

İslâm Hukuk Usûlünde Bir Tahsis Yöntemi Olarak Gâye Delili (Gâye Edatları Özelinde Bir İnceleme)

Hüseyin OKUR

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Kocaeli University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Kocaeli /TÜRKİYE

huseyin.okur@kocaeli.edu.tr | orcid.org/0000-0003-4285-7478

Özet

İslâm hukukunda naslardan hüküm istinbâtı; Arap dilinin üslup özellikleri, dizgesel anlamları ve yapısı anlaşılırsa elde edilebilir. Şeriatın tüm kaynakları ve hukukçuların buna katkıları Arapça olarak korunmuştur. Bu sebeple İslâm hukukçuları hükümlerin elde edilmesinde, dil kurallarının bilinmesi ve uygulanması hususunda ayrı bir özen göstermişlerdir. Dil kurallarının ve lafızlar bahislerinin fıkıh usûlünde detaylı bir şekilde ele alınmasını, hükümleri analiz etme sürecinde, taşıdığı işlevsellik ve birçok fer'î meseleye etki eden sonuçları üzerinden açıklamak mümkündür.

Usûlcülerin lafız-anlam ilişkilerini tespit etme noktasında ele aldıkları konulardan biri de tahsistir. Fıkıh usûlünün önemli konularından birini oluşturan tahsis, lafızlar bahisleri içinde geniş biçimde incelenmiştir. Genel anlamıyla tahsis, umum ifade eden bir lafzın anlamının bu lafız kapsamına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılmasını ifade eder. Usûl-i fıkıhta pek çok tahsis yöntemi bulunmaktadır. Bunlardan biri de gâye yöntemidir. Dilde yapılan sınırlandırmalar, herhangi bir fiil veya unsurun başlangıcını ya da yayılabileceği en son noktayı belirlemek için kullanılır. Bir şeyin gâyesi, o şeyin sınırı anlamına gelir ki, bu da hükmün kapsamının belli olgular dâhilinde

Geliş/Received: 01.02.2023 | **Kabul/Accepted:** 13.06.2023 | **Yayın/Published:** 30.06.2023

Atıf/Citation: Okur, Hüseyin. “İslâm Hukuk Usûlünde Bir Tahsis Yöntemi Olarak Gâye Delili (Gâye Edatları Özelinde Bir İnceleme)”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 41 (Haziran 2023), 133-167./Okur, Hüseyin. “Purpose (al-Ghāyah) as a Method of Takhsis (Strictly Interpretation) in Islamic Jurisprudence (A Study of Purpose Prepositions)”. Journal of Islamic Law Studies 41 (June 2023), 133-167.

<https://doi.org/10.59777/ihad.1245780>

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

© Hüseyin OKUR | CC BY-NC-ND 4.0 International

sınırlandırılması demektir. Bu itibarla hem başlangıç (ibtida) hem de bitiş (intiha) için gâye kavramı kullanılmıştır. Usûlcülerin terminolojisinde gâye, şer'î bir hükümle alakalı olarak kendisiyle bir hükmün başlangıç ve bitişinin bulunduğu şeydir. Mugayyâ ise başlangıç ve sonuç için nassın sınırını belirlediği şeydir. Usûlcülerin eserlerinde konu edindikleri gâye, tahsis veya kasr anlamında olan ve bir şeyin bitiş anlamındaki gâye-dir.

Bir tahsis metodu olarak gâye hususunda dilcilerin ve usûlcülerin üzerinde en çok tartıştıkları konu, gâyenin bitişinin tespiti olmuştur. Usûlcüler gâye konusunu mefhûm-i gâye, mutlakın takyidi ve hurûfu'l-meâni konularında incelemişlerdir. Genel anlamda bakıldığında bunlar da birer gâye yöntemi olarak usûlde kullanılsa da usûlcülerin çoğunluğu gâye yoluyla tahsis etmenin “الى” ve “حتى” edatlarıyla sağlanabileceğini söylemişlerdir. Mütekelim usûlcüler tarafından mefhûm-i muhalefenin bir alt türü olarak kabul edilen mefhûm-i gâye, esasında müstakil bir tahsis yöntemi olmayıp gâye ile elde edilen hükmün, yani hükmün gâyeye bağlanmasının bir sonucu olarak, gâyenin sonrasının öncesine muhalif olması anlamında bir çıkarım türüdür. Esasında tahsis ile elde edilen anlam da bundan başkaca değildir.

Çalışmamızda usûl eserlerinde hem gâyede kullanımlarının sık olması hem de anlamlarında bulunan gâyenin sınırının tespiti hakkında tartışmaların söz konusu olması itibarıyla “الى” ve “حتى” edatları incelenecektir. Gâye ve tahsis edatlarının, sınırın yüklemine kapsamına girip girmediğine delâleti öteden beri tartışılan bir konudur. Bu tartışma “Gâye mugayyâya dâhil midir?” sorusuyla formüle edilmiş ve bu çerçevede incelenmiştir. Usûl ve fûrû eserlerinde gâyenin mugayyâya dâhil olup olmadığı hususunda genel kurallar tespit edilmeye çalışılsa da bu sorunun fûrû-ı fıkha dair meselelerin bir kısmında çözülemediği görülmektedir. Bu çalışmada gâye edatlarının, gâye anlamını ifade etmelerindeki rolleri, manaya delaletleri, dolayısıyla gâyeye çizdikleri sınırlar ve bunun fer'î meselelere yansımaları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuk Usûlü, Tahsis, Hurûfu'l-Meânî, Gâye, Mugayyâ.

Purpose (al-Ghāyah) as a Method of Takhsis (Strictly Interpretation) in Islamic Jurisprudence (A Study of Purpose Prepositions)

Summary

In Islamic law, rulings can be deduced from the religious-legal texts if the stylistic features, systematic meanings and structure of the Arabic language are understood. All sources of Sharia and the contributions of jurists to it have been preserved in Arabic. For this reason, Islamic jurists have taken special care in knowing and applying the rules of language in deducing the rulings. It is possible to explain the detailed handling of the linguistic rules and the areas related to wordings in the methodology of Islamic

jurisprudence (usûl al-fiqh), by its functionality in the process of analyzing the provisions and its results that affect many different issues.

One of the issues that the scholars of fiqh deal with in regards to determining the relations of literal meaning is specification (*takhsis*/strict interpretation). *Takhsis* (specification), which constitutes one of the important issues of the methodology of Islamic jurisprudence, has been widely studied in the context of lexical matters. In a general sense, *takhsis* (specification) refers to limiting the meaning of a general word and specifying some of the members covered by the general meaning of the word. There are many specification methods (strict interpretation) in *usûl al-fiqh*. One of them is the teleological method. The limitations used in the language are employed to determine the beginning of any action or any element or the last point at which it can reach. The purpose of a thing means the boundaries of that thing, which means that the scope of a provision is limited within certain facts. In this respect, the concept of purpose was applied to both the beginning (ibtida) and the end (intiha). In the terminology of the scholars of the methodology of Islamic jurisprudence, the purpose (*ghāyah*) in regards to a ruling refers to a thing by means of which the beginning and the end of a ruling are known. Mughayyā, on the other hand, refers to what determines the boundary of a text in regards to it beginning and end. The purpose (*ghāyah*) that the scholars of the methodology of Islamic jurisprudence deal with in their works is the purpose, which means specification (*takhsis*) or limitation (*qasr*) referring to the end of something.

The issue on which linguists and the scholars of the methodology of Islamic jurisprudence debated the most in regards to the concept of purpose as a method of specification has been about the determination of the end of the purpose. The scholars of the methodology of Islamic jurisprudence studied the subject of purpose in terms of the concept of purpose, the restriction of the absolute (taqyid al-Mutlaq) and the letters of meaning (hurūf al-ma'ānī). Although these are also used in the methodology of Islamic jurisprudence as a teleological method from a general perspective, the majority of Islamic jurists have claimed that specification through purpose can be achieved by means of Arabic prepositions “إلى” and “حتى”. Considered as a sub-type of *Mafhūm al-mukhālafah* by mutakallim scholars of the methodology of Islamic jurisprudence, "*Mafhūm al-Ghāyah*" is not an independent method of specification, but rather a result in the sense that the provision deduced by means of the purpose is contrary to the previous purpose. In fact, the meaning obtained by specification is nothing more than that.

In this article, the prepositions “إلى” and “حتى” will be examined in *usûl al-fiqh* works, both because of their frequent use in the purpose and because of the existence of discussions about determining the limit of the purpose found in their meanings. Whether the prepositions of purpose and specification and the limit fall within the scope of the

predicate is a matter that has been discussed for a long time. This discussion has been formulated in the form of a question as "whether al-Ghāyah is included in al-mughayyā" and studied in this framework. Although the general principles about the question whether al-ghāyah is included in al-mughayyā are tried to be determined in the books of Islamic jurisprudence, it seems that this problem cannot be solved in regards to some practical issues. In this study, the roles of the prepositions of purpose in expressing the meaning of the purpose, their indications of meaning, therefore the boundaries they draw to the purpose and its reflections on various issues will be examined.

Keywords: Methodology of Islamic Jurisprudence, Specification (al-tahsis), Hurūf al-Ma'ānī, al-Ghayāh, al-Mughāyyā.

Giriş

Beyân türüne dair bir bilginin temel epistemolojik problemi lafız-mana ilişkisi yani delalet sorunudur. Bu bir bakıma, naslardaki beyânî bilgi içeriğinin anlama yansımasının farklılığıdır. Zira beyânî bilginin, tek başına dilbilgisi kurallarıyla açığa çıkarılması yeterli olmamakla birlikte beyânî bilginin İslâmî ilimler sistemi içinde yer alan usûl, fûrû, belagat ve kelim gibi ilimlerle sıkı sıkıya bağlı olması ve bu ilimlerin beyân üslupları ve mekanizmalarının da farklı olması, nasların anlaşılması ve yorumlanmasına tesir etmektedir.

Beyânın anlaşılması ve ortaya çıkarılmasında birincil aktör dildir. Dil hem yasanın oluşturulmasında hem de uygulanmasının yönetilmesinde önemli bir rol oynar. Hukuk dildir. Kanunlar dilde kodlanır ve kanunun işleyişi dil aracılığıyla gerçekleşir. Dil olmadan hukuku tasavvur etmek imkansızdır. Hukuki normların hepsi, dilin yapısı gereği aynı açıklık derecesine sahip olmayabilir. Bu durum hukukçular tarafından kanun koyucunun, yoruma açık bıraktığı bir alan olarak da düşünülmüştür. Hukuk kurallarının somut olaylara uygulanabilmesi, bu kuralların ne anlama geldiğinin tespit edilmesini gerektirmektedir. Nitekim bazı hukuk normları, uygulanacağı olaylar açısından yeterince açık olmayabilir. İslâm hukukunda Şâri'in hitabının ifade ettiği manalara delalet etmesi sebebiyle lafızlar, usûl ilminin geliştirdiği yöntemlerin yanında lügat, sarf, nahiv ile vaz' gibi ilimlerden istifade edilerek geliştirilmiştir. Dolayısıyla hükmün ortaya çıkarılması amacına binaen usûlcüler bu ilimleri incelemişler ve onların verilerinden hareketle bazı çözümler üretmişlerdir. Usûlcülerin lafızlar konusundaki bu ince hassasiyetleri, hükmün daha doğru bir şekilde anlaşılması amacına yönelik olmuştur.

İslâm hukukunda naslardan hüküm elde etmede lafızlar bahsi önemli bir yekûn tutar. Hükümlerin anlamlarının kendilerinden elde edildiği lafızların bilinmesi için lafızların delaletlerinin bilinmesi zorunludur. Dolayısıyla lafızlar bilinmeden hükmün bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Hukuk ekolleri arasında meydana gelen farklılıkların

önemli bir bölümü, nasları oluşturan lafızlardan açığa çıkarılan anlamlardan ve bu yolla elde edilen hükümlerden kaynaklanmaktadır.¹

1. “Gâye ve Mugayyâ”nın Tanımı / Kavramsal Çerçeve

Gâye, mütekellimin beyânda bulunduğu bir eylemin sınırlarını belirlemesi demektir. Gâyenin amacı cümlede anlam daralmasının meydana getirilmesidir. “غاية” kelimesinin sözlük anlamlarından biri “الراية” yani bayraktır. Her toplumun savaşta ulaşmak istediği son nokta gâye yani bayrak olduğu için bir şeyin sonu “gâye” diye isimlendirilmiştir. Daha sonra kullanımı yaygınlaşmış ve ulaşılan her türlü son nokta gâye, her gâye de nihayet (son nokta) diye isimlendirilmiştir.² Gâye aynı zamanda bir fiilin hem başladığı hem de yöneldiği istikameti gösterir. O halde gâyeyi şöyle tanımlayabiliriz: “Şer’î bir hükümle alakalı olarak kendisiyle bir hükmün başlangıç ve bitişinin bilindiği şeydir.” Mugayyâ ise, “Başlangıç ve sonuç için nassın sınırlarını belirlediği şeydir.”

Arap dilinde, kendine has üsluplarla gâye anlamını ifade eden pek çok edat bulunmaktadır. Örneğin “من، مذ، منذ” gibi edatlar, gâye başlangıç anlamını ihtiva eder. Bazı harflerde ise intihâ-i gâye (amaç ve eylemin bitişi) anlamı bulunmaktadır. Bunlar, “إلى”, “اللام”, “حتى”, “في”, “الباء”, “أو”, “ف” ve “ف” dir. Bunlardan “إلى” ve “حتى” sıklıkla intihâ-i gâye anlamında kullanılırken diğerlerinin bu anlamda kullanılması nadirdir. Bazen de bu edatların dışında, umûm ifadenin gâye ile tahsis edilmesi³ mutlakın mukayyed hale getirilmesi, mefhûm-i gâyenin delaleti gibi Arap dilinin kendine has üslubuyla intihâ-i gâye anlamı oluşturulur.⁴

¹ Fıkıh usûlünde beyan teorisi-delalet yolları için bk. Mehmet Cengiz, “Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki “Has Lafız Özelinde”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 511-546.

² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyru: Dâru Mektebetü Hilâl, ts.), 4/93; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 2451; Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları 2013), 439.

³ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed et-Türkî ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/480.

⁴ Bk. Ebû'l-Hasen Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/271, 3/35; Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm es-San'ânî, *İcâbetü's-sâ'il şerhu Bugyeti'l-âmil*, thk. Hüseyin b. Ahmed es-Sıyâğî - Hasan Muhammed Makbûlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1/345; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Taḥbîr şerhu't-Taḥrîr*, thk. Abdurrhâman el-Cibrîn vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000), 6/2634; Eminüddin Muzaffer b. Ebi'l-Hayr et-Tebrizî, *Tenkîhu Mahsûli İbni'l-Hatîb*, thk. Hamza Züheyr Hafız (Mekke: Ümmü'l-Kura, ts.), 2/38.

Dilde kullanılan sınırlandırmalar, herhangi bir fiil veya unsurun başlangıcını ya da yayılabileceği en son noktayı belirlemek için kullanılır.⁵ Yani bu edatların amacı gâye edinilen şeyin ne olduğunu ve nerede bittiğini göstermektir. Dilciler bunu tahsis kategorisinde de değerlendirirler. Zira bir şeyin gâyesi, o şeyin sınırı anlamına gelir ki, bu da hükmün kapsamının belli olgular dâhilinde sınırlandırılması demektir. Gâye mugayyâ ilişkisi tanımlanırken, Ömer Nasuhi Bilmen'in, "Mugayyâ edatın öncesi, gâye ise edatın sonrasındır." şeklindeki tanımlaması, gâye mugayyânın neresi olduğunu kolaylaştırmak içindir. Bu sebeple gâye edattan sonra olan kısım dır. İntihâ-i gâye denildiği zaman amaçlanan eylemin nerede biteceği kastedilir.⁶ Nitekim "İlet-i gâiyye" denildiği zaman da anlaşılan mana, "Elde edilmesi için çalışılan gâye, maksat ve netice, vazifeye terettüp eden maslahat, fayda, semere, iştir."⁷ İntihâ-i gâye denildiğinde işin nihayeti gâye olarak adlandırılmıştır.

Arapçada yaygın belâğî bir üslup olarak, birden çok mana elde etmek veya manada genişliği temin etmek (te vessü' /mecaz) maksadıyla, bir lafzın kullanılıp başka bir lafzın murad edildiği görülmüştür. İntihâ-i gâye denilince de kastedilen, mugayyânın nerede son bulacağıdır.⁸ Araplar mugayyâyı gâye ile tabir etmişlerdir. Bunun iki gerekçesi vardır: Birincisi, gâye ile mugayyâ arasındaki ayrılmaz ilişki, ikincisi ise mecazın Arap dilinde sıklıkla kullanımındır.⁹

"Gâye" kelimesi Arapçadan Türkçeye olduğu gibi geçmiştir. Dolayısıyla "gâye-mugayyâ" tartışmalarının benzerleri Türkçedeki bazı edatlarda da görülmektedir. Örneğin sebep, maksat, gâye, hedef ilişkisi kuran edatlardan¹⁰ olan karşılaştırma, sınırlandırma ve aralık bildiren "-e/-a", "değın (dek)" ve "kadar" gibileri böyledir. Örneğin, "1'den 10'a kadar olan soruların puan değeri 10'dur" denildiğinde, puanlamaya 1 ve 10'nuncu sorular dâhil olmaktadır. "Uçakta kabin bölmesine 10 kilograma kadar olan

⁵ Detaylı bilgi için bk. Savaş Şahin, "Türkmen Türkçesinde Çekim Edatları ve Zarf-Fiil Ekleriyle Kurulan Sınırlandırma Yapıları", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 50 (2020), 77-98; Bülent Hünerli, "Eski Anadolu Türkçesindeki Sınırlama İşlevindeki '-(y)XncA dek/değın/kadar' Ara Formunun Doğu Trakya Ağızlarındaki Görünümü Ve '-(Y)XncA' Zarf-Fiilinin Kullanım Çeşitliliği", *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2016), 152-163.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2/186.

⁷ Ebû Alf el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alf b. Sînâ, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kirbaşoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 47.

⁸ Hasan b. Muhammed el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'î'l-cevâmi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/444; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişah, *Teysîrüt-Tahrîr* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932), 2/108.

⁹ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Amr er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz (Beirut: Müessesetü'r-Resâle, 1997), 3/67.

¹⁰ Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 1066-1084.

valizler ücrete tabi değildir” cümlesinde ise 10 kg ve üzerinden ücret alınacağı anlaşıl- maktadır. Benzer anlatım tartışmaları, “1’den 100’e kadar” “1 ve 100 arasında” gibi ka- lıplarda da bulunmaktadır. Benzer bir örneği Ömer Nasuhi Bilmen de zikretmiştir. Ona göre, “Birden üçe dek boş ol” ifadesi, cümlede kullanılan “-dek” edatının ifade ettiği anlam sebebiyle iki talâk-ı ric’î gerektirmektedir.¹¹ Buna göre cümledeki “-dek” edatı, gâyenin (eylem) mugayyâyâ dâhil olmadığını göstermektedir.¹²

2. Gâye’nin Lafız Bahisleri İçindeki Yeri ve Gâye ile Tahsis İlişkisi

“Gâye” delili bir tahsis olmamakla birlikte, anlamın daraltılmasına yarayan bir yöntem olduğu için mütekellimîn usûlcüler tarafından tahsis konusu içinde mütalaa edilmiştir. Tahsis, konuşanın muradının genellikle çıkarılmasıdır. Yani umum lafızdan fertlerin bir kısmının hükmün kapsamının dışında tutulmasıdır. Dolayısıyla umum bil- diren lafzın tahsisinden maksat, âmm lafızla amaçlanmayan şeyin beyân edilmesidir.¹³ Bu itibarla mütekellimîn usûlcüler gâyeyi, tahsisin bir türü olarak beyân kategorisinde değerlendirirler. Zira bir lafzın tahsis edilmesi âmm lafız ile meydana gelmeyecek bir muradı açıklamak içindir. Bunun tam tersi de böyledir; umum manası içeren âmm lafız ile konuşan bir kimsenin, bu umum lafzı kullanmasının sebebi, hâs lafız ile meydana gelmeyecek bir muradı temin etmeye yöneliktir.¹⁴ Aynı şekilde bir ismin mutlak kulla- nılması, tahsis delili ortaya çıkıncaya değin anlamın genel olmasını gerektirir.¹⁵ Hane- filere göre âmm lafız, taşıdığı hükmü, kapsadığı fertler hakkında kesin olarak gerekli kılar. Âmm olan bir lafız, müstakil ve kat’î bir delille tahsis edildiğinde, miktar bilinsin veya bilinmesin- bütün fertlere delaleti yönündeki kat’iliğini kaybeder fakat delil olma özelliği devam eder.¹⁶

Tahsisin genel muhtevası, umum ifade eden bir lafzın anlamının, bu lafız kapsa- mına giren fertlerden bir kısmıyla sınırlandırılması olmakla birlikte fukahâ ve mütekel- lim usûlcüler arasında tahsisin oluşum şekli hakkında iki farklı yorum bulunmaktadır.

¹¹ Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve Istilahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 2/186.

¹² Bk. Pehlül Düzenli, “Türkçe Talak Tabirleri ve Fikhî Sonuçları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fa- kültesi Dergisi* 46 (2018), 133.

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü’l- Evkâf, 1985), 1/141; Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem’ânî, *Kavâtü’u’l-edille fi’l-usûl*, thk. Mu- hammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 1/174.

¹⁴ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûl*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1993), 1/136.

¹⁵ Serahsî bu konuda şöyle demektedir: “Mutlak isim, husus delili bulununcaya kadar umumu gerektirir. Fiil de böyledir.” Serahsî, *Usûl*, 1/20.

¹⁶ Ebü’l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Menâru’l-Envâr (İbn Melek Şerhi ile birlikte)* (İs- tanbul: Matbaatü’n-Nefise, 1308), 78.

Fukahâ usûlcülerine göre husûs delili istisna konumundadır. Kelamın, istisna edilenin dışındaki anlamı ifade ettiğinin istisna ile ortaya çıkmasında olduğu gibi bununla da tahsis edilmiş kısmın kelimadan murad edilen anlama dâhil olmadığı anlaşılır. Bu sebeple tahsis delilinin kelama bitişik (muttasıl/mukârin)¹⁷ ve kendi başına bir anlam ifade eden müstakil bir kelam olması gerekir.¹⁸ Şayet muhassıs, bir kelam olmayıp akıl, his, örf-âdet ve benzeri şeyler olursa, buna tahsis denilmez. Aynı şekilde tahsis edici delilin gâye, şart, istisna ve sıfat gibi müstakil olmaması halinde de bu, tahsis olarak kabul edilmez.¹⁹ Bu gibi durumlar her ne kadar anlamca tahsis gibi duruyorsa da Hanefîler buna “kasr” adını vermişlerdir. Bitişik olmayıp daha sonra gelen ise, husus delili değil, nesih delilidir.²⁰ Cumhuriyet ulemâya göre Hanefîlerin tahsis olarak görmedikleri tüm şeyler tahsis kategorisine dâhildir. Nitekim bu yollarla da hükmün âmın bazı fertlerine tahsisi mümkün olmaktadır.²¹ Hanefîlerin sıfat, şart ve istisna gibi muttasıl delilleri tahsis olarak görmemelerinin sebebi, tahsise yükledikleri özel anlamdan kaynaklanmaktadır. Çünkü tahsiste muaraza/çelişme manası bulunmaktadır. Halbuki bu anlam sıfat, şart, gâye ve istisna gibilerinde yoktur.²²

Hanefîlerin tahsis ile kasr arasında bir ayrım yapmalarının gerekçesi şu olabilir: Tahsis umumi hükümden bazı fertlerin çıkarılmasıdır. Bu sebeple Hanefîlerce tahsis, şartlarını taşımadığı müddetçe bir nesih olarak kabul edilmiştir.²³ Nitekim Hanefîlerin tahsis delilinin munfasıl ve zamansal olarak ileri bir zamanda (müterâhi) gelmesini tahsis değil nesih olarak kabul etmeleri bunu göstermektedir.²⁴ Ayrıca Hanefîlerin tahsise

¹⁷ Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed el-Üsmendî es-Semerkandî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilber (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1992), 202; Ferhat Koca, “İslam Hukuk Usûlünde Daraltıcı Bir Yorum Olarak Tahsis” *İslâmî AraştırmalarDergisi* 16/3 (2003), 431.

¹⁸ Alâeddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/448; Ahmed b. Ebî Saîd el-Leknevî Cîven, *Nâru'l-envâr fi şerhi'l-Menâr*, thk. Fethi Mulan - Mahmud Ali (Lübnan: Mektebetü Nuru's-Sabâh, 2015), 2/320-321. Ayrıca bk. Alpaslan Alkış, “İsa b. Ebân'ın Âm, Hâs ve Âm'ın Tahsisiyle İlgili Görüşleri” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 33. Hanefîlerce tahsis işleminin neshe benzer yönleri için bk. Adnan Algül - Emre Bölükbaş, “Cessas'a Göre İletin Tahsisi” *Ekev Akademi Dergisi* 24/83 (2020), 8.

¹⁹ Müteahhir bazı Hanefîler ise bu edatlarla yapılan anlam daralmasına da tahsis adını vermişlerdir. Bk. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 125.

²⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/145; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/448; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 202.

²¹ Bk.-Âmidî, *el-İhkâm*, 2/302-341.

²² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/448.

²³ Bk. Abdulbasit Saltekin, “Bâkîllâni'de Tahsis Kuramı” *Anemon* 3/2 (2015), 175.

²⁴ Müterâhi tahsiste, önce am lafız zikredilmekte, aradan bir müddet geçtikten sonra da tahsis delili gelmektedir. Böyle bir tahsisin caiz olup olmaması usulcüler arasında tartışmalıdır. Kelamcı metodunu benimseyen usulcüler bu tahsisi kabul ederken; Hanefîlerin çoğunluğu, mütekellimin (konuşan kişinin) am lafzı konuştuğu sırada bununla hassı kastetmesi şartıyla, bu tür tahsisi kabul etmiş ve aksi halde burada

yükledikleri tearuz anlamı, tahsiste hükmün bazı fertlerden istisna olması cihetiyle neshe benzetilmiştir. Bu sebeple özellikle ilk dönem Hanefiler, tahsisten ayrı bir kavram olarak kasr kavramını kullanmışlardır. Kasr ile kastedilen şey ise hükümden istisna değildir. Hanefilerin teorisine göre kasr, hükümden bir istisna olmayıp ibtidâi olarak hükme dâhil olmama halidir. Zira, “جائني القوم الا زيد” cümlesinde fail, esasında gelme eylemine hiçbir zaman dâhil olmamış ve hüküm altına girmemiştir.²⁵

Hanefî usûlcülerin çoğunluğu, kendisine bitiştiği sözle alakası olmasına rağmen tek başına bir mana ifade etmeyen lafızlar olarak tanımladıkları muttasıl tahsis delillerini, tahsis yerine kasr olarak adlandırmışlarsa da cumhur ulemâ bu türden lafızları da tahsis kategorisinde değerlendirmişlerdir. Muttasıl tahsis delilleri çoğunluk tarafından istisna, şart, sıfat ve gâye olarak sayılmıştır. “Gâye” edatları ile yapılan tahsis, cumhur tarafından muttasıl tahsis kategorisinde mütalaa edilirken Hanefiler tarafından kasr yapmaya yarayan ve beyân-ı tağyîr niteliği taşıyan bir edat olarak görülmüştür.²⁶ Çünkü Hanefilere göre beyân-ı tağyîr özelliğine sahip deliller, müstakil cümle özelliği göstermezler.²⁷ Bu türden delillerin cümleye bitişik olma mecburiyeti;²⁸ bu delillerin kendilerinden önceki cümleden zaman bakımından sonraya (müterâhi) kalmamasını gerektirmektedir.

3. Gâye ve İstisna Farkı

Daha önce ifade ettiğimiz gibi gâye ve istisna edatlarıyla yapılan tahsis işlemi, cumhur ulemâ tarafından muttasıl tahsis delili olarak kabul edilmiştir. Hanefiler ise bu edatlar ile yapılan işlemi beyân-ı tağyîr olarak değerlendirmiş ve bunları hem kelam olmadıkları hem de tek başlarına anlamları bulunmadığı için tahsis kategorisinde değerlendirmemişlerdir. İstisna ve gâyenin, beyân-ı tağyîr olmaları bakımından birbirine benzeyen ve ayrılan noktaları bulunmaktadır:²⁹ Bu benzerlikler şu şekildedir:

1. İstisna ve gâye delillerinden önce umum nitelikte bir lafız veya cümle bulunur.

tahsis değil, neshin söz konusu olacağını ileri sürmüşlerdir. bk. Ferhat Koca, “İslam Hukuk Usûlünde Daraltıcı Bir Yorum Olarak Tahsis”, *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 432.

²⁵ Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Hulasâtü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Senâullah Zâhidî (Riyad: Dâru İbn Hazm, 2003), 1/154.

²⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/30.

²⁷ Serahsî, *Usûl*, 2/35.

²⁸ Hanefilere göre gâye ve istisna edatlarında olduğu gibi tağyir edici ve şart edatlarında olduğu gibi tebdîl edici beyân, sözden ayrık olarak değil söze bitişik olarak sahih olur. Bk. Serahsî, *Usûl*, 2/45.

²⁹ Çalışmanın uzamaması için konu hakkındaki bilgiler özet olarak zikredilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Yavuz Gönân, *İslâm Hukukunda İstisnâ Kuralı İle İstidlâl: Hanefî Mezhebi Örneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 228-229.

2. İstisna ve gâye delilleri kendilerinden önceki kısmın hükmünü değiştirirler.
3. Her iki delil de hükümden ihraç etme işlevleri bakımından benzerdirler.
4. Gâye delili aynen istisna delili gibi cümleye bitişik olma bakımından istisna deliline benzer.
5. Hem Hanefîler hem de mütekellim usûlcüler prensipte istisna ve gâye edatlarından sonra gelen kısımda, öncesindeki kısmın hükmünün bulunmadığı hususunda hem fikirdirler.

Gâye ve istisna delillerinin ayrıştıkları husus ise cümledeki işlevlerine dairdir. Hanefîlere göre istisna ve gâye delillerinin bulunduğu cümlede, hükmü gerektiren delilin bulunmaması sebebiyle bu edatların öncesinin hükmü sonrasındaki kısımda yer almaz. Dolayısıyla Hanefîlere göre beyân-ı tağyîr ifade eden bu edatlar, hükümde tearuz oluşturmaz.³⁰ Cumhura göre ise bu deliller, cümlede muarız bir delil işlevi görmeleri yani tahsis manası taşımaları nedeniyle sonrasındaki kısmın hükmü, öncesindeki kısmın hükmüne aykırı olmaktadır.³¹

4. Dilcilere Göre “إلى” ve “حتى” Harf-i Cerlerinin Anlamsal İşlevleri

4.1. “إلى” Harf-i Ceri

Genel olarak “إلى” harf-i cerinin ifade ettiği anlam, Türkçede ismin “-e/-a” haline karşılık gelmektedir. Dillerde haller yardımcı sözcükler, ekleme veya yer düzeni yöntemiyle ifade edilir. Haller, söz öbeğinde veya cümlede isimlerin kendisine bağlı olmayan unsurlarla ilişkisini gösterir. Hal ekleri, isme dâhil olan, isimle isim ve isimle fiil arasında şekil ve anlam ilişkileri kuran eklerdir. Fiilin istikametini gösteren ve yaklaşma ifade eden yönelme hali ekinin (-a/-e) çeşitli kullanılış fonksiyonları yaklaşma, istikamet, yer, zaman, karşılaştırma, verme, bildirme, kuvvetlendirme, gâye, hedef, bedel, ilgi, kabul, gereklik, uygunluk, aitlik, vasıf, görüş, değişme, tercih gibi ifadelerdir.³²

Dilcilerin çoğunluğuna göre, “إلى” harf-i ceri zaman ve mekânda bir gâyenin nihayetini bildirmek için kullanılır ve anlamsal olarak bir gâyenin başlangıcını ifade eden “من” harf-i cerine karşılık gelir.³³ “إلى” Harfinin temel manası bu anlam üzerine

³⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/448.

³¹ Bu konuda Âmidî de Hanefîler gibi düşünür. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 3/101.

³² Nevzat Özkan, “Hal Ekleri Kalıplaşmaları ve Sebepleri Üzerinde Bir Değerlendirme” *İlmi Araştırmalar/FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2001), 1.

³³ Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. el-Hârizmî el-Mutarriżî, *el-Muğrib fî tertibi'l-mu'rib*, thk. Mahmud Fâhûrî - Abdülhamid Muhtâr (Haleb: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 2/434.

kuruludur.³⁴ Radî el-Esterâbâdî'ye (ö. 688/1289'dan sonra) göre bu harf kullanılarak ifade edilen ve sınırları çizilen fiilin başlangıcı ve bitişi gâyeye dâhil değildir ve çoğu kez kullanımı bu yöndedir. Bu durum, herhangi bir karine bulunmadığındadır. Karine bulunduğu zaman, başlangıç ve bitişin gâyeye dâhil olması mümkün olur.³⁵ Dolayısıyla “إلى” harf-i cerinin ifade ettiği anlam, bir karine bulunmadığı sürece kendinden önceki hükümün, sonrasında geleni kapsamadığı yönündedir. Örneğin Arap dilinde, “اشتریت من” “Şuradan şuraya kadar olan yeri satın aldım” denildiği zaman, herhangi bir dış belirtecin ve karinenin bulunmadığı durumda, bu yerin başlangıç ve bitiş noktasının satın alma işlemine dâhil olmadığı anlaşılır.³⁶

Genel kanaat bu yönde olmakla birlikte, bazı dilciler tarafından “إلى” harf-i cerinin kendinden sonraki kısmın, zahiri itibariyle hükümde kendinden öncekine dâhil olduğu iddia edilmiştir. Nitekim Mutarrizî (ö. 610/1213), Müberred'den (ö. 286/900) aktardığı bir rivayete göre, “إلى” harf-i cerrinin sahip olduğu bu intihâ-i gâye manasının “مع”nin ifade ettiği anlam ile tefsir edilebileceğini söylemiştir.³⁷ Yine bu yöndeki iddialardan biri de “إلى” harf-i cerrinin dâhil olduğu ismin, kendinden önceki ismin cinsi olması durumunda, hükümde ona dâhil olacağı yönündedir.³⁸ Ebû Hayyân'a (ö. 745/1344) göre bu durum mutlak olmayıp karine ile anlaşılır. Bu karine bazen hissî, bazen de zâhirî olabilir. “اشتریت الشقة إلى طرفها” denildiğinde, satın alınan dairenin duvarlarıyla birlikte satın alındığı anlaşılır. “اشتریت الفدان إلى الطريق” örneğinde ise satın alınan bir tarlanın sınırını belirtmek için “yol” kelimesi zikredilmiştir. Yol tarlaya ve dolayısıyla satın alma işlemine dâhil değildir. Bu sebeple Ebû Hayyân'a ve onun çoğu dilcilere dayandırdığı

³⁴ Bedrüddîn Hasen b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'âni*, thk. Fahreddin Kabâve (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 385.

³⁵ Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, thk. Yahya Beşir Mısıri (Riyad: Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi Yayınları, Müessesetü es-Sâdık, 1978), 2/1149.

³⁶ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, 2/1149.

³⁷ Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib*, 2/434. Zemahşerî de, musâhebe manasını ihtiva eden “الي”nin, anlam bakımından intihâ-i gâye manasında birleşeceğini söylemektedir. Bk. Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi sinâ'ati'l-irâb* (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 1/380.

³⁸ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, 2/1149. İbn Hişâm'a göre de “إلى”dan sonrasının hükme dâhil olmasının şartı, ilanın sonrasının öncesinin cinsinden olmasına ve dâhil olduğunu işaret eden bir karinenin bulunmasına bağlıdır. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 1/88.

kanaate göre, herhangi bir karinenin bulunmaması halinde, “إلى”nın sonrası (gâye), öncesinin hükmüne yani mugayyâya dâhil olmaz.³⁹

“إلى” harf-i cerri intihâ-i gâye anlamından başka birliktelik/beraberlik, katılma, ilave, izafe, ek gibi anlamlarını içeren “مع” edatı manasında da kullanılmaktadır.⁴⁰ Yine “إلى”nın zaman ve mekân bildiren⁴¹ “عند” manasında kullanıldığı da olmuştur ancak nahiv eserlerinde zikredilen diğer bütün anlamlar, onun intihâ-i gâye anlamından türetilecek oluşturulduğundan ötürü, diğer manaların intihâ-i gâye manasına bağlı olduğu görüşü baskındır.⁴²

Mütekaddim ve müteahhir dilcilerin “إلى”nın delaleti hakkındaki görüşlerini aktaran Mâlekî’ye (ö. 702/1302) göre bu gâye edatının anlamı örfe göre değişkenlik gösterir. Gerek edebiyat alanında gerekse şer’î anlamda “إلى”nın anlamında değişkenliğe sebep olan unsur, örfüdür. Bu sebeple usûlcüler de dilciler gibi aynı ihtilafa düşmüştür. Mâlekî’ye göre usûlcüler de şer’î örfü dikkate almalıdır. Şayet şer’î örf bilinirse, gâye edatlarının delaletleri de bilinmiş olur.⁴³

4.2. “حتى” Harf-i Cerri

Bir diğer intihâ-i gâye edatı olan “حتى” harfi, Türkçede “bile” ve “hatta” edatlarına karşılık gelmektedir. “حتى”nın da bazı yan anlamları bulunmakla birlikte⁴⁴ o da “إلى” gibi intihâ-i gâye içindir. Bazı dilciler bu iki harf arasında anlam bakımından bir ayrım gözetmemişlerse de⁴⁵ pek çok dilci aralarında farkların bulunduğunu kabul etmiştir.

Gâye bildiren bir edat olarak “حتى”nın, harf-i cer, ibtidâ (istinaf), nasb edatı, atıf harfi gibi kullanımları vardır. Fakat tüm bu edat türlerinde ve hatta ibtidâ edatı olması halinde bile gâye anlamını yitirmez.⁴⁶

³⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî (Riyad: Dâru Künnûzi İşbîliyâ ts.), 11/161.

⁴⁰ Mutarrızî, *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*, 2/434.

⁴¹ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârib*, 1/206.

⁴² Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, 2/1150.

⁴³ İbn Abdünnûr el-Mâlekî, *Rasfî'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Ahmed M. el-Harrât (Dımaşk: Matbuâtü Mecmau'l-Lugatü'l-Arebiyye, 1985), 80.

⁴⁴ Edatın diğer anlamları için bk. M. Edip Çağmar, “Cer Harfi Olan Hattâ Hakkındaki ve Türkçe Kuran Meal-lerindeki Tercümelere Bir Bakış”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 192-200.

⁴⁵ Mutarrızî, *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*, 2/435.

⁴⁶ Zemahşerî bunu ibtida olarak adlandırır. Bk.: Zemahşerî, *el-Mufassal fi sinâ'ati'l-irâb*, 1/380.

Radî el-Esterâbâdî, cer veya atıf harfi olsun “حتى”nın öncesinin cüz sahibi yani parçalanabilir, bölümlere ayrılabilir bir yapıda olması gerektiğini söyler. Fakat cüzlere ayrılabilir olmak, anlayışa göre değişkenlik gösterebilmektedir. Dolayısıyla bundan sistematik ve düzenli bir bölünme kastedilmez. “حتى”nın öncesinin parçalara ayrılabilir olması, atıf harfi olması durumunda zahir yani gözle görülebilir ve nesnel olması gerekir. “قدم الحجاج حتى المشاة” örneğinde olduğu gibi “الحجاج” “hacılar” kelimesi zahirî olarak cüzlere ayrılabilir bir niteliktedir ve yayalar da onların bir cüzüdür. Dolayısıyla atıf harfi olan “حتى”nın sonrası ile öncesi arasında nesnel bir külliyet-cüziyyet ilişkisinin bulunması gerekmektedir.⁴⁷ “حتى”nın sonrası ile öncesi arasındaki ilişkinin parça bütün ilişkisi bağlamında, nesnel olması mümkün olduğu gibi “نمت حتى الصباح” cümlesindeki şekliyle takdirî de olabilir. Çünkü gece ile sabah arasında zamansal bir bütünlük vardır. Bunlar “حتى”nın harf-i cer ve atıf edatı olmaları halinde ortak olduğu manalardır. Bazı durumlarda “حتى”nın harf-i cer veya atıf olmasına göre birbirinden ayrıldığı hususlar da görülmektedir. Özetle ifade edecek olursak:

1. Atıf edatı olan “حتى”nın sonrasının, öncesinin bir cüzü olması şarttır. “ضربت زيداً القوم حتى زيداً” örneğinde Zeyd kavmin bir ferdidir ve parça bütün ilişkisi bulunmaktadır.

2. “حتى”nın sonrasının hükmünün, öncesinin hükmünde ortak olması şarttır. Yukarıdaki örnekte Zeyd, cümlenin fiili olan vurulma eylemine, toplulukla birlikte iştirak etmiştir. Yani vurulma eylemine Zeyd de dâhil olmuştur.

Harf-i cer olan “حتى”ya gelince, dildilerin çoğunluğu “نمت البارحة حتى الصباح” “Dün gece sabaha kadar uyudum” ve “صمت رمضان حتى الفطر” “Bayrama kadar ramazan orucunu tuttum” cümlelerinde olduğu gibi “حتى”nın sonrasının, öncesinin en son cüzü ile bitişik olmasının caiz olabileceğini söylemişlerdir.⁴⁸ Dolayısıyla “أكلت السمكة حتى رأسها” “Balığı başıyla birlikte yedim” anlamına gelen örnekte olduğu gibi, “حتى”nın sonrasının, öncesinin bir cüzü olabileceği gibi tamamından bir parça olmayıp onun en son cüzü de olabilir. Zemahşerî (ö. 538/1144), “حتى”nın sonrasının, öncesinin son kısmıyla bitişik olmasının, cüziyyet-külliyet bağı için yeterli olacağını düşünmüştür. Üstelik Zemahşerî’ye göre bu durum “حتى”nın “إلى”dan ayrıldığı noktadır. Çünkü “حتى”nın öncesinde zikredilen eylem, sonrasına da tadiye etmiştir.⁴⁹ Sîrâfî (ö. 368/979) gibi bazı dildiler bu görüşü kabul etmese de genel kanaat bu yönde olmuştur.⁵⁰ Buna benzer bir kanaati Karâfî (ö.

⁴⁷ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-Radî ale’l-Kâfiye*, 2/1153.

⁴⁸ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-Radî ale’l-Kâfiye*, 2/1154.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Mufassal fi sinâ’ati’l-i’râb*, 1/380.

⁵⁰ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-Radî ale’l-Kâfiye*, 2/1154.

684/1285) dile getirmiştir. Ona göre nahivcilerin “حتى” için şart koştukları külliyyet ve cüziyyet yahut eşitlik şartı, “Balığı başıyla birlikte yedim” ve benzeri örneklerde ihlal edilmiş değildir. Çünkü aralarında telazüm ilişkisi, bu alakayı sağlamaya yeterlidir.⁵¹

Bu bilgiler doğrultusunda en çok tartışılan örneklerden biri, “سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ”⁵² ayetindeki “حتى”nın cümleye kattığı anlam olmuştur. Fecr vaktinin, “حتى”nın öncesinde geçen selamet hükmüne dâhil olup olmadığı hususunda farklı görüşler serdedilmiştir. Bu yöndeki kanaatler usûlcülerin görüşleri incelenirken aktarılacaktır.

4.3. Dilcilere Göre “حتى” ile “إلى” Arasındaki Bazı Farklar

1. “حتى”nın öncesinde, lafzî (hakiki) veya takdirî (hükmi) olarak cüzlere ayrılabilir bir bütünün olması gerekir. “إلى”da böyle bir şart bulunmamaktadır.

2. Tercih edilen görüşe göre “حتى”nın sonrası, öncesinin hükmüne dâhildir. “إلى”da ise her zaman böyle değildir. Radî el-Esterâbâdî’nin tespitlerine göre “إلى”nın sonrasının, öncesinin hükmüne dâhil olması ancak bir karine vasıtasıyla olur.⁵³ Bu karine genellikle “إلى”nın sonrasının, öncesinin bir cüzü veya cinsi olması durumunda daha kuvvetli olur.

3. “حتى” ile müteaddî olan bir fiil, “حتى” vasıtasıyla kendinden önceki şeyi parça parça tamamlar. Dolayısıyla “حتى”nın sonrası zikredildiğinde, bütünün parçaları tamamlanmış olur. “إلى”da ise her daim parça bütün ilişkisi aramak gerekmez. Şayet “إلى”nın sonrası ile öncesi arasında bütün-parça ilişkisi varsa, işlevsel olarak aynı “حتى” gibidir.⁵⁴

5. Usûlcülere Göre “إلى” ve “حتى” Harf-i Cerlerinin Anlamsal İşlevleri

Şunu söylemek gerekirse, usûlcüler lafızlar bahislerini dilcilerden daha fazla incelemişlerdir.⁵⁵ Bunun sebebi, edatlarla ilgili uygulama alanının, yoruma açık nasların

⁵¹ Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm*, thk. Ahmed el-Hatm (Mısır: Dâru'l-Kütübî, 1999), 1/265.

⁵² el-Kadr 97/5.

⁵³ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, 2/1158-1159.

⁵⁴ Daha geniş bilgi için bkz: Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*, 2/1158; Ebû Hayyân, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*, 11/161-170. -

⁵⁵ Serahsî meâni'l-hurûf hakkındaki manaların nahivciler tarafından bilinmediğine dikkat çekerek fıkıhçıların bazı dil konusundaki görüşlerinin hüccet sayılacağını söylemektedir. Hatta Arap dilcisi Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve diğer bazı dilciler, İmam Muhammed'in görüşüyle delil getirmişlerdir. Ünlü Arap dil ve edebiyat âlimi İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) bildirdiğine göre el-Müberred'e (ö. 286/900) “el-gazâle” (الغزاة) kelimesinin manası sorulduğunda “O, güneştir” demiştir. Serahsî'ye göre bu mananın kaynağı

mevcut olması sebebiyle daha fazla olmasından kaynaklanmaktadır. Gâyeden hedeflenen şey, bir hükmün zaman, mekân veya şahıs ekseninde tahsis edilmesi olduğundan dolayı, konuyu sistematik olarak ele alan bazı usûlcüler, meseleyi gâye ile tahsis başlığı altında ele almışlardır. Karâfi ve Zerkeşi'ye (ö. 794/1392) göre gâye anlamında tahsis sadece “إلى” ve “حَتَّى” edatlarıyla sağlanabilmektedir.⁵⁶

Usûlcülerin bu iki harfe verdikleri anlamlar dilcilerle hemen hemen aynı olup intiha-i gâye içindir. Fakat kullandıkları tanımlamalarda ve zikrettikleri örneklerde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Gerek dilcilerin gerekse usûlcülerin gâye-mugayyâ ilişkisini ifade eden harflerin hangi durumda bu mananın özel hallerini kapsayıp kapsamadığı yani mugayyânın gâyeden sonrasını içine alıp almadığı tartışılmıştır. Tartışmanın özünde “gâye”nin nerede son bulduğu yatmaktadır. Bu hususu iyi analiz eden biri olarak Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420), *Câmiu'l-Fusûleyn*'inde gerek usûl gerekse furû-ı fıkıh kitaplarında sorunsuz bir şekilde konu ile ilgili değişik meselelerin hükümlerini çıkarabileceğimiz yeterlilikte bir temel ilke ve konuya özgü bir kural bulunmadığını ifade ederek serzenişte bulunmuştur.⁵⁷

5.1. Gâye Edatı Olarak “حَتَّى”

Nahivcilerin bu edat hakkında yaptığı tartışmalar usûlcüler arasında da bulunmaktadır. “حَتَّى” gâye bildiren bir edat olmakla birlikte gâyenin nerede son bulduğu tartışılmıştır. Şevkânî'ye göre bu tartışmaları dört başlık altında toplamak mümkündür:

- “حَتَّى”nın sonrası, öncesinin hükmüne dâhildir.
- “حَتَّى”nın sonrası öncesinin hükmüne dâhil değildir. Bu cumhur ulemânın kanaatidir.
- “حَتَّى”nın sonrası öncesinin cinsinden ise hükme dâhil olur.

Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'dir. O bir gün kendi hizmetçisine, “Bak, gazâle batmak üzere mi?” (انظر هل دلتك الغزالة) demiş, hizmetçi dışarı çıkmış sonra içeri girip “Ben gazâle (ceylan) görmedim” demiştir. İmam Muhammed, “Güneş batmak üzere mi?” demek istemiştir. bk. Serahsî, *Usûl*, 1/219.

Bedreddin el-Aynî de dilcilere benzer bir itirazda bulunur. Ona göre, “وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ” “*Temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın*” (el-Bakara 2/222) ayetinde olduğu gibi “حَتَّى”nın sonrası bir vakit veya bir ayn (nesne) olmayıp fiildir. Bununla birlikte kendinden öncesinin hükmüne dâhil olmuştur. Bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/162-163; Serahsî, *Usûl*, 1/220.

⁵⁶ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fıkh*, 2/480; Karâfi, *el-'İkdü'l-manzûm*, 2/278.

⁵⁷ Şeyh Bedreddin Mahmud, *Câmi'u'l-fusûleyn* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 621.

d. Şayet “حتى”nın sonrası hissî olarak öncesinden ayrılabiliriyorsa hükme dâhil olmaz.⁵⁸

Usûlcülere göre, “حتى”nın asıl vaz’ı gâyedir, yani kendisinden önce başlayan eylemin bitişini bildirmek içindir.⁵⁹ Bu sebeple gâye için, “Hükümün edatın öncesi için sabit olup sonrası için olmadığı sınırdır”⁶⁰ şeklinde yapılan tanım, “حتى”da tam olarak karşılığını bulmaktadır. “حتى” harfinin gâye anlamı ve bu gâyenin sınırı hususundaki ihtilaf lar “إلى”ya nispeten daha azdır. Bu sebeple “حتى”nın sonrasının, öncesinin hükmüne dâhil olmadığı kabul edilir. Cumhur ulemânın kanaati bu yönde olmuştur.⁶¹ Bu durum, harfin süreğenlik anlamı ifade etmesiyle alakalıdır. Yani “حتى”nın öncesi, sonrasıyla bağlantılı olarak devamlılık arz ediyor ve bu süreğenliğin “حتى”nın sonrasında nihayete ermesi anlamını taşıyorsa, “حتى”nın gâye anlamında kullanıldığı kabul edilir. Örneğin, “سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ” “O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir”⁶² ayetinde fecrin doğuş vaktinin, “selam” hükmüne dâhil olmadığı hükmüne varılmıştır.⁶³ Zira sabah geceye bitişik olmakla birlikte onun parçası değildir. Usûl eserlerinde zikredilen benzer örnekler şöyledir: “حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ” “Boyun eğerek kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşım”⁶⁴, “فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي” “Babam bana izin verinceye veya Allah, hakkında hükmedinceye kadar buradan asla ayrılmayacağım”⁶⁵, “وَإِغْبُذْ” “رَبِّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ” “Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.”⁶⁶ Bu örneklerde de edatın sonrası, öncesinin hükmüne dâhil değildir.

Serahsî, bir kişi “حتى” harfi kullanarak, borcunu ödeyinceye kadar borçlu olduğu kişiden ayrılmayacağına yemin etse fakat borcunu ödemedi o kişinin yanından ayrılrsa, yeminini bozmuş olur, demektedir. Çünkü devamlılık/ayrılmama hali “mülâzemet” yani sürekliliğe muhtemel bir nitelik arz eder. Ayrıca borcun ödenmesi de borçlu

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ahmed Azve İnâye (Dımaşk: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1999), 1/379.

⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/217; Pezdevî, *Usûl*, 1/105.

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîd*, 2/480.

⁶¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/379.

⁶² el-Kadr 97/5.

⁶³ Pezdevî, *Usûl*, 2/239.

⁶⁴ et-Tevbe 9/29. Ayetin tamamı şöyledir: “Kitap verilenlerden, Allah’a, ahiret gününe inanan, Allah’ın ve Peygamberinin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın.” Ayetteki gâye edatı anlamı dolayısıyla, nasla belirlenmiş olan gâye yani cizyenin verilmesi halinde savaşın bırakılması anlamı ortaya çıkmaktadır.

⁶⁵ Yûsuf 12/80.

⁶⁶ el-Hicr 15/99.

olduğu kişinin yanından ayrılmayı sonlandırmaya uygun bir eylemdir.⁶⁷ Dolayısıyla “حتى”nın gâye anlamı, onun zımında bulunan anlamdan daha ziyade cümledeki içindeki bağlamıyla doğrudan ilişkilidir.⁶⁸

Usûlcüler “حتى”nın gerek harf-i cer gerekse atıf gibi diğer âmil fonksiyonlarında da intihâ-i gâye anlamını yitirmeyeceğini söylemişlerdir. Örneğin atıf harfi olarak kullanılması durumunda da gâye manasını taşıyabileceği belirtilmiştir. Çünkü atıf ile gâye arasında “birbirini takip etmek” manasında bir münasebet vardır.⁶⁹ Aynı şekilde “حتى”nın öncesinin sebep, sonrasının da karşılık/ceza olmaya elverişli bulunması durumunda “حتى”, “sebep” anlamı bildiren (عى) manasında olur. Bu durumda da “حتى”da bir gâye manası vardır ancak bu gâye süreğenlik bildirmediği için, gâye ilişkisini kendinden önceki cümleyle bağımsız bir şekilde kurabilir. “وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً” “Fitne kalmayınca kadar onlarla savaşın”⁷⁰ “لكي لا تكون فتنة” “Fitne kalmaması için” demektir.⁷¹ Bu durumda da gâye anlamını kaybetmez.

⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, 1/218.

⁶⁸ Serahsî bu teorisini İmam Muhammed’in görüşlerine dayandırır. Buna göre bir kimse kölesine, “Elim ağrıyana kadar veya geceye kadar veya sabaha kadar veya falanca arayıp buluncaya kadar sana vurmazsam hürsün” dese ve sonra bu söylediği şeylerden önce vurmaya terk etse, yeminini bozmuş olur. Çünkü vurma eylemi, tekrar yoluyla devamlılığa ve süreğenliğe muhtemeldir. İlgili örnekte “حتى” dan sonra zikredilenler, cümledeki eylemin süreğenliğine ve bir yerde veya zamanda sonlandırılması için uygundur. O sebeple burada “حتى” hakiki anlamıyla gâye için kullanılmıştır. Gâye gerçekleşmeden önce vurmaktan vazgeçtiğinde de kişi yemini bozmuş olur. Ancak örfün hakikate baskın geldiği durumlar bunun dışındadır. Zira bu durumda örf dikkate alınır. Çünkü zahiren örfle sabit olan mana, hakiki anlam konumundadır. Bu sebeple bir kişi başkasına, “Seni öldürünceye kadar veya sen ölünceye kadar sana vurmazsam!” dese, örfe göre bu söz, şiddetli vurma anlamını ifade eder. Zira kişi öldürmeyi kastettiğinde “vurmak” lafzını zikretmez. Ancak kastı öldürmek olmadığında bu lafzı söyler. Öldürmeyi gâye saymak, örfe göre “şiddetli vurma”yı açıklamak içindir. Bir kimse, “Sen bayılıncaya kadar ya da sen ağlayıncaya kadar...” dese, bu sözle, gâye hakikat anlamında kullanılmış olur. Çünkü bu gâyeye kadar vurma, alışılmış bir durumdur. Bk. Serahsî, *Usûl*, 1/219.

⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/219. “Topluluk hatta Zeyd bile bana geldi” (جاءني القوم القوم حتى زيد) ve “Topluluğu hatta Zeyd’i bile gördüm” (رأيت القوم حتى زيداً) diyen kişinin sözünde “حتى”, atıf harfi olmasının yanında gâye manasını da içermektedir. Çünkü bu cümle sayesinde Zeyd’in bu topluluğun en üstünü veya en düşüğü olduğu anlaşılacaktır. “حتى”nın cümleyi cümleye atıf yapması durumunda da aynı gâye anlamı gözlemlenir. “Topluluğa uğradım hatta öfkeli Zeyd’e bile” (مررت بالقوم حتى زيد غضبان) ve “Balığı yedim hatta başımı da” (أكلت السمكة حتى رأسها) denilir. Bu son örnek, haberi zikredilmeyen türden bir isim cümlesidir.

⁷⁰ el-Bakara 2/193.

⁷¹ Serahsî’ye göre “حتى”, “كى” manasına geldiğinde, öncesindeki cümlede zikri geçen fiilin süreğenlik (imtidâd) özelliği bulunmaz. Bu sebeple Serahsî, “كى” manasına gelen “حتى”da gâye-mugayyâ ilişkisini görmez. Serahsî, *Usûl*, 1/219.

5.2. Gâye Edatı Olarak “إلى” Harfi

İntihâ-i gâye anlamını temin etmek için kullanılan harfler arasında en kuvvetlisi “إلى”dır. Harfin asıl vaz’ı bunun üzerinedir. Başka anlamlara delaleti mecazidir. Usûlcülerin geneline göre “إلى”nın taşıdığı diğer anlamların tamamı, onun intihâ-i gâye anlamından türemiştir. Bu sebeple diğer anlamlarının tamamında bu anlamın izleri görülür.

“إلى”nın nasıl bir gâye anlamı ifade ettiği, fakihler tarafından temel prensiplerle belirlenmiştir. Buna göre “إلى”dan sonrası öncesinin hükmüne dâhil değildir. Zira ilke, herhangi bir delil bulunmadıkça “إلى”dan sonrasının öncesine (mugayyâya) dâhil olmasıdır. Gâye olmasının anlamı da zaten budur. Gâyenin yani “إلى”dan sonrasının öncesine (mugayyâ) dâhil olup olmadığı ancak delil ile anlaşılabilir.⁷² Bu husus “إلى”nın “حتى” ya göre daha karmaşık bir delalet yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple usûlcüler, “Gâye, mugayyânın bir cüzü değilse gâye mugayyâya dâhil değildir.”⁷³ Ancak sözün başı gâyeyi de kapsıyorsa, gâye baştaki hükme dâhildir” şeklinde prensipler tespit etmeye çalışmışlardır.⁷⁴ Zira “إلى”yı muhtevi olan naslar ve bu meyanda öne sürülen fer’î örnekler ve bazı kaideler, fakihler arasında bazı tartışmalara sebep olmuştur.

Cessâs’a (ö. 370/981) göre “إلى”nın iki anlamı bulunur. Bunlardan biri, hükmün belli bir yere kadar süreğenliği (imtidâd), diğeri ise ıskattır. Eğer hüküm, süreğenlik (imtidâd) manasını taşırsa, gâye mugayyâya dâhil olmaz; ıskat manasını taşıyorsa dâhil olur. Buna göre bir kişi, “اشتریت هذا المكان إلى هذا الحائط” “Bu mekânın şu duvara kadar olan kısmını aldım” dediğinde, duvar satın alma işlemine dâhil olmayacaktır. İkincisinin örneği ise şart muhayyerliğinde görülebilir. Mesela bir kişi, üç güne kadar şart muhayyerliği koşarak satın alma işleminde bulunursa veya “Şu aya kadar falancayla konuşmamaçağım” diye yemin etse, şart koşulan üç gün şart muhayyerliğine ve bahse konu olan ay da yemine dâhil olur. Cessâs’a göre (ö. 370/981) “إلى”nın bir başka anlamı daha vardır ki o da kişinin hanımına, “Bir aya kadar boşsun!” demesinde olduğu gibi hükmün gâyeye kadar ertelenmesidir. Buna göre hüküm, başta söylenmiş olmakla birlikte gâye zamanına kadar gerçekleşmez. Çünkü kişinin o esnada talak niyeti bulunmamaktadır. Zira cümlede “ay”ın zikredilmesi, hem hükmün sürekliliğine (imtidâd) hem de ıskatına ihtimal taşımaktadır. Fakat talak, talik yapılmak suretiyle tehire de ihtimal taşıması

⁷² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/267.

⁷³ “... sonra geceye kadar orucu tamamlayın ...” el-Bakara 2/187.

⁷⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/267.

sebebiyle bu manaya hamledilir. Bu hususta Ebû Hanîfe'den rivayet edilen bir prensip bulunmadığını söyleyen Cessâs'a göre gâyenin cümlede bulunmasının iki amacı vardır:

Birincisi lafzın dâhil olduğu bazı şeyleri hükümden sâkıt etmek içindir. Abdest ayetinde kolların yıkanmasının emredilmesinde, gâye edatının cümlede kullanım amacı, dirseklerden sonrasının hükümden düşürülmesidir. İkincisi ise ismin gâyeden sonrasını içermeme durumudur ki bu durumda gâye şüpheli duruma düşer. Şüphe ile de ismin (mugayyânın) kapsamı tespit edilemez.⁷⁵

Cessâs'ın bu tespitleri sonraki Hanefî fukahâsı tarafından da benimsenmiş olmakla birlikte bazı ilave anlamlar da yüklenmiştir. Serahsî gâyenin belirlenmesi konusunda ilave bir tanımlama yoluna gitmiştir. Buna göre gâyeler, kendi başına var olabilen ve var olamayan şekilde ikiye ayrılmaktadır. Kendi başına müstakil olarak var olabilen yani konuşmadan önce kendi başına bağımsız olarak bir anlam ifade eden gâyeler, müstakil mana ifade etme gücüne sahip oldukları için toplam manadan bir cüz sayılmazlar çünkü kendisi sınırdır. Sınır ise sınırlandırılana (mahdûd) dâhil olmaz.⁷⁶

Kendi başına var olamayan gâyeye gelince, her ne kadar sözün aslı gâyeyi kapsıyor olsa da gâyenin zikredilmesi, mugayyânın ardında kalanı dışarıda bırakmak amacını taşır ve böylece, “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” “...Yüzlerinizi ve dirseklerle beraber ellerinizi yıkayın...”⁷⁷ ayetinde olduğu gibi, gâye mugayyâya dâhil olmaya devam eder. Nitekim Arapçada “يد” kelimesi herhangi bir kayıtle sınırlandırılmaksızın kullanıldığında, koltuk altına kadar olan azayı kapsayan bir anlama sahiptir. Burada gâyenin yani dirseklerin zikredilmesi, uzvun ardında kalanı dışarıda bırakmak (ıskat) içindir. Şayet sözün aslı, gâyenin yerini kapsamasa veya o yerde bir şüphe bulursa, bu durumda gâyenin zikredilmesi, hükmü gâyenin yerine kadar sürdürmek amacını taşır ve Allah Teâlâ'nın, “ثُمَّ أَمَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ” “...sonra geceye kadar orucu tamamlayın...”⁷⁸ ayetinde olduğu gibi, gâye mugayyâya dâhil olmaz. Nitekim oruç, imsaktan ibarettir. Orucun mutlak söylenmesi, sadece belirsiz bir süreyi kapsar. Bu durumda gâyenin zikredilmesi, hükmün gâye yerine kadar sürdürülmesi içindir. Daha sonraki fukahâ tarafından bu iki tanım “gâyetü'l-ıskât” ve “gâyetü'l-medd (ısbât)” olarak kavramlaştırılmıştır. Gâyeyi bu şekilde ikiye ayıran son dönem Hanefî ulemâsı, gâyelerin hangi türden olduğunun anlaşılabilmesi için kelamın başına bakılması gerektiğini söylemişlerdir. Buna göre, şayet kelamın baş tarafı hükmü, henüz daha gâye zikredilmeden önce hem gâyede hem de

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/93.

⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/220.

⁷⁷ *el-Mâide* 5/6.

⁷⁸ *el-Bakara* 2/187.

gâyenin sonrasında ispat ediyorsa (hükmün varlığını gösteriyorsa) bu tür gâye, gâye-i iskâtîttir. Eğer böyle değilse, hüküm edattan sonrası için sabit olmayacaktır.⁷⁹ Dolayısıyla kıyasın doğru yapılabilmesi için gâyenin bu iki türden hangisine girdiğinin doğru tespit edilmesi gerekir.⁸⁰ Leknevî ise bu ayrımı şöyle izah eder: Bazen cümledeki gâye, hükmün kendisine kadar sürmesini (gâyetü'l-med) ifade etmek için zikredilir. Bazen de kendisinden sonrasına kadar uzamasını ifade etmek için kullanılır. Bunu anlamak için kelamın baş tarafına bakmak gerekir. Buna göre sadece kelamın baş tarafı ile yetinildiği takdirde, kelamın baş tarafı gâyeyi ve sonrasını kapsamıyorsa, burada gâyenin zikredilme amacının, hükmün bu gâyeye kadar sürdüğü anlaşılır. Yine kelamın baş tarafı ile yetinildiği takdirde, kelamın baş tarafı gâyeyi ve gâyenin sonrasını kapsıyorsa, gâyenin zikredilme amacının, hükmün bundan sonrasına çekilme (med) amacı taşıdığı anlaşılır. Fakat burada gâye, kendisinden sonrasını iskat mahiyetini taşır. Dolayısıyla ayette dirseklerin gâye olarak zikredilmesi, dirseklerden sonrasının hükmün dışına çıkarılması içindir. Böylelikle kelamın baş tarafıyla sabit olan yıkama hükmü, dirseklerde baki kalmış olur.⁸¹

Genellikle Hanefilerin kullandığı gâyetü'l-iskât kavramını en iyi Şihâbüddîn el-Karâfi (ö. 684/1285) açıklamıştır. Ona göre “يد” kelimesine, “parmak ucundan başlayarak koltuk altına kadar olan yerin tamamının ismidir” şeklinde yapılacak olan bir tanımlanma, mugayyâyâ gerek bırakmayacak şekilde dirsekleri kapsamına alır. Karâfi'nin bu cümlelerini, “İstanbul'dan Üsküdar'a gittim” cümlesiyle örneklendirmek mümkündür. Zira İstanbul, Üsküdar'ı içine alan bir şehirdir. Bu sebeple Karâfi'ye göre “يد” kelimesinin kolun tamamını içine alacak şekilde tanımlanması, gâye mugayyâ ilişkisini zora sokmuş, gâye zikredilmeden mugayyâ onu da kapsamına almıştır. Dolayısıyla hem gâye mugayyâ ilişkisinin sağlıklı bir şekilde kurulabilmesi için bir fiilin takdir edilmesi gerekmiştir ki, o da iskat manasını muhtevi olan “ترك” fiilidir. O halde ayetin manası, “Yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayın; koltuk altından dirseklere kadar olan kısmı ise terk edin” şeklinde olur.⁸²

Gâye mugayyâ ilişkisi bağlamında Ebû Hanîfe'den nakledilen bir rivayete göre mutlak manada gâye, mugayyâyâ dâhil olmaz. Ancak yine de Ebû Hanîfe'nin bazı fûrû

⁷⁹ Bk. Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alf b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye* (Abdülhay el-Leknevî'nin şerhiyle birlikte), thk. Nuaym Eşref Nurahmed (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 1/95.

⁸⁰ Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 1/163.

⁸¹ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimetü'l-Hidâye* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 1/95.

⁸² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Mısrî el-Karâfi, *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*, thk. Muhammed Hâcî (Beyrut: Dâru'l-Garb, 1994), 1/255.

konularında bunun istisna örneklerini zikrettiği görülür. Örneğin ona göre muhayyerliklerde gâye, mugayyâyâ dâhil olur. Çünkü muhayyerliğin mutlak söylenmesi, sürekli olmayı gerektirir. Nitekim gâye ile nitelendirilen satışın bağlayıcılığında şüphe bulunmaktadır. Vade ve kiralarda ise gâyeler dâhil olmaz. Çünkü bunlardaki mutlaklık, sürekli olmayı gerektirmez. Ayrıca gâye yerinde karşılıklı talep etmenin ertelenmesinde ve menfaatin temlikinde şüphe bulunmaktadır. Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) Ebû Hanîfe'den naklettiğine göre, "Falan vakte kadar falancayla konuşmayacağım" şeklindeki ifadede gâye mugayyâyâ dâhildir. Çünkü sözün mutlak söylenmesi, sürekli olmayı gerektirir. Gâyenin zikredilmesi, mugayyânın ardında kalan kısmını dışarıda bırakmak (ıskat) içindir. *Zâhirurriyâye*'ye göre ise gâye hükme dâhil olmaz. Çünkü konuşma eyleminin haram kılınışında ve gâye yerindeki söz sebebiyle kefaretin vacip oluşunda şüphe bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'den gelen bu farklı değerlendirmeler neticesinde Züfer şöyle demiştir:

Bir kimse, 'Falancaya bir dirhemden on dirheme kadar borcum var' (فلان على من درهم إلى عشرة) veya karısına, 'Sen birden üçe kadar boşsun' (أنت طالق من واحدة إلى ثلاث) dediğinde, bu iki örnekte gâye mugayyâyâ dâhil olmaz. Çünkü gâye sınırdır (had), sınırlandırılan (mahdûd) ise sınır değildir. Bu görüş, yani gâyenin had olup mahdûd olmaması, aynı zamanda Ebû Hanîfe'den nakledilen bir görüştür.⁸³ Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise bu iki örnek bağlamında gâye mugayyâyâ dâhil olur. Çünkü gâye kendi başına bulunamaz ve mugayyâ olmadıkça da bir gâyeden söz edilemez.⁸⁴

Gâyenin mugayyâyâ dâhil olup olmaması hususunda Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasında fikir ayrılığının oluştuğu görülür. Zira Hanefî kitaplarının pek çoğunda Ebû Hanîfe'ye atfen zikredilen örnekler de bunu göstermektedir.⁸⁵ Şelebî (ö. 1021/1612) gibi bazı Hanefî hukukçular Züfer'in görüşünün Ebû Hanîfe tarafından belirlenen kurala uygunluğundan söz eder. Nitekim Ebû Hanîfe'den gâye mugayyâ ilişkisini belirleme noktasında "إِنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمُحَدَّودِ" "Sınır, sınırları belirlenene dâhil değildir" şeklinde

⁸³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/269.

⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/220. Ayrıca bk. İbnü'l-Kassâr Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî, *Uyûnü'l-edille fi mesâ'ilil-hilâf beyne fukahâ'il-emsâr*, thk. Abdülhamid b. Sa'd (Riyad: Mektebetü Meliki'l-Fahd, 2006), 1/255.

⁸⁵ Örneğin İmam Muhammed *el-Asl*'ında şunları aktarmaktadır: Bir kimse, "Falancanın benden birden on dirheme kadar alacağı var" dese, Ebû Hanîfe'ye göre bu söz, gâyenin mugayyâyâ dâhil olmaması sebebiyle, o kişinin dokuz dirhem borcunun olduğu yönünde bir ikrar sayılır. Ona göre zikredilen son dirhem miktarı gâyedir ve gâye de mugayyâyâ dâhil değildir. Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre ise on dirhem borçlu olduğuna dair bir ikrar olarak kabul edilir." Bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 8/414.

bir tanım aktarılmıştır.⁸⁶ Bu sebeple Züfer abdestte dirseklerin yıkanmasının farz olmadığını düşünmüştür. Ebû Bekir b. Davud, Taberî ve müteahhir Mâlikî fukahâsı⁸⁷ ile bir rivayette İmam Mâlik'in de görüşünün bu yönde olduğu nakledilmiştir. Züfer'e göre mugayyâ sınıra kadar devam eden şey olduğundan dolayı gâye mugayyâya dâhil olmaz.⁸⁸ Serahsî'nin naklettiğine göre Züfer, Hz. Peygamber'in (s.a.v) abdestte dirseklerini yıkadığına dair zikredilen rivayetlerin,⁸⁹ abdestte dirsekleri yıkamanın farz oluşuna değil sünnetin ikmal edilmesine yorumlanması gerektiğini söylemiştir.⁹⁰

Züfer'in abdest ayetinde dirseklerin yıkamaya dâhil olmayışı hakkındaki görüşü sadece “إلى” edatının anlamından veya “gâyenin mugayyâya dâhil olup olmaması” probleminden kaynaklanmamaktadır. Serahsî bu durumu, Züfer'in teâruzu'l-eşbah denilen bir yöntemi delil olarak kabul etmesine bağlar. Serahsî'ye göre bu yöntem bir tür, “Delilsizlikle delil getirmedir (el-istidlâl bilâ delîl)”. Hanefî usûlcülerine göre ise delilsizlik hali ile istidlal, sahih bir yöntem değildir.⁹¹ Züfer'den başka hiçbir Hanefî fakihin sahih bir istidlal yöntemi olarak görmediği bu yönteme göre, hakkında tearuz eden iki aslın (delilin), birinin diğerine ilhak edilmesi tartışmalı olduğu bir meselede, asli hükümün devam etmesi mümkündür. Züfer, abdestte dirsekleri yıkamanın vacip olmadığı şeklindeki görüşünü bu esasa dayandırır.⁹² Çünkü ona göre bazı gâyeler vardır ki,

⁸⁶ Bk. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed eş-Şelebî, *el-'Akâ'ik 'alâ Tebyîni'l-hakâik (Tebyîni'l-hakâik ile birlikte)* (Kahire: Bulak Matbaası, 1313), 2/202. Bedreddin el-Aynî'de Züfer'in görüşüne nispetle, gâyenin mugayyâya dâhil olmamasını, haddin mahdûda dâhil olmaması şeklinde tefsir ederek bu tanıma atıfta bulunmuştur. Bk. Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 1/162.

⁸⁷ İbn Rüşd el-Hafîd Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/18.

⁸⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 1/10; Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyîni'l-hakâik şerhi Kenzi'd-Dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kübübî'l-İslâmî, 1313), 1/3. Mâlikî mezhebinde meşhur olan görüş, dirseklerin yıkanmasının farz olmasıdır. *Müdevvene*'den da anlaşılan budur. Bk. İbn Rüşd Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, thk. Muhammed Hâcî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/76; İbnü'l-Kassâr, *'Uyûnü'l-edille*, 1/255. İbn Nâcî'nin aktardığına göre abdestte dirseklerin yıkamaya dâhil olmadığına dair bir rivayet Abdullah b. Nâfi' es-Sâîğ (ö. 206/822) tarafından İmam Mâlik'ten rivayet edilmiştir. Mâlikî fakihî Asbağ b. el-Ferec'in (ö. 225/840) görüşü de bu yöndedir. Bk. İbn Nâcî Ebü'l-Kâsım b. İsa et-Tenûhî el-Kayrevânî, *Şerhun 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/95-96; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/278.

⁸⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1966), “Tahâret” 27; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdükkadir Atâ (Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994), 1/56 (No: 256).

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/10.

⁹¹ Serahsî, *Usûl*, 2/227.

⁹² Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 1/163.

mugayyâya dâhildir, bazıları ise değildir. Dolayısıyla şüphenin varlığıyla birlikte, gâyenin nas ile sabit olduğu yerde yıkamanın farzı sabit olmaz. Bunu biraz daha somutlaştıracak olursak, Züfer'e göre “مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى” “Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya...”⁹³ ayeti gereğince, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mescid-i Aksâ'ya kadar gidip içeri girmeden dönmesi makul olmadığından dolayı⁹⁴ ayette gâye (Mescid-i Aksâ) mugayyâya (Mescid-i Haram'dan başlayan yolculuğa) dâhildir.⁹⁵ Yoksa iki mescit arasında, gâyenin mugayyâya dâhil olmasını gerektiren bir durum bulunmaması sebebiyle Mescid-i Aksâ'nın hükme dâhil olmaması gerekirdi. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mescid-i Aksâ'ya girdiğini bildiren pek çok hadis bulunmaktadır.⁹⁶

“ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ” “Sonra orucu geceye kadar tamamlayın”⁹⁷ ayetinde ise gece, oruç tutulan süreye dâhil değildir. Dolayısıyla gâye mugayyâya dâhil olmamıştır. Bu sebeple Züfer'e göre iki delilin tearuz etmesinden dolayı, her iki hükmün mücebi sâkit olup hükmün aslına rüçû edilmesi gerekir ki, o da “إِلَى”nın sonrasının, öncesinin hükmüne dâhil olmamasıdır. Zira abdestte kolların yıkanmasını emreden ayet, bu iki ayete benzer bir konumdadır. Birinci ayete benzerliği dolayısıyla gâye mugayyâya yani dirsekler yıkamaya dâhil olurken ikinci ayete benzerliğinden ötürü dirsekler yıkamaya dâhil olmamaktadır.⁹⁸ Buna ilaveten ona göre dirseklerin yıkamaya dâhil olması, olmasından evla bir durum değildir.⁹⁹ Gâyenin mugayyâya dâhil olması hususunda iki nassın birbiriyle tearuz etmesi ve teâruzu'l-eşbâhın ortaya çıkmasından ötürü şüphe meydana gelmiştir. Bilgisizliğin ve belirsizliğin bulunmasından dolayı abdestte dirseklerin yıkanması vacip değildir. Zira Züfer'e göre asıl olan, yıkamayı gerektirecek bir delil bulunana kadar dirseklerin yıkamaya dâhil olmamasıdır.¹⁰⁰

Serahsî, Pezdevî ve Abdülaziz el-Buhârî'ye göre Züfer'in bu yöntemi, hükmün ispatı için delilsizlikle delil getirmedi. Durumun çağrıştırdığı şüphe hali, sonradan

⁹³ el-İsrâ 17/1.

⁹⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/554.

⁹⁵ Abdülaziz Buhârî'ye göre ise Hz. Peygamber'in (s.a.v) Mescid-i Aksâ'ya girmesinin delilini lafzın ibarelerinde aramaya gerek yoktur zira bu konu hakkında rivayet edilen pek çok hadis bulunmaktadır. Bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/266.

⁹⁶ Molla Fenârî Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, thk. Muhammed b. Hüseyin Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/106.

⁹⁷ el-Bakara 2/187.

⁹⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/554.

⁹⁹ İbn Emîru Hâc Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/381.

¹⁰⁰ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/381.

meydana gelen bir durumdur.¹⁰¹ Serahsî, her ne kadar teâruzu'l-eşbâh yöntemini bir istidlal metodu olarak kabul etmese de sahih bir yöntem olarak kabul edilmesi durumunda bile, iki delilde bulunan tearuzun sonradan ortaya çıkan bir durum olduğunu ifade ederek, tearuzun bizzat delillerin kendisinde bulunmadığını ve dolayısıyla ancak delille sabit olacağını söylemiştir. Çünkü ona göre iki delilin tearuzundan yola çıkılarak istidlalde bulunmak, delilsiz amel etmekle aynı şeydir.¹⁰² Ayrıca Serahsî'ye göre mezkûr ayetlerde edatların ifade ettikleri anlamlarda bir bilinmezlik de söz konusu değildir. Abdest ayetinde gâye mugayyâ ilişkisinin gramatik tahlillerle çözümünün kesin bir netice vermeyeceğini düşünen Serahsî'ye göre dirseklerin yıkanması Kur'ân-ı Kerîm'de mücmel olarak zikredilmiş, açıklaması ise Hz. Peygamber'e (s.a.v) tevdi edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in, abdest aldığı suyu dirseklerinin üzerinden dolaştırdığına dair rivayetler¹⁰³ bulunmaktadır. Abdest alırken dirseklerini yıkamayı terk ettiğine dair bir rivayet ise nakledilmemiştir. Serahsî'ye göre şayet dirsekleri yıkamayı terk etmek caiz olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.v) bunun caiz olduğunu göstermek için bir kez dahi olsa bunu yapardı.¹⁰⁴

Bir kısım ulemâ, “إلى” edatının beraberlik-birliktelik anlamı taşıyan “مع” anlamına da gelmesinden ötürü, söz konusu ihtilaftan kurtulmak için bu manayı tercih etmiştir.¹⁰⁵ Buna göre gâyenin önce ve sonrası aynı cinsten olursa, gâye beraberlik manasını ifade eder. İbn Nüceym'e göre ise abdestte kolların dirseklerle beraber yıkanmasının farziyyeti icmâ ile sabittir. Ona göre ayetteki “إلى” harfinin “مع” anlamında kullanılması, ihtilafın çözümü için yeterli olmadığı gibi, gâyetü'l-iskât yani “إلى”nın sonrasını düşürücü bir mana kazanması da doğru değildir. İhtilafın çözümü için icmâya başvurulması gerekmektedir. Çünkü İbn Nüceym, bazı fıkıhçıların yerine göre “إلى”nın anlamını

¹⁰¹ Serahsî, *Usûl*, 2/227; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/554. Ayrıca bk. Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hucendî el-Kâkî, *Câmî'u'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, thk. Selim Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021), 467.

¹⁰² Serahsî, *Usûl*, 2/227.

¹⁰³ “Resulullah abdest aldığı zaman kollarını (zira) yıkar ve ellerini dirseklerinin üzerinden dolaştırırdı”. bk. Dâre-kutnî, “Tahâret”, 15; Abdürrezzak Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 1/54; Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Mâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399), 1/37.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/10.

¹⁰⁵ Cüveynî ise bu manada da kullanılmasının caiz olacağını düşünür. bk. İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1418), 1/114. Zerkeşî'ye göre “إلى”nın asıl va'zında bulunan intiha-i gâye anlamı, haddin mahduda dâhil olmasını da temin eder. Bu sebeple onun “مع” manasına tevîl edilmesine gerek yoktur. Bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf*, 2/56; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/112.

bazen gâyetü'l-med bazen de gâyetü'l-ıskât şeklinde yorumlamasını istikrarlı bulmaz ve bunu hukuk tekniği açısından sakıncalı görür. Zira bunun yemin ve kefaretlerde işletilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde ona göre “إلى”nın mutlak gâye anlamında kullanılması da sorunludur. Çünkü bu durumda da “إلى”nın sonrasının hükme dâhil olması ya da olmaması bir delile mebni olarak kararlaştırılacaktır. Abdest ayetinde dirseklerin yıkama emrine dâhil edilmesi ihtiyat prensibi üzerine kurgulanmıştır. Hâlbuki ihtiyat ile hükmün farziyeti sabit olmaz. Bu sebeple İbn Nüceym'e göre dirseklerin yıkanması hakkındaki bağlayıcı görüş, icmâya müracaat etmektir ki, icmâya göre yıkanması farzdır.¹⁰⁶ İmam Şâfiî de *el-Ümm*'de “dirseklerin yıkanmasının farz oluşuna muhalefet eden kimse olmamıştır” diyerek bu konudaki icmâya işaret etmiştir.¹⁰⁷ Züfer'in kanaati ise icmâdan sonra meydana gelmiştir.

Mâlikîlerin geneli “إلى”nın taşıdığı anlamlara muhtemel oluşu ve bu ihtimalden kaynaklı bir şüphenin meydana gelmesi sebebiyle bu edatın, beraberlik anlamına gelen “مع” anlamında kullanılması gerektiği kanaatine varmışlar ve bunu diğerlerine göre daha ihtiyatlı görmüşlerdir.¹⁰⁸ Bunun yanında Mâlikîler birtakım akli temellendirmelerde de bulunurlar. Buna göre gâye mugayyâ ilişkisinde ister gâye mugayyâya dâhil olsun ister olmasın, kısmî de olsa bir ilişki bulunmaktadır. Örneğin her ne kadar gece vakti oruç tutma eylemine dâhil olmasa da orucun kendisi için takdir edilen sürede tutulabilmesi için, gecenin az da olsa bir miktarının oruçlu geçirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla her ne kadar dirseklerin ayrı bir uzuv olduğu düşünülse bile, kolların tam anlamıyla yıkanabilmesi için dirseklerin de yıkanması zaruri bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁹

İbn Rüşd (ö. 520/1126) ise, “ellerinizi dirseklere kadar yıkayın” emri ile, “ayaklarınızı aşık kemiklerinize kadar” yıkayın emri arasında fark bulunduğunu söyleyerek, abdestte dirseklerin yıkamaya dâhil olup olmadığı hususunda meydana gelen ihtilafın, ayaklar ile aşık kemikleri (ayak bileği kemiği/talus çıkıntısı) hakkındaki ihtilafın daha fazla olduğunu söyler. Zira dirsekleri yıkama ile ilgili kısımda hem elin “يد” tanımı ve kapsamı hem de “إلى”nın anlamı hakkında tartışma bulunurken ayakların aşık kemikleriyle yıkanması hususunda sadece edatın anlamı hakkında bir ihtilaf söz konusudur. Fakat gâye mugayyânın cinsinden olursa, gâyenin mugayyâyâya dâhil olması gerekir

¹⁰⁶ İbn Nüceym Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhi Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/11-13.

¹⁰⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1393), 1/24.

¹⁰⁸ Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/276; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/18.

¹⁰⁹ İbnü'l-Kassâr, *Uyûnü'l-edille*, 1/2556.

prensibi gereği, aşık kemiklerinin yıkamaya dâhil olması hususunda herhangi bir şüphe kalmamıştır.¹¹⁰

Netice olarak gâye edatlarının sonrasının hükümde öncesine dâhil olma ve olmama ihtimali bulunmaktadır. Bu ihtimalin izalesi bir delil ile mümkün olabilir.¹¹¹ Abdest ayetinde gâyenin mugayyâya dâhil olduğuna dair birkaç delil bulunmaktadır. Bedreddin el-Aynî bunları şöyle izah etmektedir:

1. Ebû Hüreyre abdest alırken pazılarına kadar, ayaklarını yıkarken de baldırlarına varıncaya kadar yıkamış ve sonra, “Ben Resûlullah’ı işte böyle abdest alırken gördüm” demiştir.¹¹² Resûlullah’ın (s.a.v) bu şekildeki abdesti terk ettiği rivayet olunmadığına göre mezkûr fiil, gâyenin mugayyâda dâhil olduğunun beyânı kabul edilir.

2. Dirsek, kol ile pazı kemiklerinin birleştiği yerdir. Dolayısıyla dirsek ne koldur ne de pazı. Dirseği müstakil bir organ olarak kol ve pazıdan ayırmak mümkün olmadığından dolayı dirseği yıkamak farz kabul edilmiştir. Çünkü bir vacibin kendisiyle tamamlanacağı şeyi yapmak da vacip olur.¹¹³

3. Namaz kişinin zimmetinde farz olarak sabit olmuştur. Abdest almak ise namazın kişinin zimmetinden düşmesi için şarttır. Farz olan bir şey, şüphe taşıyan bir şey ile sakıt olmaz. O halde dirseklerin yıkanması da taşıdığı şüphe sebebiyle sakıt olmaz.¹¹⁴

6. Gâye Mugayyâ İlişkisine Dair Fer‘î Örnekler

Gâye ile mugayyâ arasındaki ilişki, yukarıda zikredilen göreceli kurallar etrafında tartışılmıştır. Kimi zaman bu tartışmaların merkezinde gramatik analizler ve literal okumalar bulunurken kimi zaman da İslâm hukukunun diğer hüküm istinbât yollarından istifade edilerek mesele çözümlenmeye çalışılmıştır.

Gâyenin tespitinde yaşanan yorum farkının bir örneği vitir namazının vakti hakkında yaşanmıştır. İslâm hukukçuları, vitir namazının vaktinin yatsı namazından sonra başlayıp fecrin doğuşuna kadar devam ettiğinde ittifak etmişlerdir. Fakihler, “*Vitir sabah*

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/23.

¹¹¹ Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/13.

¹¹² Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu'a-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Tahâret”, 12 (No: 246). Hadisin metni şöyledir: “رَأَيْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ: “رَأَيْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ” فَأَتَى الْوُضُوءَ ثُمَّ غَسَلَ يَدَهُ الْيَمْنَى حَتَّى أَسْرَعَ فِي الْعَضُدِ ثُمَّ بَدَأَ الْبِشْرَى حَتَّى أَسْرَعَ فِي الْعَضُدِ ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَهُ الْيَمْنَى حَتَّى أَسْرَعَ فِي السَّاقِ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَهُ الْبِشْرَى حَتَّى أَسْرَعَ فِي السَّاقِ ثُمَّ قَالَ هَكَذَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَتَوَضَّأُ.” Aynı bab (Taharet, 12) içerisinde Ebû Hüreyre'nin omuzlarına ve baldırlarına kadar yıkadığı rivayeti de zikredilmiştir.

¹¹³ Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 1/164.

¹¹⁴ Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye*, 1/164.

namazından öncedir”¹¹⁵ ve “Allah size bir namaz daha ilave etmiştir; onu yatsı ile sabah namazı arasında kılın!”¹¹⁶ gibi rivayetler doğrultusunda, fecr-i sadık doğduktan sonra vitir namazının kılınp kılınamayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Aralarında Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) bulunduğu bazı fakihler kılınamayacağını söylerken Şâfiî (ö. 204/820), Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise kılınabileceğini söylemişlerdir.¹¹⁷ İbn Rüşd, ihtilafın kaynağında hem konuyla ilgili farklı rivayetlerin hem de farklı sahabe uygulamalarının bulunmasının yanında gâye edatına yüklenen anlamın da tesirinin bulunduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸

Gâye mugayyâ ilişkisinin konu edinildiği mevzuların başında yemin ve kefaretlar gelmektedir. Bu tür konularda gâye mugayyâ ilişkisinin söz konusu olmasının sebebi, insanların kendi fiillerini sınırlayıcı ifadeler kullanarak oluşturmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Günlük hayatta çokça kullanıldığı için yemin ve kefaretle ilgili örnekler fürû kitaplarında geniş yer bulmuştur. Şeyh Bedreddin, bu konudaki örnekler için *Fetâvâ Kâdîhân*'dan birkaç alıntı yapmaktadır:

*Bir kimse beş güne kadar borcunu mutlaka ödeyeceğine yemin etse beşinci günün güneşi batmadıkça yeminini bozmuş olmaz (Borcunu beşinci günün güneşi batıncaya kadar ödemesi gerekir. Aksi takdirde yemini bozulmuş olur). Aynı şekilde bir kimse bir diğeriyle on güne kadar konuşmayacağına yemin etse onuncu gün söze dâhildir. Yine “On seneye kadar evlenirsem...” diye yemin eden kişinin sözündeki onuncu sene, yemine dâhildir. “Beş seneye kadar kiraya verirsem...” denildiğinde de beşinci sene, sözdeki hükme dâhildir.*¹¹⁹

Şeyh Bedreddin'e göre Kâdîhân'ın zikrettiği örneklerdeki hükümler Ebû Hanîfe'nin, “Onun bende bir dirhemden on dirheme kadar alacağı var” şeklindeki ifadesiyle vücut bulan gâye mugayyâ ilişkisine aykırıdır.¹²⁰ Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre böyle

¹¹⁵ “الْوَيْتْرُ قَبْلَ الصُّبْحِ” Bk. Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, es-Sünen, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), “Kıyamü'l-leyl”, 31 (No: 1683); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/672 (No: 4191).

¹¹⁶ “ان الله زادكم صلاة فصلوها ما بين العشاء إلى صلاة الصبح” Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 6/394 (No: 6919); Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmeccid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 2/279 (No: 2167).

¹¹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmû'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/14; İbn Kudâme Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, ts.), 1/710.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/212.

¹¹⁹ Kâdîhân Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen el-Özkendî el-Fergânî, *Fetâvâ Kâdîhân*, thk. Sâlim Mustafa Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/551.

¹²⁰ Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 619.

bir ikrar ile borcun dokuz dirhem olduğu kabul edilmiştir.¹²¹ Şeyh Bedreddin'e göre bu örneklerle verilen hükümler, aynı şekilde "İcârede gâye, sözün başına dâhil değildir" şeklindeki kurala da aykırıdır. Çünkü sözün başı gâyeyi içine almaz. Bundan dolayı da gâye, gâyetü'l-medd'dir.¹²² Yani cümlenin başı "إلى"dan sonrasını kapsıyorsa buna gâyetü'l-ıskât veya gâyetü'l-ıhrâc; kapsamıyorsa buna da gâyetü'l-medd veya gâyetü'l-ısbât denilir. Buna göre "-e kadar" şeklindeki süre tayininde müddet, o andan itibaren başlayan kısmı yani "إلى"dan sonrasını kapsamaz. Dolayısıyla "-e kadar/إلى" şeklindeki ifade, sadece hükmün uzandığı son sınırı belirtir. Şeyh Bedreddin'in Kâdîhân'dan nakille tenkit ettiği hususlar birkaç örnekle sınırlıdır. Zira Kâdîhân, icâre konusunda gâyenin mugayyâya hem dâhil olduğu hem de olmadığı başka örnekler de zikretmiştir. Buna göre, "Ramazan ayına kadar kiraya verdim" ifadesinde Ramazan ayının süreye dâhil olmadığı anlaşılırken, "Beş yıla kadar kiraya verdim" cümlesinde ise beşinci yılın kiraya dâhil olduğu anlaşılır. Burada zikredilen sürenin, kira müddetine dâhil olup olmadığının belirleyici kriteri öftür.¹²³

Ebû Hanîfe'ye göre bir kişinin, "Onun bende bir dirhemden on dirheme kadar alacağı var" demesinde, onuncu dirhem, -sözün başı, "إلى"dan sonrasını kapsamayacağı için- ikrar edilen kısma dâhil değildir. Ebû Yûsuf ile Muhammed ise dâhil etmişlerdir; yani borç on dirhemdir. Çünkü gâye yani "إلى"dan sonrası kendi başına, öncesinden bağımsız (kâim bi-nefsih) değildir. Züfer ise "إلى"dan sonrasının sözün başına dâhil olmadığı görüşündedir. Bir kocanın eşine, "Birden üçe kadar boşsun!" şeklindeki sözünde de aynı görüş ayrılıkları mevcuttur.¹²⁴ Züfer, talak meselesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü "gâyenin mugayyâya dâhil olmaması" kuralıyla temellendirmiştir.¹²⁵

Alışverişlerde muhayyerlik hususunda bir kişi, "Recep ayına kadar muhayyer-sin!" dese, gâye sözün başındaki hükme dâhildir. Çünkü sözün baş tarafı Recep ayını içermektedir. Bu sebeple "إلى"dan sonrasını kapsamış olmaktadır. Fakat bir kişi, Recep ayına kadar veresiye olarak satsa, bu sürekliliği gerektiren bir özellik arz etmez. Bu sebeple de Recep ayı dâhil olmaz. Şeyh Bedreddin'e göre fetvaya esas alınan görüş de budur.¹²⁶ Ancak muhayyerlik şartıyla yapılan akit böyle değildir. Çünkü bu tür satımdaki

¹²¹ Şeybânî, *el-Asl*, 8/414. Şâfiîlerden bu mesele örneğinde istikrarlı bir kanaat zikredilmemiştir. Mezhep içindeki farklı yorumlar için bkz: Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alf Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 2/206.

¹²² Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 619.

¹²³ Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 619.

¹²⁴ Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 620.

¹²⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/269.

¹²⁶ Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 621.

muhayyerliğin mutlak olarak ifade edilmesi (zamanla kayıtlanmaması) sözün süreklilik özelliğinde olmasını gerektirir ve gâye sözün başına dâhil olur. Ebû Hanîfe'ye göre muhayyerlikte gâye mugayyâya dâhildir. Satıcı müşterisine “Yarına kadar muhayyersin!” dediğinde yarınki gün muhayyerlik süresine dâhildir.¹²⁷ Şeyh Bedreddin'e göre edatların ifade ettiği gâye anlamları ve bu gâyelerin sınırları ve de uygulamaya dönük olarak konunun fûrû-i fıkha yansımaları noktasında tam bir bütünlük bulunmamaktadır.¹²⁸ O bu hususta şu değerlendirmeyi yapar:

Ulemânın bu konuda ele aldığı meselelerden anladığım kadarıyla, Ebû Hanîfe'nin benimsediği ilke, gâyenin konuşma öncesine girip girmediğinin delile göre değişiyor olmasıdır. Ebû Hanîfe'nin gâyenin sözün başına dâhil olup olmadığına dair çeşitli meselelere dair içtihatları da bu tespiti desteklemektedir. Buna göre, esasında gâyenin mugayyâya dâhil olmaması prensibine aykırı olmakla birlikte, “Malımdan bir dirhemden yüz dirheme kadar al!”, “Şunu benim için yüzden bine kadar satın al!” ifadeleri ibâha delili, hâlin delaleti (karine), müsamaha (kolaylık gösterme) sebebiyle sözün başına dâhildir.¹²⁹

Şeyh Bedreddin'e göre bütün âlimler nezdinde gâyenin öncesine dâhil edilmesinin bir asıl olarak kabulü mümkündür. Fûrû meselelerinde ihtilaf etmiş olmaları ise örf faktörü ya da başka bir sebeptir.¹³⁰ Yine ona göre muamelat konularında esas olan örfte itibar edilmesidir. Çünkü konuşan kişi sözüyle ancak örfen bilinenleri kasteder. Bundan dolayı tercihen örf gözetilmeli ve bir delil olmadıkça terk edilmemelidir. Hakikatte ulemânın bu meselelerdeki ihtilafları örfü dikkate alıp almamaları hususundaki görüş ayrılığından kaynaklanmıştır.¹³¹ Serahsî'nin, “Şeriat sahibi bize Arap lisanı ile hitap etmiştir ve insanların kendi arasındaki konuşmalarından ne anlaşılıyorsa şer'î hitaptan anlaşılana da odur”¹³² ifadeleri ile dilsel kullanımların dil kuralları ile tanımlamanın güçlüğünü ifade eden, “Dil içinde ifade edilebileni, dil yoluyla ifade edemeyiz”¹³³ sözü meselenin özünü kavramaya yardımcı olabilecektir.

Sonuç

Fıkhî hükümlere ulaşmada usûl ilmi büyük önem taşımaktadır. Bu bilimin normlarında bulunan bakış açısı ve görüş farkı, fûrû-i fıkha dair meselelerde gözle görülür çeşitliliğe yol açmaktadır. İslâm hukuk usûlünde elfâz bahislerinin taşıdığı yekûn,

¹²⁷ Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 621.

¹²⁸ Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 619-622.

¹²⁹ Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 622.

¹³⁰ Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 623.

¹³¹ Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-fusûleyn*, 623.

¹³² Serahsî, *Usûl*, 1/141.

¹³³ Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev. Murat Erşen (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 58.

doğrudan usûl tartışmalarına da yansımıştır. Bu tartışmaların odağında, dilin sunduğu anlamın yani lafzın delaletinin doğru bir şekilde ortaya konması yatmaktadır. Bu da dilin hangi koşullarda belirli bir anlam sunacağı problemini gündeme getirmektedir. Usûlcülerin elfâz bahislerine ilişkin değerlendirmelerine göz atıldığı zaman, metnin anlamsal delaletine ulaşma ve genel kuralları oluşturan ortak unsurları bir araya getirme noktasında, yöntem ve sonuç olarak farklı yaklaşımlar bulunabilir. Bu durum fıkıhın doğasından kaynaklanmaktadır.

İslâm hukuk usûlünde gâye yöntemiyle tahsisi ifade etmek üzere çoğunlukla “إلى” ve “حتى” edatları kullanılmıştır. Ancak bu edatlarla elde edilen tahsisin sınırlarının belirlenmesine dil-gramer ve münazara ilimlerinden kaynaklanan bazı farklılaşmalar bulunmaktadır. Usûlcülerce “حتى” harfinin sonrasının, öncesinin hükmüne dâhil olduğu hususunda bir ihtilaf görülmemiştir. Fakat karineler yardımıyla sonrasının öncesine dâhil olmaması da mümkündür. “إلى”ya gelinecek olursa, Emîr San’ânî’nin de (ö. 1182/1768) ifade ettiği üzere “إلى” edatıyla elde edilen anlamın tespitini gramatik tahlillerle elde etmek epey zordur. Dolayısıyla gâyenin mugayyâya dâhil olup olmaması, edatın bulunduğu yere ve çeşitli karinelere göre değişkenlik gösterebilir.¹³⁴

Mâlekî’nin dediği gibi navihcilerin “إلى”nın delaleti hakkındaki tartışmaların kaynağında örfi yargılar bulunmaktadır. Çünkü bu harfin kendisinden sonrasının, öncesine dâhil olup olmamasına dair verilen örneklerin çoğu örf kaynaklıdır. Örf bilindiği takdirde cümlenin anlamı da bilinmiş olur. Bu durumun benzeri fıkıhçıların tartışmalarına da yansımıştır. Şayet şer’î örf bilinirse, gâye edatlarının delaletleri de bilinmiş olur. Dolayısıyla şer’î hükümlerin bilinmesinde dilsel karineler önemli olduğu kadar şer’î beyânlar da önemlidir. O halde şer’î beyânlar gâye edatlarının karinesi kabul edilmelidir. Bu sebeple, “Gâye mugayyâya dâhil midir?” sorusu, metnin kendi bağlamında cevabını bulabilecek bir sorudur.

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

Tarafsızlık/Impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemeleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır./The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and

¹³⁴ Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm es-San’ânî, *İcâbetü’s-sâ’il şerhu Bugyeti’l-âmil*, thk. Hüseyin b. Ahmed es-Sıyâğî - Hasan Muhammed Makbûlî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986), 1/320.

publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

Çıkar Çatışması/Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder./The author declare that have no competing interests.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder./The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâeddin b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Algül, Adnan - Bölükbaş, Emre. "Cessas'a Göre İletin Tahsisi". *Ekev Akademi Dergisi* 24/83 (2020), 1-30.
- Alkış, Alpaslan. "İsa b. Ebân'ın Âm, Hâs ve Âm'ın Tahsisiyle İlgili Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 19-37.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Attâr 'alâ şerhi'l-Celâl el-Mahallî 'alâ Cem'î'l-cevâmî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şaban. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdükadir Atâ. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1985.
- Cengiz, Mehmet. "Fıkıh Usulünde Beyan Teorisinin Delâlet Yolları Üzerinde Tatbiki "Has Lafız Özelinde". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 511-546.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdülgafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd el-Leknevî. *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*. thk. Fethi Mulan - Mahmud Ali Lübnan: Mektebetü Nuru's-Sabâh, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1418.

- Çağmar, M. Edip. “Cer Harfi Olan Hattâ Hakkındaki ve Türkçe Kuran Meallerindeki Ter-cümelerine Bir Bakış”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 192-200.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1966.
- Düzenli, Pehlül. “Türkçe Talak Tabirleri ve Fikhî Sonuçları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 107-140.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. Riyad: Dâru Künûzi İşbîliyâ, ts.
- Ebû Hilâl el-Askerî. *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîrü't-Tahrîr*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- Gönan, Yavuz. *İslâm Hukukunda İstisnâ Kuralı İle İstidlâl: Hanefî Mezhebi Örneği*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru Mektebetü Hilâl, ts.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Hadot, Pierre. *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. çev. Murat Erşen. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Hünerli, Bülent. “Eski Anadolu Türkçesindeki Sınırlama İşlevindeki ‘-(y)XncA dek/degin/kadar’ Ara Formunun Doğu Trakya Ağızlarındaki Görünümü Ve ‘-(Y)XncA’ Zarf-Fiilinin Kullanım Çeşitliliği”. *Türük Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 4/7 (2016), 152-163.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, ts.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *Hulasâtü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*. thk. Senâullah Zâhidî. Riyad: Dâru İbn Hazm, 2003.
- İbn Nâcî, Ebü'l-Kâsım b. İsâ et-Tenûhî el-Kayrevânî. *Şerhun 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhi Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

- İbn Rüşd Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Rüşd Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Hâcî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Risaleler*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbaoğlu. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- İbnü'l-Kassâr Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Uyûnü'l-edille fî mesâ'ili'l-hilâf beyne fukahâ'i'l-emsâr*. thk. Abdülhamid b. Sa'd. Riyad: Mektebetü Meliki'l-Fahd, 2006.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhân*. thk. Salim Mustafa Bedrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hucendî. *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*. thk. Selim Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-'umûm*. thk. Ahmed el-Hatm. Mısır: Dâru'l-Kütübî, 1999.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre (fi'l-fikh)*. thk. Muhammed Hâcî. Beyrut: Dâru'l-Garb, 1994.
- Koca, Ferhat. "İslam Hukuk Usûlünde Daraltıcı Bir Yorum Olarak Tahsis". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 430-443.
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mâlekî, İbn Abdünnûr. *Rasfû'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Ahmed M. el-Harrât. Dımaşk: Matbuâtü Mecmau'l-Lugatü'l-Arebiyye, 1985.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvid - Adil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân. *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*. thk. Abdurrhman el-Cibrîn vd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/2000.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. thk. Nuaym Eşref Nurahmed. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Muhammed b. Hüseyin Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Murâdî, İbn Ümmü Kasım, Bedrüddîn Hasen b. Kâsım. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mutarriżî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. el-Hârizmî. *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*. thk. Mahmud Fâhûrî-Abdülhamid Muhtâr. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Menâru'l-Envâr*. İstanbul: Matbaatü'n-Nefise, 1308.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Mecmû'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özkan, Nevzat. "Hal Ekleri Kalıplaşmaları ve Sebepleri Üzerinde Bir Değerlendirme". *İlmi Araştırmalar/ FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2001), 153-165.
- Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye*. thk. Yahya Beşir Mısrî. Riyad: Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi Yayınları, Müessesetü es-Sâdik, 1978.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Amr. *el-Mahsûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Saltekin, Abdulbasit. "Bâkillânî'de Tahsis Kuramı". *Anemon* 3/2 (2015), 171-196.
- San'ânî, Abdürrezzak Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm. *İcâbetü's-sâ'il şerhu Bugyeti'l-âmil*. thk. Hüseyin es-Sıyâgî - Hasan Makbûlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkindî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed el-Üsmendî. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdilber. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1992.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. thk. Halil Muihid-din el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1393.
- Şahin, Savaş. "Türkmen Türkçesinde Çekim Edatları ve Zarf-Fiil Ekleriyle Kurulan Sınırlandırma Yapıları". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 50 (2020), 77-98.
- Şelebî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed. *el-Akâ'ik 'alâ Tebyîni'l-hakâik* (Tebyînü'l-hakâik ile birlikte). Kahire: Bulak Matbaası, 1313.
- Şevkânî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *İrşâdü'l-fuhûl*. thk. Ahmed Azve İnâye. Dımaşk: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî, 1999.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

- Şeyh Bedreddin Mahmud. *Câmi'ü'l-fusûleyn*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecid. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Mâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399.
- Tebriżî, Eminüddin Muzaffer b. Ebi'l-Hayr. *Tenkîhu Mahsûli İbni'l-Hatîb*. thk. Hamza Züheyr Hafız. Mekke: Ümmü'l-Kura, ts.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî sinâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed et-Türkî. *el-Bahrü'l-muhîf fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhi Kenzi'd-Dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1313.