir tartışma olacaktır.

Bu muhtemel yaklaşımın, el-Ceşşâs'ın yerleşik *hakikat-mecâz* yaklaşımına aykırılık arz etmesi sebebiyle kabulünün zor gözüktüğü kanaatindeyiz. *Hakikat vad'* olduğu (*mevdû'un leh*) yerinde (*mevdi'*),³⁷¹ *mecâz* ise bu yerin (*mevdi'*) dışında kullanılan lafız olmakla³⁷² birbirlerinden ayrı yerlerde konumlanmış lafız türleridir. Bu konumların bir sonucu olarak *hakikat* aksine delil olmadıkça doğrudan dilin aslında *vad'* olduğu manasına hamledilebilirken,³⁷³ *mecâz* ancak hakkında delil bulunduğu manada anlaşılabilir. ³⁷⁴ Bu ayrı konum ve farklı haml yollarına tabi olma, el-Ceşşâs'a göre *hakikat* ve *mecâz*'ın tek bir manada bir araya gelmelerine engel olmakta ve bir lafızla hem *hakikat* hem *mecâz*'ın kastedilmesinin caiz olmaması sonucuna yol açmaktadır.³⁷⁵ Dolayısıyla *taḥşîş* edilmiş 'umûma aynı anda *hakikat* ve *mecâz* denilmesi, el-Ceşşâs'ın usul anlayış ile uyumsuzluk arz etmekte ve salt lafzi olmayıp manaya taalluk eden bir ihtilaf halini almaktadır. Bu sebeple lafzi bir farklılık olmanın ötesine geçilerek, el-Ceşşâs'ın *taḥşîş* edilmiş 'umûmu, bir taraftan *hakikat* diğer taraftan *mecâz* kabulünün içeriksel olarak uzlaştırılmasının mümkün olup olmadığı sorgulanmalıdır. Son iki yaklaşımı bu yönde bir uzlaştırma çabasının birer ürünü olarak görmek mümkündür.

1.7.1.2.1.2. *Taḥşîş* Edilmiş 'Umûmun *Mecâz* Olarak Kabulü

El-Ceşşâs'ın *taḥşîş* edilmiş 'umûma, bir taraftan *hakikat* diğer taraftan *mecâz* demesinin aynı zamanda manaya taalluk eden bir zıtlık doğurduğunun kabul edilmesinden sonra bu tearuzun giderilmesinin imkanına yönelik muhtemel çözümlerden biri, *mecâz* olduğu halde kendisiyle istidlalin caiz olduğu lafızlara ilişkin ayrı bir *mecâz* mertebesinin varlığının kabul edilmesidir. Bu yaklaşıma göre *mecâz* olduktan sonra kendisiyle istidlal için beyana ihtiyaç duyulduğundan *mücmel* menzilesinde olan lafız, *mecâz*'ın yalnızca bir türü olacaktır. El-Ceşşâs'ın aktarımına göre el-Kerhî, kendisiyle *ḥuşûş* murat edilmiş 'umûmu bu menzilede gördüğünden³⁷⁶ kendisi için başka bir *mecâz* mertebesinden bahsetmeye bu bağlamda gerek yoktur. Ancak el-Ceşşâs *taḥşîş* edilmiş 'umûmu *mecâz* olarak

³⁷¹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:46.

³⁷² el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:46.

³⁷³ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:46; el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1:348.

³⁷⁴ el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 4:394; el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 3:80.

³⁷⁵ el-Ceşşâs, *Şerḥu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, 646; el-Ceşşâs, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1:368.

³⁷⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:137.

nitelerken³⁷⁷ aynı zamanda kendisiyle istidlalin geçerli olduğunu ifade ettiğinden,³⁷⁸ kendisi için ilkinden farklı bir *mecâz* mertebesi ortaya çıkmaktadır.³⁷⁹ Bu *mecâz* mertebesi, kendisiyle doğrudan istidlal caiz olduğundan delil değeri bakımından *mücmel* olan ilk *mecâz* mertebesinin üstünde yer alarak *hakikate* yaklaşmaktadır. El-Ceşşâş'ın *taḥşîş* edilmiş *'umūma hakikat* demesi,³⁸⁰ bu yaklaşıma göre, bu *mecâz* türünün delil değeri bakımından *hakikate* olan bu yakınlığına bağlanabilir. Ancak el-Ceşşâş'a göre bir lafızla hem *hakikat* hem *mecâz*'ın kastedilmesi caiz olmadığından,³⁸¹ buradaki *hakikatin* yerleşik terim anlamından farklı bir manada kullanıldığı *te'vîline* gidilmesi gerekecektir. Ayrıca el-Kerhî'nin görüşünde dahi *istişnâ-ı muttaşıl* lafzı *mecâza* dönüştürmezken,³⁸² el-Ceşşâş'a göre *taḥşîş* delili lafzı *hakikat* olmaktan çıkarmama noktasında *istişnâ-ı muttaşıldan* daha açık (*eḫḫar*) konumdadır.³⁸³ Bu durumda *taḥşîş* edilmiş *'umūmun*, *hakikat* değeri bakımından lafzı *hakikat* olmaktan çıkarmayan *istişnâ-ı muttaşıldan* daha üst konumda olması, el-Ceşşâş'ın *taḥşîş* edilmiş *'umūmu mecâz* olarak gördüğü kabulü üzerinden açıklanması zor bir lafzi manzara ortaya çıkarmaktadır.

1.7.1.2.1.3. Taḥşîş Edilmiş 'Umūmun Hakikat Olarak Kabulü

Meselenin esasına yönelik bir diğer uzlaştırma arayışı, kendisiyle *ḫuşûş* murat edilmiş *'umūmun* el-Ceşşâş tarafından *mecâz* değil *hakikat* olarak kabul edilmesidir. Ancak *hakikat* olsa da bu *'umūm*, *zann-ı gâlib* ve *ictihād* yollu bilgi gerektirip³⁸⁴ *taḥşîş* edilmemiş *'umūmun* aksine³⁸⁵ *haber-i vâhid* ve *ḫiyâs* ile *taḥşîsi* caiz olduğundan,³⁸⁶ el-Ceşşâş'ın *'umūmun* dildeki *hakikati* olarak gördüğü³⁸⁷ *taḥşîş* edilmemiş *'umūmun* *hakikatinden* delil değeri

³⁷⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:167, 390.

³⁷⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:167, 245, 248; el-Ceşşâş, *Aḫkâmu'l-Kur'ân*, 2:536.

³⁷⁹ *Mecâza* ilişkin bu iki farklı mertebeyi el-Ceşşâş'ın, 'İsâ b. Ebân'dan aktardığı, *ḫuşûşu* ittifakla sabit olan *'umūmun* *haber-i vâhid* ile *taḥşîşinin* caiz olduğu görüşüne (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:157, 167) ilişkin açıklamalarında görmek mümkündür. El-Ceşşâş, 'İsâ b. Ebân'ın bu görüşe, *ḫuşûş* murat edilmiş *'umūma* el-Kerhî gibi yaklaşması yani bu lafzı kendisiyle istidlalin sakit olduğu bir *mecâz* olarak görmesi sebebiyle ulaşmış olabileceğini ilk ihtimal olarak saymaktadır (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:167). İkinci ihtimal olarak ise 'İsâ b. Ebân'ın *ḫuşûş* murat edilmiş *'umūmu mecâz* olması sebebiyle *zann-ı gâlib* ve *ictihād* yollu hüküm gerektirir kabul etmiş olabileceğini zikretmektedir (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:168). Şu halde, lafız iki ihtimalde de *mecâza* döndüğü halde ilkinde kendisiyle istidlalin sakit olduğu, ikincisinde ise *zann-ı gâlib* ve *ictihād* yoluyla istidlalin caiz olduğu iki farklı *mecâz* mertebesi ortaya çıkmaktadır.

³⁸⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:250.

³⁸¹ el-Ceşşâş, *Aḫkâmu'l-Kur'ân*, 1:368.

³⁸² el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:245-246.

³⁸³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:250.

³⁸⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:167.

³⁸⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:155.

³⁸⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:155-156, 214.

³⁸⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:103, 116.

olarak daha alt seviyede olacaktır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre farklı *hakikat* mertebelerinden bahsedilmesi gerekecektir. El-Ceşşâş'ın usul anlayışında farklı *hakikat* mertebelerinin kabulüne rastlanmaktadır. Örneğin el-Ceşşâş'a göre, mübahı yapan sevabı, terk eden ise cezayı hak etmez. Nedb ise, yapan sevabı hak ederken terk eden cezayı hak etmediğinden ibahaya göre fazladan manaya sahiptir. Vücub ise, yapan sevabı, terk eden cezayı hak ettiğinden nedb üzerine fazladan hükme sahiptir. El-Ceşşâş'a göre emrin mübah, nedb ve vücub için *hakikat* olduğu kabul edilse dahi emir, *hakikaten* ifade edip kapsadığı bu manaların en fazlası vücubda bulunduğundan, vücuba hamledilmelidir.³⁸⁸ Şu halde emir lafzının farklı *hakikat* manaları arasında bir mertebe farkı ortaya çıkmakta, lafız kendisine hamledilmekle vücub manası diğer *hakikat* manalarına karşı üstün konumda yer almaktadır. Buna göre her ikisi de *hakikat* olmakla birlikte *taḥşîşe* uğramamış 'umūmun, *taḥşîş* edilmiş 'umūmandan bu şekilde bir mertebe üstünlüğünden bahsetmek mümkün hale gelmektedir. Nitekim el-Ceşşâş emir lafzının bu durumunu 'umūma benzeterek, umum lafzının üç ve daha fazlasında *hakikat* olmasına karşın kapsadığının ve gereğinin en fazlasına hamledilip delil olmadıkça en aزیyla sınırlandırılmaması gibi, emir de icaba *hakikat* olup taalluk ettiği tüm bu hükümleri *istī'āb* ettiğinden bu hükümlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasının caiz olmadığını belirtmektedir.³⁸⁹ El-Ceşşâş'ın bu ifadeleri, kendisinin *huşûş* murat edilmiş 'umūmu *hakikat* olarak gördüğü yaklaşımını desteklemektedir. Buna göre 'umūm bir lafız, kapsamında üç fert kalıncaya dek *hakikat* olmaya devam edecektir. *Cem*'i kapsama 'umūm olmanın şartı olup³⁹⁰ el-Ceşşâş teki *cem*'in *vađ*'ından ayrı gördüğünden³⁹¹ *taḥşîş* sonrası kapsamda tek bir fert kalması halinde lafız *mecāz* olacaktır. *Taḥşîş* sonrası kapsamda kalanın iki olması durumunda ise *eḳallu'l-cem*' bağlamında tartışıldığı üzere mesele ihtilafli hale gelecektir.

Hakikat mertebeleri arasındaki bu farkı el-Ceşşâş'ın *eḳhar* (daha *zāhir*) kullanımı³⁹² ile bağlantılı olarak da açıklamak mümkündür. Buna göre, 'umūmun *taḥşîş* edilmiş halleri, lafzın *zāhir* olan *hakikat*leri olurken, *taḥşîş* delili yokluğunda lafzın kendisine hamledildiği *taḥşîşe* uğramamış 'umūm, lafzın daha *zāhir* (*eḳhar*) olan *hakikat* manası olarak kabul edilecektir. Bu yaklaşımı el-Ceşşâş'ın usul anlayışı üzerinden şu şekilde temellendirmek

³⁸⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:91-92.

³⁸⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:92.

³⁹⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:242.

³⁹¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:115.

³⁹² el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 3:584, 601, 621.

mümkündür. Öncelikle *naşş* başlığı altında inceleneceği üzere *taḥşîş* edilmemiş *'umûm*, el-Ceşşâş'a göre *naşş* kapsamında yer almakla manası *zâhir* ve muradı *beyyin* niteliklerini taşımaktadır.³⁹³ *'Umûm taḥşîş* edildiğinde ise zikri geçtiği üzere el-Ceşşâş, beyana bağlı olmaksızın amel edilebilmesi sebebiyle bu *'umûm* türünü *mücmel* menzilesinde görmemektedir. El-Ceşşâş, beyana bağlı *mücmel* ile manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olmayı birbirlerinin karşısında konumlandığından,³⁹⁴ bu durum *taḥşîş* edilmiş *'umûm*un manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olma vasfını taşıdığı sonucunu doğurmaktadır. Nitekim el-Ceşşâş'ın *'umûm*un *taḥşîş*inin söz konusu olduğu birçok meselede *zâhir* tabirini kullanması,³⁹⁵ *taḥşîş* edilmemiş bir *'umûm*un, *taḥşîş*e uğradığında da *zâhir* olarak isimlendirilebileceğini destekler nitelikte görülebilir. Şu halde ister *taḥşîş* edilmiş ister edilmemiş olsun *'umûm*, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olma niteliği taşımaktadır. İki *'umûm* türü arasında *zâhir* olma bakımından mertebe farkı bulunmasının ve *taḥşîş* edilmemiş *'umûm*un, *taḥşîş* edilmiş olandan daha *zâhir* (*eḫhar*) olmasının delili ise, el-Ceşşâş'ın *taḥşîş* edilmemiş *'umûmu naşş* kapsamında görmesine karşın³⁹⁶ *taḥşîş* edilmiş *'umûm*un, *naşş*ın aksine³⁹⁷ hakkında *ictihād* caiz olduğundan,³⁹⁸ *naşş* kapsamında değerlendirilememesidir. El-Ceşşâş sözlük anlamıyla *naşş*ın, mananın *iḫhâr* edilmesinde mübalağayı ifade ettiğini belirttiğinden,³⁹⁹ iki *'umûm* türü de manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olmakla birlikte, *taḥşîş* edilmemiş *'umûm naşş* olmakla daha *zâhir* (*eḫhar*) konumda bulunmaktadır. Böylelikle hem *taḥşîş* edilmemiş hem de edilmiş *'umûm*un manası *zâhir* olduğu ancak *taḥşîş* edilmemiş *'umûm*un daha *zâhir* (*eḫhar*) olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

'Umûma ilişkin farklı *hakikat* mertebelerinin kabulü, *'umûm*un *müşterek* kapsamına dahil olma ihtimalini de bertaraf eder niteliktedir. Şöyle ki, *taḥşîş* edilmiş *'umûm*un *hakikat* olarak kabulü *'umûm* için farklı *hakikat* manaları ortaya çıkardığından, *'umûm*un dilde birden fazla manaya *hakikaten vad'* olmasından hareketle *müşterek* olduğu düşünülebilir. Ancak *müşterekin* anlamının bilinmesi beyana bağlı bir *mücmel* olması,⁴⁰⁰ *'umûm*un ise bu

³⁹³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59-60.

³⁹⁴ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 3:257.

³⁹⁵ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:365; 2:114, 484, 537; 3:69, 635.

³⁹⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:59-60.

³⁹⁷ El-Ceşşâş'ın usul anlayışında, hakkında *naşş* bulunan meselede *ictihād*ın caiz olmadığı kabul edilmiştir. el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:38, 59; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:521.

³⁹⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:167.

³⁹⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 4:76.

⁴⁰⁰ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2: 260.

anlamda *mücmel* olamayacağını kabul edilmesi sebebiyle,⁴⁰¹ ‘*umüm* el-Ceşşâs’ın usul anlayışında *müşterek* kapsamında değildir. Bu noktada ‘*umüma* ilişkin *hakikat* olan manalar arasında mertebe ve *zâhirlik* farkının kabulü lafzın daha *zâhir* (*ežhar*) olan manaya hamlini gerektireceğinden, ‘*umüm*un manasına ulaşmayı beyana bağlı olmaktan kurtaracaktır. Nitekim, el-Ceşşâs ‘*umüm* lafzın üç ve daha fazlasının her birinde *hakikat* olmasının,⁴⁰² lafzın diğer bir *hakikati* olan kapsamının en fazlasına -ki bu mananın diğer *hakikat*lere göre *ežhar* konumunda görülebileceği belirtildi- hamledilmesine engel olmadığını belirtmektedir.⁴⁰³ Şu halde ‘*umüm*un *ežhar* olan manası üzerinden beyana ihtiyaç duyulmadan amel edilebilme niteliği kazanması, ‘*umümu müşterek* kapsamında yer almaktan çıkarmış olmaktadır.⁴⁰⁴

Tahşîş edilmiş ‘*umümu hakikat* gören bu yaklaşım, farklı *hakikat* mertebeleri üzerinden *tahşîş* edilmiş ‘*umüm*un delalet değeri zayıfladığı halde *hakikat* olarak kalabilmesini açıklayabilmektedir. Eş-Şaymerî'nin *Mesâ'ilü'l-Ĥilâf*’ında el-Ceşşâs’ın *tahşîş* edilmiş ‘*umümu mecâz* olarak görmediğini aktarması bu yaklaşımı desteklemektedir.⁴⁰⁵ Ancak *mecâz* olmayıp *hakikat* mertebesinde yer alan *tahşîş* edilmiş ‘*umüma* el-Ceşşâs’ın aynı zamanda *mecâz* demesi, bu yaklaşımın açıklaması gereken bir kullanımdır. Bu noktada düşük mertebedeki *hakikat*lerin, hüküm bakımından *mecâza* yaklaştığı için el-Ceşşâs tarafından *mecâz* olarak isimlendirilmiş olabileceği izahı getirilebilir. Ancak el-Ceşşâs’a göre bir lafzın aynı kullanımda hem *hakikat* hem *mecâz* olması caiz olmadığından,⁴⁰⁶ bu isimlendirmenin *mecâz*ın el-Ceşşâs’ın usul anlayışındaki yerleşik terim anlamından farklı bir kullanımı yansıttığı kabul edilmelidir.

1.7.1.3. *Tahşîş* Sonrası Kapsam Belirsizliği: Bir *Mücmel* Türü Olarak *Tahşîş* Edilmiş ‘*Umüm*

El-Ceşşâs, manası bilinen bir ismin kapsamındakilerden bazısının kastedildiği bilindiği halde kastedilen kısmın belirli olmaması durumunda, lafzın ‘*umüm*una itikat mümkün olmayacağından lafzın beyana ihtiyaç duyan

⁴⁰¹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:63-64.

⁴⁰² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:92.

⁴⁰³ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:118.

⁴⁰⁴ Ulaşılan bu sonuç gereğince ‘*umüm* lafızların, *müşterek* için verilen “*hakikat* yoluyla birden fazla farklı manaya gelen lafızdır” tanımından dışlanması için tanımın, biri daha *zâhir* (*ežhar*) olmayan *hakikat*ler, şeklinde kayıtlanması gerektiği düşünülebilir. Ancak tanımda yer alan, birbirini dışlayıcı manaları ifade ettiği belirtilen farklı kaydının, ‘*umüm*un manaları aynı ortak tümel üzerinden kapsamı birbirini dışlamadığından, ‘*umüm*un tanım kapsamına girmesine engel olmak için yeterli olduğu söylenebilir.

⁴⁰⁵ eş-Şaymerî, *Mesâ'ilü'l-Ĥilâf fi Uşûli'l-Fıkh*, 55.

⁴⁰⁶ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1:368.

bir *mücmel* haline geleceğini belirtmektedir.⁴⁰⁷ Örneğin, 22/el-Ḥacc:77 ayetindeki "Hayır yapınız!" (*ve'falu'l-ḥayr*) emrinde vücut yollu eda kastedilmişse tüm hayırların vacip olarak yapılması mümkün olmadığından *el-ḥayr* ifadesinin *'umūmuna* itikat imkansız olacaktır.⁴⁰⁸ Bu durumda ayet beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* haline geleceğinden, vacip olarak yapılması gereken hayırların tespitinde *el-ḥayr* kelimesinin *'umūmu* ile istidlal edilmesi caiz değildir.⁴⁰⁹ Diğer bir ifadeyle ayette vacip olarak yerine getirme murat edilmişse, hayırlardan yalnızca vacip olan bir kısmı kastedilmiş olacak, ancak vacip olan bu kısım ayette belirtilmediğinden ifade *mücmel* hale gelecektir. Şu halde, *ḥuşûş* murat edilmiş *'umūm* lafız, murat edilen *ḥuşûş* kısmın belli olmaması durumunda kendisiyle istidlalin beyana bağlı olduğu *mücmel* lafız halini almaktadır. Dolayısıyla kapsamı belirsiz bir *taḥşîş* edici delil, *'umūm* lafız beyan gelmeksizin kendisiyle istidlal caiz olmayan bir *mücmel* dönüştürmektedir. Buna göre el-Ceşşâş'ın lafız dışındaki bir delille *ḥuşûş* murat edildiği anlaşılan *'umūmla* istidlali caiz görmesi sebebiyle hocası el-Kerhî ile düştüğü görüş ayrılığı,⁴¹⁰ yalnızca kapsamı belirli bir delille *taḥşîş* edilmiş *'umūm* lafızlar bakımından geçerlidir.

Taḥşîş edilmiş *'umūmun* el-Ceşşâş tarafından *mecâz* olarak görüldüğü yaklaşımdan hareket edildiğinde, *taḥşîş* edici delilin belirli olup lafızla amelin beyana bağlı olmadığı durumda lafız *mecâz* olduğundan, kapsamı belirsiz bir delille *taḥşîş* edilerek *mücmel* hale gelmiş *'umūmun* evleviyetle *mecâz* olacağı söylenebilir. El-Ceşşâş'ın *taḥşîş* edilmiş *'umūmu hakikat* olarak gördüğü yaklaşımı benimsenecek olursa, *hakikat* ile beyana ihtiyaç duymaksızın *zâhir* olan *hakikat* manasıyla istidlal edilebilirken, kendisiyle kapsamı belirsiz bir *ḥuşûş* murat edilmiş *'umūm* ile istidlalin düşmesi, bu *'umūm* türünün *hakikat* olmadığı yönünde bir çıkarımı desteklemektedir. Buradan yola çıkılarak kapsamı belirsiz bir delille *taḥşîş* edilmiş *'umūmun* her halükarda *mecâz* kapsamında yer aldığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

1.7.2. Ḥuşûş

El-Ceşşâş *ḥuşûşa* ilişkin açık bir tanım vermemektedir. Buna karşın lafız türleri bağlamında kendisinin *ḥuşûşu* temel olarak iki farklı anlamda kullandığı görülmektedir. *Ḥuşûşun* ilk anlamı, *taḥşîş* edilmiş *'umūm* başlığı altında zikredildiği üzere, el-Ceşşâş'ın kendisiyle *ḥuşûş* murat edilmiş *'umūm*

⁴⁰⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:71.

⁴⁰⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:71.

⁴⁰⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:71.

⁴¹⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:245-248.

tabirini kullanımında görülmektedir.⁴¹¹ Bu kullanımda *huşûş*, *taḥşîş* edilmiş ‘*umûm*’un kapsamındaki kısmı ifade etmektedir. El-Ceşşâs’a göre *taḥşîş* beyanının lafzın varit olduğu andan sonra gecikerek gelmesi caiz olmadığından,⁴¹² buradaki *taḥşîş* lafza zamansal olarak bitişiktir. Dolayısıyla *taḥşîş* edilen ‘*umûm*’ ile zaten vürut anından itibaren *huşûş* olan kısmın murat edilmiş olduğu bilinmektedir. Bu sebeple el-Ceşşâs birçok yerde bu nitelikteki bir lafız için, *taḥşîş* edilmiş ‘*umûm*’ yerine, doğrudan *huşûş* ve *hâşş* tabirini kullanmaktadır. Örneğin, ittifak bulunması sebebiyle 2/el-Bakara:234,⁴¹³ 4/en-Nisâ’:3,⁴¹⁴ 5/el-Mâ’ide:38,⁴¹⁵ ve 6/el-En’âm:245⁴¹⁶ ayetlerinin her birinin *hâşş* olduğunu belirtmektedir. Ancak bu lafızlara *huşûş* denmesinin *hakikat* mi *mecâz* yollu mu olduğu *taḥşîş* edilmiş ‘*umûm*’ başlığı altında incelendiği üzere farklı yaklaşımların kabulüne bağlı olarak tartışmalı bir nitelik arz etmektedir.

Bu kullanımda *huşûş*, *taḥşîş* bağlamında ortaya çıkan bir isimlendirme olduğu için, kendi mahiyeti üzerinden değil, ‘*umûm*’ bir lafzın *taḥşîş*i üzerinden anlamını kazanmaktadır. *Taḥşîş* sonrasında *huşûş* olarak isimlendirilen bu kısmın üç veya daha fazla ferdi içermesi halinde, el-Ceşşâs’ın *taḥşîş* edilmiş ‘*umûmu hakikat*’ olarak gördüğü yaklaşımdan hareket edilecek olunursa, *huşûş*un ‘*umûmdan*’ mahiyet bakımından *hakikaten* bir farklılığından bahsetmek mümkün olmayacaktır. El-Ceşşâs’ın *taḥşîş* edilmiş ‘*umûmu mecâz*’ gördüğü yaklaşımı benimsendiği takdirde ise bu yaklaşımla bağlantılı olarak bu anlamıyla *huşûş*a ancak *mecâz* olarak ‘*umûm*’ denilebilecektir. Ancak her iki yaklaşıma göre de bu *huşûş*, el-Ceşşâs nazarında delil değeri bakımından *taḥşîş* edilmemiş ‘*umûmdan*’ daha zayıf konumda yer alacaktır.

El-Ceşşâs’ın usul anlayışı bağlamında *huşûş* lafzının ikinci bir kullanımına rastlanmaktadır. El-Ceşşâs lafzın *hâşş* olarak varit olup kendisiyle *huşûş* murat edilmiş olabileceğini belirtirken "Muhammed Allah'ın elçisidir",⁴¹⁷ "Ey Rasul, sana indirileni tebliğ et"⁴¹⁸ ve "Zeyd ondan ilişigini kesince biz seni onunla nikahladık"⁴¹⁹ ayetlerini örnek vermektedir. Buradan Muhammed,

⁴¹¹ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî*, 7:433; el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:221; el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:181, 568; 2:55.

⁴¹² el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:48.

⁴¹³ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:503.

⁴¹⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:179.

⁴¹⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:184; el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:518.

⁴¹⁶ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:24.

⁴¹⁷ 48/el-Feth:29 içerisinde.

⁴¹⁸ 5/el-Mâ'ide:67 içerisinde.

⁴¹⁹ 33/el-Ahzâb:37 içerisinde.

Rasul (*er-rasûl*) ve Zeyd isimlerinin el-Ceşşâş tarafından *hâşş* olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Yine lafzın *hâşş* olarak varit olup kendisiyle 'umûm murat edilmesine örnek olarak el-Ceşşâş, Nebi'ye (sav) hitap ettiği halde iddet içinde boşama hakkına sahip kimselerin murat edildiği "Ey Nebi, kadınları boşadığınızda..." hitabını⁴²⁰ vermektedir. Buna göre el-Ceşşâş ayette zikredilen *en-Nebî* kelimesini *hâşş* olarak görmektedir. Örneklerde *hâşş* olarak kabul edilen lafızların ortak noktası belirli bir teki ifade ediyor olmalarıdır. Buna göre bu anlamıyla *huşûş*, belirli bir şey tek olarak mülhaza edilip bu teklige lafız yoluyla gönderimde bulunulduğunda ortaya çıkmaktadır.

*Huşûş*un bu kullanımı, *taşşîş* sonrası 'umûmun kapsamında kalan bir çokluğu (*cem*) ifade eden *huşûş*tan farklıdır. İlk kullanımda *taşşîş* sonrası kapsamda bir çokluk (*cem*) kalan lafza *huşûş* denilmesi mümkünken, bu ikinci anlamında *huşûş* teklige gönderimde bulunarak 'umûma ilişkin çokluk (*cem*) içerme şartını sağlamamaktadır. Şu halde el-Ceşşâş'ın usul anlayışında *huşûş*a verilen bu ikinci anlam, mahiyet bakımından 'umûmdan ayrıldığından, *huşûş*un 'umûm üzerinden değil doğrudan mahiyeti üzerinden ortaya konulabilmesi imkan dahilinde olmaktadır. El-Ceşşâş'ın "Belirli bir kimsenin bizzat işaret edilmesi, hüküm verilmesi ve 'umûmun kapsamı arasında bir fark yoktur." ifadesinde,⁴²¹ 'umûmun karşısında zikredilen belirli bir kimse hakkında hüküm vermenin *huşûş* lafzının bu anlamının mahiyetini yansıttığı söylenebilir.

1.8. Naşş ve Mücmel

1.8.1. Naşş

El-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl'de yer alan* şu ifadelerinde *naşşa* ilişkin bir tanım vermektedir:

Manası zahir (zâhiru'l-ma'nâ), muradı açık (beyyin) bir hükümle hususi bir aynı kapsayan her şey naşştır. 'Umûmun kapsadığı şey de naşştır. Çünkü belirli (mu'ayyen) bir kimsenin bizzat işaret edilmesi, hüküm verilmesi ve 'umûmun kapsamı arasında bir fark yoktur. Zira 'umûm, kapsadığı ve altına giren şeylerin tamamı için isimdir. Manşuşun 'aleyh, ismiyle belirtilen (naşsedilen) şeydir.⁴²²

Naşşa ilişkin bu tanım ve açıklamalar, lafız türleri arasındaki konumunun tespitine de katkı sağlayacağı düşünüülerek *naşş*ın farklı lafız türleriyle ilişkisi üzerinden incelenecektir.

⁴²⁰ 61/eṭ-Ṭalâk:1 içerisinde.

⁴²¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59.

⁴²² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59-60.

1.8.1.1. Naşş - 'Umûm İlişkisi

El-Ceşşâş *manşusun* 'aleyhin, ismiyle belirtilen (*naşsedilen*) şey olup 'umûmun da kapsadığı şeylerin tamamı için isim olmasından yola çıkarak 'umûmun, kapsadığı şeyler için *naşş* olduğu sonucuna ulaşmaktadır.⁴²³ Buna göre 'umûm bir lafız aynı zamanda *naşş* olup, 'umûm *naşş*ın bir türü halini almaktadır. Bu durumda el-Ceşşâş'ın *naşşa* ilişkin verdiği manası *zahir* (*zâhiru'l-ma'nâ*), muradı açık (*beyyin*) bir hükümle hususi bir aynı kapsayan her şey *naşştı*r, tanımı 'umûm için de geçerlidir. Nitekim el-Ceşşâş, emzirme haramlığı ayetinin *muhkem*, manası *zahir* (*zâhiru'l-ma'nâ*), muradı *beyyin* olup *huşûsiyeti* ittifakla sabit olmadığından *âhâdın* haberi veya kıyasla tahsis edilemeyeceğini belirtirken,⁴²⁴ *taşşış* edilmemiş 'umûmu *naşşa* ilişkin niteliklerle vasıflandırmaktadır. El-Ceşşâş'ın usul anlayışında yerleşik bir ilke olarak, *naşş*ın olduğu yerde *ictihâdın* caiz olmadığı kabul edilmiştir.⁴²⁵ *Taşşışe* uğramış 'umûm ise, *zann-ı gâlib ve ictihâd* yollu bilgi gerektirir⁴²⁶ *kıyâs* ile *taşşış*inin caiz olması⁴²⁷ sebebiyle hakkında *ictihâdın* caiz olduğu bir lafızdır. Bu sebeple 'umûmun *naşş* olması, *taşşış* edilmemiş 'umûm için geçerli olmalıdır. Kapsamı belirsiz bir delil ile *taşşış* edilmiş 'umûm da el-Ceşşâş nezdinde beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* haline geldiğinden,⁴²⁸ *naşş* kapsamında yer almamalıdır.

1.8.1.2. Naşş - Huşûş İlişkisi

El-Ceşşâş'ın *manşusun* 'aleyhi, ismiyle belirtilen şey olarak kabulü,⁴²⁹ bir şeyin kendisine delalet eden özel (*hâşş*) bir isimle belirtilmesini *naşş* kapsamında gördüğünü göstermektedir. Yine kendisinin belirli bir kimse hakkında hüküm verilmesi ile 'umûmun kapsaması arasında bir fark görmemesi,⁴³⁰ belirli bir teklige delalet etme anlamıyla *huşûşun* 'umûm gibi *naşş* kapsamında yer aldığına delildir. Belirli bir tekligi kapsama anlamıyla *huşûşun* el-Ceşşâş'ın *naşş* tanımındaki hususi bir aynı kapsayan⁴³¹ olma şartını sağlaması, ulaşılan bu sonucu destekler niteliktedir. Ayrıca tanımda, belirtilen şeyin "hususî" olarak nitelenmesi

⁴²³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59-60.

⁴²⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:157.

⁴²⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:38, 59; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:521.

⁴²⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:167.

⁴²⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:155-156, 214.

⁴²⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:71.

⁴²⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:60.

⁴³⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59.

⁴³¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59.

belirli bir tekliği kapsama anlamıyla *huşûşun naşş* içerisindeki başat konumunu göstermektedir.

Tahşîş edilmiş *‘umûmun* kapsamında kalan kısım anlamıyla *huşûş* ise, *tahşîşe* uğramış *‘umûm* bağlamında zikredildiği üzere *zann-ı gâlib* ve *ictihād* yollu bilgi gerektirme⁴³² ve *kıyās* ile *tahşîş*'inin cevazı⁴³³ sebebiyle hakkında *ictihād*'ın caiz olduğu bir lafızdır. El-Ceşşâş'ın usul anlayışında *naşş*'in olduğu yerde *ictihād*'ın payının olmadığı kabul edildiğinden,⁴³⁴ *tahşîş* sonrası *‘umûmun* kapsamında kalan kısmı ifade eden *huşûş*, *naşş* olarak görülemeyecektir.

1.8.1.3. Naşş - Zâhir İlişkisi

Naşş, *muğmer* olarak bırakılmayıp kelimada lafzen dile getirilmiş olmakla, telaffuz edilmiş olan anlamıyla *zâhir* niteliğini taşımasının yanı sıra, el-Ceşşâş tarafından tanımında *zâhiru'l-ma'nâ* olarak nitelendirildiğinden manası da *zâhir* olan (*zâhiru'l-ma'nâ*) bir lafızdır. *Zâhir* başlığı altında değinildiği üzere el-Ceşşâş'ın *naşş*'i, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) yanında muradı açık (*beyyin*) olarak vasıflandırması, manayı niteleyen *zâhir* kavramının kelim sahibinin iradesinden bağımsız olduğu intibai oluşturmaktadır. Buna göre özne kendinden bağımsız olarak dilde manası *zâhir* olarak *vağ'* olunmuş bir lafzı muradı *beyyin* olarak kullandığında *naşş* ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte el-Ceşşâş'ın, birden çok *te'vîle* müsait bir lafızla murat edilenin bu *te'vîllerden* biri olduğuna ilişkin delil bulunduğu, bu lafza da *naşş* denilmesini caiz kabul ettiği görülmektedir. Örneğin 17/el-İsrâ':33 ayetinde zikredilen "Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine sultân verdik" ifadesindeki *sultân* kelimesi farklı manalara muhtemelken kastedilen mananın kısas olduğuna delil geldiğinde, ayet kısasın gerekliliğine dair *naşş* olmuş olacaktır.⁴³⁵ *Sultân* kelimesi, el-Ceşşâş nazarında *müşterek*⁴³⁶ ve birden fazla manaya muhtemel olup⁴³⁷ muradının bilinebilmesi için beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* olduğundan,⁴³⁸ muhtemel lafızların manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olmayan kısmında yer alacaktır. Buna göre *zâhiru'l-ma'nâ* vasfını taşımayan bir kelime, muradın beyan edilmesiyle *naşş* haline gelmiş olmaktadır. Bu durum el-Ceşşâş'ın tanımını dışında kalan bir *naşş*'in varlığını ortaya çıkardığından, tanımın efradını cami bir özellik taşıması sonucunu

⁴³² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:167.

⁴³³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:155-156, 214.

⁴³⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:521.

⁴³⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:61.

⁴³⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:76.

⁴³⁷ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:192; 3:260.

⁴³⁸ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Ŧahâvî*, 5:353, el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:192; 3:260.

doğurmaktadır. Diğer bir deyişle mananın *zâhir* olması kelam sahibinin iradesinden bağımsız olarak ele alındığında, el-Ceşşâs'ın *naşş* tanımı manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olmadığı halde muradı açık (*beyyin*) lafızları nitelediği için tüm *naşş*ları kapsama bakımından eksik hale gelmektedir. *Zâhir* başlığı altında değinildiği üzere meseleye *zâhirin*, lafzın söz sahibi öznenin muradına bağlı olarak ortaya çıkan anlamı için de kullanılabilceği kabulü üzerinden yaklaşıldığında ise, beyanın gelmesiyle murat edilen manası açığa çıkan lafızlar için de *zâhir* nitelendirmesinde bulunulabileceğinden tanım için böyle bir eksiklikten bahsedilemeyecektir. El-Ceşşâs'ın zikri geçen *sultân* kelimesinden muradın kısas olduğu sabit olduğunda dahi lafzın *zâhirin*den bahsetmesi⁴³⁹ bu yaklaşımın kabulünü güçlendirmektedir.

*Naşş*ın tanımındaki *zâhirin* hangi manayı nitelediği tartışmasından bağımsız olarak, *naşştan* bahsedilebilmesi için lafzın manasının *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olmasının yanında muradının *beyyin* olmasının şart koşulması, *naşş*ın murat edilen manasının salt manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) vasfını taşıyan lafızlardan daha açık olduğunu göstermektedir. El-Ceşşâs'ın sözlük anlamıyla *naşş*ın, mananın *izhâr* edilmesinde mübalağayı ifade ettiğini belirtmesi⁴⁴⁰ bu durumu desteklemektedir. *Naşş*ın açıklık bakımından sahip olduğu bu görelî üstünlüğü, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olan ancak muradı *beyyin* olmayan lafızların varlığı üzerinden doğrulamak da mümkündür. Bu nitelikteki lafız türlerinden biri, *taḥşîş* edilmiş *ʿumûm* başlığı altında incelendiği üzere, kapsamı belirli bir delille *taḥşîş* edilmiş *ʿumûm* lafızlardır. Bu lafızlar, manaları *zâhir* olsalar da haklarında *ictihād*ın caiz olması sebebiyle⁴⁴¹ *naşş* kapsamında yer almadıklarından muradı *beyyin* vasfını taşımamaktadırlar. Bu nitelikteki diğer bir lafız türü, zanni bir delille beyan edilmiş *mücmel*dir. Zanni delille beyan edilmiş *mücmel*, hakkında *ictihād* caiz olduğundan *naşş* olamayacaktır. Buna karşın el-Ceşşâs'ın, hakkında *ictihād*ın caiz olduğu *mücmel*e ilişkin *ezhar* kavramını kullanması,⁴⁴² *mücmel*ken zanni

⁴³⁹ Muradın kısas olduğu sabit olduğunda, el-Ceşşâs *zâhirin*, küçük mirasçıların veli olmaması sebebiyle yetişkin mirasçıların bu hakkı kullanacaklarına delalet ettiğini belirtmiştir. el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳurʿân*, 3:260.

⁴⁴⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 4:76.

⁴⁴¹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*, 1:167.

⁴⁴² el-Ceşşâs, "Mallarında isteyenler ve mahrumlar için hak vardır" (51/ez-Zâriyât:19) ayetindeki hak kelimesinin beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* olduğunu belirtmektedir (el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳurʿân*, 3:260). Bununla birlikte, ayette zikredilen hakkın manasının ne olduğuna ilişkin seleften gelen görüşleri değerlendirerek *ezhar* olanın zekat manası olduğu sonucuna ulaşmaktadır (el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Ḳurʿân*, 3:547-548). Buna karşın seleften aktarılan, ayette zikredilen hakkın maldan zekat dışı verilmesi gerekenler olduğu *te'vîlinin* de doğru olmasının muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla *mücmel* kabul ettiği hak kelimesiyle murat edilen anlama dair ulaştığı sonuç kesin yolla

delille beyan edilmiş lafızların manasını *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) kabul ettiğini göstermektedir. Şu halde zanni delille beyan edilmiş *mücmel*, manası *zâhir* vasfını taşıyan ancak *naşş* olmadığı için muradı *beyyin* niteliğini haiz olmayan bir diğer lafız türü olmaktadır.

1.8.1.4. *Naşş - Muhkem İlişkisi*

El-Ceşşâs, *naşş* tanımında yer verdiği manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) ve muradı açık (*beyyin*) olma vasıfları ile *muhkemi* de nitelemektedir.⁴⁴³ Bu durumda *naşş* bir lafzın taşıdığı vasıflar aynı zamanda *muhkemin* nitelikleri olduğundan, *naşş* lafızlar *muhkem* kapsamında yer almış olmaktadır. Diğer taraftan *naşş*ın manasının *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) ve muradının açık (*beyyin*) olmasının, farklı vecihlere olan ihtimalleri ortadan kaldırdığı söylenebilir. Bu sebeple *muhkeme* ilişkin, tek bir manaya ihtimali olan, tanımını⁴⁴⁴ sağlamakla da *naşş*ın *muhkem* kapsamında yer aldığı doğrulanmaktadır. Bu durumda, yukarıdaki başlıklarda incelendiği üzere, el-Ceşşâs'ın *naşş* olarak gördüğü *taşşîş* edilmemiş 'umûm ve belirli bir tekliği kapsama kullanımıyla *huşûş* da *muhkem* kapsamında yer alacaktır.

1.8.1.5. *İctihādın Caiz Olduğu Naşş Kavramı*

El-Ceşşâs'ın usul anlayışında, hakkında *naşş* bulunan meselede *ictihādın* caiz olmadığı kabul edilmiştir.⁴⁴⁵ El-Ceşşâs, benimsediği bu kaidenin ilk nesilden ve sonra gelen fakihlerden tevarüs edildiğini; sahabe, tabiin ve sonraki nesillerin, *naşş* bulunan yerde *ictihād* ve kıyas kullanımına cevaz vermeyip ancak *naşş* bulunmaması halinde *ictihād* ve kıyasa başvurduklarını belirtmektedir.⁴⁴⁶ Buna karşın el-Ceşşâs *Şerhu Edebi'l-Ķādī*'de şu ifadelere yer vermektedir:

Ķādī, fasık ya da *każf* haddi ile cezalandırılmış olması nedeniyle hüküm vermesi caiz olmayan veya şahitliği geçerli olmayan bir kimse ise hükmü geçerli değildir, ikinci (sonra gelen) *kađī* bu hükmü feshedilebilir. *Ķādī* hüküm vermesi caiz bir kimse olduğu halde *ictihādın* caiz olmadığı bir şey hakkında hüküm vermişse de durum böyledir. Örneğin, Allah'ın *Kitāb*'ının selefin *ictihāda* cevaz vermeyip hep birlikte yalnızca *zâhirine* uyduğu *naşşına* aykırıysa, selefin *ictihāda* cevaz vermediği mütevatir sünnete muhalefet etmişse veya ümmetin *icmā'*ına muhalefet etmişse

değildir. (el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ķur'ān*, 3:548). Şu halde, kelimenin el-Ceşşâs'a göre *eżhar* bir manası olsa da, farklı manalara muhtemel olup selefin ihtilafı sebebiyle hakkında *ictihād* caiz olduğundan (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:200-201, 3:300; el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ķur'ān*, 2:202) muradının *beyyin* olmadığı ve *naşş* kapsamında yer almadığı anlaşılmaktadır.

⁴⁴³ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ķur'ān*, 1:188; 2:157.

⁴⁴⁴ el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ķur'ān*, 2:4.

⁴⁴⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:38, 59; el-Ceşşâs, *Ahkāmu'l-Ķur'ān*, 2:521.

⁴⁴⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:319.

bunlar *ictihādın* caiz olmadığı şeylerdendir. Böyle hüküm verirse ikinci (sonra gelen) *kāđī* bu hükmü feshedilebilir çünkü hakkında *ictihādın* caiz olmadığı şeydeki *ictihādı* batıldır. Bu durumda *naşsa*, mütevatir sünnete veya ümmetin *icmā'ına* aykırı olarak *ictihād* etmeksizin hüküm vermiş gibi olur, hükmü batıl ve feshedilmiş hale gelir. Eğer *naşş* hakkında *ictihādın* caiz olduğu şeylerdense, örneğin selef hakkında ihtilaf etmişse *ictihādı* caiz görmüşler demektir. Çünkü hakkında *ictihād* caiz olmasaydı selef hükmünde ihtilaf etmezdi. Dolayısıyla ihtilaf ettiklerinde bu *naşşın* *ictihādın* cevazına engel olmadığını bilmiş oluruz. Onlar Allah tarafından *naşşedilmiş* meselelerde, Rasul (sav) kendilerine ister söz ister hükmünde *ictihādın* caiz olduğu anlaşılan bir emareyle, *ictihādın* cevazı hakkında izin vermeseydi *ictihād* etmezlerdi. Durum böyle olunca biz, *naşşedilmişler* (*manşusun 'aleyh*) arasında hakkında *ictihād* caiz olan bulunduğunu söyleriz. Bu da selefin hükmünde ihtilaf ettikleridir.⁴⁴⁷

Bu sözlerinden el-Ceşşâş'ın *ictihādın* caiz olduğu *naşşın* varlığını kabul ettiği ve *naşşı*, hakkında *ictihādın* caiz olduğu ve olmadığı şeklinde iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. Ancak diğer taraftan, *naşşın* bulunduğu yerde *ictihādın* caiz olmamasını usul anlayışında yerleşik bir kaide olarak kabul etmesi,⁴⁴⁸ karşımıza en azından zahiren tearuz eden bir manzara çıkarmaktadır. Bu kabullerin esasa yönelik bir çelişkiye yol açmadan uzlaştırılabilmesi için *naşşın* olduğu yerde *ictihādın* caiz olmadığı ilkesinin yalnızca hakkında *ictihādın* caiz olmadığı *naşşlar* için geçerli olduğu söylenebilir. Bu durumda karşımıza iki farklı *naşş* kullanımı çıkmaktadır. Bu kullanımların ilkinde, *naşş* yalnızca *ictihādın* caiz olmadığı alanda söz konusu olabilirken, ikinci halde ilk alana ilaveten *ictihādın* caiz olduğu lafızlar hakkında da *naşş* nitelemesinde bulunulabilecektir. Dolayısıyla *naşşın* ikinci anlamdaki bu kullanımının kapsamı ilkinden daha geniş olmaktadır.

İctihādın caiz olduğu ve olmadığı *naşş* kısımları arasında delil değerinin kesinliği bakımından bir mertebe farkından söz etmek mümkündür. *İctihādın* caiz olduğu alan, el-Ceşşâş'a göre meselenin Allah katındaki

⁴⁴⁷ el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Kāđī*, 339-340. El-Ceşşâş, hakkında *ictihādın* caiz olduğu *naşsa* ilişkin örnekler vermektedir. El-Ceşşâş, 4/en-Nisâ²:22 ayetindeki "Babalarınızın nikahlandıklarıyla nikahlanmayın" ifadesindeki nikah lafzından muradı kendilerine göre cinsel birliktelik olduğu halde selefin ihtilaf edip bazıları babanın haram birlikteliğinin oğlun kadınla nikahlanmasına engel olmadığı görüşünde olduklarından meselede ihtilafı caiz gördüklerini belirtmektedir. Meselenin sünnetten örnekleri, Nebi'nin (sav) "Çocuk ve bunağmki hariç tüm boşamalar geçerlidir" sözü, ikrah altındaki kimsenin boşamasının caiz olmasını ve hayvanın *nesi'e* olarak satımını yasaklaması, selemin hayvanlarda caiz olmasını gerektirmekteyse de selef meselede ihtilaf ettiğiinden konu hakkında *ictihādın* caiz olmasıdır. Bu sebeple *kāđının* bu yönde vereceği hükümler el-Ceşşâş'a göre feshedilemeyecektir. el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi'l-Kāđī*, 340-341.

⁴⁴⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşül fî'l-Uşûl*, 1:38, 59; el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2:521.

hükmüne (*el-maṭlūb*) ulaştırın kesin delil içermediğinden⁴⁴⁹ *zann-ı gālibin* bilgisini vermektedir.⁴⁵⁰ Hakkında *ictihādın* caiz olmadığı alanda ise, meselenin Allah katındaki hükmüne (*el-maṭlūb*) ulaştırın kesin bir delil bulunduğundan hükmün bilgisine *zann-ı gālib* değil kesinlik yoluyla ulaşılmaktadır.⁴⁵¹ Dolayısıyla, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında, kendisi bulunduğu *ictihādın* caiz olmadığı *naşş*, *ictihādın* caiz olduğu *naşştan* kesinlik bakımından daha üstün mertebede yer almalıdır.⁴⁵²

İctihādın caiz olduğu ve olmadığı *naşş* kısımlarının ortak şekilde *naşş* olarak isimlendirilmeleri, *naşş* lafzı *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında hangi anlamın kastedildiğine yönelik bir tereddüt oluşturmaktadır. El-Ceşşâş'ın *naşş* bulunan yerde *ictihādın* caiz olmadığını yerleşik bir ilke olarak kabul etmesi nedeniyle, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında *naşş*, *muṭlaḳ* olarak kullanıldığında *ictihādın* caiz olmadığı kısmın kastedildiği kanaati ağır basmaktadır. Bu sebeple “Manası zahir (zāhiru'l-ma'nā), muradı açık (beyyin) bir hükümle hususi bir aynı kapsayan her şey *naşştır*” tanımının,⁴⁵³ hakkında *ictihādın* caiz olmadığı *naşşı* tarif ettiği söylenebilir. Bir lafzın manasının zāhir (zāhiru'l-ma'nā) ve muradının açık (beyyin) olmasının hakkında ihtilafa düşülmesi imkanını sınırlaması ve ihtilafın ancak *ictihād* alanında caiz olması⁴⁵⁴ bu kanaati güçlendirmektedir. Zira lafızla muradın *beyyin* olmasının Şārī'nin mesele hakkında kendi katındaki hükmü beyan etmesi sonucunu doğurması kuvvetle muhtemel olduğundan, meselenin Allah katındaki hükmünün bilgisine ulaşıldığı yerde el-Ceşşâş'a göre *ictihāddan* bahsedilemeyecektir.⁴⁵⁵

Diğer taraftan el-Ceşşâş'ın *naşş* tanımının hakkında *ictihādın* caiz olduğu *naşşı* da kapsadığı kabul edildiği takdirde, bu tür *naşş* ile de Şārī'nin muradı *beyyin* olduğundan meselenin Allah katındaki hükmünün bilgisine ulaşılması gerekir. Bununla birlikte el-Ceşşâş'ın belirttiği üzere *naşştan* *ictihādda*

⁴⁴⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:162, 4:319.

⁴⁵⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:32-33; 4:319, 366-368; el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, 1:480.

⁴⁵¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:162; 4:105-106, 367.

⁴⁵² El-Ceşşâş'ın, hocası el-Kerḥī'nin:

İcmā'ların da *naşşlar* gibi farklı dereceleri olup bir kısmı bir kısmından kuvvetlidir. Bunlardan bazıları *ictihād* ile terk etmek caizken bazıların terki caiz değildir. Nitekim manasında ittifak edilmiş *naşş* ile ihtilaf edilmiş *naşşın*, her ikisinin de hüccet olmaları bizce sabit olsa da, hüccetlerinin bağlayıcılığı birbirinden farklıdır. İcmā'ların durumu da böyledir.

açıklamalarını aktardıktan sonra bu sözün doğruluğunu ifade ederken el-Kerḥī'nin *naşşların* farklı mertebeleri olduğu görüşüne karşı çıkmaması, ulaşılan bu sonucu desteklemektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 3:340-341.

⁴⁵³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:59.

⁴⁵⁴ el-Ceşşâş, *Şerḥu Edebi'l-Kādi*, 339.

⁴⁵⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 4:11.

bulunulmasının cevazı Nebi'den (sav) gelen bir beyana dayanmalıdır.⁴⁵⁶ Şu halde meselede, Allah katındaki hükmünün bilgisine ulaştırılan bir lafzın, *ictihādın* caiz olduğu bir mertebeye düşürülmesi söz konusudur. Böyle bir mertebe düşüşü el-Ceşşâs'a göre *nesh* hükmünde olduğundan⁴⁵⁷ Nebi'den (sav) gelen bu beyan da *nesh* edici hükmünde olacaktır. El-Ceşşâs'a göre *nesh* edici hüküm, ancak *nesh* edilen hüküm istikrar kazanıp kendisiyle amel edilebilme imkanı bulduktan sonra varit olabileceğinden,⁴⁵⁸ söz konusu beyanın *naşşın* nüzulünden önce veya nüzülü anında varit olması caiz değildir. Diğer taraftan bu beyan hükmün müddetini değil *Şâri'in* hükümle muradının ne olduğunu açıklayan bir nitelik taşıdığından ve *mücmel* olmayan bir lafzın muradına ilişkin beyanın tehir etmesi el-Ceşşâs'a göre caiz olmadığından⁴⁵⁹ bu beyan *naşşın* nüzulünden sonra da gelmiş olamaz. Şu halde, *naşş* hakkında *ictihādın* caiz olduğunu bildiren beyan, ne *naşşın* nüzulünden önce ne nüzülü anında ne de nüzülü sonrasında gelebildiğinden böyle bir beyanın varit olamayacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, el-Ceşşâs'ın *naşş* tanımının, hakkında *ictihādın* caiz olduğu *naşşları* kapsamadığı ortaya çıkmaktadır.

El-Ceşşâs, *haber-i vâhid* için de *naşş* ismini kullanmaktadır.⁴⁶⁰ *Haber-i vâhid* hakkında *ictihād* caiz olduğundan,⁴⁶¹ *naşşın* bu kullanımını *ictihādın* caiz olduğu *naşş* kapsamında görmek mümkündür. Ancak burada *ictihādın* caiz olmasının, *haber-i vâhidin* taşıdığı lafızların niteliğinden değil sübutundaki zannilikten kaynaklanabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Zira bir haberin lafzı, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) muradı açık (*beyyin*) olmakla *naşş* niteliği taşırken, rivayetindeki zannilik bu haberi *ictihādın* caiz olduğu alana dahil edebilir. Bununla birlikte el-Ceşşâs'ın, aktardığı bazı *haber-i vâhidlere* ilişkin kullandığı "haberın *naşşı*,"⁴⁶² "naşş olarak rivayet edilen,"⁴⁶³ "haberde *naşsedilme*"⁴⁶⁴ tabirlerinde, *naşş* rivayet ve sübuta değil lafza ait bir nitelik taşımaktadır. Şu halde, *naşşın* olduğu yerde *ictihādın* caiz olması sübuttaki zannilikten kaynaklanabileceği lafzi niteliklerden de neşet etmiş olabilir. Dolayısıyla *haber-i vâhid* hakkında *ictihādın* caiz olması, bu haber için kullanılan *naşş* isminin, lafzın niteliği sebebiyle *ictihādın* caiz

⁴⁵⁶ el-Ceşşâs, *Şerhu Edebi'l-Kâdi*, 339-340.

⁴⁵⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:167.

⁴⁵⁸ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1:462.

⁴⁵⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:48-51.

⁴⁶⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:105.

⁴⁶¹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:162-163, 215.

⁴⁶² el-Ceşşâs, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, 180.

⁴⁶³ el-Ceşşâs, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, 60.

⁴⁶⁴ el-Ceşşâs, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, 237.

olduğu *naşş* kapsamında olmasını gerektirmemektedir. Buna karşın, yukarıda el-Ceşşâş'tan aktarılan ifadede *ictihādın* caiz olduğu *naşş* olarak nitelenen söz ayet olup sübutu *kaṭ'ī* olduğundan, bu *naşş* hakkında *ictihādın* caiz olması *naşşın* lafzi niteliğinden kaynaklı olmalıdır.

1.8.2. Mücmel

El-Ceşşâş *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün *mücmelin* anlamına ilişkin kısmında *mücmelin* iki farklı kullanımı olduğunu belirtmektedir:

i.*Mücmelin* ilk kullanımı, el-Ceşşâş'a göre *'umūm*un manasına yaklaşmaktadır. Çünkü *'umūm*, kaçınılmaz olarak isimlerden bir çokluğu (*cem*) gerektirmekte olup her çokluk da aynı zamanda bir *cümledir*. Bu bakımdan *'āmm* ve *mücmelin* manası farklı olmayıp *'āmmi mücmel* olarak isimlendirmek caizdir.⁴⁶⁵

ii.El-Ceşşâş ikinci kullanımı ile *mücmeli* "Kendi dışında bir beyan bekleyip (mevķūf) varit olduğu anda hükmüyle amel edilmesi mümkün ol[may]an⁴⁶⁶ lafızdır" şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁶⁷ El-Ceşşâş'a göre bu kullanımı ile *mücmel*, *'umūm* olamaz böyle de isimlendirilemez.⁴⁶⁸ El-Ceşşâş, eserlerinde *mücmeli* baskın olarak bu anlamda kullanmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda da aksi belirtilmedikçe *mücmel* ile kastedilen bu ikinci manası olacaktır.

El-Ceşşâş, ikinci anlamıyla *mücmelin* iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Muhatap tarafından muradı bilinmeyen *mubhem* bir lafız olması sebebiyle *icmālın* lafzın bizzat kendisinde olması *mücmelin* ilk kısmını

⁴⁶⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:63. El-Ceşşâş, 'İsā b. Ebān'ın birçok yerde *'āmmi mücmel* olarak adlandırdığını belirtmektedir. el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:63.

⁴⁶⁶ Elimizdeki *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl* tahkiklerinde tanımdaki ifade "hükmüyle amel edilmesi mümkün olan" şeklinde geçmektedir (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:64; el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, Tah. Muḥammed Muḥammed Tāmir, 1:20). Ancak buradaki anlamı bağlamında el-Ceşşâş, usul anlayışında yerleşik bir kabul olarak eserlerinin birçok yerinde *mücmel* ile beyan gelmedikçe amel edilmeyeceğini belirtmektedir (el-Ceşşâş, *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭahāvi*, 2:491-492, 6:246; el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 2:88, 416-417, 431). Bu doğrultuda birçok meselede *mücmeli*, beyan beklenmeksizin amel edilmesi caiz gördüğü *'umūm*un karşısında zikretmektedir (el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 2:207, 375). Bu sebeple tanımdaki "hükmüyle amel edilmesi mümkün olan" ifadesinin "hükmüyle amel edilmesi mümkün olmayan" şeklinde kabul edilmesi el-Ceşşâş'ın usul anlayışı açısından daha uygun ve tutarlılık arz eder gözükmemektedir. Ayrıca *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*'ün *mücmelin* hükmüne ilişkin bölümünde, buradaki tanım altında zikrettiği bazı örnekleri içine alan *mücmel* türünü, "lafzından manası bilinemeyip kendisine bağlanan hükme ilişkin istimali mümkün olmayan şey" olarak tanımlaması (el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:327), buradaki tanımın aslının "hükmüyle amel edilmesi mümkün olmayan" şeklinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tanımın aslında "...İa yumkinu..." şeklinde bulunan olumsuzluk harfinin sakt olmuş olması ihtimal dahilindedir. Bu gereçlerle tanımda yer alan "olan" ibaresi tarafımızca "ol[may]an" şeklinde verilmiştir.

⁴⁶⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:63-64.

⁴⁶⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:63-64.

oluşturmaktadır.⁴⁶⁹ “Hasat günü hakkını verin”⁴⁷⁰ ve “Biz onun velisine sultân verdik”⁴⁷¹ ifadelerindeki hak ve *sultân* kelimeleri, beyan gelmeksizin kendileriyle amel mümkün olmayıp *icmāl* bizzat kendilerinde olduğundan *mücmel*in bu kısmına örnektir.⁴⁷² Bu bağlamda, el-Ceşşâş’ın söz konusu *sultân* kelimesini aynı zamanda *müşterek* lafzın bir örneği olarak kabul etmesi,⁴⁷³ kendisinin *müşterek* lafızları beyana ihtiyaç duyan *mücmel* kapsamında görmesiyle⁴⁷⁴ uyum arz etmektedir. Diğer taraftan el-Ceşşâş, daha önce dilde *vaq’* olunmamış manalara *vaq’* olunan *şer’î* isimlerin de *mücmel*in bu kısmında yer aldığını belirtmekte⁴⁷⁵ *ribā*,⁴⁷⁶ *şavm*,⁴⁷⁷ *şalāt*⁴⁷⁸ isimlerini bu kapsamda zikretmektedir. Bu doğrultuda el-Ceşşâş’ın *şer’î* isimleri *mecâz* manasında kabul etmesi,⁴⁷⁹ *mecâz* başlığı altında belirtildiği üzere beyan gelmemiş *mecâz*ların *mücmel* kapsamında olmasıyla uyumludur. Ancak bu isimler, manaları muhataplarca öğrenildikten sonra yerleşik manaları kastedilerek kullanıldıklarında, kendileriyle amel mümkün olacağından el-Ceşşâş’a göre artık *mücmel* değil ‘*umûm* olacaktır.⁴⁸⁰ Buradan yola çıkarak el-Ceşşâş, bir lafzın *mücmel* veya ‘*umûm* olmasının halin delaletine göre değişiklik gösterebileceği sonucuna ulaşmaktadır.⁴⁸¹

*Mücmel*in ikinci kısmını ise, kendisiyle baş başa kalsak *zâhir*inin gereği ile amel etmek mümkün olduğu halde, kendisine *icmāl*ini gerektiren bir lafız veya delaletin bitişmesi sebebiyle *mücmel* olmuş lafızlar oluşturmaktadır.⁴⁸² 22/el-Ḥacc:30 ayetinde geçen “ve uḥillet lekumu’l-en‘ām” ifadesi, haramlığı o an sabit olup sonra açıklanacaklar hariç hayvanların helal kılındığı şeklinde anlaşılırsa bu *mücmel* kısmı kapsamına girecektir. Çünkü hayvanların helal kılındığı ifadesi ile amel etmek mümkünken sonrasında gelen ve hangileri olduğu nüzul anında açıklanmayan hayvanların istisna edilmesi, ayeti amel

⁴⁶⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:64.

⁴⁷⁰ 6/el-En‘ām:141 içerisinde.

⁴⁷¹ 17/el-İsrâ’:33 ayeti içerisinde.

⁴⁷² el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:64-65.

⁴⁷³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:76; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 1:192.

⁴⁷⁴ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 2: 260.

⁴⁷⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:65; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 1:297.

⁴⁷⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:66; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 1:563, 567.

⁴⁷⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:67; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 1:212.

⁴⁷⁸ el-Ceşşâş, *Şerḥu Muḥtaşari’t-Taḥâvî*, 3:18; el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:68; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 2:318, 420; 3:289.

⁴⁷⁹ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 1:397.

⁴⁸⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:334.

⁴⁸¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:334.

⁴⁸² el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî’l-Uṣūl*, 1:64.

için beyana muhtaç hale getirmektedir.⁴⁸³ Yine el-Ceşşâş'a göre, 4/en-Nisâ':24 ayetindeki "Bunların dışındakileri mallarımızla istemeniz size helal kılındı" ifadesinin 'umūmu ile amel edilmesi gerekirken, kendisine bitişen *mücmel ihşân* lafzı,⁴⁸⁴ helal olmanın şartı olarak kabul edildiğinde öncesindeki 'umūm olan helalliği *mücmel* hale getirmektedir.⁴⁸⁵ El-Ceşşâş'ın ikinci anlamıyla *mücmelin*, bu ikinci kısmına benzeterek üçüncü olarak ele aldığı *mücmel* kısmı, manası bilinen bir ismin kapsamındakilerden bazısının kastedildiği bilindiği halde kastedilen kısmın belirli olmaması durumudur. *Tahşîşe* uğramış 'umūm başlığı altında incelendiği üzere *tahşîş* edici delilin belirsiz olması, 'umūm lafzı beyan gelmeksizin kendisiyle istidlal caiz olmayan bir *mücmel* hale getirmektedir.⁴⁸⁶ El-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün beyana muhtaç olan ve olmayan şeylere dair bölümünde beyana muhtaç olan şeyleri incelerken ikinci anlamıyla *mücmele* ilişkin bu üç kısmı tekrar zikretmektedir.⁴⁸⁷

El-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *mücmelin* hükmüne ilişkin bölümünde ise *mücmeli*, lafzından manası bilinemeyip kendisine bağlanan hükme ilişkin istimali mümkün olmayan şey ve lafzın kapsamının en azında istimali mümkün olup daha fazlasının murat edilmesinin caiz olabildiği lafız olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁴⁸⁸ Yukarıda *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*'ün *mücmele* ilişkin bölümü ile beyana muhtaç olan ve olmayan şeylere ilişkin bölümünde beyana muhtaç olan *mücmel* kapsamında belirttiği üç türün, kendileriyle amelin mümkün olmaması sebebiyle, buradaki *mücmel* taksiminin ilk kısmında yer aldığı söylenebilir. Lafzın kapsamının en azında istimali mümkün olup daha fazlasının murat edilmesinin caiz olabildiği *mücmelin* örneklerinden biri el-Ceşşâş'a göre namaz kılın, oruç tutun, hac yapın gibi

⁴⁸³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:64. İfadedeki istisna şimdye kadar size haram kılınmış olanlar şeklinde anlaşılırsa ortada beyan beklemeyi gerektirecek bir durum olmadığından ifade *mücmel* olmayacaktır. Yine ifadedeki istisna size daha sonra haram kılınacaklar şeklinde anlaşıldığından nüzul anında ayet ile amel önünde herhangi bir beyana bağlı olma engeli bulunmadığından ifade yine *mücmel* olmayacaktır. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:64-65. El-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*'ın bir yerinde ana metinde zikredilen ilk manayı esas alarak ayetin 'umūmuna itibar edilemeyen bir *mücmel* konumunda olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*, 1:138. Ancak kendisi *Ahkâmu'l-Ķur'ân*'ın başka bir yerinde istisnanın şimdye kadar size haram kılınmış olanlar şeklinde anlaşılacak ayetin *mücmel* değil 'umūm kabul edilmesinin evla olduğunu ifade etmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*, 2:375.

⁴⁸⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:70, 179; el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*, 2:106.

⁴⁸⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:70. *İhşân* olma şart değil nikahlanmanın sonucu olarak anlaşıldığı takdirde öncesindeki helal kılınma ifadesini *mücmel* hale getirmeyecektir. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:70. El-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*'da, evla olanın ayetin bu ikinci manasında anlaşılacak, ayetin *mücmel* değil 'umūm kabul edilmesi olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Ķur'ân*, 1:182.

⁴⁸⁶ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:71.

⁴⁸⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:27.

⁴⁸⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:327-328.

emredilen şeyin zikredilmediği emir lafzıdır.⁴⁸⁹ El-Ceşşâş'a göre namaz, oruç ve haccın ne olduğu bilindiği takdirde⁴⁹⁰ bu emir, lafzın kapsamının en azı olan tek namaz, tek oruç ve tek haccı gerektirecektir.⁴⁹¹ Diğer bir örnek ise "Şu dirhemleri adamlara (ricâlen) ver" sözünde olduğu gibi *cem'-i munekker* lafız içeren emirlerdir.⁴⁹² *Cem'-i munekkerin 'umûm* olup olmadığının incelendiği başlıkta zikredildiği üzere el-Ceşşâş'ın aktardığına göre müteahhir dönem Hanefi ulemasından bazıları, lafzın kapsamının en azında istimali mümkün olup daha fazlasının murat edilmesinin caiz olabildiği lafızların *mücmelin* bir kısmı olarak kabulüne karşı çıkararak bu lafızları *'umûm* menzilesinde görmüşlerdir.⁴⁹³ El-Ceşşâş'a göre, bu yaklaşım sahipleri kapsamının en azıyla dahi olsa kendisiyle amel etmek mümkün olan lafzın *mücmel* olamayacağını kabul etmektedir. Dolayısıyla bu alimlere göre *mücmel* tek bir kısımdan oluşmakta olup o da el-Ceşşâş'ın *mücmelin* ilk kısmı olarak verdiği kendisiyle amel etmenin hiçbir şekilde mümkün olmadığı lafızlardır.⁴⁹⁴ El-Ceşşâş ise bir lafzın, biriyle miktarı bilinen ve kendisiyle amelin mümkün olduğu, diğeri ise *icmâl* içeren iki manayı kapsamasını mümkün gördüğünden bu görüşe katılmayarak bu lafızların *mücmelin* ikinci bir türü olduğunu kabul etmektedir.⁴⁹⁵

1.8.2.1. Mücmelin Diğer Lafız Türleriyle İlişkisi

El-Ceşşâş, hakkında beyan gelmemiş *mücmel* lafızların *müteşabih* kapsamında yer aldığını belirtmektedir.⁴⁹⁶ *Mücmel* beyan gelmedikçe herhangi birine hamledilemeyen farklı manalara muhtemel olduğundan,⁴⁹⁷ bu kabulü *müteşabihe* ilişkin verdiği, birden çok manaya muhtemel lafız tanımı⁴⁹⁸ ile de uyumludur. El-Ceşşâş *müşterek* lafzın, farklı manalara gelebilmesi sebebiyle murat edilen manasının tespitinde kendi başına yetmeyip beyana ihtiyaç duyan bir *mücmel* olduğunu kabul etmektedir.⁴⁹⁹ Dolayısıyla *müşterek* lafızlar haklarında beyan gelmedikçe *mücmel*

⁴⁸⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:328.

⁴⁹⁰ Bu lafızlar, manalarının bilinmemesi durumunda kendileriyle amel edilemeyeceği için *mücmelin* kendileriyle amelin mümkün olmadığı ilk kısmında yer alacaklardır. el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:334.

⁴⁹¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:328.

⁴⁹² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:328.

⁴⁹³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:329-330.

⁴⁹⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:330.

⁴⁹⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 1:331.

⁴⁹⁶ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:5.

⁴⁹⁷ Nitekim el-Ceşşâş, 2/el-Bakara:196 ayetindeki *fi'l-hacc* ifadesinin farklı *te'vil* yönlerine muhtemel bir *mücmel* olduğunu belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebir*, 87.

⁴⁹⁸ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:5.

⁴⁹⁹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:260.

kapsamındadır. Ancak tüm *mücmelliklerin müsterek* olmaktan kaynaklandığını söylemek mümkün değildir. Nitekim el-Ceşşâs, *hakikate* hamline engel bulunması sebebiyle *mecâza* dönmüş ancak hangi manaya hamledileceğine dair delil gelmemiş *mecâzları* da *mücmel* menzilesinde kabul etmektedir.⁵⁰⁰

Naşş, manasının *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) ve muradının *beyyin* olmasıyla, murat edilen manasının tespitinde *mücmelden* farklı olarak beyana ihtiyaç duymadığından, *mücmel* bir lafız *naşş* değildir. Bu sebeple başlıklandırılmamızda *naşş* ve *mücmeli* birbirinin karşısında yer alan lafız türleri olarak vermeyi uygun bulduk. El-Ceşşâs *'umûmun* kapsadığı şeyin de *naşş* olduğunu belirttiğinden⁵⁰¹ *'umûmun* da *mücmel* olamayacağı açığa çıkmaktadır. Zaten el-Ceşşâs eserlerinin birçok yerinde *mücmel* ve *'umûmu* birbirinin karşısında konumlandırmakta,⁵⁰² *mücmel* lafzın *'umûmuna* itibar edilemeyeceğini⁵⁰³ ve *'umûmuyla* amel⁵⁰⁴ veya istidalde bulunulamayacağını belirtmektedir.⁵⁰⁵ Zikri geçtiği üzere el-Ceşşâs, *taşşîş* edilmiş *'umûmu* da hükmü beyana muhtaç bir *mücmel* menzilesinde görmemektedir.⁵⁰⁶ Ancak *taşşîş* edici delilin kapsamı belirsiz ise lafız *mücmel* olacaktır.⁵⁰⁷ Bununla uyumlu olarak *taşşîş* sonrası *'umûm* kapsamında kalanları ifade eden *huşûş*, *taşşîş* edici delilin kapsamı belirli ise *mücmel* olmayacakken *taşşîş* sonrası kapsam belirsiz kaldığında *mücmel* olarak nitelenebilecektir. Belirli bir tekliğin kapsanmasını ifade eden *huşûş*, ise *naşş*ın bir türü olduğundan⁵⁰⁸ *mücmel* vasfını taşımayacaktır.

1.9. Müfesser

El-Ceşşâs, eserlerinde *müfessere* ilişkin bir tanım vermemektedir. Bu sebeple *müfessere* lafızlar bağlamında yüklediği anlamın tespiti için kendisinin *müfesser* kullanımlarını incelemek uygun bir yol olacaktır. El-Ceşşâs'ın eserlerinde *müfesserin* iki farklı kullanımından bahsetmek mümkündür.

Müfesserin birinci kullanımı el-Ceşşâs'ın abdestin, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*), muradı *beyyin* olan ve beyana ihtiyaç duymayan *müfesser* bir farz

⁵⁰⁰ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:416-417.

⁵⁰¹ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59.

⁵⁰² el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2:106, 207, 375, 420, 483-484, 521; 3:82.

⁵⁰³ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 7:262; el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:71; el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:138.

⁵⁰⁴ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 6:246.

⁵⁰⁵ el-Ceşşâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:389.

⁵⁰⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:245-246.

⁵⁰⁷ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:71.

⁵⁰⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59.

olduğunu belirtmesinde⁵⁰⁹ karşımıza çıkmaktadır. Bu kullanımında *müfesserin*, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) ve muradının *beyyin* olup konusuna ilişkin ayrıntılı hükümler barındıran lafzı ifade ettiği görülmektedir. Bu kullanımıyla *müfesser*, *naşşa* ait manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) ve muradının *beyyin* olma vasıflarını da taşıdığından aynı zamanda *naşşın* kapsamında yer almış olmaktadır. Nitekim el-Ceşşâs *müfesser* olarak varit olması sebebiyle *nesîh* hükmünde kabul ettiği abdest farzına ziyadeyi,⁵¹⁰ aynı zamanda *naşşa* ziyade örneği olarak da vermektedir.⁵¹¹ Dolayısıyla bu kullanımında *müfesser*, ilaveten konusuna dair ayrıntılı hükümler barındırmakla *naşşın* nitelikli ve özel bir türü olmaktadır. *Naşşın muhkem* altında konumlanmasından hareketle, bu kullanımıyla *müfesserin muhkem* kapsamında yer aldığı söylenebilir.

Müfesserin el-Ceşşâs'ın usul anlayışındaki ikinci kullanımı, kendisiyle amel beyana bağlı olan *mücmel* bir lafzın beyanın gelmesiyle *müfesser* olarak isimlendirilmesinde görülmektedir. 17/el-İsrâ':33 ayetinde yer alan *sultân* kelimesi el-Ceşşâs'a göre *mücmel* iken, muradın kısas olduğuna ilişkin *icmâ'* varit olduğunda, bir beyan türü olan *icmâ'*⁵¹² sayesinde *müfesser* hale gelmiştir.⁵¹³ Bu kullanımında *müfesser* başta *mücmel* olan bir lafzın dönüşmüş halini ifade etmektedir. Bu nokta, *müfesserin* bu kullanımını ilkinden ayırmaktadır. Zira ikincisinden farklı olarak ilk kullanımda, lafzın *mücmel* bir ilk hali söz konusu olmayıp lafız ilk başta *müfesser* olarak varit olmuştur.

Kanaatimizce, bu iki kullanımdaki farklılığın *müfessere* ilişkin farklı iki anlam ortaya çıkarıp çıkarmadığı tartışmalı bir konu olarak görülebilir. Çünkü bir taraftan bu kullanımlara konu olan *müfesserlerin*, ister ayrıntı hükümlerinin açıklanmış olması isterse anlaşılması beyana muhtaç *mücmel* lafzın beyan yoluyla açıklanmış olması şeklinde olsun "açıklanmış (*tefsîr* edilmiş) olan" ortak anlamı üzerinden bir araya getirilebileceği savunulabilir. Ancak diğer taraftan bu kullanım farklılığının, biri manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) ve muradı *beyyin* olup ayrıntılı hüküm içeren lafzı, diğeri hakkında beyan gelerek *mücmel* olmaktan çıkmış lafzı ifade eden iki farklı *müfesser* manası ortaya çıkardığı da savunulabilir. Bu durumda ikinci zikredilen *müfesser*, temel olarak *mücmelliği* ortadan kaldıracak şekilde

⁵⁰⁹ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1:303, 338, 340.

⁵¹⁰ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1:303, 329.

⁵¹¹ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 1:329, 332, 338.

⁵¹² el-Ceşşâs nezdinde *icmâ'* beyanın bir çeşidi olup (el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:31), Allah'ın hücceti olma ve hata içermeme niteliklerini haiz bir beyandır. el-Ceşşâs, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl*, 2:16.

⁵¹³ el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 5:353.

beyan edilmiş (*mubeyyen*) olmayı ifade edecektir. Buna göre ilk verilen anlamıyla *müfesser naşş* kapsamında yer alırken, her ne kadar ikinci kullanıma konu olan örnekte beyan kesin bilgi gerektirse de *mücmelin ictihād* gibi zanni bir yolla beyan edilmesi halinde ikinci anlamıyla *müfesserin*, *mücmellikten* çıkarak manası *zāhir* (*zāhiru'l-ma'nā*) olsa da beyandaki zannilik sebebiyle *naşş* olmaması ihtimalinden bahsedilebilecektir. *Müfesserin* bu iki kullanımının, iki farklı *müfesser* manası gerektirip gerektirmediğinin arz ettiği bu tartışmalı görünüm sebebiyle bu iki kullanıma, farklılık içerdikleri kabul edilse de üçüncü bölümde önerilen diyagramda *müfesserin* farklı iki manası şeklinde yer verilmemiştir.

El-Ceşşâş'a göre ayrıntı (*tafsîl*) içirme ve ziyade beyan bulundurma, amel edilme bakımından tercih edilme sebebidir.⁵¹⁴ Dolayısıyla ilk kullanımıyla *müfesser*, ayrıntılı hükümler içermesi bakımından diğer lafız türleri karşısında bir öncelik ve üstünlük kazanmaktadır. Örneğin el-Ceşşâş, Ramazan orucunu kasten bozma kefaretinde köle azadı, iki ay peş peşe oruç ve altmış fakiri doyurma arasında tertip içeren haberlerin *müfesser* olmaları nedeniyle, bu tertibi içermeyen haberlerden kendileriyle amel edilmesi noktasında öncelikli olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁵ Diğer bir meselede el-Ceşşâş, hayızlı eşe cinsel maksatlı yaklaşma sınırına ilişkin Enes'ten rivayet edilen hadisin '*āmm* ve *mücmel* iken, Hz. Ömer'in rivayet ettiği hadisin yaklaşma mahalline ilişkin beyan içermesi sebebiyle *müfesser* olduğunu belirtmektedir. Hz. Ömer'in hadisi *müfesser* olduğundan, el-Ceşşâş'a göre kendisiyle amel edilme bakımından öncelikli olmalıdır.⁵¹⁶ Meselede el-Ceşşâş'ın '*āmm* ve *mücmel* olmayı *müfesser* olmaktan farklı noktada konumlandığı görülmektedir. *Mücmel* başlığı altında incelendiği üzere el-Ceşşâş, beyana bağlı olmayı ifade eden ikinci kullanımında '*umūma mücmel* denilemeyeceğini belirttiğinden⁵¹⁷ el-Ceşşâş meselede *mücmeli* bu ikinci anlamıyla kullanmış olamaz. *Mücmelin* meselede çokluk içermeyi ifade eden ilk anlamıyla kullanıldığı kabul edildiği takdirde, el-Ceşşâş bu kullanımda *mücmel* ve '*umūmun* anlamlarının farklı olmadığını belirttiğinden,⁵¹⁸ '*umūm* doğrudan *müfesserden* ayırık olarak konumlanmış olacaktır. Halbuki *müfesser* beyana ihtiyaç duyulmama niteliğinin yanında bir çokluğu kapsadığı takdirde el-Ceşşâş'ın '*umūm* tanımının şartlarını da sağlayacaktır.

⁵¹⁴ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 3:126.

⁵¹⁵ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 2:419-420.

⁵¹⁶ el-Ceşşâş, *Ahkāmu'l-Kur'an*, 1:409.

⁵¹⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:63.

⁵¹⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:63.

Bu durumda ‘*ammın müfesser* olmadığını söylemek, el-Ceşşâş’ın ‘*umûm* tanımına, kendisi yer vermediği halde konusu hakkında ayrıntılı bilgi içermeme kaydı ilave etmek anlamına geleceğinden, bu yaklaşımın kabulü zor görünmektedir.

1.9.1. *Müfesserin Karşısında Mücmel: Ayrıntı Hüküm İçermeme Anlamıyla Mücmel*

El-Ceşşâş’ın belirttiği iki *mücmel* anlamı da meseledeki *mücmel* kullanımını açıklayamadığından, el-Ceşşâş’ın meselede *mücmeli* farklı üçüncü bir anlamda kullandığının kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu kullanımda *mücmel*, meseledeki ‘*ammı müfesserden* ayıran vasıf olmakta, ‘*amm* hadis, aynı zamanda *mücmel* vasfına sahip olması sebebiyle *müfesserden* ayrı konumlanmaktadır. Buna göre üçüncü anlamıyla *mücmel*, *müfesserin* aksine konusuna dair ayrıntılı hüküm içermeme niteliğini ifade etmelidir. El-Ceşşâş’ın eserlerinde *mücmelin* bu anlamda kullanımıyla bağdaşan örnekler bulmak mümkündür. ‘Abdurrahmân b. ‘Avf ve Ebû Hafş b. el-Muğîra’nın eşlerini üç kere boşadıklarını bildiren haberler bu boşamaların tek seferde mi yoksa ayrı ayrı mı yapıldığında *mücmel*ken, ayrı yapıldığını bildiren haberlerin bu noktayı *tefsîr* ettiğini belirtirken⁵¹⁹ el-Ceşşâş’ın *mücmeli* ayrıntı içermeme anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Yine *Şerhu Edebi’l-Kâdî*’de, elinde yetim malı bulunan ancak bu görevin kendisine azledilen önceki *kâdî* tarafından verildiğine dair *beyyinesi* olmayan yed-i emin, bu göreve binaen elindeki yetim malını gerektiği şekilde koruduğunu söylerse, bu kişi eğer emanete riayet hususunda itham edilmeyen bir kimse ise, *kâdî*nin bu sözü *icmâl* üzere kabul edip malların *tefsîr*ini istememesinin ihtiyata daha uygun olduğunu belirtmektedir.⁵²⁰ Burada *mücmelin*, *tefsîr* edilmişin karşısında ayrıntıya girilmeyen anlamında kullanıldığı görülmektedir. El-Ceşşâş’ın *icmâlî* delillere yaklaşımının *mücmelin* bu kullanımı kapsamında değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Zira el-Ceşşâş’a göre iki şahitle hüküm verme 2/el-Bakara:282 ayetinin *naşşı* ile *cümleten*

⁵¹⁹ el-Ceşşâş, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1:463-464.

⁵²⁰ el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi’l-Kâdî*, 80. El-Ceşşâş bu açıklamalara Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr el-Hasşâf eş-Şeybânî’nin (ö. 261/875) aynı doğrultudaki görüşünü şerh ederken yer vermektedir. El-Hasşâf da yed-i eminin emanete riayet ile bilinmesi halinde zikredilen sözlerinin *cümleten* kabul edilerek elindekilerin *tefsîrine* girilmeyeceğini belirtmektedir. el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi’l-Kâdî*, 80. Başka bir meselede el-Ceşşâş, el-Hasşâf’ın “Semenden kabzettiğini tazmin etmez” ifadesinin *icmâl* üzere kabul edilirse hatalı olduğunu, hükmün kendisinin *tefsîr* ettiği şekilde ayrıntılandırılması gerektiği ifadesindeki *mücmel* kullanımını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. el-Ceşşâş, *Şerhu Edebi’l-Kâdî*, 287. Yine *mücmelin müfesser* karşısında ayrıntı içermeme manasında kullanımına örnek olarak el-Ceşşâş’a göre, Nebî’nin (sav) *zimmîye* karşı Müslümanı kısas ettiği haberinin, diğer haberlerin *mücmel* bıraktığı bu noktayı *tefsîr* ettiğinden öncelikli olması meselesi verilebilir. el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari’-T-Tahâvî*, 5:355.

kesin olarak vacipken somut olay özelinde belirli iki şahidin tanıklığının kabulü *gālibu'z-zann* ve *ictihāda* bağlıdır.⁵²¹ Aynı şekilde el-Ceşşâş'a göre kabullerinde sahabe ittifakı bulunması sebebiyle haber-i vahid ve kıyas *fî'l-cümle* ilim gerektirir yolla sabit olmuşken ayrıntıya inilip belirli bir haber-i vahid ya da kıyastan bahsedildiğinde *gālibu'z-zann* ve *ictihād* yollu ilim söz konusu olmaktadır.⁵²²

Geldiğimiz noktada, *müfesserin* her iki kullanımında da *mücmel* ifadesinden bahsedildiği görülmektedir. Ancak *müfesserin* ilk kullanımında zikredilen *mücmel*, üçüncü anlamı olarak sunulan konusuna ilişkin ilave ayrıntı içermeyen lafız ifade ederken ikinci kullanımda kendisiyle amel beyana bağlı olan lafız anlamına gelmektedir. Ayrıntı içermeyen ancak kendisiyle amel için beyana ihtiyaç duymayan lafızların varlığı, *mücmelin müfesser* kullanımlarına ilişkin bu iki manası arasındaki farkı belirginleştirmeye katkı sağlar niteliktedir. Zira bu lafızlar ilk kullanımıyla *müfesserin* karşısında *mücmel* konumda olacakken beyan ile *müfesser* hale gelmiş lafızlar bağlamında zikredilen muradının bilinmesi beyana ihtiyaç duyan *mücmel* kapsamında yer almayacaklardır. Bu durumun bir örneği el-Ceşşâş'ın, oruç tutmak isteyip fecir vaktinde şüpheye düşen kişiye dair Ebû Hânîfe en-Nu'mân b. Şâbit'ten (ö. 150/767) rivayet edilen farklı görüşler arasında tercihte bulunması sırasında karşımıza çıkmaktadır. Bu örnek aynı zamanda el-Ceşşâş'ın ayrıntı içermeyen anlamıyla *mücmeli* ve *tefsir* edilmiş olanın önceliği ilkesini mezhep içi rivayetler için de kullandığını göstermektedir. El-Ceşşâş'ın aktarımına göre, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182/798) *el-İmlâ*'da Ebû Hânîfe'nin "Fecir vaktinde şüpheye düşen kişinin sahur bırakması bence daha hoştur. Ama sahur yaparsa orucu tamdır" dediğini rivayet etmiş, *el-Aşl*'da da üçünün görüşü olarak bu kişiye kaza gerekmeceği söylenmiştir.⁵²³ Ebû 'Alî Hâsen b. Ziyâd el-Lu'lu'î'nin (ö. 204/819) rivayetine göre ise Ebû Hânîfe "Fecrin görülmeyeceği bir yerde ya da gece mehtaplı olup da fecirde şüphe ederse yemez. Eğer yerse kötü bir iş yapmış olur. İster seferî ister mukim olsun, fecir doğduğunda yemiş olduğu kanaati ağır basarsa kaza eder, aksi halde etmez" görüşündedir.⁵²⁴ El-Ceşşâş'a göre, Hâsen b. Ziyâd'ın rivayeti *el-İmlâ*' ve *el-Aşl*'da *mücmel* bırakılan noktaları *tefsir* ettiği için, mesele Hâsen b. Ziyâd'ın rivayetine göre hükme

⁵²¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:166; 3:260.

⁵²² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:166.

⁵²³ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:279.

⁵²⁴ el-Ceşşâş, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1:279.

bağlanmalıdır.⁵²⁵ *El-İmlā'* ve *el-Aşl'*daki rivayetler ilave ayrıntı içermemekle el-Ceşşâş tarafından *mücmel* olarak isimlendirilseler de bu rivayetler, kendileriyle amel edilebilmesi için beyana ihtiyaç duymadıklarından *müfesserin* ikinci kullanımı bağlamındaki *mücmel* kapsamında yer almayacaktır. Diğer bir ifade ile ayrıntı içermemekle *mücmel* olan bu ifadelerle *tefsîr* edilmeseler dahi amel etmek mümkün olduğundan, ortada beyan sayesinde amel edilebilir hale gelmiş bir *mücmel* bulunmamaktadır. Aynı doğrultuda el-Ceşşâş, 2/el-Bakara:178 ayetinde geçen “Hür karşılığında hür, köle karşılığında köle” sözünün, öncesinde yer alan “Ey iman edenler, öldürülenler hakkında size kısas emredildi” ifadesinin kapsamındakilerden bir kısmını *tefsîr* ettiğini ancak ifadenin ‘*umûmunu taḥşîş* etmediğini belirtmektedir.⁵²⁶ Dolayısıyla kısas emri *tefsîr* edilmese dahi ‘*umûm* olmakla beyan beklenmeksizin kendisiyle amel edilebileceğinden⁵²⁷ beyana muhtaç olan anlamında *mücmel* değilse de sonrasındaki *tefsîri* içermemekle ilave ayrıntı barındırmama anlamıyla *mücmel* olarak isimlendirilebilecektir. Şu halde *mücmel* kavramına yüklenen bu iki anlam arasındaki farklılık, aynı zamanda bu iki *mücmel* kullanımı ile ilişkili iki ayrı *müfesser* kullanımı arasındaki farklılığı da açığa çıkarmış olmaktadır.

2. El-Ceşşâş'ın Lafız Türlerine Yaklaşımına Hakim Olan İlkeler ve Bazı Tespitler

Bu başlık altında lafız türleri ve aralarındaki ilişkiler üzerinden el-Ceşşâş'ın lafızlara yaklaşımına dair birtakım çıkarımlarda bulunulacaktır. El-Ceşşâş'ın lafızları anlama, yorumlama ve kendilerinden hüküm çıkarmada benimsediği yaklaşım ve ilkeler ayrı bir çalışmanın konusu olabileceğinden, burada kendisinin lafızlara yaklaşımı yalnızca çalışmamızın konusunu oluşturan lafız türleri üzerinden yapılan tespitler bağlamında incelenecektir.

2.1. Lafızlarla Mümkün Olduğunca Amel Etme: Anlamsal Belirsizlikten Belirliliğe Yönelmiş Bir Lafız Yaklaşımı

El-Ceşşâş, lafzın hükmüyle imkan buldukça amel edilmesini bir ilke olarak benimsemektedir.⁵²⁸ Bu ilkenin, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında bir lafzın hangi tür kapsamında yer aldığı ve diğer lafızlarla ilişkisinin belirlenmesinde de takip edildiği görülmektedir. Buna göre bir lafzın, kendisiyle amel için beyanın beklenmediği bir lafız türü kapsamında

⁵²⁵ el-Ceşşâş, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1:280.

⁵²⁶ el-Ceşşâş, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 5:360.

⁵²⁷ El-Ceşşâş, söz konusu kısas emrinin ‘*umûmu* ile istidlalde bulunmaktadır. el-Ceşşâş, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 5:351.

⁵²⁸ el-Ceşşâş, *Aḥkâmü'l-Kur'ân*, 1:155; 2:200.

değerlendirilmesi önceliklidir. Bu doğrultuda lafız, beyana ihtiyaç duyan bir lafız türü kapsamında yer alıyor ise kendisiyle amel edilme imkanının sağlanmasına yönelik bir çaba da söz konusudur. Bu çaba sonucunda lafızla amel imkanına ulaşılması, amel edilebilirlik bağlamında lafızın manasının bilinmesine yönelik beyan ihtiyacını azaltacak yahut ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla el-Ceşşâş'ın lafızın hükmüyle imkan buldukça amel edilmesi yaklaşımı, aynı zamanda anlamsal belirsizlikten belirliliğe doğru bir yönelim olarak da görülebilir. Bu teorik açıklamaların bu ilke kapsamında yer alabilecek üç alt ilke ve örnekleri üzerinden gerekçelendirilme ve ayrıntılandırılmasının, ilkenin aydınlatılmasına katkı sağlayacağı umulmaktadır.

2.1.1. Müteşabih Muhkeme Hamledilir

"*Muḥkem ve Müteşabih*" başlığı altında incelendiği üzere el-Ceşşâş, *müteşabihin muḥkem* olana hamledileceğini kabul etmiş,⁵²⁹ bu ilkeye lafızların anlaşılması, *te'viller* arası tercih, fıkhi meselelerin çözümlenmesi, kıraat farklılıkları ve deliller arası tercihte başvurmuştur. *Müteşabih* ve *muḥkeme* ilişkin verdiği sırasıyla birden çok manaya muhtemel olan ve tek manaya ihtimalli olan tanımları⁵³⁰ üzerinden hareket edildiğinde bu ilke, lafza ilişkin farklı ihtimallerin tek ihtimale indirgenmesi sonucunu beraberinde getirmektedir. Bu durumda farklı ihtimallerden kaynaklı belirsizlik de giderilerek lafza anlam belirliliği kazandırılmaktadır. El-Ceşşâş, beyan edilmemiş *mücmel* lafızları *müteşabih* kapsamında gördüğünden,⁵³¹ *müteşabih* lafızın kazandığı bu anlam belirliliği, lafzı kendisiyle amel için beyan beklenilme konumundan çıkarmaktadır. Dolayısıyla *müteşabihin muḥkeme* hamli ilkesi, lafızlarla mümkün olduğunca amel edileceği ilkesini destekler niteliktedir.

2.1.2. 'Umūm ve Mücmel Olması Muhtemel Bir Lafız 'Umūma Hamledilir

El-Ceşşâş, bir lafız '*umūm* ve *icmāle* ihtimalli olduğunda, lafızla amel imkanı sağlamasından dolayı lafzı '*umūma* hamletmenin evla olduğunu belirtmektedir.⁵³² Zira lafızın hükmüyle amel imkanı elde ettiğimizde üzerimize düşenin, lafızla amel etmek olduğunu ifade etmektedir.⁵³³ Bu

⁵²⁹ el-Ceşşâş, *Şerhu Muhtaşari't-Tahāvi*, 4:207, 419-420; el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-Uṣūl*, 1:374; el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, 1:192, 533; 2:83, 466, 590.

⁵³⁰ el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, 2:4.

⁵³¹ el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, 2:5.

⁵³² el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, 2:200.

⁵³³ el-Ceşşâş, *Aḥkāmü'l-Kur'ān*, 2:200. El-Ceşşâş'a göre, 4/en-Nisā':3 ayetindeki "fe'nkiḥū mā ṭābe lekum mine'n-nisā'" ifadesi, *ṭābe* kelimesinin manası hoşça gitmek kabul edildiğinde muhayyerlik

sebeple *‘umūmuyla* amel etmenin mümkün olduğu bir lafzın *mücmel* kılınmasının caiz olmadığını savunmaktadır.⁵³⁴ Kendisinin bu açıklamaları, lafız türlerine yaklaşımda, lafzın hükmüyle mümkün olduğunca amel edilmesini bir amaç olarak benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır. *Mücmel* beyan edilmedikçe *müteşabih* kapsamında yer alırken,⁵³⁵ *naşş* başlığı altında incelendiği üzere *taḥşîş* edilmemiş *‘umūm*, *naşş*ın bir türü olmakla⁵³⁶ *muḥkem* altında konumlanmaktadır.⁵³⁷ Dolayısıyla lafzın *mücmel* değil *‘umūma* hamli, aynı zamanda *müteşabih* yerine *muḥkeme* hamli anlamına gelmektedir. *Müteşabihin* birden çok manaya, *muḥkemin* ise tek manaya ihtimali olması,⁵³⁸ bu durumu, çoklu ihtimalden kaynaklı anlam belirsizliğinden, anlamsal belirliliğe doğru yönelimin bir örneği haline de getirmektedir.

2.1.3. Zāhirden Delil Varsa Uzaklaşılabilir

El-Ceşşâs, *zāhir* başlığı altında belirtildiği üzere *zāhirden* ancak delil varsa uzaklaşılabilir ilkesini kabul etmiştir.⁵³⁹ Bu ilke, *zāhiriyle* amelin mümkün olduğu bir lafzın delil olmaksızın amelden düşürülebilmesi sonucunu beraberinde getirdiğinden, lafızlarla mümkün olduğunca amel etme kabulünü desteklemektedir. Ayrıca bu ilke, manası *zāhir* bir lafzın delil olmaksızın beyana muhtaç bir *mücmel* konumuna düşürülmesine engel oluşturacağından lafız türleri arasında anlam belirliliğinden belirsizliğine doğru bir yönelimin önünde engel oluşturacaktır.

El-Ceşşâs'ın aksine delil olmadıkça lafzın *zāhirden* uzaklaşmayıp *zāhiri* ile amel etmesi,⁵⁴⁰ hem salt manası *zāhir* (*zāhiru'l-ma'nā*) olan lafızları hem de ilaveten muradı *beyyin* olan *naşş*ları kapsamına almaktadır. Dolayısıyla muradı *beyyin* olmayıp manası *zāhir* olan lafızlar, *zāhir* olan manasına hamledilme ve *zāhiri* ile amel etme noktasında *naşş* ile aynı hükme tabi olmaktadır. Şu halde, bir lafız türünün açıklık niteliği bakımından kendinden daha üst mertebedeki bir lafız türüyle, amel edilme noktasında ortak ilkeye tabi olması lafızlarla mümkün olduğunca

gerektireceğinden hür ve kölelerde *‘umūm* olacaktır. *Tābe* kelimesi helal olan anlamında anlaşıldığında, ifade *mücmel* hale gelse de ayetin devamında helal olanlar beyan edilmiştir. El-Ceşşâs ayetin beyan edilmemiş bir *mücmel* olduğu ihtimali kabul edilse dahi, ayetin *mücmel* değil *‘umūm* olma ihtimalinin kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 2:200.

⁵³⁴ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 2:207.

⁵³⁵ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 2:5.

⁵³⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 1:59.

⁵³⁷ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 1:188; 2:157.

⁵³⁸ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 2:4.

⁵³⁹ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 2:410.

⁵⁴⁰ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Kur'ân*, 1:20; 3:130, 177, 312, 599; el-Ceşşâs, *Şerḥu Edebi'l-Kāḍi*, 273.

amel edilme çabasının bir tezahürü olarak görülebilir. Ayrıca *naşş*, salt manası *zâhir* olma vasfı taşıyan lafızlara göre daha üstün bir anlamsal açıklık taşıdığından, bu durum, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında anlam belirsizliğinden belirliliğine doğru yönelindiği kabulünü de desteklemektedir.

2.2. Lafız Türlerini İsimlendirmede Esneklik: Lafzi İhtilaflara İtibar Edilmeyeceği Kabulü

El-Ceşşâş'ın lafız türlerine ilişkin isimlendirmelerinde esnek olarak nitelenebilecek bir tutum sergilediği söylenebilir. Bu kanaatimizin gerekçelerinden biri el-Ceşşâş'ın lafız türlerine dair bir ismi, lafızlar bağlamında farklı manaları ifade edecek şekilde kullanmasıdır. Örneğin, *mubhem* isminin bir kullanımı kayıtlanmamış olma manasına yaklaşırken, diğer bir kullanımı belirsiz ve müphem olmayı ifade etmektedir. Yine el-Ceşşâş'ın *husus* ismini, hem *taşış* sonrası 'umüm kapsamında kalan kısım için hem de bir teklifi belirten lafız için kullandığı görülmektedir. Kendisi bir taraftan *naşş* bulunan yerde *ictihādın* caiz olmadığı ilkesini benimserken, diğer taraftan hakkında *ictihādın* caiz olduğu bazı lafızları *naşş* olarak isimlendirmektedir. Yine *mücmel* isminin bir çokluğu kapsayan, kendisiyle amel için beyana ihtiyaç duyan ve ayrıntılı açıklama içermeyeni ifade eden üç farklı kullanımı tespit edilmiştir. *Müfesser* ismi de hem ayrıntı içeren şekilde varit olmuş hem de *mücmel* iken hakkında beyan gelmiş lafızlar için kullanılmıştır. Yine *muhkem* ve *müteşabihin* seleften rivayet edilen dört farklı anlamın tamamı için kullanılabilmesi el-Ceşşâş tarafından belirtilmektedir. El-Ceşşâş'ın lafız türlerine ilişkin isimlendirmelerinde esnek bir tutum sergilediği kanaatine gerekçe oluşturabilecek bir diğer husus, lafızlara ilişkin ortak bir manayı farklı lafızlarla ifade edebilmesidir. Kendisinin bir çokluğu kapsayan lafza 'amm dışında *mücmel* de denilmesinin caiz olduğunu belirtmesi buna örnektir. El-Ceşşâş'ın şart ile kayıtlanmamış lafızlar için *mutlak* yanında *mubhem* ismini kullanması da bu bağlamda zikredilebilir.

El-Ceşşâş'ın usul anlayışında görülen lafız türlerine ilişkin bu esnekliğin sebeplerinden biri olarak, el-Ceşşâş'ın selefin lafızlara dair kullanımlarını koruma ve takip etme çabası gösterilebilir. Nitekim *muhkem* ve *müteşabihin* farklı manalar için kullanılabilmesine gerekçe olarak, selefin lafızları bu anlamlarda kullandığını ve zaten lafzın ihtimali

olmasa selefin bu *te'vî*leri zikretmeyeceğini belirtmektedir.⁵⁴¹ Yine şart ile kayıtlanmamış lafızlar için *mubhem* tabirini kullanmasında Hz. Ömer, 'İmrân b. Huşayn ve İbn 'Abbâs'ın *mubhemi* bu manada kullanmış olmalarını belirtmesi önemlidir.⁵⁴² El-Ceşşâs'ın *mücmelin* 'umûm manasında kullanılabileceğini ifade ederken 'İsâ b. Ebân'ın bu yöndeki kullanımını zikretmesine, yine bu bağlamda dikkat çekilebilir.⁵⁴³

El-Ceşşâs manada uzlaşıldıktan sonra farklı lafızlar kullanılmasının eleştirisi konusu yapılamayacağını⁵⁴⁴ ve bu hususta kullanım sahibine zorluk (*muḍāyaka*) yüklenemeyeceğini bir ilke olarak kabul etmektedir.⁵⁴⁵ El-Ceşşâs'ın ortak bir manayı farklı lafızlarla ifade etmesinde manaya taalluk etmeyen, farklı lafız kullanımından kaynaklı bir esneklik olduğu açıktır. El-Ceşşâs'ın lafızlar bağlamında farklı anlamsal konumları ortak bir isimle karşılamasında ise, bu ortak isimlerin kayıtlanarak her birinin ayrı birer manaya delalet eden farklı isimlere ayrılmaları mümkündür. Bu imkanın varlığı söz konusu kullanımların, anlamsal tearuza yol açmayan salt lafzi bir ihtilaf seviyesinde tutulması imkanını sağlamaktadır. Şu halde verilen örneklerin tamamının salt lafzi bir tartışmaya döndürülmesi mümkündür. Bu durum kanaatimizce, el-Ceşşâs'ın lafız türlerine ilişkin kullanım esnekliğinin bir diğer gerekçesini oluşturmaktadır. Şöyle ki el-Ceşşâs'ın manada uzlaşıldıktan sonra farklı lafızlar kullanılmasının eleştirisi konusu yapılamayacağını bir ilke olarak kabulü, kendisinin lafızlar bağlamında farklı manaları ortak lafızlarla ya da ortak manaları farklı lafızlarla isimlendirmesinde bir beis görmemesi sonucunu doğurmuş olabilir. Buna göre bir konuya ilişkin farklı tabirler kullanılması esasa ilişkin olmayıp lafız ihtilafından öteye geçmiyorsa kullanım sahibine zorluk (*muḍāyaka*) yüklenemeyeceğini kabul ettiğinden, her farklı mana için farklı bir isimlendirmede bulunma külfeti altına girmemeyi tercih etmiş olabilir. Ancak her ne kadar bu gerekçeyle hareket edilmiş olması muhtemel olsa da *taḥşîş* edilmiş 'umûm başlığı altında incelendiği üzere, el-Ceşşâs bir lafızla hem *hakikat* hem *mecâzın* kastedilmesini caiz görmediğinden⁵⁴⁶ *taḥşîş* edilmiş 'umûma aynı anda

⁵⁴¹ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:4.

⁵⁴² el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:107, 211, 266.

⁵⁴³ el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:63.

⁵⁴⁴ el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 5:110; el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:367, 368; 2:114, 184.

⁵⁴⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 1:367; 2:184.

⁵⁴⁶ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:368.

hakikat ve *mecâz* denilmesi salt lafzi bir ihtilafın ötesinde manaya taalluk eden bir görünüm arz etmektedir.

2.3. *Ḥafî el-Ceşşâş'ın Usul Anlayışında Bir Lafız Türü müdür?*

El-Ceşşâş *ḥafî* ismini, mana ve hükmün bir niteliği olarak kullanmaktadır. *Ḥafînin* mananın bir niteliği olmasında el-Ceşşâş, *fer*'lerin hükmün kendilerine bağlandığı manalar yoluyla asıllara döndürülmesinde, hükmün kendisine bağlandığı manaların *celî* ve *zâhir* olabileceği gibi *ḥafî* ve kapalı (*ġâmiḍ*) da olabileceğini belirtmektedir.⁵⁴⁷ *Celî* ve *ḥafî* ise kendisine göre, sırasıyla *naẓar* ve istidlale ihtiyaç duymayan ve duyan manaları ifade etmektedir.⁵⁴⁸ El-Ceşşâş bu yaklaşım ve açıklamalarında mana kelimesini, hükmün kendisine bağlandığı illet anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla bu kullanımda *ḥafî*, lafzın değil illetin niteliği olduğundan lafızlar bağlamının kapsamı dışında kalmaktadır.

Ḥafînin hükmün bir niteliği olarak kullanımı, *icmā'* *ictihād*a dayansaydı insanların ittifak etmeleri değil adeten ihtilafa düşmeleri gerekirdi argümanına karşı el-Ceşşâş'ın *icmā'*ın dayanağının *ictihād* olabileceğine yönelik açıklamalarında karşımıza çıkmaktadır. El-Ceşşâş delilin hükmünün derinlemesine bir *naẓarı* gerektirmeyecek şekilde *celî* ve *zâhir* olması durumunda bir kimsenin bu delille ihticac edip diğerlerinin ona uymaları durumunda aslı rey ve *ictihād* olsa da bir *icmā'*ın vuku bulabileceğini belirtmektedir.⁵⁴⁹ Delilin hükmünün kapalı (*ġâmiḍ*) ve *ḥafî* olması halinde başta ihtilafa düşülüp sonrasında derinlemesine bir *naẓar* ve çokça düşünmeyle hükmün herkes için *celî* hale gelerek görüş birliğine varılması mümkündür. Bu durumda hadisenin hükmüne ulaşılabilmesi için ortaya çıkan *icmā'*ın bilinmesi yeterli olacağından önceki ihtilaf ve tartışmalar aktarılmamış olabilir.⁵⁵⁰ El-Ceşşâş'ın açıklamaları *icmā'*ın *ictihād*a dayanabileceğini ispata yönelik olduğundan, delilin hükmünün *celî* ve *zâhir* olması gibi *ḥafî* olması durumunda da meselenin hükmüne *ictihād* yoluyla ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre delilin hükmünün *ḥafî* olması, içerisinde *ictihād*ın da yer aldığı bir sürecin sonucu olduğundan, hükmün *ḥafî* olmasının doğrudan lafızdan kaynaklandığı sonucuna kesin olarak

⁵⁴⁷ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 4:87.

⁵⁴⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 4:73.

⁵⁴⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 3:281.

⁵⁵⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fî'l-Uṣūl*, 3:281.

varılamayacaktır.⁵⁵¹ Bu nedenle el-Ceşşâş'ın buradaki açıklamaları, hükme ilişkin *hafî* niteliğinin doğrudan lafızla ilişkilendirilebilmesi için yeterli değildir.

Hafî niteliğinin lafızla ilişkisinin aydınlatılmasında el-Ceşşâş'ın, hadiselerin hükmüne ulaşmada kıyas ve *ictihâd*ı reddedenlerin, hadiselerin hükümlerine kıyas ve *ictihâda* ihtiyaç olmaksızın ya manası lafızdan anlaşılan *celî naşşlar* ya da teemmül, tedebbür ve *naẓar* ile anlaşılan *hafî naşşlar* üzerinden ulaşıldığı argümanına karşı açıklamaları ele alınabilir. El-Ceşşâş öncelikle, sözlükte mananın *izhâr* edilmesinde mübalağayı ifade ettiğinden *naşşa*, *hafî* nitelendirmesinde bulunulmasının çelişkili ve fasit olduğunu belirtmektedir.⁵⁵² El-Ceşşâş, *hafî naşş* tabiri kabul edilse dahi bu *naşş* türünün yine *ictihâd* yoluyla idrak edileceğini ortaya koyarak hadiselerin hükmüne ulaşmada kıyas ve *ictihâd*ın reddi görüşünün geçersizliği sonucuna ulaşmaktadır.⁵⁵³ El-Ceşşâş'ın, lugavi bakımdan oluşturduğu lafzi çelişkiyi bir kenara bırakarak muhalifinin dile getirdiği *hafî naşş* gibi bir kategoriye farazi olarak kabul etmesi, *hafî*nin lafızları niteleyen bir isim olma ihtimalini benimseyebileceği izlenimini doğurabilir. Ancak yine de doğrudan kendisi burada *hafî* ismini lafzın bir niteliği olarak kullanmadığından, *hafî*nin el-Ceşşâş'ın usul anlayışında bir lafız türünü ifade ettiğini kesin olarak söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple çalışmamızda *hafî*yi lafız türleri başlığı altında ele almadık.

3. El-Ceşşâş'ın Usul Anlayışında Lafız Türleri ve İlişkilerinin Örgülenmesi: Diyagramatik Bir Taksim Önerisi

El-Ceşşâş'ın aynı ismi farklı lafız türleri için kullanması ve ortak bir manayı farklı lafızlarla dile getirmesi, usul anlayışındaki lafız türlerinin belirli başlıklar altında toplanıp sıralanmasını güçleştirmektedir. Bu çıkarımı çalışmamızın lafız türlerinin incelendiği birinci bölümü üzerinden doğrulamak mümkündür. Zira bu bölümde, bir lafız türüne ilişkin bazı açıklamaların, özellikle her başlık altında ayrı ayrı değinerek tekrara düşmemek adına, diğer bir lafız türüne ait başlık altında verilmek durumunda kalındığı görülecektir. El-Ceşşâş'ın *mücmel* ismini hangi manalarda kullandığına ilişkin bazı açıklamaların *müfesser* başlığı altında

⁵⁵¹ Örneğin, aslın hükmünün *naşş* olan bir lafızla *ictihâda* mahal vermeyecek şekilde *hakikat* yoluyla sabit olması mümkünken, *naşş* olan bu lafzın *fer*'in hükmünü gerektirmesi sürece *ictihâd*ın dahil sebebiyle kapalılık arz edebilir.

⁵⁵² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:76.

⁵⁵³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:76.



verilmesi, *hakikat* mertebeleri arasında fark bulunabileceğine dair açıklamaların *hakikat* değil *taḥşîş* edilmiş 'umûm başlığı altında yer alması, *muḥkemin* bazı niteliklerine sonraki bölümlerde değinilmesi bu noktada akla ilk gelen örneklerdendir. El-Ceşşâş'ın usul anlayışında lafız türleri arasındaki yoğun ve çoğu zaman da girift ilişkiler bu güçlüğü doğrulayan hususlardan bir diğeridir. Örneğin *zâhiru'l-ma'nâ* kavramına, kendilerinin vasfı olması sebebiyle, *hakikat*, 'umûm, *naşş* ve *müfessere* dair bölümlerde yer verilmiş; yine *mücmel* kavramına, ilişkili olması nedeniyle *müteşabih*, *müşterek*, *mecâz*, *mubhem*, *taḥşîş* edilmiş 'umûm, *müfesser* başlıkları altında değinilmiştir. Bu hususların ortaya çıkardığı güçlüklerin aşılabilmesi için, el-Ceşşâş'ın usul anlayışında lafız türlerinin, belirli başlıklar altında toplanıp kısımlara ayrılarak sunulması yerine, farklı kullanımları ve birbirleriyle ilişkilerini gösterecek şekilde bir akış diyagramı üzerinden sunulmasının tercih edilmesi, bir çözüm yolu olarak önerilebilir. Bu doğrultuda lafız türlerinin diyagramatik bir taksimle belirli ilişki örgünlmeleri üzerinden gösteriminin, el-Ceşşâş'ın lafız türlerine yaklaşımı özelinde şu katkıları sunması beklenebilir:

- Lafız türleri arası ilişkilerin farklı başlıklar altında aranmaya çalışılması yerine akış diyagramı üzerinden sunulması, lafız türleri arasındaki ilişki ağlarının daha açık ve kolay tespitine imkan sağlayabilir.
- Bir lafzın başka bir lafız türüne dönüşümünün akış diyagramı üzerinden takip edilebilmesi mümkündür. 'Umûmun kapsamı belirli veya belirsiz bir delille *taḥşîşi*, *naşşa mücmel* bir ifade bitişmesi, *mücmelin* beyanı örneklerinde olduğu gibi bu dönüşümlerin el-Ceşşâş'ın usul anlayışında görece çokluğu, bu şekilde bir sunumun el-Ceşşâş'ın lafız türlerine yaklaşımıyla uyumluluğunu artırmaktadır.
- Diyagram üzerinden sunum, bir lafzın aynı zamanda başka bir lafız türü kapsamında yer almasının gösterimine imkan tanımaktadır. *Mücmel* ve *müşterekin müteşabihin*, *taḥşîş* edilmemiş 'umûmun *naşş* kapsamında yer alması, *naşşın zâhiru'l-ma'nâ* vasfını da taşımasında görüldüğü üzere bu gösterim şekli, el-Ceşşâş'ın lafız türlerine yaklaşımını yansıtmada rahatlık sağlayacaktır.
- Bu taksim yönteminde, *mücmel* ve *müfesser* örneklerinde görüldüğü üzere bir ismin farklı lafız türleri için kullanımlarını tek bir diyagram üzerinde göstermek mümkündür.

- Lafızlar arasında açıklık derecesi ve bu sayede bir tearuz halinde lafızlar arası öncelik sıralaması tek bir diyagram üzerinden görülebilir.
- Bu taksim yöntemiyle, *müteşabihin muhkeme* hamledileceği ve *zâhirden* ancak delil varsa uzaklaşılabilceği başta olmak üzere el-Ceşşâş'ın lafız türlerine yaklaşımına hakim olan ilkeleri tek bir diyagram üzerinde takip etmek mümkündür.
- Diyagram, lafzın taşıdığı ve taşımadığı niteliklere göre hangi lafız türlerine dahil olabileceğine dair bir yol haritası sunması ile, karşılaşılan bir lafzın farklı lafız türleri içindeki konumunun belirlenmesinde bir rehber olma özelliği taşıyabilir.
- Lafızlarla mümkün olduğunca amel edilmesi ilkesi benimsendiğinden el-Ceşşâş'ın lafız türlerine yaklaşımı, salt teorik bir mahiyet arz etmemekte aynı zamanda lafızlarla hükme ulaşma ve amel etme gayesi taşımaktadır. El-Ceşşâş'ın usul anlayışında lafız türlerinin akış diyagramı üzerinden bir taksimle sunulması, karşılaşılan bir lafza hangi soruların sorularak nasıl muamele edileceği ve lafızla amel imkanına eğer mümkünse nasıl ulaşılabilceği süreçlerini yansıtmasıyla bu gayeye hizmet edebilir niteliktedir.

Bu gerekçelerle, makalemizde el-Ceşşâş'ın usul anlayışındaki lafız türleri belirli ortak başlıklar altında gruplandırılmak yerine akış diyagramı üzerinden örgüsel bir ağ içinde taksim edilmiştir. Bu bağlamda, kapsamı genişletip daraltmak suretiyle birden çok diyagramatik gösterimde bulunulması mümkünse de bu çalışmamızda tek bir taksim önerisine yer verilmiştir.

3.1. Diyagrama İlişkin Açıklamalar

Diyagramda lafız türlerini belirten şemalar için elips (), lafız türleri arası geçiş imkanı sağlayan soru ifadeleri içinse köşeleri yuvarlatılmış dikdörtgen () şekli kullanılmıştır. Bu yolla lafız türleri ve soru kalıpları arasındaki farkı belirginleştirmek amaçlanmıştır. Bu sebeple, diyagram üzerinde lafız türlerinin konumlarından bahsedildiğinde elips olan şekiller dikkate alınmalıdır. Diyagramda yer alan oklar tek yönlü olup okun gösterdiği yönde eğer seçmeli ise evet – hayır seçimine göre aksi halde doğrudan ilerlenmelidir. Diyagramda evet – hayır dışında yanıt içeren dolayısıyla ikiden fazla bir seçim sunan herhangi bir soru şeması yer almamaktadır. Diyagramda manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) lafızlar ve *naşş* kısımlarının yanında yer alan oklar, okun gösterdiği yönün yani okuyucuya göre sağ tarafın sırasıyla manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) lafızlar ve *naşş*

kısımları kapsamında yer aldığını gösterme amaçlıdır. Diyagramda yer alan dikey kesikli çizgi bir lafzın anlaşılması için beyana bağlı olan ve olmayan alanları ayırmaktadır. Bu çizginin okuyucuya göre sol tarafında manasının bilinmesi beyana muhtaç olan *mücmel* lafızlar, sağ tarafında ise beyan gelmeksizin manasının bilgisine ulaşılabilen lafızlar yer almaktadır.

Muḥkem ve *müteşabih* kavramlarının el-Ceşşâs'ın usul anlayışında, lafızlara ilişkin olan *sem'iyât* alanının yanı sıra *'akliyyât* sahasına taalluk etmesi⁵⁵⁴ ve aklî delillerin lafzın delaletinden daha açık kabul edilmesi⁵⁵⁵ sebebiyle, diyagramda *muḥkem* ve *müteşabih* diğer lafız türlerinin üstünde konumlandırılmıştır. 3/Âl-i 'İmrân:7 ayetinin Kitâb'ın bir kısmının *muḥkem* diğerlerinin ise *müteşabih* olduğunu bildirmesi lafızlar sahasını da *muḥkem* ve *müteşabih* alanlarına ayırmaktadır. Buradan hareketle, *müteşabihin* birden çok yöne muhtemel olup⁵⁵⁶ anlam belirsizliğine, *muḥkemin* ise yalnızca bir yöne ihtimalli olup⁵⁵⁷ anlam belirliliğine işaret etmesi nedeniyle *müteşabih* ve *muḥkeme* diyagramın sırasıyla sol ve sağ kutuplarında yer verilmiştir. *Müteşabih* ve *muḥkemin* kapsamlarının sınırına gelince, el-Ceşşâs beyan edilmemiş *mücmeli müteşabih* kapsamında gördüğünden⁵⁵⁸ dikey kesikli çizginin okuyucuya göre sol kısmının *müteşabih* kapsamında olduğu açıktır. Diğer taraftan, el-Ceşşâs *naşşın* manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) ve muradı açık (*beyyin*) olma niteliklerini *muḥkem* için de kullandığından⁵⁵⁹ *naşş* ve okuyucuya göre sağ tarafındaki lafız türleri *muḥkem* kapsamında yer almalıdır. Manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olduğu halde muradı açık (*beyyin*) olmayan lafızlar, zanni bilgi gerektirip haklarında *ictihādın* caiz olması sebebiyle, bünyelerinde farklı yönlere ihtimaller barındırabilmeleri mümkün olduğundan *müteşabihle* ilintili hale gelmektedir. Ancak bu lafızlar, taşıdıkları bu ihtimaller kendileriyle amele engel olmayıp aynı zamanda *muḥkemin* vasıflarından biri olan manası *zâhir* olma (*zâhiru'l-ma'nâ*) niteliğini⁵⁶⁰ haiz olduklarından *muḥkeme* yaklaşmaktadır. *Müteşabihin* *muḥkeme* hamli ilkesine ilişkin başlık altında ele alınan kıraat farklılıkları arası tercih, muhtemel anlam ve *te'viller* arası tercih, fihi meselelerin çözümü ve deliller arası tercih örneklerinden hakkında *ictihād* caiz olanlar, farklı ihtimallerin kabul edilir olmasına karşın bunlardan birinin daha üstün

⁵⁵⁴ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:5.

⁵⁵⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-Uṣûl*, 2:32.

⁵⁵⁶ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:4.

⁵⁵⁷ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:4.

⁵⁵⁸ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:5.

⁵⁵⁹ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:188; 2:157.

⁵⁶⁰ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:188; 2:157.

(*eẓhar*) görülmesi sebebiyle bu kapsamda değerlendirilebilir. Şu halde kendilerinden murat *beyyin* olmasa da manaları *ẓāhir* olan lafızların, *müteşabih* ve *muḥkeme* ilişkin bazı nitelikler taşıdığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte el-Ceşşâs'ın usul anlayışında *müteşabihin muḥkeme* hamli uyulması gerekli olan bir ilke olduğundan⁵⁶¹ bu alandaki lafız türlerinin mümkün olduğunca *muḥkem* sahasına doğru hamledilmesi gerekmektedir. Bu ilke *muḥkeme* hamli mümkün olabilecek diğer *müteşabihler* için de geçerli olduğundan bu haml gerekliliğine işaret etmesi adına, bu lafız türlerinin üzerine *müteşabihin muḥkeme* hamli ilkesini gösteren *müteşabih* kutbundan *muḥkem* kutbuna doğru yönelmiş bir ok yerleştirilmiştir.

Diyagrama *ẓāhirin* telaffuz edilmiş olan manasındaki kullanımını⁵⁶² yansıtabilecek şekilde, ortada lafzen dile getirilerek *izhār* edilmiş bir mana var mıdır, sorusuyla başlamak mümkündür. Ancak lafız türlerine ilişkin bir diyagramda bu soruya zaten olumlu yanıt verileceği açık olduğundan, diyagramda bu soru şemasına ayrıca yer verilmesine gerek duyulmamıştır. Diyagrama, “evet” yanıtı verilmesi halinde *müşterek* lafza ulaşma imkanı sağlanmasıyla, lafız dilin aslında birden fazla farklı manaya *vaḍ*^c olunmuş mudur, sorusuyla başlanılmıştır. Sorunun yanıtının “hayır” olması halinde lafız, isimlerde *eẓhar* olanın *vaḍ*^c oldukları manalarda kullanılmaları kabulü⁵⁶³ sebebiyle *vaḍ*^c olduğu manası daha *ẓāhir* olma özelliği kazanacağından, manası *ẓāhir* (*ẓāhiru'l-ma'nā*) olma niteliğini haiz olacaktır. Bu aşamada mana, kelam sahibi öznenin iradesinden bağımsız olarak *vaḍ*^c olduğundan, *ẓāhiru'l-ma'nā* vasfı öznenin muradından bağımsız niteliktedir. Soruda, dil için asıl kaydına yer verilmesinin nedeni, el-Ceşşâs'ın *mecāzlar* için de dilin aslı üzerinden olmasa da *vaḍ*^c olunan yerlerden bahsetmesidir.⁵⁶⁴ Dolayısıyla eğer bu kayıt olmasa, *hakikat* yanında *mecāz* anlama sahip lafızlar da soruya verilen olumlu yanıt kapsamında yer alacaktı. Lafzın dilin aslında *vaḍ*^c olduğu manada kullanılmadığını gösteren engelleyici delil bulunması lafzı *mecāz* hale getirecektir.⁵⁶⁵ Murat edilen manası beyan edilmemiş *mecāz* ise, *müşterek* lafızlar gibi⁵⁶⁶ mücmel kapsamında yer alacaktır.⁵⁶⁷ Böyle bir delil bulunmaması halinde ise *hakikat* ve *mecāz* anlamı bulunan bir lafzın *hakikat* manasına hamledileceği,⁵⁶⁸ *mecāza* ancak delil varsa

⁵⁶¹ el-Ceşşâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥāwī*, 4:420; el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:188, 533; 2:4, 83, 466-467.

⁵⁶² el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:226; el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:5, 7.

⁵⁶³ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:46.

⁵⁶⁴ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:368.

⁵⁶⁵ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:46.

⁵⁶⁶ el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 2:260.

⁵⁶⁷ el-Ceşşâs, *Şerhu Muḥtaşari't-Taḥāwī*, 4:394.

⁵⁶⁸ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 1:46; el-Ceşşâs, *Aḥkāmü'l-Ḳur'ān*, 1:414; 2:252.

gidileceği⁵⁶⁹ ve aynı zamanda *zâhirden* delilsiz uzaklaşmama ilkesi⁵⁷⁰ gereğince lafız *vağ'* olunduğu manaya hamledilecek ve tanım gereği⁵⁷¹ *hakikat* bir lafız olacaktır.

Lafzın manasının *zâhirliliğinin* açığa çıkarılmasında mübalağaya gidilip⁵⁷² lafızdan murat açık (*beyyin*) kılınırsa, *naşş* tanımı gereği⁵⁷³ lafız *naşş* olacaktır. *Naşşa*, anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir lafız bittiğinde *naşş mücmel* hale gelecektir.⁵⁷⁴ *Mücmel* lafız ise, kendisiyle hangi mananın anlatılmak istendiğine dair beyan geldiğinde, beyan edilmiş olma kullanımıyla⁵⁷⁵ *müfesser* olacaktır. Bu beyanın zanni bilgi ifade etmesi halinde, el-Ceşşâş lafzın *ežhar* manasından bahsedip lafzın *zâhiri*yle delillendirmede bulunduğu⁵⁷⁶ lafzın manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olma vasfından söz edilebilecektir. Bu aşamada lafzın *zâhir* olan manası temel olarak söz sahibi öznenin istimalinden bağımsız anlaşılmadığından, buradaki *zâhir* kullanımı el-Ceşşâş'ın *zâhir* ile, öznenin iradesinden bağımsız olarak dilde *vađ'* olunmuş mana dışında öznenin muradına bağlı olarak ortaya çıkan anlamı da nitelemesini yansıtmaktadır.⁵⁷⁷ *Mücmel* ilişkin beyanın kesin bilgi gerektirmesi durumunda ise, lafız *naşş* kapsamında yer alacaktır.⁵⁷⁸ El-Ceşşâş, *mücmelin* beyan edilmemesini caiz kabul ettiğinden,⁵⁷⁹ beyan edilmemiş *mücmel* kategorisinden bahsetmek mümkün olup bu lafızlar bilgisine ulaşılabilen *müteşabihler* kapsamında kalacaktır.⁵⁸⁰

Naşş, kapsamında tek bir fert yer alıyorsa belirli bir teklige delalet etme anlamıyla *huşûş*,⁵⁸¹ bir çokluğu (*cem'*) kapsıyor ise *'umûm* olacaktır.⁵⁸² *Umûm* lafız, kapsamı belirsiz bir delille *taḥşîş* edilmiş ise *mücmel* hale gelecektir.⁵⁸³ *Taḥşîş* delilinin kapsamı belirli ise, *'umûmun* delil değeri *taḥşîş* edilmemiş *'umûma* göre düşecek *zann-ı gâlib* ve *ictihād* yolu bilgi gerektirecektir.⁵⁸⁴ Ancak hocası el-Kerhî'nin kabulünün⁵⁸⁵ aksine bu lafız, el-Ceşşâş'a göre fıkhi

⁵⁶⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:46; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:414; 2:252.

⁵⁷⁰ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:410.

⁵⁷¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:46.

⁵⁷² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 4:76.

⁵⁷³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59-60.

⁵⁷⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:64.

⁵⁷⁵ el-Ceşşâş, *Şerḥu Muḥtaşari't-Tahâvî*, 5:353.

⁵⁷⁶ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 3:547-548.

⁵⁷⁷ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 3:260.

⁵⁷⁸ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:61.

⁵⁷⁹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:133.

⁵⁸⁰ el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:5.

⁵⁸¹ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59.

⁵⁸² el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:59.

⁵⁸³ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:71.

⁵⁸⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:167.

⁵⁸⁵ el-Ceşşâş, *el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 1:167, 245; el-Ceşşâş, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:536.

meselelerin çözümünde hüccet olarak getirilebileceğinden *mücmel* menzilesinde değildir.⁵⁸⁶ El-Ceşşâs, beyana bağlı *mücmel* ile manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) olmayı birbirlerinin karşısında konumlandığından,⁵⁸⁷ *taḥşîş* edilmiş *'umûm*, manası *zâhir* olma vasfını taşıdığı söylenebilir. El-Ceşşâs'ın bu *'umûm* türüne ait lafızların *zâhir*inden bahsetmesi de⁵⁸⁸ kendilerini manası *zâhir* lafızlar kapsamında gördüğünü desteklemektedir. *Taḥşîş* edilmiş *'umûma*, kendisiyle *ḥuşûş* murat edilmiş *'umûm* denilmesinin *hakikaten* caiz olup olmadığı meselesi, kendisinin *taḥşîş* edilmiş *'umûmu* hem *mecâz*⁵⁸⁹ hem de *hakikat*⁵⁹⁰ olarak nitelemesi sebebiyle tartışmalı bir mahiyet arz ettiğinden diyagrama yansıtılmamıştır. Bu sebeple *taḥşîş* edilmiş *'umûma* diyagramda *ḥuşûş* nitelemesinde bulunulmadığı gibi *mecâz* yahut *hakikat* kapsamına da dahil edilmemiştir. Manası *zâhir* olan bir lafza, anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir lafız bitiştiğinde lafız yine *mücmel* hale gelecektir.⁵⁹¹ El-Ceşşâs'ın *mücmel* lafızların diğer bir türü olarak gördüğü *cem'î münekker* lafızlar,⁵⁹² en aزیyla amellerinin mümkün olup daha fazlasında beyana bağlı olmalarının⁵⁹³ getirdiği özel ve nispeten karmaşık yapıları sebebiyle diyagramda gösterilmemiştir. *Naşş* bir lafız, konusunu oluşturan hükme ilişkin ayrıntılı bilgi içeriyorsa *müfesser* olacak,⁵⁹⁴ aksi halde ilave ayrıntı içermeme manasıyla *mücmel* kapsamında yer alacaktır.⁵⁹⁵ El-Ceşşâs'ın usul anlayışında rastlanan, hakkında *ictihādın* caiz olduğu *naşş* kavramı⁵⁹⁶ istisnai kullanımı sebebiyle diyagramda gösterilmemiştir. Ancak el-Ceşşâs kendileriyle beyana ihtiyaç duymadan istidlalde bulunduğundan⁵⁹⁷ bu lafız kategorisinin salt manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) lafızlar kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

3.2. Diyagram

⁵⁸⁶ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*, 1:245, 248, 250.

⁵⁸⁷ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 3:257.

⁵⁸⁸ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:365; 2:114, 484, 537; 3:69, 635.

⁵⁸⁹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*, 1:167, 390.

⁵⁹⁰ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*, 1:250.

⁵⁹¹ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*, 1:64.

⁵⁹² el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*, 1:328.

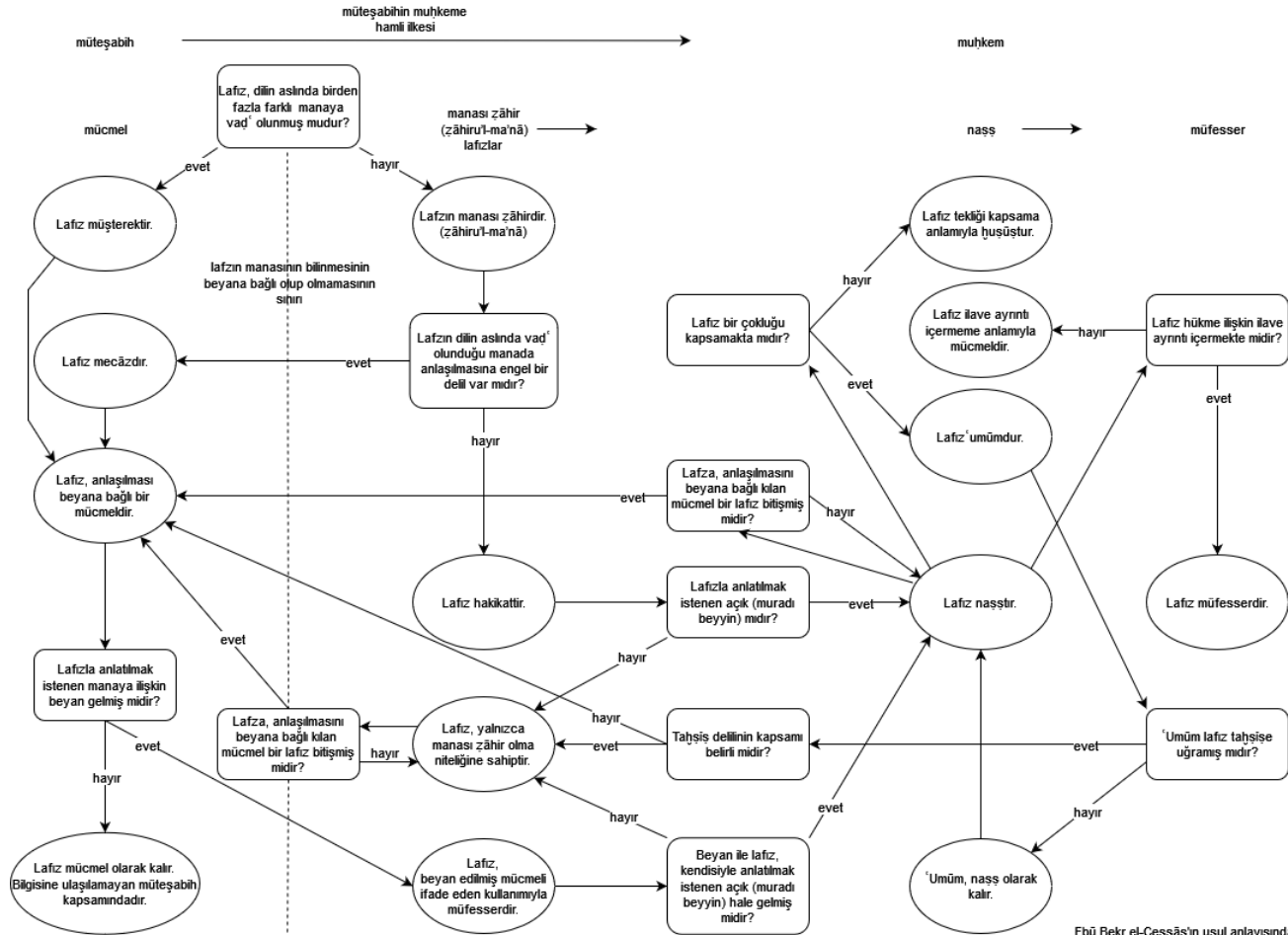
⁵⁹³ el-Ceşşâs, *el-Fuṣūl fî'l-Uşūl*, 1:328.

⁵⁹⁴ el-Ceşşâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 1:303, 338, 340.

⁵⁹⁵ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:463-464; el-Ceşşâs, *Şerḥu Edebi'l-Kâdî*, 80.

⁵⁹⁶ el-Ceşşâs, *Şerḥu Edebi'l-Kâdî*, 339-340.

⁵⁹⁷ el-Ceşşâs, *Şerḥu Edebi'l-Kâdî*, 339-340.



Ebü Bekr el-Ceşşâs'ın usul anlayışındaki lafız türlerinin diyagramatik bir taksimi

3.3. Diyagrama İlişkin Bazı Yorum ve Çıkarımlar

Diyagramda lafız türlerinin -köşeleri yuvarlatılmış dikdörtgen şeklindeki soru şemalarının lafız türlerini yansıtmadığı tekrar ifade edilmelidir- dört dikey eksenle konumlandığı görülmektedir. Diyagramda anlam belirliliği okuyucuya göre soldan sağa doğru arttığından, bu eksenler, anlamı en belirsiz olandan en belirli olana doğru sırasıyla *mücmel*, manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nā*) lafız, *naşş* ve *müfesser* olmak üzere dört tanedir. Buna göre *müfesserin* anlam belirlilik ve açıklığı diğer lafızlara göre fazladır. Bu durum el-Ceşşâs'ın tearuz halinde *müfesseri* diğer lafızlardan öncelikli görmesiyle⁵⁹⁸ uyumludur.

Lafız türleri arasında okuyucuya göre sağdan sola dolayısıyla anlam belirliliğinden belirsizliğine doğru geçiş yapıldığı beş durum olduğu görülmektedir: Lafzın dilin aslında *vađ'* olduğu manada anlaşılmasına engel bulunması, salt manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nā*) olan lafza anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir lafız bitişmesi, *naşşa* anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir lafız bitişmesi, kapsamı belirsiz *taḥşîş* delili sebebiyle *'umūmun mücmel* olması ve kapsamı belirli *taḥşîş* delili sebebiyle *'umūmun* salt manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nā*) lafza dönüşmesi. Bu beş durumun tamamında belirsizliğe doğru yönelimin, bir tercih veya tutum sonucu olmayıp delil varlığından kaynaklandığı görülmektedir. Bunların ilk dördünde anlam belirsizliğine doğru yönelim, dikey kesikli çizgi keserek diyagramın okuyucuya göre sağ kısmından sol kısmına geçmektedir. Dikey kesikli çizginin okuyucuya göre sağ kısmı manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nā*) olan lafızlardan oluştuğundan, bu geçiş aynı zamanda lafzın *zâhir*inden uzaklaşma anlamına gelmektedir. Bu dört geçişin her birinin delil sebebiyle *-mecāz* delili, *taḥşîş* delili, iki *mücmel* delili- olması, el-Ceşşâs'ın, *zâhir*den ancak delil varsa uzaklaşabileceği ilkesi⁵⁹⁹ ile uyum arz etmektedir.

Diyagramda lafız türleri arasında okuyucuya göre soldan sağa yani anlam belirsizliğinden belirliliğine doğru geçiş yapıldığı dört durum söz konusudur: *Hakikatin naşş* haline gelmesi, *naşşın müfesser* olması, *mücmelin* zanni bir beyanla manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nā*) bir lafza dönüşmesi ve *mücmelin* kesin bilgi gerektiren bir beyanla *naşş* haline gelmesi. *Naşşın müfesser* niteliğini taşıması, *Şâri'nin* lafızda hükme ilişkin ayrıntılar vermesine bağlı olduğundan lafzı anlayan *müctehidin*

⁵⁹⁸ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 1:409.

⁵⁹⁹ el-Ceşşâs, *Aḥkâmu'l-Kur'ân*, 2:410.

tercihinden bağımsız bir durumdur. Yine *mücmelin naşsa dönüşümünde*, *mücmele* ilişkin kesin bir beyanın bulunması müctehidin *ictihādı* ile ulaşabileceği bir durum değildir.⁶⁰⁰ Buna karşılık *ictihād* kesin bilgi gerektirmeyen bir beyan statüsünde olduğundan,⁶⁰¹ müctehidin *ictihād* yoluyla *mücmeli* manası *zāhir* (*zāhiru'l-ma'nā*) bir lafız konumuna yükseltip nispeten anlamsal olarak belirli hale getirmesi mümkün gözükmektedir. Bu durum aynı zamanda lafızlarda anlamsal belirliliğe ulaşmaya yönelik bir çaba olarak da okunabilir. Belirliliğe doğru diğer geçiş örneği olan *hakikat* anlamında kullanılmış bir lafzın, murada ilişkin özel beyan gelmese dahi, *naşsa* dönüşümünde *Şāri*'in muradı lafzın *zāhir* manasından farklı olsaydı bunu beyan edeceği, eğer beyan etmemişse muradının lafzın *zāhir* ve *hakikati* yönünde olduğu inanç ve kabulü yatmaktadır.⁶⁰² Zira aksi bir düşünce, *Şāri*'in gerçek muradının aksine bildirimde bulunup yalan haber verme ve yalan haber verilmesine yol açma anlamına geleceğinden, el-Ceşşâş nezdinde caiz değildir.⁶⁰³ *Şāri*'in doğru sözlülüğüne güvene dayalı görülebilecek bu tutum, manası *zāhir* olan lafızla muradın *beyyin* hale getirilmesine yönelik bir kanaati yansıttığından lafızlarda anlamsal belirliliğe doğru yönelimin bir örneğini oluşturmaktadır. Şu halde diyagramda lafız türleri arası belirsizliğe doğru geçişlerin her biri özel bir delile dayanırken, belirliliğe doğru geçişlerde *müctehidin* belirtilen çaba ve tutumunun rol oynaması, el-Ceşşâş'ın lafızlara yaklaşımında anlamsal belirsizlikten belirliliğe yöneliminin bir göstergesi niteliğindedir. *Müteşabihin muhkeme* hamli ilkesini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Diyagramda *umūma* ilişkin *taḥşîş* delilinin sorgulanıp bulunamaması halinin *kapalı devre* oluşturduğu görülecektir. Şöyle ki, *naşsın* bir çokluğu kapsamaması durumunda *umūm* olması, *umūma* ilişkin *taḥşîş* delilinin bulunamaması halinde lafzın tekrar *naşs* olmasıyla sonuçlanmaktadır. Oluşan bu döngü, el-Ceşşâş'ın *umūm* lafızlara yaklaşımını yansıtmaktadır. Zira el-Ceşşâş *aşḥābu'l-umūm*dan olmakla, *umūm* bir lafızla karşılaşıncı *taḥşîş* delilini araştırmakla birlikte *aşḥābu'l-vakf* gibi beyan beklememekte *taḥşîş* delili ortaya çıkana dek *umūm* ile amel etmektedir.⁶⁰⁴ İşte oluşan bu *kapalı devre* bir taraftan muhtemel olan

⁶⁰⁰ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:18.

⁶⁰¹ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:32-33.

⁶⁰² el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:51.

⁶⁰³ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:51.

⁶⁰⁴ el-Ceşşâş, *el-Fuṣūl fī'l-Uṣūl*, 2:71.

taḥṣiṣ delilinin varlığını sorgularken diğer taraftan *taḥṣiṣ* delili bulunmadıkça ‘*umū*mla delil değerini düşürmeden amel edilme tutumunu yansıtmaktadır. Ayrıca salt *taḥṣiṣ* delilinin bulunma ihtimali sebebiyle *taḥṣiṣ* edilmemiş ‘*umū*mün delil değeri düşürülmemekte *naṣṣ* kapsamında değerlendirilmektedir. Bu durum lafızlara yaklaşımda anlamsal belirsizlikten belirliliğe yönelimin bir tezahürü olarak da yorumlanabilir.

‘*Umū*mu *taḥṣiṣ* edici delilin bulunmamasının yol açtığı döngü dışında tutulacak olursa bir lafzın *naṣṣ* olabilmesi için diyagramda iki yol bulunduğu görülmektedir. *Mücmel* hakkında kesin bilgi gerektiren beyanın gelmesi bu yolların biridir. Diğer yolda ise dilin aslında *vaḍ*‘ olduğu manaya hamledilen manası *zāhir* (*zāhiru’l-ma’nā*) olan *hakikat* bir lafzın *naṣṣa* dönüşümü söz konusudur. Bu süreçte *mecāz* delili bulunmadıkça kelam sahibinin muradı bilinmese dahi lafzın *hakikat* manasına hamledilmesini anlamsal belirsizlikten belirliliğe yönelim kapsamında değerlendirmek mümkündür. Bu iki yoldan biriyle *naṣṣ* olmuş bir lafzın kazandığı bu açıklık ve belirlilik derecesini, *taḥṣiṣe* uğrama ve kendisine anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* bir ifadenin bitişmesi olmak üzere iki yolla kaybedebileceği görülmektedir.

Son olarak diyagramda anlaşılması beyana bağlı olan anlamıyla *mücmeli* ortaya çıkararak beş yolun bulunduğu görülmektedir: Lafzın *müşterek* olması, lafzın *mecāz* olması, ‘*umū*m lafzın kapsamı belirsiz delille *taḥṣiṣ* edilmesi, salt manası *zāhir* (*zāhiru’l-ma’nā*) olan lafza ve *naṣṣa* anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* lafzın bitişmesi. *Naṣṣ* da *zāhiru’l-ma’nā* vasfına sahip olduğundan son iki yolun, el-Ceṣṣāş’ın *mücmel* tasnifine uygun olarak⁶⁰⁵ manası *zāhir* (*zāhiru’l-ma’nā*) lafza anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* lafzın bitişmesi şeklinde, bir arada ele alınıp bu sayının dörde düşürülmesi de mümkündür. Kapsamının belirsiz olması *taḥṣiṣ* delilini bu bakımdan beyana muhtaç hale getirdiğinden, kapsamı belirsiz *taḥṣiṣ* edici delilin, *naṣṣa* bitişerek anlaşılmasını beyana bağlı kılan *mücmel* lafız kapsamında değerlendirilmesi de imkan dahilindedir. Ancak bu iki yolun diyagramda ayrı gösterilmesi, el-Ceṣṣāş’ın aralarındaki benzerliğe işaret etse de kapsamı belirsiz bir delille *taḥṣiṣ* edilmiş ‘*umū*mu ayrı bir *mücmel* türü olarak zikretmesi ile uyumludur.⁶⁰⁶

⁶⁰⁵ el-Ceṣṣāş, *el-Fuṣūl fī’l-Uṣūl*, 1:64.

⁶⁰⁶ el-Ceṣṣāş, *el-Fuṣūl fī’l-Uṣūl*, 1:71.

Sonuç

Makale konusu incelemelerimizde el-Ceşşâş'ın, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, *Uşûlu'l-Fikh -el-Fuşûl fi'l-Uşûl-*, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân* ve *Şerhu Edebi'l-Kâdî* eserlerinde lafız türlerini kullanımının ve lafız türleri arası kurduğu ilişkilerin genel bir tutarlılık ve uyumluluk arz ettiği görülmektedir. Birbiriyle çelişkili addedilebilecek kullanımların, lafız türlerini belirten isimlere getirilebilecek bazı kayıtlamalarla gönderimde buldukları manalar üzerinden birbirlerinden ayrılarak, el-Ceşşâş tarafından da itibara değer bulunmayan lafzi birer ihtilafa döndürülmesi mümkündür. Bununla birlikte, çalışmamızda her ne kadar uzlaşma imkanları irdelenmiş olsa da *taḥşîş* edilmiş *'umûm* el-Ceşşâş tarafından hem *hakikat* hem de *mecâz* olarak nitelenmesinin, lafzi olmaktan öte esasa ilişkin bir ihtilaf arz ettiği kanaatindeyiz. Ancak bu husus da bu lafız türünün el-Ceşşâş nezdinde delil değeri bakımından *hakikat* ile *mecâz* arasındaki özel konumu üzerinden anlaşılabilir bir durumdur.

Çalışmamızda lafız türlerini kullanımındaki genel iç tutarlılığın yanında el-Ceşşâş'ın lafız türlerine yaklaşımının temelinde birtakım ilkelerin yer aldığı tespit edilmiştir. El-Ceşşâş'ın, lafzın hükmüyle imkan buldukça amel edilmesi gerektiği kabulü bu ilkelerden biridir. *Müteşabihin muḥkeme* hamledileceği, *'umûm* ve *mücmel* olması muhtemel bir lafzın *'umûma* hamledileceği ve *zâhir*den delil varsa uzaklaşılacağı hususları bu ilkenin lafız türleri bağlamındaki temel görünümüleri olup aynı zamanda anlamsal belirsizlikten belirliliğe doğru bir yönelimi de yansıtmaktadır. Diğer taraftan, lafız türlerinin incelenmesi sırasında el-Ceşşâş'ın aynı ismi farklı lafız türleri için kullanabildiği gibi, aynı lafız türü için farklı isimlendirmelere gidebildiği de görülmüştür. Lafız kullanımına ilişkin bu esneklik, el-Ceşşâş'ın manada uzlaşıldıktan sonra farklı lafızlar kullanılmasının eleştirisi konusu yapılamayacağı ilkesini kabulünün bir tezahürü olarak görülebilir. Ayrıca selefın bazı lafız türlerine yüklediği farklı anlamları koruma tercihinin de bu hususta etkisinin bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu durum, el-Ceşşâş'ın usul anlayışındaki lafız türlerinin belirli başlıklar altında gruplandırılarak sunulmasını zorlaştırmaktadır. Hem bu zorluğun aşılmasına katkı sağlayacağı hem de lafız türleri arasındaki ilişki ve dönüşümleri daha belirgin ve kolay gözlemlenebilir şekilde sunacağı düşünülerek çalışmamızda, el-Ceşşâş'ın usul anlayışındaki lafız türlerine ilişkin akış diyagramı üzerinden diyagramatik bir taksim önerilmiştir.

Önerilen diyagramda *müteşabih* ve *muḥkem* sırasıyla anlamsal belirsizlik ve belirlilik kutuplarında yer alırken *mücmel*, manası *zâhir* lafız, *naşş* ve

müfesser sırasıyla belirliliği artan eksenler üzerine konumlanmıştır. *Müşterek* ve *meçâz* kendileriyle anlatılmak istenen mana beyan edilinceye kadar *mücmel* kapsamında yer almakta, beyanın gelmesiyle salt manası *zâhir* (*zâhiru'l-ma'nâ*) lafza yahut *naşsa* dönüşebilmektedir. El-Ceşşâş nezdinde *taḥşîş* edilmemiş *'umûm naşş* kapsamında olup belirsiz bir delille *taḥşîş* edilmesi halinde *mücmel* hale gelmektedir. *Taḥşîş* delilinin kapsamının belirli olması halinde *'umûm*un delil değeri düşmekte, ancak hocası el-Kerhî'den aktardığı yaklaşımın aksine el-Ceşşâş'a göre *mücmel* olmamaktadır. El-Ceşşâş, *'umûm* tanımlarında her ne kadar *istiğrāk* şartını zikretmese de, *cem'-i münekker* lafızları en aزیyla amelin mümkün olduğu ancak daha fazlası için beyana ihtiyaç duyan *mücmel* kapsamında kabul ederek *'umûm* menzilesinde görmemektedir.

El-Ceşşâş'ın lafız türleri kullanımlarının bir diyagram üzerinden sunulabilmesi, bu kullanım ve lafızlar arası ilişkilerin arka planda bir sistematik içerdiği izlenimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla böyle bir sunum imkanını, el-Ceşşâş'ın lafız türleri kullanımlarının esneklik içermekle beraber genel bir uyum ve tutarlılık arz etmesinin yanında aynı zamanda bir bütünsellik barındırdığı yönünde değerlendirmek mümkündür. Buna göre el-Ceşşâş'ın, her ne kadar lafızlara ilişkin açıklamalarını *Uşûlu'l-Fıkh*'ının özellikle baş kısımlarında yoğunlaştırırsa da lafız türlerini kapsamlı ve bütüncül bir ortak gösterim üzerinden sunmaması, eserlerinde mündemiç olan bu bütünselliğin ilk bakışta anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Buna binaen el-Ceşşâş'ın tercih ettiği bu yöntem, okuyucunun lafız türlerinin kullanımına ve birbirleriyle ilişkilerine aşinalığını birçok noktada el-Ceşşâş'ın eserlerine ve meselelerdeki delillendirmelerine vukufiyete bağlı hale getirmektedir. Her halükarda izlenen yöntemden bağımsız olarak hem *Uşûlu'l-Fıkh*'ının öncelikli konuları arasında yer vermesi hem de gerek usul gerek *furû'-ı fıkh*a ilişkin çok sayıda meselenin çözümlenmesinde başvurması, el-Ceşşâş'ın lafız türlerine dair kullanım ve kabullerinin bilinmesinin, kendisinin fıkıh yaklaşımının anlaşılmasında kritik bir önem taşıdığını ortaya koymaktadır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerḥu'l-Câmi'i'l-Kebîr*. Tah. Tuba Hacer Korkmaz. (Korkmaz, Tuba Hacer. "*Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-Kebîr* Adlı Eserin Tahkiki." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2018, içinde).
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*. 8 c. Medîne: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye – Dâru's-Sirâc, 2010.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Uşûlu'l-Fiḥ el-Musemmâ bi'l-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Tah. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 c. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1994.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Uşûlu'l-Ceşşâs el-Musemmâ el-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Tah. Muḥammed Muḥammed Tâmir. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Aḥkâmu'l-Kur'ân*. 3 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerḥu Edebi'l-Kâdî*. Tah. Ferḥât Ziyâde. Kâhira: American University in Cairo Press, 1978.
- Çöklü, Ramazan. "Cessâs'a Göre Âm Lafızda İstiğrak Şartı." *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6:1 (2022): 151-174.
- ed-Debûsî, Ebü Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed. *Takvîmu'l-Edille*. Tah. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016.
- el-Lâmişî, Ebu's-Senâ Maḥmûd b. Zeyd. *Kitâb fi Uşûli'l-Fiḥ*. Tah. 'Abdulmecîd Türkî. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1995.
- eş-Şaymerî, Ebü 'Abdillâh el-Ḥuseyn b. 'Alî, *Mesâ'ilu'l-Ḥilâf fi Uşûli'l-Fiḥ*, Tah. Merter Rahmi Telkenaroğlu. İstanbul: Dâru Bâbi'l-İlm, 2020.
- es-Semerḳandî, 'Alâ'uddîn Ebü Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *Mizânu'l-Uşûl fi Netâ'ici'l-Uḳûl*. Tah. Muḥammed Zekî 'Abdulberr. ed-Devḥa: Meṭâbi'u'd-Devḥa el-Ḥadîse, 1984.
- es-Seraḥsî, Ebü Bekr Muḥammed b. Ebî Sehl. *Uşûlu's-Seraḥsî*. Tah. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 c. Byy: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. 1372.
- eṭ-Taḥâvî, Ebü Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed. *Muḥtaşaru't-Taḥâvî*, Kâhira: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1370.
- Tâmir, Muḥammed Muḥammed. *Muḳaddimetu't-Taḥḳîk li'l-Fuşûl fi'l-Uşûl*, (el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Uşûlu'l-Ceşşâs el-Musemmâ el-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Tah. Muḥammed Muḥammed Tâmir. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010, içinde).
- 'Uceyl Câsim en-Neşemî. *Temhîd li'l-Fuşûl fi'l-Uşûl*, (el-Ceşşâs, Ebü Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Uşûlu'l-Fiḥ el-Musemmâ bi'l-Fuşûl fi'l-Uşûl*. Tah. 'Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 c. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1994, içinde).

