

Hanefî Fıkıhında ve Usûlünde Sözün Mûcebi-Muhtemeli Ayırımı

Üveys ATEŞ | <https://orcid.org/0000-0002-5128-9751>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | uates@fsm.edu.tr

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi | [ROR: https://ror.org/04mma4681](https://ror.org/04mma4681)

İslam Hukuku | İstanbul, Türkiye

Öz

Gerek fıkıh usûlü gerekse fûrû-ı fıkıh kaynaklarının ilgili bahislerinde, lafızlardan ve sözlerden anlaşılan manaların İslam hukukçularınca en genel şekliyle “sözün mûcebi” ve “sözün muhtemeli” olmak üzere iki sınıf olarak kategorize edildiği görülmektedir. Bu tasnif incelendiğinde, İslam hukukçularının “sözün mûcebi” kavramını “sözün herhangi bir karineye veya mütekellimin niyetine ihtiyaç duyulmaksızın delâlet ettiği mana, doğurduğu hüküm”; “sözün muhtemeli” kavramını ise “sözün bir delil, karine veya mütekellimin niyet beyanı doğrultusunda yorumlanabilirdiği olası anlamlarından her biri” anlamında kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu ayırım hem nasları hem de hukuki işlemler sırasında ortaya konan irade beyanlarını yorumlamada, sınırları belli bir çerçeve içerisinde hareket edilmesi gerektiğini göstermekte; böylece metin ve ifadelere yönelik keyfî yorumlama ve tahriflerin önüne geçmektedir. Makalede; lafızların ve sözlerin anlam çerçevesinin sınırlarını çizen ve anlamlar arasındaki hiyerarşiyi ortaya koyan bu ayırım, usûl ve fûrû eserlerinde bu terimlerin (mûceb-muhtemel) geçtiği başlıca konular bağlamında incelenmiştir. Bu suretle “sözün mûcebi” ve “sözün muhtemeli” kavramlarının mana ve muhtevasını izah etmek ve kaynaklarda bu ayırımın yapıldığı örnek fikhî meseleleri inceleyerek fukahânın bu ayırım çerçevesinde ortaya koyduğu usûlü tespit etmek amaçlanmıştır. Çalışmanın bu yönüyle fukahânın metin yorumlama metodolojisinin daha iyi anlaşılmasını sağlama açısından literatüre katkı sunacağı değerlendirilmiştir. Çalışmada kaynak olarak; Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) eserleri başta olmak üzere Hanefî fıkıh usûlünün başlıca kaynakları ile Hanefî fûrû-ı fıkıh literatürünün başlıca temel kaynaklarından yararlanılmıştır. Çalışmanın konu başlıkları ele alınırken, gerek usûl gerekse fûrû kaynaklarına yapılan atıflarda kronolojik sıra gözetilmiş, bu vesileyle sözün mûcebi-muhtemeli kavramlarının kaynaklardaki kullanımının tarihi seyrine dikkat çekmek istenmiştir. Çalışmada; Hanefî usulcülerin ve fakihlerin, sözün mûcebi ve muhtemeli olarak niteledikleri anlamlara yönelik ilgili kaynaklarda yer alan yaklaşımlarından hareketle, bu ayırimda dikkat çeken noktalara dair şu sonuçlara ulaşılmıştır: Has bir lafzın hakikat olarak ifade ettiği mana ve bir sözün zâhir olduğu mana, o lafzın/sözün mûcebdir. Aksi yönde bir delil, karine veya mütekellimin niyet beyanı olmadıkça, hem diyâneten hem de kazâen sözün bu manada kullanıldığı kabul edilir. Has lafzın mecaz olarak kullanılabildiği bir mana veya sözün zâhir olmayan anlamı ise o lafzın/sözün muhtemelidir. Bir lafızdan veya sözden mûceb olan mananın değil de muhtemel anlamlarından birinin kastedildiği yönünde sözü söyleyenin niyet beyanının bulunması halinde; fetva makamı nezdinde (diyâneten) bu niyet beyanı kabul edilir ve söz bu beyan doğrultusunda yorumlanır. Yargı makamı indinde (kazâen) ise mûceb olan mana esas olup, aksi yöndeki niyet beyanı tek başına yeterli sayılmaz. Muhtemel manaya yönelik niyet beyanının kazâen kabul edilebilmesi için, bu mananın esas alınmasının niyet beyanında bulunan mütekellime avantaj sağlamıyor olması gerekir. Aksi takdirde mütekellim, niyet beyanıyla kendisine yarar sağlamayı amaçladığına dair itham altında olacağından muhtemel manaya yönelik niyet beyanı dikkate alınmaz.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh, Hanefî Fıkıhı, Usûl, Söz, Sözün Mûcebi, Muhtemel Mana, Karine, Niyet.

Atıf Bilgisi

Ateş, Üveys. “Hanefî Fıkıhında ve Usûlünde Sözün Mûcebi-Muhtemeli Ayırımı”. *Rize İlahiyat Dergisi* 28 (Nisan 2025), 155-169.

<https://doi.org/10.32950/rid.1486749>

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi	Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 18.11.2024	Kabul Tarihi: 07.04.2025
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.	Yayın Tarihi: 20.04.2025
Etik Kurul İzni	Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate	Etik Bildirim: ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.	
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.	



Dizinlenme Bilgisi



The Distinction Between the Necessary (mujab) and Probable (muhtamal) Meaning of Words in Hanafi Fiqh and Usul

Üveys ATEŞ |  <https://orcid.org/0000-0002-5128-9751>

Asst. Prof. | Author | uates@fsm.edu.tr

Fatih Sultan Mehmet Vakıf University |  <https://ror.org/04mma4681>

Islamic Law | İstanbul, Türkiye

Abstract

In both the sources of Islamic jurisprudence (fiqh methodology) and the branches of fiqh (furû' al-fiqh), the meanings inferred from words and expressions are generally categorized by Islamic jurists into two classes: "the necessary meaning of the word" and "the possible meaning of the word." When examining this classification, it becomes clear that jurists define "the necessary meaning of the word" as "the meaning indicated by the word, without the need for any evidence or the speaker's intent, and the ruling derived from it," and "the possible meaning of the word" as "each of the potential meanings that can be interpreted from the word, based on evidence, inference, or the speaker's declaration of intent." This distinction highlights that in both interpreting texts (nass) and statements of intent made during legal processes, one must operate within clearly defined boundaries. This helps prevent arbitrary interpretations and distortions of texts and expressions. In this article, this distinction, which outlines the boundaries of the meanings of words and expressions and reveals the hierarchy between meanings, is analyzed within the context of the major topics in which these terms (necessary-possible) appear in fiqh methodology and the furû' al-fiqh literature. The aim is to explain the meaning and content of the concepts of "the necessary meaning of the word" and "the possible meaning of the word" and to examine examples of fiqh issues in which this distinction has been applied, identifying the methodology followed by jurists in this context. In this regard, the study is expected to contribute to the literature by enhancing the understanding of juristic methodology in text interpretation. In this study, sources such as the works of Jassâs (d. 370/981), Debûsî (d. 430/1039), Pezdevî (d. 482/1089), and Serahsî (d. 483/1090 [?]), as well as the main sources of the Hanafi fiqh methodology and the core sources of Hanafi furû' al-fiqh literature, were utilized. When addressing the main topics of the study, chronological order was followed in citing both fiqh methodology and furû' sources, and attention was drawn to the historical development of the use of the terms necessary-probable (mujab-muhtamal) in these sources. Based on the approaches found in the relevant sources regarding the meanings referred to as mujab and muhtamal by Hanafi jurists and scholars, the following conclusions were reached: The meaning that a specific word directly expresses as a truth and the apparent meaning of a word are considered the necessary (mujab) meaning of the word. A meaning that a specific word might have in a metaphorical sense or a meaning not immediately apparent from the word is considered the probable (muhtamal) meaning of the word. If the speaker's statement of intent indicates that they are referring to one of the probable meanings rather than the necessary one, the declaration of intent is accepted in religious terms (diyanet), and the word is interpreted in accordance with this declaration. However, in legal terms (qazâ), the necessary meaning is the basis, and the declaration of intent that contradicts it is not sufficient by itself. In order for a statement of intent regarding the probable meaning to be accepted legally (qazâen), it must not provide an advantage to the speaker.

Keywords

Fiqh, Hanafi Fiqh, Usul, Word, Literal Meaning (mujab) of the Word, Potential (muhtamal) Meaning, Indication, Intention

Citation

Ateş, Üveys. "The Distinction Between the Necessary (mujab) and Probable (muhtamal) Meaning of Words in Hanafi Fiqh and Usul". *Rize Theology Journal* 28 (April 2025), 155-169.

<https://doi.org/10.32950/rid.1486749>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External	
Process Information	Date of Submission: 18.11.2024	Date of Acceptance: 07.04.2025	Date of Publication: 20.04.2025
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.		
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr	
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



Giriş

Usûl ve fûrû eserlerinde lafzın “mücebi” ve “muhtemeli” olan mana şeklinde bir ayırım göze çarpmaktadır. Her ne kadar müstakil bir başlık altında ele alınmış olmasa da gerek usûl gerekse fûrû eserlerinde muhtelif konular bağlamında kullanılan bazı ifadelerde fakihlerin böyle bir ayırım yaptıkları dikkat çekmektedir. Bu ifadeler incelendiğinde, fakihlerin herhangi bir karine veya niyete ihtiyaç duyulmaksızın lafızdan anlaşılan manayı “lafzın mücebi (موجب اللفظ)”; bir karinenin delâleti, mütekellimin niyeti veya lafzın müşterek oluşu gibi bir sebeple lafzın yorumlanabileceği manalardan her birini ise “lafzın muhtemeli (محتمل اللفظ)” terimiyle ifade ettikleri görülmektedir.

Esasen bu ayırım gerek dini metinleri gerekse insanların hukuki işlemler yaparken kullandıkları ifadeleri yorumlarken bir metot dâhilinde hareket edilmesi gerektiğini ortaya koymakta, böylece metin ve ifadelere yönelik keyfi yorumlama ve tahriflerin önüne geçmektedir. Bu da hem dini metinleri/nasları hakikate aykırı yorumlayıp sözlere kendilerinden murat edilmeyen anlamların yüklenmesinin hem de hukuki işlemlerin hukuki sonuçlarından kurtulmak amacıyla yapılan hakikate aykırı niyet açıklamalarının önünü kapatmakta, böylece dini metinleri ve hukuki işlemler gerçekleştirilirken söylenen sözleri yorumlamada gerçeğe uygun ve sağlıklı bir yöntem ortaya koymaktadır.

Fakihlerin ifadelerinde göze çarpan bu ayırımın mahiyet ve muhtevasının izah edilmesi ve fıkıh kaynaklarında bu ayırımın yapıldığı örnek fikhî meselelerin incelenmesi, kanaatimizce fukahânın metin yorumlama metodolojisinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak bir çalışma olacaktır. Bu konuda tespitlerimize göre müstakil bir akademik çalışma yapılmamış olması da konuyu önemli kılan diğer bir husustur. Makalenin hacmini çok fazla artırmamak amacıyla konunun Hanefî fıkı ve usûlü çerçevesinde ele alınması tercih edilmiştir. Tespitlerimize göre özellikle Hanefî usûl eserlerinde *sözü'n mücebi-muhtemeli* ayırımının daha fazla görünür olması, bu kavramların daha fazla kullanılıyor olması ve dolayısıyla Hanefî usûl eserlerinin bu kavramsal ayırımın incelenebileceği daha çok örnek mesele barındırması, konunun Hanefî kaynaklar esas alınarak ele alınmasında etkili olmuştur.

Çalışmada usûl kaynakları olarak; Hanefî usûlünün kurucu metinleri sayılan Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin usul eserleri başta olmak üzere Hanefî fıkıh usûlüne dair 4-9. Asırlar arasında telif edilen başlıca kaynaklar esas alınmıştır. Makale konusu ele alınırken mezkûr kaynaklardan kronolojik sıra gözetilerek istifade edilmiştir. Fûrû kaynaklarından yararlanılırken de aynı yöntem takip edilmiş; Serahsî'nin *el-Mebsût*'u, Alâeddin es-Semerkindî'nin (öl. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ'sı*, Kâsânî'nin (öl. 587/1191) *Bedâi'u's-sanâ'i*, Mergînânî'nin (öl. 593/1197) *el-Hidâye'si* vb. gibi Hanefî fıkıh literatürünün başlıca temel kaynaklarına başvurulmuş ve bu kaynaklara atıf yapılırken kronolojik sıraya riayet edilmiştir. Böylece *sözü'n mücebi-muhtemeli* kavramlarının usûl ve fûrû kaynaklarındaki kullanımının tarihi seyrine dikkat çekmek amaçlanmıştır.

1. “Müceb” ve “Muhtemel” Kavramlarının Anlamı

“Müceb (موجب)” kelimesi “evcebe (أوجب)” fiilinin ism-i mef'ûlûdûr. Bu fiilin türetildiği “vecebe (وجب)” fiili “gerekli oldu” anlamına gelmektedir.¹ “Evcebe (أوجب)” ise “gerekli kıldı” anlamındadır.² Buna göre “müceb” kelimesi “gerekli kılınan şey” demektir. Bir sebebin doğurduğu sonuca/müsebbebe de “müceb” denilmektedir.³ Bazı fıkıh terimleri sözlüklerinde “müceb” teriminin anlamına dair açıklamalar yer almaktadır. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*'da yer alan açıklama şu şekildedir: “Bir şeyin mücebi; onun gerektirdiği, talep ettiği, delâlet ettiği şeydir (consequence). Yine müceb, bir hukuki işleme terettüp eden sonuç demektir.”⁴ *el-Kâmûsü'l-fikhî*'de ise şöyle denilmektedir: “Hanefîlere göre bir şeyin mücebi, o şeye terettüp eden sonuçtan ibarettir. Hanbelîlere göre ise o şeyin muktezâsı, matlûbu ve medlûlü demektir.”⁵ Bu anlam çerçevesinden hareketle “sözü'n

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî ibn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “vcb”, 1/793; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîr*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), “vcb”, 141; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îyn, 1407/1987), “vcb”, 1/231.

² İbn Manzûr, “vcb”, 1/793; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Muhakkikler Heyeti (b.y.: Dâru'l-Hidâye, t.s.), “vcb”, 4/334.

³ Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.), “vcb”, 2/648.

⁴ Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kanîbî, *Mu'cemü lügati'l-fukahâ* (b.y.: Dâru'n-Nefâis, 1408/1988), “müceb”, 468.

⁵ Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-fikhî lügaten ve istilâhan* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), “müceb”, 372. Ayrıca bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), “Müceb”, 386.

mûcebi” kavramı “sözün gerekli kıldığı, sonuç olarak doğurduğu, delâlet ettiği mana/hüküm” olarak anlaşılmaktadır.

“Muhtemel (مُحْتَمَل)” kelimesi ise “ihtemele (احتمل)” fiilinden türetilmiş bir ismi mef’ûldür. Bu fiilin kökü “hamele (حمل)” fiilidir. “Hamele” fiili “bir şeyi kaldırmak, taşımak” anlamına gelmektedir. ⁶ “İhtemele” fiili de “hamele” ile aynı manadadır. ⁷ Bu durumda “muhtemel” kelimesi sözlük anlamı itibariyle “taşınan, yüklenilen şey” demektir. Öte yandan “lafz-ı muhtemel” tamlaması bir usul terimi olarak “iki veya daha fazla manaya hamli mümkün olan sözdür ki hangisinin kastolunduğu sırf rey ile değil deliller ve karineler ile tayin olunur” ⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Süyûtî’nin (öl. 911/1505) *el-İtkân*’ında da mücmel lafız ile muhtemel lafız kavramlarının aynı anlamda kullanılması şeklindeki bir yanlışlığa dikkat çekilerek ikisi arasındaki fark şöyle izah edilmiştir: “Mücmel, ‘kendisinden murat edilen mana anlaşılmayan müphem lafız’dır. Muhtemel ise ‘ister tümündeki ister bazılarındaki kullanımı hakikat olsun, ilk vaz edilişi ile iki ve daha fazla anlaşılır manada kullanılabilir durumda olan lafız’ demektir.” ⁹ Bu tanımlardan yola çıkarak “sözün muhtemeli” kavramını “bir sözün herhangi bir delil veya karine yardımıyla yorumlanabilme ihtimaline sahip olduğu olası anlamlarından her biri” olarak tanımlayabiliriz.

Şimdi Hanefî usul ve fûrû kaynaklarında lafızların anlamlarıyla ilgili olarak mûceb-muhtemel ayırımının yapıldığı başlıca konuları inceleyelim.

2. Hanefî Usûl Kaynaklarında Mûceb-Muhtemel Ayırımının Geçtiği Başlıca Konular

2.1. Emrin Mûcebinin Ne Olduğu Tartışması

Usûl kaynaklarında emrin mûcebinin ne olduğuna dair usulcüler arasındaki görüş ayrılığına yer verilmektedir. İbn Süreyc (öl. 306/918) gibi bazı âlimler; emrin mûcebinin, ondan murat edilen mana delil ile belli olana kadar tevakkuf etmek (duraksayıp tevilden kaçınmak) olduğunu söylemişlerdir. ¹⁰ Bu görüşün gerekçesi, emrin; bir kısmında ittifakla hakikat, bir kısmında ise ittifakla mecaz olmak üzere birçok manada kullanılmakta oluşudur. Dolayısıyla emir sığası mutlak bir biçimde zikredildiğinde birçok manaya ihtimali (مُحْتَمَلًا) olmaktadır. Bu ihtimal de murat edilen mana belli olana kadar bir anlamı seçmekten kaçınıp duraksamayı zorunlu kılmaktadır. ¹¹

Usulcülerin geneline göre ise emir sığasının mûcebi tek bir manadır. Çünkü bir lafzın birçok manada müsterek olması asıl duruma aykırıdır. ¹² Ayrıca bu yaklaşıma göre her bir lafız için farklı manalara yönelik yakın veya uzak ihtimaller olabilmektedir. Eğer karine olmadan bu ihtimaller dikkate alınırsa lafızların vaz edildikleri manalara delâleti ortadan kalkar. ¹³ Dolayısıyla aksi yönde bir karine olmadıkça lafız, dilde vaz’ edildiği manayı zorunlu kılar. Öte yandan emrin mûcebinin tek bir mana olduğu kanaatindeki usulcüler bu mananın ne olduğu hususunda farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Hanefî fakih Cessâs; emrin, başka bir manaya yönelik bir delâlet olmadıkça icâb [vâcip kılma] manasında olduğunu, bunun hocası Kerhî (öl. 340/952) dahil Hanefî mezhebi fakihlerinin benimsediği görüş olduğunu belirtmiştir. ¹⁴ Ayrıca Debûsî, Pezdevî ve Serahsî de fakihlerin cumhuruna göre aksi yönde bir delil olmadıkça emrin mûcebinin vücûb olduğunu ifade etmişlerdir. ¹⁵ Yine Şâfiî fakih Cüveynî (öl. 478/1085);

⁶ Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (b.y.: Dârü’l-Fikr, 1399/1979), “hml”, 2/106.

⁷ İbn Manzûr, “hml”, 11/172; Zebîdî, “hml”, 28/341; Fîrûzâbâdî, “hml”, 987.

⁸ Erdoğan, “Lafz-ı Muhtemel”, 323.

⁹ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Merkezî’-d-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye (Suudi Arabistan: Mecmau’l-Melik Fehd, t.s.), 4/1434. Ayrıca bk. Muhammed A’lâ b. Ali Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirîn, 1416/1996), “Mücmel”, 2/1477.

¹⁰ Serahsî bu görüşü şöyle aktarmıştır: (وزعم ابن سريج من أصحاب الشافعي أن موجب الوقف حتى يتبين المراد بالليل) (Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, t.s.), 15.) Ayrıca bu görüşün aktarıldığı diğer usûl kaynakları için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1414/1994), 2/87; Ebû’l-Hasen Ebû’l-Usr Fahrülsîlâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlû’l-Pezdevî*, (Karaçi: Matbaatü Câvid Berîs, t.s.), 20; Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi’zî’t-Tenkîh*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416/1996), 1/287; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî (b.y. Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 2/44.

¹¹ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh* (Mısır: Mektebetü Sabîh, t.s.), 1/293.

¹² (وعند العامة موجب واحد إذ الاشتراك خلاف الأصل) Sadrişşerîa, *et-Tavzîh*, 1/289. Ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/81-82; Pezdevî, *Usûlû’l-Pezdevî*, 20-21; Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, 14-15; İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997), 1/70-71.

¹³ Sadrişşerîa, *et-Tavzîh*, 1/289.

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/87.

¹⁵ Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullah) b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis (b.y.: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2001), 36; Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, 1/15; Pezdevî, *Usûlû’l-Pezdevî*, 21.

cumhurun görüşünün, emir kipinin karinelere soyutlandığında îcâb bildirdiği yönünde olduğunu söylemiş, İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) de bu kanaatte olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Âmidî (öl. 631/1233) de Şâfiî'nin kanaatinin bu yönde olduğunu söylemiştir.¹⁷ Öte yandan Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 303/916) gibi bazı mu'tezilî kelimeler ise vücûba delâlet eden bir karine olmadığında emir sığasının nedb ifade ettiği kanaatindedir.¹⁸ Bunun yanında klasik usûl kaynaklarında, fukahâ arasında emrin mücebinin ibâha olduğu söyleyen bir yaklaşımın da bulunduğu aktarılmaktadır.¹⁹

Yukarıda aktarılan görüş ayrılığını temelde; emrin mücebinin tevakkuf olduğunu ve belli bir manayı destekleyen karine olmadıkça emir ifadesini yorumlamaktan kaçınmak gerektiğini söyleyen yaklaşım ile herhangi bir manaya işaret eden karine olmadığında emrin belli bir manaya hamledileceği kanaatini taşıyan yaklaşım şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bu iki yaklaşım arasındaki farklılık esasen, emrin tek ve belirli bir manası olan *has* bir lafız mı yoksa birden fazla manaya ihtimalli olan *mücmel/mübhem* bir lafız mı olduğuna dair ihtilafa dayanmaktadır. Hanefî usulcüler emir sığasının *has* bir lafız olup dilde tek ve belirli bir mana için vaz edildiğini açıkça ifade etmişlerdir.²⁰ Dolayısıyla bu tür lafızlara, farklı bir ihtimale delâlet eden bir karine olmadıkça vaz edildikleri mananın verilmesi zorunludur. Vâkıfiyye [tevakkufu savunanlar] olarak anılan âlimler ise emir sığasının vücûb, nedb, ibâha gibi farklı ihtimaller arasında gidip gelen bir lafız olduğunu, dolayısıyla maksadı açığa çıkaran bir karine olmadıkça emir sığasını bu ihtimallerden birine hamletmekten kaçınmak gerektiğini benimsemişlerdir.²¹ İbn Süreyc, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-936) ve Ebû Bekir el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) bu kanaate sahip olanların başında gelmektedir.²² Bu kanaate göre emir sığasının, gerektirdiği hüküm açısından mübhem bir lafız olduğunu söyleyebiliriz. Mübhem lafız da mütekellimin murat ettiği manayı/hükmü belirtici bir karine olmadıkça kendisine mana vermektan kaçınmayı gerektirir.

Bu tartışmada *emrin mücebi* kavramının, emir sığasının zorunlu kıldığı sonuç anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu sonuç; emir sığası *has* lafız olarak kabul edilirse ona dilde vaz edildiği mananın verilmesi, *mübhem* lafız olarak kabul edilirse de murat edilen anlam netleşinceye kadar bir manayı tercih etmekten kaçınmaktır. Farklı bir tutumda bulunmayı gerektiren bir karine olmadıkça bu *müceb* yerine getirilir. Öte yandan emrin *has* lafız sayılması halinde ona vaz edildiği mananın dışında bir mecaz anlam yüklenmesi karineye bağlı olduğu gibi *mübhem* lafız sayılması durumunda ona herhangi bir mananın verilmesi de karineye bağlıdır. İşte karineye bağlı olarak lafza yüklenen bu mana *lafzın muhtemeli* olmaktadır. Dolayısıyla *has* lafız sayılırsa *emrin muhtemeli* ona yüklenen mecaz anlam olurken, *mücmel* lafız sayılması halinde ise -hakikat ya da mecaz olsun- emre yüklenen herhangi bir mana *emrin muhtemeli* olmaktadır.

2.2. Emir Sığası Tekrarı Gerektirir mi ya da Tekrara İhtimalli midir?

Mutlak emrin, emredilen fiilin tekrarlanmasını gerektirip gerektirmeyeceği veya buna dair bir ihtimal taşıyıp taşımadığı hususu usulcüler arasında tartışmalı bir mevzudur. Serahşî, Hanefî fakihlerin bu konudaki yaklaşımını şöyle aktarmıştır:

“Âlimlerimizin mezhebindeki sahih görüş şudur: Emir sığası tekrarı gerektirmez (لا تُوجِب التكرار), bu ihtimali taşımaz da ولا (تَحْتَمِلُهُ). Fakat bir fiilin emredilmesi, -bütününe **ihhtimalli** olmakla birlikte (على احتمال الكل) - o fiil türünden (cinsinden) olan eylemlerin en azını (yapmayı) **gerektirir**. Bir delil olmadıkça o fiil türünün hepsini (yapmayı) gerektirmez. ولا يكون موجِباً للكل (إلا بدليل)”²³

Bu ifadelere göre emredilen şeyin tekrarlanması emir sığasının *mücebi* de *muhtemeli* de değildir. Ayrıca burada; emredilen fiil türünden en az bir eylemin yapılmasının emir sığasının gerekli kıldığı bir sonuç olduğu, emredilen fiil türünün hepsinin yapılmasının ise emir sığasının ancak bir delile dayanılarak yorumlanabileceği ihtimalli manalardan olduğu ortaya

¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/68.

¹⁷ Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.s.), 2/144.

¹⁸ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil el-Meyyis (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982), 1/51; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/67-68; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/44; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/144. Ayrıca bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/295.

¹⁹ Örneğin Debûsî bu hususu şöyle aktarmıştır: “Âlimler, emrin gerektirdiği hüküm konusunda dört görüş olarak ihtilaf etmişlerdir... bazıları **'daha fazlasını gösteren bir delil olmadıkça ibâhadır'**... demişlerdir.” (Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 36.) Benzer bir aktarım için bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 21; Serahşî, *Usûlü's-Serahşî*, 1/16; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/50-51; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/41; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkıh*, thk. Hüseyin Ali el-Yederî-Sâid Fûde (Umman: Dârü'l-Beyân, 1420/1999), 56; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002), 1/552.

²⁰ Hanefî usulcülerin bu yöndeki ifadeleri için bk. Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2/82; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 20; Serahşî, *Usûlü's-Serahşî*, 1/16; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.), 1/107.

²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 36; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 20-21; Serahşî, *Usûlü's-Serahşî*, 1/16; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/66.

²² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/66; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/145; Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaflâr el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/504.

²³ Serahşî, *el-Usûl*, 1/20.

konulmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki metinden; bir sığanın delile ihtiyaç duyulmaksızın zorunlu kıldığı anlamın/hükmün o sığanın *mûcebi*, bir delile dayanılarak ona yüklenebilecek bir mananın ise bu sığanın *muhtemeli* olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Şâfiî usûlcü Âmidî'nin (öl. 631/1233) şu ifadeleri de Şâfiî usulcülerin mezkûr tartışmadaki yaklaşımını ortaya koyduğu gibi sözün *mûcebi* ve *muhtemeli* ayırımına işaret etmektedir:

“Tercih edilen görüş şudur: Fiilin bir kere yapılması emrin yerine getirilebilmesi için mutlaka gereklidir. (أن المرة الواحدة لا بد منها) (في التكرار محتمل) Eğer emir kipine, mütekellimin tekrarı murat ettiğini bildiren bir karine eşlik ederse emir bu manada yorumlanır. Aksi takdirde fiilin bir kere yapılmasıyla yetinmek kâfidir.”²⁴

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Şâfiî usûlünde tercih edilen yaklaşım, tekrarın emrin *muhtemeli* olan bir mana olduğu, dolayısıyla emir sığasına bu mananın verilmesinin buna delâlet eden bir karinenin varlığına bağlı bulunduğu yönündedir. Emredilen fiilin bir kere yapılması ise böyle bir karineye ihtiyaç duymaksızın emir sığasının kesin olarak bildirdiği bir manadır. Bu mananın yukarıdaki metinde “kesin olarak malum (معلوم قطعاً)” ve “mutlaka gerekli (لا بد منها)” ifadeleriyle nitelenmesi, bunun emrin *mûcebi* olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Buna göre Hanefîler ile Şâfiîler, emredileni bir kere yapmanın emir sığasının *mûcebi* olduğu hususunda aynı noktada bulunmaktadır. Emredilenin tekrarlanması ise Şâfiîlere göre emir sığasının bir karinenin bulunması halinde hamledilebileceği muhtemel bir anlamken, Hanefîler bunu emrin muhtemeli dahi görmezler. Dolayısıyla Hanefîlere göre emredilenin tekrarlanması hiçbir surette emir sığasından çıkarılabilecek bir anlam olmayıp, bunun için tekrara delalet eden ayrı bir lafzın varlığı şarttır.

2.3. Fevre (Hemen Yapmaya) Delâlet Emrin Mûcebi midir?

Emredilen fiilin emrin hemen peşinden yerine getirilmesinin (fevrin) emir sığasının *mûcebi* olup olmadığı da usulcüler arasında ihtilafa konu olan bir meseledir. Hanefî usulünün en eski kaynaklarından olan Cessâs'ın usûlünde; vakitle kayıtlanmamış emrin mühlet (terâhî/ertelenebilirlik) ya da fevr ifade ettiğine dair iki farklı yaklaşım aktarıldıktan sonra, Kerhî'ye göre mutlak emrin fevr ifade ettiği belirtilmekte ve bu yaklaşım Cessâs tarafından da savunulmaktadır.²⁵ Örneğin Cessâs'ın şu ifadeleri, ona göre emrin *mûcebinin* fevr olduğunu ortaya koymaktadır: “Şu husus da buna (mutlak emrin fevr bildirdiğine) delâlet etmektedir: Bizim, kölelerimize ve bize itaat etmek zorunda olan kimselere yönelik emirlerimizde örfen bilinen ve mutlak olan durum, bu emirlerin hemen/fevren yapmayı ifade etmesidir. Öyleyse bunun benzerinin Yüce Allah'ın emirlerinde de olması gerekir. Çünkü bu anlam (fevr), bu sözün (emrin) *mûcebi ve muktezâsı* olmuştur...”²⁶ Debûsî, Cessâs'ın bu görüşünü aktardıktan sonra onun bu kanaatinin “bir şeyin emredilmesi, o şeyin zıddının yasaklanmasını gerektirir” ilkesine dayandığını belirtmiştir. Yasaklama ise gereğinin derhal yapılmasını zorunlu kılar.²⁷ Bu yaklaşıma göre söz gelimi vakitle kayıtlanmamış zekât ibadetinin emredilmesi, bu emrin zıddı olan zekât vermemenin yasaklanmasını gerektirir. Bu zımnî yasağın gereği ise emrin hemen yerine getirilmesi suretiyle gerçekleşmiş olur.

Öte yandan Hanefî usulünde sahih kabul edilen, çoğunluğa ait görüşe göre vakitle kayıtlanmamış emir, emredilen fiilin hemen/fevren edâ edilmesini gerektirmez.²⁸ Hanefî usulünün ilk dönem kaynaklarından bir diğeri olan Pezdevî'nin usûlünde bu husus şöyle ifade edilmiştir: “Âlimlerimizin genelinin benimsediği kanaat, mutlak (vakitle kayıtlanmamış) emrin fevri **gerektirmeyeceği** yönündedir.”²⁹ Pezdevî'nin çağdaşı olan Serahsî de bu konuda Hanefî mezhebi âlimlerinin benimsediği kanaatin, mutlak emrin terâhî (ertelenebilirlik) bildirdiği yönünde olduğunu belirtmiş; dolayısıyla mutlak emirle, edânın hemen/fevren yapılmasının vâcip olduğuna dair bir hükmün sabit olmayacağını söylemiştir.³⁰ Ayrıca Serahsî, Kerhî'nin mezhepteki genel eğilimden farklı yaklaşımını şöyle aktarmıştır “Ebü'l-Hasan el-Kerhî ise şöyle derdi: ‘Mutlak emir, hemen/fevren edâ etmeyi **gerekli kılar**.’”³¹

²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/155.

²⁵ Cessâs'ın bu görüşü temellendirmesi ve ayrıntılı analizi için bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/105-119.

²⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/108. İfadenin metni şöyledir: (ويبدل على ذلك أيضا: أن المتعارف المعتاد من أوامرنا لعبيدنا ومن تلزمه طاعتنا أنه على الفور فوجب مثله في أوامر الله تعالى. لأن ذلك قد صار موجب القول ومقتضاه...)

²⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 48.

²⁸ Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, 1/26; Pezdevî, *Usûlî'l-Pezdevî*, 48, 50; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/254; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/288.

²⁹ Pezdevî, *Usûlî'l-Pezdevî*, 48. İfadenin metni şöyledir: (والذي عليه عامة مشايخنا أن الأمر المطلق لا يوجب الفور)

³⁰ Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, 1/26.

³¹ Serahsî, *Usûlî's-Serahsî*, 1/26. İfadenin metni şöyledir: (وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: مطلق الأمر يوجب الأداء على الفور) Ayrıca bk. Pezdevî, *Usûlî'l-Pezdevî*, 50; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/254.

Yukarıdaki iki yaklaşıma dair ilk dönem Hanefî usûl kaynaklarından aktardığımız metinlerde geçen (يُوجِبُ/لا يُوجِبُ) fiilleri, emredileni fevren edâ etmenin emir sığasının *mucebi* olup olmadığı tartışmasına işaret etmektedir. Daha sonraki dönemlerde telif edilen önemli usul eserlerinden *et-Telvîh*'te mezkûr tartışma şöyle aktarılıp değerlendirilmiştir:

“Emrin *mucebi* hakkında ihtilaf ettiler (اختلفوا في مَوْجِبِ الأمر)... Hanefî âlimlerin mezhebinde sahih olan görüş, emrin terâhî için olduğu yönündedir. Fakat onların terâhîden kasıtları, şimdiki zamanla kayıtlı tutulmamaktır... Mutlak emrin terâhî için olduğuna dair şu delil öne sürülmüştür: Emir hem fevr hem de terâhî bildirmek için gelmektedir. Dolayısıyla fevr anlamı ancak karine ile sabit olur. Bu durumda emir mutlak söylendiği ve bir karine bulunmadığında, emrin delâleti sebebiyle değil de fevr karinesinin olmayışının zorunlu kılmasından dolayı terâhî/ertelenebilirlik anlamı sabit olmaktadır.”³²

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Hanefî usulünde sahih kabul edilen görüşe göre fevr anlamı emir sığasının *mucebi* değil *muhtemeli* olmaktadır. Çünkü bu anlam ancak bir karine olduğunda emir sığasına yüklenebilen bir anlamdır. Ertelenebilirlik anlamındaki terâhî ise emir sığasının *mucebi* olan bir manadır. Zira bu anlam emir kipinin vaz’ edildiği bir anlam olmasa da fevri bildiren bir karine olmayışının zorunlu sonucu olduğundan herhangi bir karine olmaksızın emir sığasından anlaşılmaktadır. Sahihin mukabili olan görüş ise yukarıda aktarıldığı üzere Kerhî ve Cessâs’ın benimsediği yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre ise fevr anlamı mutlak emrin *mucebi* olup aksi yönde bir delil yoksa emir bu manaya hamledilir.

2.4. Zâhir ve Nas Olan Sözlerin Muhtemel Anlamlarından Birine Hamledilmesi

Debûsî ve takipçisi olan Hanefî usulcülerin sözü manasına delâletinin açıklık derecesi açısından kısımlara ayırdığı dört kısımlık taksimde ilk iki kısmı oluşturan sözler zâhir ve nastır. Zâhir “kendisinden murat edilen mana; duyan kişi tarafından, düşünmeksizin salt duymak suretiyle anlaşılan söz” şeklinde tanımlanmaktadır.³³ Nas ise “manasının açıklığı; lafızla bağlantılı, sözü söyleyen kişiden kaynaklanan bir karine sebebiyle (zâhire göre) daha fazla olan söz” olarak tarif edilmektedir.³⁴ Zâhir ve nas, müfesser ve muhkemin aksine aşikâr olan anlamlarının dışında farklı bir manaya tevil edilebilme ihtimalini taşıyan sözlerdir.³⁵ Gerek erken dönem gerekse sonraki dönem usul kaynaklarında bu husus açıkça belirtilmiştir.

İlk dönem Hanefî usul eserlerinden “Usûlû’s-Şâfi”de bu durum hakkında şu açıklama yer almaktadır: “Zâhir ve nas olan sözlerin hükmü, ister âm ister has olsunlar, onlara (açık anlamlarına) göre hareket etmenin gerekli oluşudur. Bununla birlikte bunlar ile başka bir mananın murat edilmiş olma ihtimali de vardır ki, bu mana hakikate nispetle mecaz anlam gibidir.”³⁶ Pezdevî ise bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Zâhir olan sözün hükmü, onun aşikâr olan anlamına göre hareket etme zorunluluğudur. Nassın hükmü de onun apaçık olan anlamına göre hareket etmenin vâcip oluşudur. Bununla birlikte bu sözler, mecaz kapsamına giren bir manaya tevil edilme ihtimalini de taşımaktadırlar.”³⁷

Daha sonraki dönem usûl müelliflerinden, Hanefî olup olmadığı kesin olmamakla birlikte Hanefî usûlünün önemli eserlerinden *et-Tavzîh*’e yazdığı şerhi meşhur olan Teftâzânî (öl. 792/1390) bu konuda şöyle demiştir: “Kesinlik olmaksızın sözün zâhir manadan başka bir manaya hamledilmesini, zâhir ve nas olan ifadeler kaldırır. Çünkü zâhir olan söz, murat manadan başkasına dair uzak bir ihtimal taşır. Nas olan söz ise böyle bir manaya daha uzak bir ihtimal taşır. Müfesser böyle değildir. Zira o, murat manadan başkasına dair hiçbir ihtimal taşımaz.”³⁸ Yine Hanefî usûl müelliflerinden İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474), zâhir ve nas olan sözlerle muhtemel anlamlarından birinin verilmesine dair şunları söylemektedir: “Zâhir ve nas, *muhtemel* anlamlarından birine hamledildiklerinde, ihtilaf söz konusu olmaksızın müevvel bir söz olurlar... Bundan kasıt şudur: Bu ikisinden her biri -kendisini gerektiren zannî bir delilden dolayı- açık olan anlamının dışındaki *muhtemel* bir anlamına hamledildiğinde (...إِذَا حُمِلَ عَلَى مُحْتَمَلٍ لَهُ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْهُ بِدَلِيلٍ ظَنِّي...), müevvel adını alır.”³⁹

Yukarıda aktarılan metinlerde görüldüğü üzere; teville elverişli olan zâhir ve nas kabilinden sözler, bir delile istinaden açık anlamlarının dışındaki bir manada yorumlanabilmektedir. Zâhir ve nas olan sözlerin bir delile dayanılarak tevil edildikleri bu

³² Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/388.

³³ Nizâmüddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâfi, *Usûlû’s-Şâfi* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, t.s.), 68; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 116; Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, 1/163.

³⁴ Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, 1/164.

³⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 117; Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, 1/165.

³⁶ Şâfi, *Usûlû’s-Şâfi*, 72.

³⁷ Pezdevî, *Usûlû’l-Pezdevî*, 73-74. Zâhir ve nas olan sözlerin aşikâr anlamlarından farklı bir manada yorumlanma ihtimali taşıdıklarına dair ayrıca bk. Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 117; Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, 1/165; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/482;

³⁸ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/238.

³⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve’t-tahbîr* (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983), 1/148.

açık olmayan anlamları, bu sözlerin *ihtimali* oldukları anlam; bir başka ifadeyle bu sözlerin *muhtemeli* olarak nitelenmiştir. Bu sözlerin aşikâr anlamları ise aksi yönde bir delil olmadığı sürece esas alınması/amel edilmesi zorunlu olan anlam; yani zâhir ve nassın *mûceb* olan anlamı olmaktadır.

3. Hanefî Fûrû‘ Kaynaklarında Lafzın Mûcebi-Muhtemeli Ayırımı

Hanefî mezhebi kaynakları incelendiğinde, mezhep fakihlerinin birtakım hukuki işlemleri gerçekleştirmek için kullanılan ifadeleri yorumlarken lafzın *mûcebi* ve *muhtemeli* olan manalara farklı yaklaştıkları ve bu iki mana türü arasında ayırım gözettikleri görülmektedir. Bu ana başlık altında, Hanefî fıkıh eserlerinde bu ayırma yönelik ifadelerin tespit edildiği bazı meseleler üzerinde durulacaktır.

3.1. Akit Sırasındaki İrade Beyanlarında Mâzî ile Muzârî Fiil Kiplerinin Farkı

Hanefî fıkıh kaynaklarında, akit yapılırken tarafların irade beyanlarını mâzî fiil kipiyle ortaya koymaları halinde akdin kurulmuş olacağı; muzârî fiil kipiyle dile getirilen irade beyanlarında ise ancak tarafların halihazırda akdi inşa etmeye niyet etmiş olmaları şartıyla akdin kurulmuş sayılacağı ifade edilmektedir. Mesela alışveriş akdinin kuruluşuna dair şöyle söylenmektedir: “Alışveriş akdi, icâb ve kabûl ile -mâzî fiil lafzıyla oldukları takdirde- kurulur.”⁴⁰ İlgili kaynaklarda yer alan bu ve benzeri metinlerde, akdin mâzî kipiyle kuruluşundan söz edilirken tarafların niyetlerine dair bir şey söylenmemektedir. Buna göre tarafların akit kurma niyeti olsun ya da olmasın, irade beyanında mâzî kipi kullanıldığında -sözü söyleyen kişinin niyeti dikkate alınmaksızın- akit kurulmuş kabul edilir. Nitekim Hanefî fakih Alâeddin es-Semerkandî, şu ifadelerinde iki fiil kipi arasındaki bu farkı açıkça beyan etmiştir:

“İki lafız (icâb-kabûl) ile gerçekleşen alışveriş akdine gelince; bu kimi zaman niyet olmaksızın gerçekleşirken kimi zamansa niyet olduğu takdirde gerçekleşir. Niyet olmaksızın gerçekleşen alışveriş akdi, iki lafzın da mâzî kipinde olmasıyla vücuda gelir... Çünkü bu (mâzî kipindeki icâb lafzı); dil ve hukuk erbabının örfünde, bedel karşılığında mülkiyeti derhal sabit kılmak için kullanılan bir lafızdır... Niyet olmadan kurulamayan alışveriş akdi ise akdi yapanın istikbâl (muzârî) lafzı ile kendinden haber vermesi şeklinde yapılan işlemdir... İcâb niyeti olması halinde bu şekilde yapılan alışveriş akdi kurulmuş olur. Çünkü istikbâl sığası, şimdiki zaman **ihhtimali** taşımaktadır. Bu sebeple söz konusu niyet geçerli olmuştur. (لأن صيغة الاستقبال تحتل الحال فصحت) النية”⁴¹

Kâsânî ise muzârî kipini kullanan tarafta akit inşa etme niyetinin bulunmasının şart görülmesini şöyle gerekçelendirmiştir: “Çünkü muzârî kipinin -hakikat ya da mecaz olarak- gelecek zaman için kullanımı yaygındır. Bunun için niyet ile (şimdiki zamanı) tayin etmeye ihtiyaç hâsıl olmuştur.”⁴²

İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) da bu bağlamda; tarafların aralarında anlaşıp şimdiki zamana niyet etmeleri söz konusu olmadığı takdirde, gelecek zaman bildiren (muzârî) fiil kipiyle akdin kurulamayacağını belirtmiştir. Tarafların, alışveriş mevzuatı halde gerçekleştirme niyeti taşımaları halinde ise muzârî kipiyle yargı nezdinde akit kurulmuş olur.⁴³ İbnü'l-Hümâm, bunun sebebini şöyle açıklamıştır: “Çünkü gelecek zaman (muzârî) kipi, şimdiki zaman anlamına **ihhtimali**dir. Dolayısıyla bu **muhtemel** anlam niyet ile sabit olur.”⁴⁴

Yukarıda aktarılan ifadelerden şu sonuca ulaşabiliriz: Mâzî fiil kipi her ne kadar lügat anlamı itibarıyla eylemin geçmiş zamanda yapıldığını haber vermek için vaz edilmiş olsa da şer‘î hukuk dilinde bu kipin, hukuki işlemi inşa etme anlamında kullanımı örf haline gelmiştir. Yani akit yapılırken kullanıldığında mâzî fiil kipi akit inşası anlamında şer‘î hakikat olmuş, lügat anlamı ise *muhtemel* (mecaz) anlam durumuna düşmüştür. Dolayısıyla hukuki işlemler bağlamında kullanıldığında, mâzî kipinin sözlük anlamı göz ardı edilmekte ve hukuki işlemi inşa anlamı bu fiil kipinin *mûcebi* olarak kabul edilmektedir. Muzârî fiilin ise bu manada kullanımına dair şer‘î bir örf bulunmadığı için ve bu fiil kipi hem şimdiki zaman hem de gelecek zaman bildirmek için kullanılan bir fiil olduğundan, her iki zaman da bu fiilin *muhtemel* manalarından olmuştur. Bu sebeple bu fiil kipiyle iki zamandan birinin murat edildiğine hükmedilebilmesi için, mütekellimin fiili hangi niyetle söylediğinin bilinmesi şart görülmüştür.

⁴⁰ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dârü l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 3/23. Farklı kaynaklarda yer alan benzer ifadeler için bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 78; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaati'l-Halebî, 1356/1937), 2/4.

⁴¹ Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 2/29-30.

⁴² Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/133.

⁴³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (b.y.: Dârü'l-Fikr, t.s.), 6/250.

⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/250. İfadenin Arapçası şöyledir: (لأن صيغة الاستقبال تحتل الحال فيثبت بالنية)

3.2. Talâkta Mütেকellimin Niyetinin Etkisi ve Kazâ-Diyânet Ayırımı

Sarîh lafızlarla yapılan talâklarda; talâkın gerçekleşmesi, boşama ehliyeti olan mükellefin ağzından ilgili lafzın çıkmış olmasına bağlıdır.⁴⁵ Bu lafızlarda, talâkın vukuu için niyete ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü sarîh talâk lafızları, örfte yalnızca nikâh bağıni ortadan kaldırma anlamında kullanılmakta olup onlardan başka bir mana anlaşılmamaktadır.⁴⁶ Niyet beyanı ise mübhem olan bir sözüñ anlamını belirli hale getirme işlevi görmektedir. Sarîh lafızlarda herhangi bir mübhemlik olmadığından, sözü söyleyen kişinin niyetini sormaya gerek kalmamaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla sarîh boşama lafızlarının *mucebi*, nikâh akdinin sona erdirilmesidir.

Kinayeli talâk lafızları ise birden fazla manaya ihtimalli olduklarından; bunlarla yapılan talâkın gerçekleşmiş sayılabilmesi için, mütেকellimin söylediği lafız ile boşama anlamına niyet etmiş olması şarttır. Serahsî bu konuda şunları söylemektedir:

“Bir adam karısına ‘Sen bana haramsın (أنتِ عليّ حرام)’ dediğinde, bu adama niyeti sorulur. Çünkü o, birkaç manaya **ihhtimalli** olan (محتمل لمعان) mübhem bir söz söylemiştir. Mütেকellimin sözü, kendi muradı doğrultusunda yorumlanır. Muradı da ancak onun tarafından bilinebilir. Bunun için mütেকellime niyeti sorulur. Eğer talâka niyet etmişse, bu sözü talâktır. Çünkü o, sözüñün **ihhtimalli** olduğu bir manaya (ما يحتمله كلامه) niyet etmiştir. Zira karısını, kendisine haram olmakla nitelemiştir. Karısının kendisine haram olması ise talâkın gereklerindendir...”⁴⁸

Bu ifadelerin ortaya koyduğu üzere, kinayeli lafızlar gibi manası açık olmayıp birkaç anlamda yorumlanmaya müsait ifadelerde, bu anlamların her biri sözüñ *muhtemeli* olmakta ve söze herhangi bir muhtemel anlamının verilebilmesi için sözü söyleyenin niyetinin tespitine ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla sözü geçen olayda; boşama işlemi mezkûr ifadenin *muhtemeli* olduğu için, yalnızca ifadeyi kullanan şahsın talâkı kastettiğini beyan etmesi halinde boşama işlemi gerçekleşmiş sayılmaktadır.

Yukarıda aktarılan metnin devamında bir de söz konusu adamın (أنتِ عليّ حرام) sözü ile iki veya üç talâka niyet etmiş olması halinde bu sözüñ hükmünün ne olacağı tartışılmaktadır. Buna göre bu söz ile üç talâka niyet edilmiş olması halinde üç talâkın da gerçekleşmiş sayılacağı Hanefîler tarafından benimsenmiştir. Çünkü üç talâkın gerçekleşmesi, kişiye eşinin haram oluşunun bir türü olarak kabul edilmektedir. Bu tür de “beynûnet-i kübrâ” denilen ağır haramlıktır (الحرمة الغليظة). Dolayısıyla burada mezkûr söz ile murat edilen, belli sayıda bir boşama değil “beynûnet-i kübrâ” adı verilen ağır haramlık halidir.⁴⁹ Bu açıdan düşünüldüğünde üç talâkın gerçekleşmesi, (أنتِ عليّ حرام) sözüñün *muhtemeli* olan bir anlam olduğu için, mütেকellimin niyet etmesi halinde söz bu manaya hamledilmektedir. Bu sözü söyleyen adamın iki talâka niyet etmesi durumunda ise Züfer (öl. 158/775) dışındaki Hanefîler, tek bir talâkın gerçekleşmiş sayılacağını ifade etmişlerdir. Bunun gerekçesini de şöyle açıklamışlardır:

“İki talâka niyette sayı söz konusudur. Oysa bu lafız (حرام), sayıya **ihhtimalli** değildir. Çünkü o, tek bir kelime olup kendisinde taaddüt **ihhtimali** bulunmamaktadır. Niyet, niyet edilen anlam lafzın **muhtemellerinden** olmadığı takdirde işlev görmez.”⁵⁰

Bu izaha göre; mütেকellimin bir sözü dile getirirken, o sözüñ *mucebi* de *muhtemeli* de olmayan bir manaya niyet etmesi halinde, bu niyet dikkate alınmaz ve söz bu niyet edilen manada yorumlanmaz. Örnek olayda da belli bir sayıda (iki) talâkın gerçekleşmesi, bahsi geçen ifadenin *mucebi* olmadığı gibi *muhtemeli* de değildir. Bu sebeple mütেকellim buna niyet etse de söylediği söz böyle bir sonuç doğurmaz.

Öte yandan niyetin talâka etkisi hususunda bazı durumlarda kazâ-diyânet ayırımı yapılmaktadır. Buna örnek olarak Kâsânî’nin şu ifadelerini aktarabiliriz:

“Bir erkek, karısına ‘sen boşsun (أنتِ طالق)’ der ve sonra da ‘ben, onun bağından kurtulup serbest olmasını kastettim’ dese, yargı nezdinde bu niyet açıklaması doğru kabul edilmez. Çünkü daha önce de zikrettiğimiz gibi bu sözüñ zâhir anlamı, nikâh bağından sıyrılıp serbest kalmaktır. Bu sebeple hâkim, mütেকellimi, sözüñü zâhir anlamından başka tarafa çekmesinde doğrulamaz. Keza kadının da eşini doğrulaması söz konusu olamaz. Çünkü bu beyan edilen anlam, zâhir manaya aykırıdır. Ancak bahsi geçen kişi, kendisi ile Allah Teâlâ arasında kalan durumda doğru kabul edilir. Çünkü o, sözüñün kısmen ihtimalli olduğu manaya (ما يحتمله)

⁴⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. (b.y.: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431/2010), 5/51-52.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’î*, 3/101; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/225.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’î*, 3/101.

⁴⁸ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1414/1993), 6/70.

⁴⁹ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70.

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/70. İfadenin metni şöyledir: نية الثنتين فيه عدد وهذا اللفظ لا يحتمل العدد لأنها كلمة واحدة وليس فيها احتمال التعدد والنية إذا لم تكن من احتمالات اللفظ لا تعمل.

الجملة (كلامه في الجملة) niyet etmiştir...”⁵¹

Bu açıklamadan şu sonuç çıkmaktadır: Manası açık olan talâk lafızlarında; mütekellimin niyet etmesi halinde lafza, zâhir manasının dışında kalan muhtemel anlamlarından birinin verilip verilemeyeceği hususunda Hanefîler kazâen-diyâneten ayırımı yapmaktadırlar. Buna göre; zâhir anlamı boşama işlemi olan bir lafzın, dilde başka muhtemel anlamları bulunsu bile, yargı nezdinde bu anlamlar dikkate alınmamakta ve mütekellimin bu anlamlardan birini kastettiğine dair niyet beyanına itibar edilmemektedir. Bu gibi durumlarda hâkimin hükmü, kullanılan lafzın zâhir anlamı; diğer bir ifadeyle *mûceb* olan anlamı esas alınarak verilmektedir. Konunun yargıya intikal etmeyip fetvaya konu olması durumunda ise kullanılan talâk lafzı, mütekellimin niyeti bulunduğu takdirde zâhir olmayan muhtemel anlamlarından birine hamledilebilmektedir.

3.3. Kazf Suçunun Sübûtunda Zina İthamının Yapıldığı İfadelerde Sarîh-Kinâye Ayırımı

Hanefî fıkıh kaynaklarında; zina iftirası/kazf suçunun had cezasını gerektirmesi için aranan şartlar içerisinde, “zina suçlamasının sarîh bir ifadeyle yapılmış olması” koşulu da zikredilmektedir.⁵² Dolayısıyla zina suçlamasının kinâye lafızlarla yapılması, had cezasını gerektirmemektedir. Bunun için, bir kimsenin bir başkasına “ey zânî” demesi üzerine, üçüncü bir şahsın bu sözü söyleyene “doğru söyledin” demesi örneğinde; Hanefî fakihler, bu üçüncü şahsın hadd-i kazf cezasına çarptırılmayacağını ifade etmişlerdir.⁵³ Kinâye lafızlarla yapılan zina suçlamasının had cezasını doğurmamasının sebebi şöyle açıklanmıştır: “Çünkü kinâye, *ihhtimalli* bir ifadedir (لأن الكناية محتملة). Oysa had cezası, şüphe varken sabit olmamaktadır. Öyleyse ihtimal mevcutken evleviyetle sabit olmaz.”⁵⁴

Bu açıklamaya göre, yukarıda zikredilen örnek olay ve benzerlerinde geçen mezkûr ifadeler, zina suçlamasına delâlet noktasında açık ve kesin sözler değildir. Bunlar zina suçlamasının yanı sıra farklı manalara da ihtimalli kinayeli sözlerdir. Dolayısıyla zina suçlaması/kazf, bu sözlerin *mûcebi* değil *muhtemelidir*. Bu sebeple; mütekellimin açıkça zina suçlamasında bulunduğu dair niyet açıklaması olmadıkça, bu sözlerle kazf anlamı yüklenmemekte ve buna bağlı olarak da sözü söyleyene hadd-i kazf tatbik edilmemektedir.

Konuyla ilgili *Bedâi’u’s-sanâi’*’de geçen şu tartışmayı da lafzın *mûcebi*-muhtemeli ayırımına bir örnek olarak aktarmayı uygun görüyoruz:

“Bir kimse şayet (birine), -hemzeli olarak- (زَنَاتٌ فِي الْجَبَلِ) dese ve ben bu ifade ile ‘dağa çıkma’ anlamını kastettim diye söylese, iki imamın (Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf) görüşüne göre bu sözü doğru kabul edilmez. Muhammed’e göre ise sözü doğru kabul edilir... Muhammed’in görüşünün gerekçesi şudur: ‘Fuhuş’ anlamındaki (الزنا) kelimesi, yumuşak (hemzesiz) okunmaktadır... ‘Yükseğe çıkmak’ anlamındaki (الزنى) kelimesi ise hemzelidir... Kişi şayet ‘ben bu (hemzeli) ifade ile yükseğe çıkma anlamını kastettim’ demezse, bu sözü bilinen zina manasında yorumlanır. Çünkü (الزنى) ismi, örf ve âdetde fuhuş anlamında kullanılmaktadır. Ama eğer bu kişi ‘ben bu ifade ile yükseğe çıkma anlamını kastettim’ derse, bu durumda lafzın sözlük anlamı itibarıyla *mûcebi* olan bir manayı (ما هو موجب اللفظ لغة) kastetmiştir. Bunun için bu beyanın muteber görülmesi gerekli olur. İki imamın gerekçesi ise şudur: (الزنى) ismi, örf ve âdetde ‘fuhuş’ anlamında kullanılmaktadır. İnsanların geneli, hemzeli okunan ile yumuşak okunan isim arasında ayırım yapamaz. Hatta hemzeli okunanı yumuşak şekilde, yumuşak okunanı da hemzeli olarak telaffuz ederler. Bunun için kişi, sözü örfî anlamından başka tarafa çekmesinde doğru kabul edilmez...”⁵⁵

Bu tartışmadaki zina suçlamasında kullanılan hemzeli (الزنى) kelimesinin lügatte vaz edildiği anlam, “yükseğe çıkmak”tır. Bu sebeple metinde bu anlamdan “lafzın lügaten *mûcebi* olan mana (ما هو موجب اللفظ لغة)” diye bahsedildi. Bununla birlikte bu kelimenin hemzeli ve hemzesiz şekli birbirinin yerine kullanılmakta olduğundan ve her iki şeklin de bilinen zina anlamında kullanımı örf haline geldiğinden, hemzeli olan (الزنى) kelimesinin “zina” anlamında kullanılması da kuvvetle muhtemeldir. Hatta örfe göre bu mananın kelimenin zâhir anlamı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla “yükseğe çıkmak” anlamı, mezkûr kelimenin *lügaten mûcebi* olsa bile, *örfen muhtemeli* olan bir manadır denilebilir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, söylendiği bağlamı dikkate alarak zâhir olan örfî manayı esas almış ve mütekellimin buna aykırı niyet beyanlarını dikkate almamışlardır. İmam Muhammed ise

⁵² Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/42; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/355; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 4/93; Muhammed b. Ferâmürz Molla Hüsrî, *Dürerü’l-hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, t.s.), 2/71.

⁵³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/317; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-Arabî, t.s.), 1/604.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/42. İbnü’l-Hümâm da söz konusu durumda had cezasının gerekçesinin gerekçesini şöyle açıklamıştır: “(لأن كلامه محتمل) Çünkü bu kinayeli ifadeyi kullanan kişinin sözü *ihhtimallidir*.” Bk. İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 5/317.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/42.

kelimenin *lûgaten mücebi*, örfen de *muhtemeli* olan bir mana olması itibariyle, mütekellimin niyetinin eşlik etmesi halinde (الزنى) kelimesinin “yükseğe çıkmak” anlamına hamledileceği ve buna bağlı olarak bu ifadeyi telaffuz eden fâile had cezasının uygulanmayacağı kanaatini benimsemiştir.

Yukarıda aktarılan metnin devamında iki imamın kanaatini gerekçelendirmek üzere şu ifadeler de dile getirilmiştir:

“Hanefî âlimlerimizden iki imamın kanaatini şöyle gerekçelendirenler olmuştur: Bu lafzın hemzeli okunan şekli (الزنى), yumuşak (hemzesiz) okunanın (الزنا) manasına -ki bu mana, bilinen zinadır- da **ihhtimallidir**. Çünkü Araplardan, yumuşak okunan lafzı hemzeli olarak telaffuz edenler de vardır. Bu sebeple hâlin/durumun delâleti -ki bu da öfke hâlidir- sebebiyle yumuşak okunan lafzın manası muayyen hale gelmektedir.”⁵⁶

Bu ve bir önceki izahlar bir arada değerlendirildiğinde şunu söyleyebiliriz: Gerek lûgat anlamı olan “yükseğe çıkma” gerekse örfî anlamı olan “zina”, hemzeli (الزنى) kelimesinin *muhtemeli* olan manalardandır. Bu sebeple kelimedden hangi mananın kastedildiğini tespit için ilgili karineye başvurulmaktadır. Örnek olayda sözüñ öfke halinde söylenmiş olması, iki imama göre mezkûr kelimedden zina suçlaması manasının kastedildiği kanaatine ulaştıran bir karine olarak değerlendirilmiştir. İki imam bu karine mevcutken mütekellimin niyet beyanını dikkate almamışlardır.

3.4. Yemin Bildiren İfadelerde Mütekellimin Niyetinin Hükme Etkisi

Yemin edilirken kullanılan ifadenin şer‘an yemin sayılıp sayılmayacağı bazı durumlarda mütekellimin niyetine göre farklılık göstermektedir. Zira yemin lafızlarının bir kısmı birden fazla ihtimal taşımakta olduğundan, kullanıldığı cümlede yemin olmaya elverişli olup olmayacağı kendisinden kastedilen manaya göre değişebilmektedir. Söz gelimi Allah lafzı ve Allah’a has isimlerle yapılan yeminler niyete ihtiyaç duyulmaksızın geçerli sayılırken, Allah’tan başkalarına da isim olarak verilebilen sözcüklerle yapılan yeminler hakkında ise bu konuda Hanefî fakihler arasında iki farklı yaklaşım söz konusu olmuştur. Serahsî; Bişr el-Merîsî (öl. 218/833) gibi bazı Hanefî fakihlerin bu gibi sözcüklerle yapılan yeminlerin yalnızca yemine niyet edildiği takdirde yemin sayılacağı, aksi takdirde yemin kabul edilmeyeceği kanaatinde olduğunu aktarmıştır. Ancak mezhepteki sahih olan yaklaşımın; bu gibi isimlerle yapılan yeminlerin böyle bir niyet olmaksızın geçerli sayılacağı yönünde olduğunu, zira mümkün olduğu ölçüde konuşanın sözünü sahih/geçerli saymanın gerekli olduğunu belirtmiştir.⁵⁷ Mevsilî (öl. 683/1284) de bu iki yaklaşımı şöyle nakletmiştir:

“Allah’tan başkasına da ad olarak verilebilen isimlerle yapılan yemin, niyete ihtiyaç duyar. Şu da denilmiştir: Yemin ifadesi, Allah’ın isimlerinin hiçbirinde niyete ihtiyaç duymaz ve bu ifadeleri telaffuz eden kişi yemin etmiş olur. Çünkü Yüce Allah’tan başkasına yapılan yemin geçerli olmaz. Görünen odur ki söz konusu isimleri telaffuz eden kişi, sahih bir yemini kastetmiştir. Bunun için bu kişinin ifadesi bu anlamda yorumlanır, dolayısıyla kendisi de yemin etmiş olur. Ancak (ifadesiyle) Allah Teâlâ’dan başkasına niyet etmiş olması bundan müstesnadır. Zira bunu yapan kişi, sözünün **muhtemeline** niyet etmiştir.”⁵⁸

Bu yaklaşıma göre; Allah’tan başkasına da isim olarak konulabilen lafızlarla yapılan yemin, şer‘an geçerli sayılmaktadır. Çünkü bu gibi ifadelerde mütekellimin Allah’tan başkasını kastetmiş olması ve dolayısıyla telaffuz ettiği yeminin geçersiz olması ihtimal dahilinde olsa bile; böyle ifadelerin zâhir anlamı, Allah adına yapılan geçerli bir yemindir. Örf-âdet, bağlam ve karineler buna delâlet etmektedir. Dolayısıyla aksi yönde bir niyet beyanı olmadıkça mütekellimin bu gibi ifadeleri, Allah adına yapılan sahih bir yemin olarak yorumlanır. Niyete ihtiyaç duyulmadığı için bu zâhir anlam, sözüñ *mücebi* olmaktadır. Bununla birlikte; Allah’tan başkası adına yemin edilmiş olması da bu gibi isimlerle yapılan yemin ifadelerinin *muhtemeli* olduğu için, mütekellimin niyet etmesi halinde sözüñ niyet ettiği manaya hamledilmekte ve Allah’tan başkası adına yapıldığı için ettiği yemin geçersiz kabul edilmektedir.

Ancak Kâsânî’nin belirttiğine göre, örnek olayda sözüñ mütekellimin niyet beyanına göre yorumlanması sadece diyâneten geçerlidir. Kâsânî’nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“Görünen odur ki yemin eden kişi, bu (Allah’tan başkasına da ad olarak verilebilen) lafız ile Yüce Allah’ın ismini kastetmiştir. Onun sözünü doğru/geçerli olarak değerlendirmek için bu görünen anlam esas alınır. Ancak bu kişinin bu lafız ile Allah Teâlâ’dan başkasını kastetmiş olması durumu müstesnadır. Bu durumda söylediği söz yemin olmaz. Zira mezkûr kişi, sözünün **ihhtimalli** olduğu bir manayı kastetmiştir. Bu durumda bu kişi, kendisiyle rabbi arasında kalan meselede (yani diyâneten) doğru

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi’ u’s-sanâi’*, 7/42. İfadenin metni şöyledir: (ومن مشايخنا من علل لهما بأن المهموز منه يحتمل معنى المعلن وهو الزنا المعروف، لأن من العرب من يهزم المعلن فيتعين معنى المعلن بدلالة الحال وهي حال الغضب)

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 8/132.

⁵⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/50. İfadenin metni şöyledir: (فيحتاج إلى النية. وقبل: لا يحتاج في جميع أسمائه ويكون حالاً، لأن الحلف بغير الله تعالى لا يجوز. والظاهر أنه قصد ميمناً صحيحة فيحمل عليه فيكون حالاً، إلا أن ينوي غير الله تعالى لأنه نوى محتمل كلامه.)

dinde ise “namaz” anlamını ifade etmek için vaz’ edilmiştir. Dolayısıyla lügat anlamında kullanıldığı yerlerde bu kelimenin *mûcebi* dua, dini bir kavram olarak kullanıldığı yerlerde ise aynı kelimenin *mûcebi* namaz ibadeti olacaktır. Kelimelerin örfî ve terimsel anlamları için de aynı durum geçerlidir.

4) Dilde tek bir mana için vaz’ edilmiş lafızların *mûcebi*, vaz’ edildikleri manadır. Dolayısıyla *has* lafzın *mûcebi*, vaz’ edildiği hususi manadır. Aynı şekilde *âm* lafzın *mûcebi*, lafzın kapsamına giren bütün fertlerin murat edilmiş olmasıdır.

5) Dilin kullanımı sırasında kimi zaman tek mana için vaz’ edilen lafızlardan, vaz edildikleri mananın dışındaki manalar da kastedilebilmektedir. Mesela *has* lafız mecaz anlamda, *âm* lafız da tahsis edilmiş olarak; yani kendisinden, kapsadığı fertlerin bir kısmı murat edilmiş olarak kullanılabilir. Bu manalar söz konusu lafızların *muhtemelidir*. Lafız, yalnızca bir karinenin delâleti veya mütekellimin niyet beyanı bulunması halinde bu *muhtemel* manalara yorumlanabilir.

6) Birden çok mana için vaz’ edilmiş olan *müşterek* lafızlar ile manası açık olmayıp farklı şekillerde yorumlanmaya müsait sözlerde; lafzın vazedildiği bütün manalar veya sözün yorumlanmaya müsait olduğu muhtelif manaların hepsi, bu tür lafız ve sözlerin *muhtemelidir*. Dolayısıyla bu gibi lafız ve sözlerden ne kastedildiği ancak bir delil ya da karinenin delâleti veya mütekellimin niyet beyanı ile tespit edilebilir.

7) Manası açık olan ifadelerde; mütekellimin, sözün *zâhir/mûceb* olan manasının dışındaki bir manayı kastettiğine dair niyet beyanlarının dikkate alınıp alınmayacağı hususunda, kazâ/yargı makamı ile fetva makamının yaklaşımları farklılık göstermektedir. Bir başka ifadeyle, bu konuda kazâen-diyâneten ayırımı yapılmaktadır.

8) Kazâ makamı/mahkeme, sözün *zâhir/mûceb* olan anlamını esas alır ve başka bir delil ya da karinenin delâleti olmaksızın mütekellimin sözün *muhtemel* manalarına yönelik niyet beyanını dikkate almaz. Bunun için sarîh talâk lafızlarında mütekellimin sözlük anlamını kastettiğine dair niyet beyanı kazâen dikkate alınmamaktadır.

9) Niyet beyanında belirtilen *muhtemel* mananın dikkate alınması mütekellime bir avantaj sağlamıyorsa, kazâ makamı tarafından da bu mana dikkate alınır. Çünkü bu durumda mütekellim, kendisine yarar sağlamak maksadıyla gerçeğe aykırı niyet beyanında bulunmakla itham edilebilecek bir durumda değildir. Bu durum, mahkeme nezdinde *muhtemel* manaya yönelik niyet beyanını dikkate almayı gerektiren bir karine işlevi görmektedir.

10) Fetva makamı/müftü nezdinde ise sözün *zâhir/mûceb* olan manası esas olmakla birlikte; mütekellimin sözün *muhtemel* manalarına yönelik niyet beyanı, herhangi bir delil ya da karineye gerek duyulmaksızın muteber kabul edilir. Bu sebeple mütekellimin sarîh talâk lafzıyla sözlük manasını kastettiğine dair niyet beyanı diyâneten makbul görülür.

11) Bir sözden, ne hakikat ne de mecaz olarak, dilde hiç kullanılmadığı; bir başka ifadeyle sözün *mûcebi* de *muhtemeli* de olmayan anlamların kastedildiğine dair mütekellimin yaptığı niyet beyanları kazâen de diyâneten de dikkate alınmaz. Bu durumda niyet beyanı hükümsüz olur ve sözün, *mûcebi* olan manada kullanıldığı kabul edilir.

Kaynakça | References

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, t.s.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meyyis. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh (Abdullah) b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebû Ceyb, Sa'dî. *el-Kâmûsü'l-fikhî lügaten ve ıstılâhan*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfî'i*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. thk. Hüseyin Ali el-Yederî-Saîd Fûde. Umman: Dâru'l-Beyârik, 1420/1999.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1403/1983.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1399/1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvehid b. Abdülhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, t.s.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. 2 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, t.s.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffâr. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs - Kanîbî, Hâmid Sâdik. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*. b.y.: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1408/1988.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcélîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Molla Hüseyin, Muhammed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.s.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrülislâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm. *Usûl'l-Pezdevî*. Karaçi: Matbaatü Câvid Berîs, t.s.

- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alevânî. 2 Cilt. b.y. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1997.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel. *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Semerkandî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.s.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fehd, t.s.
- Şâşî, Nizâmüddîn Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, t.s.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1416/1996.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Muhakkikler Heyeti. 40 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hidâye, t.s.

