

HANEFİ USULCÜLERİNE GÖRE NASSIN DELALETİ VE KİYASLA İLİŞKİSİ¹

Hüseyin OKUR*

Öz

Lafız-mana ilişkisindeki anlam arayışında ve fıkın kendine özgü lafızların delâleti meselesinde, Hanefîlerin delâlet anlayışı, hüküm istinbatında elde edilen her türlü verinin, lafız eksenli olma zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Bu, Hanefî fukahasının dört delâlet türü için şart koştukları, lafız anlam ilişkisinin temel kuralı olmuştur. Şafîlerin mantuk ve mefhumun delaletinin mahiyeti karşısında Hanefî fakihler manaya delaletin yollarını ibare, işaret, nassın delaleti ve iktizanın delaleti gibi bir ayrıma tabi tutarken bunların hepsinin lafızın delaleti olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nassın delaleti ise lügavî ve lafzî bir delalet olmasının yanında kıyasa çok benzerliğiyle öne çıkmaktadır. Bu çalışmada nassın delaleti ve Hanefîlerin onu bir kıyas türü olarak kabul etmemelerinin nedenleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî usulü, Nassın delaleti, kıyas, dilde kıyas.

DALALAT OF TEXT AND ITS RELATION WITH ANALOGY ACCORDING TO HANAFI SCHOLARS OF USUL

Abstract

In the search for meaning in the relationship between text and meaning and in the matter of dalalat of words specific to fiqh, the Hanafî understanding of dalalat asserts that every bit of data has to be text-based in the process of deducing judgment. This has been the main principle of the text-meaning relationship which is required by Hanafî scholars for the four types of dalalat. Compared to the content of the dalalat of the basic and indirect meanings of the text put forth by Shafî'i scholars, Hanafî scholars keep the ways of "dalalat to meaning" subject to a differentiation such as text, sign, dalalat of nas and dalalat of connotation while agreeing in unison that all of these are dalalat of text. Along with being a lexicographical and textual dalalat, dalalat of nas stands out with its resemblance to deductive analogy (qiyas). This work focuses on the content of the dalalat of nas and the Hanafî scholars' not accepting it as a form of deductive analogy.

Keywords: Hanafî Scholars, dalalat of nass, analogy, deductive analogy.

Giriş

Hanefî usulcüler lafızlardan mananın elde edilme yollarını tasnif ederken, lafızın mantuku ve mefhumu gibi bir ayrım yapmadan lafzı doğrudan dördü bir taksime tabi tutmuşlardır. Mütakellimîn usulcüler ise lafızlardan elde edilebilecek hükümlerin istinbat sahasını daha geniş tutmaları sebebiyle (mefhum-i muhalefet, mefhum-i şart, mefhum-i adette olduğu gibi), mantukun delâleti ve mefhumun (içerik-mana) delâleti gibi bir ayrıma gitmişlerdir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla, lafızlardan hükümlerin elde edilme yollarını tasnif eden bazı Hanefî usul eserleri, direkt olmasa da dolaylı yoldan mütakellimîn metodunun lafzî, gayri lafzî şeklindeki ayrımını gerekli görmüşler ve ibarenin delâletiyle işâretin delâletini, hükümün bizzat nazmın kendisiyle sabit olduğu delâlet çeşitleri olarak tanımlarken, nassın delâletiyle iktizanın delâletini

¹ Bu makale "Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti" adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

* Dr., huseyinokur@yandex.com.

de hükmün bizzat nazmın kendisiyle sabit (mefhumun delâleti) olmadığı delâlet türleri olarak sınıflandırmışlardır.

Bazı çalışmalarda Mütakellimîn metodunun delâlet anlayışı ile Fukaha metodunun delâlet anlayışı ve taksimatları hakkında sadece isimlendirmeden kaynaklı bir farklılığın olduğu ima edilse de bunun böyle olmadığı aşîkârdır. Öyle ki Hanefîlerin mantuk ve mefhum gibi bir taksimden kaçınmalarının sebebi, onların fasit saydıkları delâlet çeşitlerinin mütakellimînce sahîh delâlet çeşitleri olarak kabul edilmesinin yanında, lafza müstenid olmayan delâlet türlerinin de bu kategori içinde mütalaa edilmesidir.

Kavramın Oluşumu

Hanefî usul terminolojisinde, *nassın delâleti* (دلالة النص), “Sözün, inceleme ve içtihadı gerek duyulmaksızın, sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen, illettaki müştereklik sebebiyle, nassa belirtilen (mansus aleyh) duruma ait hükmün, nassa belirtilmeyen durum (meskût-i anh) hakkında sabit olması” şeklinde tarif edilmektedir.

Ebû Zeyd Debûsî’den (v. 430/1039) itibaren Hanefî usulcüler tarafından *delâletü’n-nass*, *dâll bi’d-delâle* veya *delâletü’d-delâle* şeklinde tabir edilen bu delâlet türü Cessâs (v. 370/981) tarafından *fahve’n-nass* ve *fahve’l-hitab* şeklinde kullanılmıştır.² Aynı isimlendirmeyi memzuc usul müelliflerinden İbnü’s-Sââtî (v. 694/1295) ve Sadruşşeria da (v. 747/1346) yapmıştır.³

Debûsî, delâletin bu çeşidinin nassın delâleti olarak adlandırılmasını şöyle ifade eder: “Nassın delâletiyle sabit olan hükmün, hakkında nass olmadığı (meskût-i anh) konumda olması ve mansus-i aleyhin aynı olmaması sebebiyle bunu, nassın delâleti olarak adlandırdık.”⁴ Onun açıklamasından anlaşılan odur ki nasstan elde edilen hükmün, ibarenin ve işâretin delâletinde olduğu gibi hiçbir vasıta olmadan lafızdan anlaşılabilmesi, bilakis hükmün vaz’edilişindeki gaye ve illetin bilinmesi gibi bir vasıtaya ihtiyaç duyması sebebiyle nassın delâleti olarak adlandırılmaktadır.

Alaeddin es-Semerkandî (v. 539/1144), nassın delâletinin bu isimle adlandırılmasını, nassın delâletinin lafzın bizzat kendisiyle sabit olmamasına bağlar. Ona göre mana ve hüküm, nassın lügat manasından istifade edildiği için ve açıklığından dolayı rey ve içtihadı gerek bırakmadığından, lafzın bu tür delâleti, “*nassın delâleti*” olarak adlandırılmıştır.⁵

² Bkz. Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, Vizâretü’l-Evkâf, Kuveyt 1994, IV, 99.

³ İbnü’s-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali, *Niyâyetü’l-Vusûl ilâ İlmi’l-Usûl*, thk. Sad b. Garîr, Câmiatü Ümmü’l-Kurâ, Mekke 1985, I, 543; Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh li Metni’t-Tenkîh (Şerhu’t-Telvîh’le birlikte)*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 246.

⁴ Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu’l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 132.

⁵ Semerkandî, Alaeddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü’l-Usûl fi Netâici’l-Ukûl*, thk. Abdümelik b. Abdurrahman Sa’d es-Sadî, Basılmamış Doktora Tezi, Câimatü Ümmü’l-Kurâ, Mekke 1984, I, 576.

Tanım

Nassın delaleti için yapılan tariflerin hemen hemen hepsi, onun isimlendirme gerekçelerindeki sebeplere bağlıdır. Örneğin Debûsî'ye göre nassın delaleti, “فما ثبت “Mansûsun aleyhin (hakkında nass bulunan), başka bir şeye (manaya) ihtimali olmaksızın (mutabaka yoluyla) (illetin) aynî veya mana cihetiyle, ismi söylenilmeyen şeyde (meskût-i anh ki gayri mansustur) bulunmasıdır.”⁶Bu tarife göre bir hükmü mucip olan ve nassın manasıyla lügat olarak bulunan illetin, nassın bulunmadığı mahalde yine, icthad ve kıyasa ihtiyaç duyulmadan dil unsurlarıyla bilinmesi, nassın delâletidir.⁷

Debûsî bunu şu örnekle açıklar:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

“Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine «of!» deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle.”⁸

O halde anne babaya “of-öf” demek nassın ibaresinin delâletiyle haramdır. Buna binaen dövmek, vurmak, ağır söz ve hakaretlerde vb. bulunmak da haramdır ki nassın delâletiyle elde edilen hüküm budur. Zira bunların da menhi olduğunu nassın lügat itibarıyla manasını anlayan herkes bilir. Şöyle ki “öf-of” demenin yasaklanmasına mebni olan her türlü eziyet verici fiil ve davranışın, hakkında nas olmayan ve aynıyla mansus aleyh olmayan yerde bulunması; -el-ismü'l-mansûs aleyh olan hüküm (öf-of demek) her ne kadar hâss olsa bile- hükmün (eziyet vermenin haram oluşu), hükmü mucip kılan sebebin (eziyet vermek) umum olması ve hakkında nas olmayan ve illet birliği bulunan benzer fiil ve davranışları da kapsamına almasına sebep olmuştur. Nass, delâletin delâletiyle bütün eziyet verici fiil ve davranışların haram kılınması hükmünü ilzam etmiştir.

Debûsî'ye göre anne babaya ‘öf-of’ demenin haram kılınması, bu kelimenin taşıdığı mana (lügat) sebebiyledir ki bu da *eziyettir*. Bu ise her hangi bir ölçüde başka kelimelerde (müsemma ahar) bulunmaktadır. Hatta vurmak, öldürmek gibi kavramların taşıdığı anlamlar, of-öf demenin taşıdığı mananın üzerinde bir muhtevaya sahiptirler. Hakkında nass bulunan ile bulunmayan arasında illetin ortak ve umum olması sebebiyle diğer eziyet verici fiillerin tamamı da haram kılınmıştır. Fakat nassın delâletiyle elde edilen mana ve hüküm, bir *kıyas* işlemi değildir.⁹

Hanefî fakihler, nassın delâletiyle elde edilen hükmün kıyas olmadığını, hatta onun delâletin, kıyasın delâletinden daha öncelikli ve evla olduğunu söylemişlerdir. Bunu, kıyasla elde edilen hükmün icthad ile belirlenmiş olması, dolayısıyla zan/şüphe

⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 132.

⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 132.

⁸ İsrâ 17/23.

⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 132.

bulundurması,¹⁰ nassın delâletinde ise elde edilen hükmün içtihat ve kıyas yolu ile değil direkt lügat yoluyla anlaşılması gibi sebeplerle, nassın delâletini, kıyasın delâletine üstün tutmuşlardır. Hatta bazı fakihlerce nassın delâletinin delâlet-i evlâ şeklinde¹¹ tanımlamaları da bundandır. Buna dair açıklamaları çalışmamızın ilerleyen kısmında inceleyeceğiz.

Pezdevî de (v. 482/1089) nassın delâletini “ دلالة النص ما ثبت بمعنى النص لغة لا التابت بدلالة النص حكم ثبت بمعنى النص الذى هو لغوى دون ” “Nassın delâleti, nassın manasından içtihat veya istinbat ile değil dil/lügat olarak anlaşılan şeydir” diyerek Ebû Zeyd’in, nassın ibaresiyle elde edilen hükmün içtihat ve istinbat/kıyasla elde edilmediği ve şerh mahiyetinde zikrettiği bazı hususları da tarifin içine alarak nassın delâletinin kavramsal çerçevesini çizmiştir. O, selefinden farklı olarak kıyas yerine istinbat kelimesini kullanmak suretiyle, nassın delâletiyle elde edilecek mana ve hükümlerin usul metodlarından herhangi biriyle olmadığını, nassın manayı yani hükmü ifade ettiğini anlamada dili bilmenin yeterli olduğunu vurgulamaktadır.¹²

Bâbertî (v. 786/1384) ise, “ التابت بدلالة النص حكم ثبت بمعنى النص الذى هو لغوى دون ” “معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط ” “Hükmün, nassın lügat manasıyla elde edildiği delâlet türüdür. Yoksa nasstan şer’î istinbat yoluyla elde edilen hüküm değildir” diyerek nassın delaletinin tanımını genişletmiş, onun şer’î istinbat usullerinden kıyas metodu olmadığına imada bulunmuştur.¹³

Yapılan bütün tariflerin hemen hemen hepsinde “لغة” kelimesinin kullanıldığı ve buna mukabil olarak da “شرعا” kaydından kaçınıldığı görülmektedir.¹⁴ Hanefî usulcülerin ve özellikle metin şarihlerinin bu kaydı koymalarındaki temel sebebin, onların nassın delâletini kıyastan ayrı tutmalarının veya onun tarifine yaklaştıracak tanımlardan kaçınmalarının bir çabası olduğunu düşünüyoruz. Zira Hanefî fakihlerin nassın delâletiyle sabit olan hükümlere fûrû-i fıkıhtan verdikleri örneklerde, nassın lügat manasının mansus ile gayr-i mansus arasında müşterek olmaması yahut mansus nassın birkaç manaya gelmesi, başka mezheplerce tenkide tabi tutulmuş, hatta bu sebeple müteahhir Hanefî uleması, bu örneklerden elde edilen hükümlerin nassın delâletiyle elde edilmiş olduklarını kabullenmekle beraber zan ifade ettiklerine kani olmuşlardır.¹⁵

¹⁰ İbnü'l-Emin Muhammed Esad Seydişehrî, *Telhîsu Usûli'l-Fıkıh*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2008, s. 154.

¹¹ Çalışkan, İbrahim, *İslâm Dininin Temel Kaynakları* (Heyet), AÖF Yayınları, Eskişehir 1999, s. 322.

¹² Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Usûlü'l-Pezdevî (el-Kâfi içinde)*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2001, I, 115.

¹³ Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Halid Muhammed el-Arûsî, Basılmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1997, s. 172. Benzer tanım için bkz: İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim, *Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 229.

¹⁴ İbn Melek, Abdüllatif, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Matbaa-i Amire baskısının tıpkı basımı), Beyrut, ts., s. 172.

¹⁵ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, Alaeddin, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 115.

İbn Nüceym de (v. 970/1563), nassın delâletiyle dilsel olarak istinbat edilen hükmün bir içtihat faaliyeti olmayıp lafzın zaruri bir sonucu olduğunu kaydeder.¹⁶ İstinbat edilen hükmün bizzat lafzın kendisiyle elde edilmemesiyle ibare ve işâretin delâletinden, nassın lügat manasından elde edilmesi sebebiyle de kıyastan ayrıldığını, bu sebeple ona *delâlet* dendiğini söyler.¹⁷

Molla Hüsrev bu delâlet türünü, “ واما الدال بدلالته فما دل على اللازم لا بالذات بل بمناط ” “Delâletin delâleti, medlûlün hükmünden anlaşılan lâzımına illet vasıtasıyla delâlet eden şeydir. Yoksa mefhumdan rey’ ile anlaşılan değildir”¹⁸ şeklinde tarif etmektedir. Molla Hüsrev nassın delâletinin tarifini metin olarak bu kadar zikrettikten sonra, bir lafzın kendi hükmünün dil bakımından anlaşılan illeti vasıtasıyla lâzım-ı müteahhirine delâletidir, diyerek şerh etmiştir. Onun nassın delâleti için yaptığı bu tarifte ilk dikkati çeken nokta, medlûlün manasının *lâzım-ı müteahhir* olmasıdır. Bu sebeple o, nassın delâletini ibâretü’n-nasstan ve işâretü’n-nasstan ve delâletü’l-iktizadan ayırır. Ona göre nassın delâletinin müteahhir mana ile sınırlandırılması, delâletin bir vasıta sebebiyle olmasıdır. Zira ilk ikisinde lafzın kendi anlamı dışında zorunlu olarak delâlet ettiği mana (lâzım), zatî iken iktizanın delâletinde ise mütekaddimdir. Yani lafzın kendi manasından (melzûm) zatî bakımından önce düşünülebilir. Vasıta ile gerçekleşen her şey zatî bakımından sonralık ifade edeceği için delâletü’n-nass, lâzım-ı müteahhirle sınırlandırılmıştır.¹⁹

Molla Cîven de (v. 1130/1718) “nassın lügat manasından anlaşılan” şeklinde yapılan tanımlardaki “lügat” ifadesinin gerçekte *iltizâmî* mana olması gerektiğini söylemiştir.²⁰ Molla Cîven’in bu husustaki tespiti gayet yerindedir. Her ne kadar Hanefî fakihlerin tariflerindeki “lügat” ifadesi, onların kıyas kıskacından kurtulmak için kullandıkları bir terim olsa da, hakikatte kastedilen şey, nassın lafzının lügat manası değil onun iltizâmî olarak delâlet ettiği bir manadır. Doğal olarak bu iltizâmî mana ile lügat mana arasında da bir ilişkinin olması gerekir. Aksi takdirde lafzî bir delâlet çeşidi olduğunu söylemek çok zor olur.

Genel olarak söylemek gerekirse, klasik dönemden itibaren nassın delâleti için yapılan tarifler hemen hemen birbirinin aynıdır.²¹ Bütün bu tarifleri göz önünde bulundurduğumuzda delâlet-i nassı, “Nassın vaz’ında illet durumunda olan mana için kullanılan lafzın, dilsel olarak nassta ifade edilmeyenlere de delâletidir” şeklinde tarif etmek mümkün olur. Tarifi diğer delâlet çeşitlerinden ayıran husus, onun “lügat yoluyla” kaydının vurgulanmasıdır. Modern dönemlerde yapılan tariflerde, “aradaki illet birliği” kaydı ilave edilmiş olsa da bu, nassın delâletinin kıyas ile karıştırılabileceği ve tarifin ‘efradını cami ağıyarını mani’ olması prensibiyle

¹⁶ İbn Nüceym, *Fethu’l-Gaffâr*, s. 229.

¹⁷ Nesefî, *Keşfü’l-Esrâr* (Menâr ile birlikte), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 383.

¹⁸ Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Mir’âtü’l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü’l-Vusûl*, Fazilet Neşriyat, İstanbul (tıpkı basım), ts., s. 295.

¹⁹ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl*, s. 295.

²⁰ Molla Cîven, Ebû Saîd b. Abdullah, *Şerhu Nûru’l-Envâr ala’l-Menâr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 383.

²¹ Bkz. Ahsîkesî, Ebû Abdullah Hüsameddin, *Müntehabu’l-Hüsâmî*, (yazma nüshanın tıpkı basımı), Matbaatü’l-Hanefiyye, y.y., yay. y., s. 20.

bağdaşmayacağı gerekçesiyle geleneksel Hanefî uleması tarafından tercih edilmemiştir.

Nassın Delâleti ve Kıyas İlişkisi

Nassın delâletinin lafzî bir delâlet türü mü yoksa kıyasın bir çeşidi mi olduğu usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Hatta Hanefî fakihler, nassın delâleti başlığı altında en çok bu mevzuya değinmişler ve bunu, konunun problematiği haline getirmişlerdir. Öyle ki nassın delâleti başlığı altında analiz ettikleri bütün fûrû meseleleri, kıyas ile ayrılan noktalarıyla tahlile tabi tutmuşlardır.

Hanefîlerin nassın delâletini kıyastan farklı görmelerinin en önemli sebebi, kıyas ile sabit olmayan hadler ve keffâretler gibi hükümlerin nassın delâletiyle sabit olabilmesidir. Şöyle ki hadler ve keffâretler işlenen suçlara ceza olarak ve günahı kaldırmak üzere Şâri' tarafından konulmuştur. Suç ile günahın ve onlara uygun olan cezanın ölçü ve miktarının belirlenmesinde ise içtihadın bir dahli söz konusu değildir. Bunlar tamamen Şâri'in beyanıyla sabit olan şeylerdir.²² Bu sebeple Hanefî fakihler hadler ve keffâretlerin tayininde, içtihadı dayanan kıyasın yeri olmadığını; içtihadı dayandıran ve sadece dil bilgisi unsuruyla kavranabilen nassın delâletiyle bilinebileceğini söylemişlerdir. Zira tearuz durumlarını bir kenara bırakacak olursak, nassın delâleti, hüküm ifade etmede, ibâretü'n-nass ve işâretü'n-nass ile aynı seviyeye sahiptir.

Alaeddin Semerkandî'nin (v. 539/1144) nassın delâleti ile kıyas hakkındaki düşünceleri klasik dönem fikirlerinden uzaklaşmanın emarelerini göstermektedir. O, konu hakkındaki görüşlerine, “Bizim meşayihimiz bu hususta ihtilaf etmişlerdir” diyerek başlar ve bir kısım Hanefî fukahasının, nassın delâletiyle kıyas arasında bir ayırım görmediklerini kaydeder. Buna sebep olarak da kıyas ve nassın delâletiyle istinbatta bulunmanın aynı şeyler olduklarını, zira ikisinin de mansus-i aleyhde bulunan hükmü, aslında bulunan hükme taalluk etmesi sebebiyle gayr-i mansus-i aleyhde ispat etmek olduğunu ifade ederek bu görüşe katılır.²³ Ona göre kıyasın tanımı ve taşıdığı niteliklerle “nassın delâleti” olarak tarif edilen aynıdır. Fakat kıyasın celî veya hafî olma durumlarına göre isimlerinin değişebileceğini ifade eder. Bu itibarla, şayet kıyas, “öf deme” ayetinde olduğu gibi celî ise buna delâlet denir. Eğer hafî ise buna kıyas denir. Son tahlilde, “O takdirde nassın delâleti ile kıyas-i celînin tarifleri birdir” diyerek delâlet-i nas hakkındaki Şafîî fukahasının görüşüne meyleder.²⁴

Bazı mütekellimîn usulcülerce bu delâlet türünün, kıyas-ı celî olarak isimlendirilmesi İmam Şafîî'ye nispet edilmiştir.²⁵ Esasen o, kıyâs-ı celî tabirini kullanmamakla birlikte, onun bu delâlet türünü, kıyasın en kuvvetli şekli olarak kabul

²² Bkz. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 174.

²³ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 574.

²⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 575.

²⁵ İbn Emîr El-Hâc Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr (Tahrîr ile birlikte)*, thk. Ahbullah Mahmud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 144.

etmesi, sonraki usulcülerce kıyas-ı celîye atfen böyle kabul edilmiştir.²⁶ Hanefî fukahası gibi Hanbelî usulcülerin çoğunluğu, Şii usulcüler, Bâkılânî, Cüveynî, Gazâlî (v. 505/1111), Âmidî (v. 631/1233), İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) gibi usulcüler, bu delâlet türünün *lafzî bir delâlet* olduğu görüşündedir.²⁷ Örneğin Âmidî, mefhûmü'l-muvâfakanın temel unsurunu teşkil eden, benzeyen olayın hükmünü ihtiva eden illetin, asıl olayın hükmünden daha fazla bu hükme uygun olması durumunun, kıyasın dışında bir işlem olduğunu söyler. Ona göre kıyasta her hangi bir ilhak işlemi olacaksa, fer'in hükmünü ihtiva eden illetin, aslın hükmünden daha fazla bu hükme uygun olmaması gerekir. Mesela Kur'an'daki "öf" deme yasağı, ebeveyne yönelik tüm zararlı fiillerin sadece bir parçasıdır. Dolayısıyla bu bir kıyas değildir.²⁸ Babertî'nin (v. 786/1384) Gazâlî'den yaptığı nakle göre o, bu delâlet türünün kıyas olarak görülmesini çok uzak bulmuş ve buna gerekçe olarak da nassın delâletiyle hükmün tespitinde, illet istinbatına hacet kalmayacak kadar açık olduğunu söylemiştir.²⁹ Gazâlî, "meskûtun anh'ın mantûkun bih'e denk olup, ondan daha evlâ veya daha aşağı olmayan" ve usûlcüler tarafından "fî ma'ne'l-asl (aslın anlamında)" tabir edilen ilhak türünün, mefhûmu'l-muvâfaka kapsamında olduğunu savunur ve kıyas isminin verilmesini doğru bulmaz. Çünkü ona göre bu ilhak işlemi, meskûtun mantûka kıyas edilmesi yoluyla değil; hususî lafızla umumî manâ kast edilmesi yoluyla gerçekleştirilir. O bu düşünceleriyle Hanefî fakihlere katılarak mefhûmu'l-muvâfaka delâletinin anlaşılması hususunda, fakîh ile avamdan olan birisi arasında fark bulunmazken, bu türün delâletini ancak uzman bir fakîh tespit edebilir, der.³⁰

İbnü's-Sââtî de (v. 694/1295) isim vermeksizin bazı Hanefîlerin de nassın delâletini celî kıyas olarak adlandırdıklarını zikrettikten sonra bunun luğavî bir mübalağa olabileceğini söyler. O, bunun kıyas olarak adlandırıldığında, kıyasın rükünlerinden olan asıl ile fer' arasındaki uyumsuzluğa dikkat çeker ve aslın hiçbir zaman fer'in altına giremeyeceği; aslın ferden büyük olması gerektiğini ve bu hususta icma bulunduğunu kaydeder.³¹

İbn Melek'in her iki meselenin birbirinden tefriki hususundaki analizi ise başkadır. O da bazı usulcülerin nassın delâletinde, kıyasın rükünlerinden aslın bulunmasından hareketle bunun kıyas-ı celî olarak adlandırılması gerektiği savına itiraz eder. Çünkü ona göre kıyas yapabilmek için içtihat ehliyeti gereklidir. Ancak nassın delâlet ettiği hükmü anlamak için böyle bir şeye gerek yoktur. Dili bilen, kavrayan herkes lafzın delâlet ettiği anlamı anlayabilir. "Öf" demenin haram

²⁶ İltaş Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2006, ss. 265-266.

²⁷ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 267.

²⁸ Orum, Fatih, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008, s. 36.

²⁹ Gazâlî, Ebu Hamid, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfa)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, II, 243; Bâbertî, *et-Takrîr*, s. 173.

³⁰ Gazâlî, Ebû Hamid, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Camiatü'l-İslamiyye, Medine ts. II, ss. 229-230.

³¹ İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 544.

oluşundan vurmanın da haram oluşunu anlamak gibi...³² Hatta nassın delâletiyle hüküm istinbatı, kıyasın meşruiyetinden de öncedir. İbn Emîr el-Hâc da (v. 879/1474), Şafî'nin nassın delâletini kıyas-ı celî olarak isimlendirmesini başka türlü anlamak gerektiğini, bunun için de nassın delâletinin kıyas ile sadece şekilsel bağlamda benzerliğine hamletmekle olacağını önererek nassın delâleti ile kıyas-ı celî arasındaki münasebetin isim farklılığından öteye geçmeyeceğini düşünmektedir.³³

Kıyası bir yöntem olarak hiçbir konuda kabul etmeyenler, kıyasın bizâtihi kendisinin şüpheden ârî olamayacağını söyleyip bunu da kıyas yönteminin kat'î bilgi ifade etmediğine dayandıranlar dahi nassın delâletiyle ihticacı kabul etmektedirler.³⁴ Bu sebeple Hanefî usulünde, “صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس” “Had ve keffaretlerin nassın delâletiyle ispatı mümkünken kıyas ile ispatı mümkün değil” söylemi genel kabul görmüştür.³⁵ Bu ise kıyas ile sabit olan hükümlerin rey ile sabit olması, bunun ise şüphe barındırması, içinde şüphe (zan) bulunan bir istinbat yönteminin de had ve keffaretlerde kullanılmayacağı³⁶ neticesini doğurmuştur.

Molla Hüsrev'e göre ise nassın delâletinde, lafzın lâzımına delâleti müteahhir olması ve dolayısıyla delâletin bir vasıta ile gerçekleşmesi, nassın delâleti ile kıyası bir araya getirmektedir. Ancak nassın delâletinde illeti anlamak için dili bilmek yeterlidir. Kıyasta ise illetin anlaşılması için rey ve içtihat gerektiğinden nassın delâleti kıyastan ayrılmaktadır.³⁷

Hanefî usulcüler nassın delâletini kıyastan ayrı görmekle birlikte, nastaki illetin mansus olma durumu için ayrı bir söylemde bulunurlar. Buna göre şayet illet, nass tarafından tayin edilmiş ise (kıyâs mansûsu'l-illet) içtihada gerek kalmadığından kıyasın bu kısmı ile hadler ve keffâretler sabit olabilmektedir. İbn Melek'in ifadesiyle bu tür bir kıyas, nassın delâleti mesabesindedir.³⁸ İbn Melek bu ayrıma, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî tarafından da işaret edildiğinden söz eder. Onun, “bu tür bir kıyas nassın delâleti gibidir” sözünü anlamak mümkündür. Zira illeti mansûs olan bir nasstan, had ve keffaretlere dair istinbat edilen hükmün kıyas yoluyla olduğunu söylemek, metodolojik bir ikileme düşüreceğinden, en azından ikisinin de aynı düzlemde olduğunu söylemek daha yerinde olacaktır. Hatta Abdülazîz el-Buhârî'nin

³² Bkz. Habbâzî, Celâleddin Ebû Muhammed, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1403, s. 154; İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 543; Kutluboga, Zeynüddin Kasım, *Hulasâtü'l-Efkâr Şerhu Muhtasarü'l-Menâr*, thk. Züheyr b. Nasır, Dâru İbn Kesir, Beyrut, ts, s. 101.

³³ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 144.

³⁴ İbn Melek, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, s. 172-173. Benzer açıklamalar için bkz. Kâkî, Muhammed b. Muhammed Ahmed, *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahman Abdulgafur el-Afgânî, Mektebetü Nezzâr Mustafa Bâz, Suudî Arabistan, ts. I, 506.

³⁵ Ahsikesî, *Müntehab*, s. 20; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 154; Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlu'l-Bedâ'î fî Usûli'l-Şerâ'î*, thk. Muhammed Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, II, 199.

³⁶ Bkz. Serahsî, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûl (Usûlü's-Serahsî)*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 81, II, 296; *el-Mebsût*, thk. Şemseddin Ebû Bekir Muhammed, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2000, IX, 127, XII, 341, XVI, ss. 218-219, 249, XIX, 14; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 341; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmî, Beyrut, ts. II, 286, IV, 307.

³⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 295.

³⁸ İbn Melek, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, s. 174.

ifadesiyle, Hanefîlerden nassın delâletini kıyas gibi görenlerin dahi, kendisiyle had ve keffaretlerin sabit olamayacağını söylemesi,³⁹ bizlere ikisinin arasındaki farkın, isimlendirmeden kaynaklı bir fark olduğunu düşündürmektedir. Mansus illetin müstenbat olana tercih edilmesi ve mansus illetin nassın altında mütalaa edilmesi gerektiği⁴⁰ Hanefîlerin bu konudaki temel dayanakları olmuştur.

Abdülaziz el-Buhârî'nin özetle aldığımız şu ifadeleri Hanefî usûlcülerin tartışmaya bakışını ortaya koyar niteliktedir: “Bazı Şâfiîler bunu [nassın delâleti] kıyas-ı celî, öf demeyi asl, dövmeyi fer’, eza ve cefanın yasaklanmasını ise illet zannettiler. Zannettikleri gibi değildir. Çünkü kıyasta aslın, fer’in cüzü olması icma ile câiz değilken delâlet-i nassta bu mümkündür. Böylelikle delâlet-i nassın kıyastan değil lâfzî delâletlerden olduğu anlaşılmaktadır.”⁴¹

Netice olarak, genelde bütün Hanefî fukasanın, nassın delâletini kıyastan ayrı bir istinbat yöntemi olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Hatta istinbat kavramının, icthad ve kavrayış yoluyla naslardan hüküm çıkarmak anlamının ön planda olduğu gerçeğini göz önüne alan Hanefî fukahası, nassın delâletiyle elde edilen hükmün, icthada gerek duyurmayacak kadar açık olması gerekçesiyle, tariflerinde bu kavramı kullanmamayı tercih etmişlerdir. Çünkü nassın delâletinde illet dil vasıtasıyla tespit edilmekte ve kıyastaki illeti tespit yöntemlerine gerek duyulmamaktadır. Kıyastaki illeti tespit etmek için ise yalnızca dili bilmek yeterli olmayıp illeti tespit yöntemlerine başvurulması gerekir.

Molla Hüsrev ise nassın delâletinin kıyas-ı celî olduğunu söyleyen bazı usulcülere sertçe “böyle bir varsayım dahi fasittir” diyerek itiraz eder ve bazı gerekçelerle açıklamada bulunur: Buna göre bazen nassın delâletinde asıl (mansus-i aleyh), fer’in bir cüzü olabilirken; kıyâsta aslın, fer’in bir cüzü olması mümkün değildir ve bu icma ile sabittir. Örneğin, “Zeyd’e zerre dahi verme!” cümlesinde geçen “zerre” kelimesi, bundan daha fazla bir miktarın da verilmemesine delâlet etmektedir. Burada, mantuk ve müsemma durumunda olan “zerre”, nassın delâletiyle kendisinden daha büyük olana delâlet etmekte ve fer’inin cüzü konumunda bulunabilmektedir.⁴²

Bütün bu açıklamalar, aslında Hanefî ulemasının nassın delâletini kıyastan ayrı tutma çabalarının bir sonucudur. Evet, genelde bu faktörlerin hepsi bir araya getirildiğinde onu kıyastan ayıracak özellikler gibi gözükse de, tek tek ele alındığında öznel nitelikte farklar olmadığını gözlemek mümkündür. Örneğin nassın delâletinin meşruiyetinin kıyastan önce olduğunu söylemek veya nassın delâletinde menatın dille anlaşılabilirliğini kıyasta ise illetin istinbatı için bir takım şer’î öncüllerin olduğunu söylemek gibi. Yani şer’î kıyasın İslâm’ın ilk yıllarında dahi bulunduğunu Resûlullah ve sahabeler tarafından uygulandığını, bazı kıyasların, teoride isminin kıyas olması haricinde zorlu öncüller gerektirmeyecek kadar açık

³⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 117.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 212, 228, IV, 99.

⁴¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, s. 117.

⁴² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 297.

olduğunu düşündüğümüzde, nassın delâletini kıyastan ayıran özelliklerin yeterli olmadığını düşündürmektedir.

Nassın delâletinin neliği veya onun bir kıyas türü olup olmadığı hususunda tartışmalar bir yana, bunun tamamen lafzî bir tartışma olabileceği de söylenmiştir.⁴³ Nassın delâletinin kıyas olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesinin, dilde kıyasın caiz olup olmadığı hususundaki ihtilaftan kaynaklandığı da söylenir. Şöyle ki dilde yer alan kimi sözcükler, varlıklara onların çeşitli özellikleri göz önünde bulundurularak verilmiştir. Aynı özelliklerin başka varlıklarda da bulunması halinde söz konusu sözcüğün o varlıklara da verilip verilemeyeceği, dolayısıyla ismin kapsamının onları da içine alacak şekilde genişletilip genişletilmemesi konusuna “*dilde kıyas*” denilmektedir.⁴⁴Örneğin Arapların üzümden elde edilen şaraba, akla mahmurluk verdiği için ‘hamr’ ismini verdikleri ileri sürülerek aynı anlam kendilerinde bulunan diğer içkiler, hamr olarak adlandırılıp, nass ile yasaklanan hamrın⁴⁵kapsamına dâhil olur mu?⁴⁶ Bunun gibi, “Livata”yı “zina”nın, “nebbâş”ı da “hırsız”ın kapsamına dâhil etmek suretiyle aynı hükme tabi kılmak mümkün müdür? gibi sorularla dilde kıyasın caiz olup olmadığı tartışılmıştır. Sonuç olarak dilde kıyası kabul etmeyen Hanefî usulcüler, bunun lügat ile alakalı bir durum olduğunu, dolayısıyla şer’î bir hükmün ispatında kullanılamayacağı görüşündedir.

Serahsî’nin, “*Kıyas ve re’y ile değil nassın zahiri ile sabit olan hükümler*”⁴⁷ ve Debûsî’nin de “*Kıyas ve re’y dışında nassın zâhiri ile sâbit olan hükümlerin kısımları*”⁴⁸ başlığı altında nassın ibâresi, işâreti, delâleti ve iktizâsı ile hüküm elde etme yollarını ele almalarına ve bu delâlet çeşitlerini kıyasın kapsamı dışında tutmalarına bakacak olursak, Hanefîlerin niza konusu olan nassın delâleti dahil olmak üzere diğer tüm delâlet çeşitlerini kıyastan ayrı gördüklerini rahatça söyleyebiliriz.

Cessâs kıyasın kısımlarını işlediği bölümde, kıyası mansûs ve müstenbat olarak ikiye ayırır ve mansûs illet ile yapılan celî kıyası, kıyas olarak kabul etmez. Bu onun Şâfîilere karşı olan bir itirazı mahiyetindedir. Şöyle der: Bazıları, mansus aleyh ve gayri mansus aleyh arasında toplanan/birleşen (ortak illette birleşen) her şeyi kıyas olarak görmüşler ve bunun nazar ve istidlalle veya nassın fehvasından elde edilmesinin arasında bir fark gözetmemişlerdir. Mesela, “...*kendilerine «öf!» bile deme...*” ayetine kıyasla anne babaya vurmanın ve ağır sözler söylemenin de menhi oluşuna hükmetmişlerdir. Onlara göre bu, kıyas-i celîdir. Onların kıyas-ı celî olarak adlandırdıkları şey bize göre kıyas değildir. Çünkü kıyas amelîyesinin gerçekleşebilmesi için aslın ve fer’in durumlarını inceleme, düşünme ve tahlil gereklidir. Sonra hem aslın hem de ferin ortak illet ve hükümde birleşebilmeleri için onları ortak paydada birleştirecek istidlale ihtiyaç vardır. Fakat zikrettiğimiz bu

⁴³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 117; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 144.

⁴⁴ Duman, Soner, “Hanefî Usûlcülerinin İmam Şâfîî’nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, *Usûl*, C. 10 Sakarya, 2008/2, ss. 7-35.

⁴⁵ Maide 5/90.

⁴⁶ İtaş, Davut, “Fıkıh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimnâme*, XVII, Kayseri 2009/2, ss. 65-90.

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 236.

⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 130.

kuralların hiç biri, onların celî kıyas olarak adlandırdıkları şeyde yoktur. Çünkü nassın ifade ettiği mana ve hüküm, nazar, istidlal ve teemmüle ihtiyaç duymaksızın hakkında nass olmayan diğer yerlerde de mevcuttur. Hatta nassın ifade ettiği anlam alanını, kıyasın ne olduğunu bilmeyen avamdan biri bile anlayabilir. Bazılarının kıyasın cevazında ihtilaf etmelerine rağmen bu gibi yerlerde ihtilaf etmemeleri de, bunun kıyasa ihtiyaç duyurmayacak kadar açık olmasıdır.⁴⁹

Hanefî fukahasının nassın delâletinin kıyas veya kıyasın herhangi bir çeşidinden olmadığı üzerinde ısrarla durmalarının dayanak noktası, nassın delâletiyle elde edilen anlamın, lafızdan dili bilen herkes tarafından kolaylıkla anlaşılmasıdır. Kıyas ise asıl ile fer' üzerinde bir nazar ve teemmülün ardından ikisini hükümde birleştirmeyi gerektirir. Hanefî usulcülerin nassın delâletini, "*Kıyas ile değil, zahir nass ile sabit olan hükümlerin kısımları*" başlığı altında ele almaları, dil açısından ve nazmın manası ile sabit olan bir delâlet olduğunu belirtmeleri, bu delâlet türünün kıyasî değil, lafzî bir delâlet olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Hatta Neseî, şöyle der: "Mansus-i aleyh ve gayri mansus-i aleyhin, lügat manasını ifade edecek şekilde cem edilmesi/ortak çıkarımda bulunulması, nassın delâletidir. Mansus-i aleyh ile gayri mansus-i aleyhin şer'î istinbat üzere bir araya getirilmesi ise kıyastır. Veya bunu şöyle daha açık bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: Delâlet *mahiyetin* cevabına; kıyas ise *kemiyetin* cevabına dahil olan şeydir. Örneğin, bir "الضرب" 'vurma' yı, mahalline uygun bir şekilde tedip aletinin kullanılması ve elemi hasıl edilmesi olarak tarif ettiğimizde, "الضرب" için makul bir suret ve maksut bir mana olmuş olur ki bu da elemidir. Yoksa, elem olmadan yapılan bir iş örfî manada "الضرب" olarak adlandırılmaz; hatta oyun eğlence kabilinden görülür. İşte 'elem' vermek, "الضرب" ın *mahiyetine* dahil bir kavramdır. Biz bu manayı lügat/dil olarak bir başka yerde bulduğumuz zaman, hükmün onun için de sabit olduğunu nassın delâletiyle ispat ederiz. İşte bu şekilde tespit edilen mana, nas ile sabit olan mana ve hüküm menziline yerleşir. Çünkü hüküm nass ile sabit olur. Nassın taşıdığı mananın şümül ifade edici olması ve kendisine benzeyen diğer fertleri de altında barındırması sebebiyle, nassın delâletiyle sabit olan manaya dili bilen herkes vakıf olabilir. Kıyasta ise fikhî olarak istinbat edilmiş olan mana 'mahiyeti nedir' sorusuna cevap olamaz."⁵⁰

Bunun örneğini faiz hadisinde görebiliriz. Meşhur hadiste Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma ve tuza karşılık tuz; misli misline ve peşin olur. Kim artırır ya da fazlasını isterse faize girmiş olur. Bu konuda alan da veren de birdir.*"⁵¹ Fukahanın bir kısmı faiz yasağını bu hadiste geçen altı madde ile sınırlı tutarken büyük bir kısmı da kıyas metoduyla bu kapsamı genişletmiştir.

⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV, ss. 99-100.

⁵⁰ Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 257.

⁵¹ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1991, Müsâkât, 82. hadisin farklı rivayetleri için bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2002, Büyû', 76, 78; Müslim, Müsâkât, 75, 77, 81, 83, 84, 85, 89, 90, 91; Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., Büyû', 42, 45, 46, 47; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davud*, thk. Ubeyd Deas, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997, Büyû', 12.

Örneğin Serahsî, hadiste sadece altı maddenin sayılmasının, o günkü işlemlerin daha çok bu maddeler üzerinden yapılması sebebiyle olduğunu söyler ve faiz kapsamının bu altı maddeden ibaret olmayıp kıyas yapılması gerektiğini belirtir.⁵²

Hanefîler söz konusu hadiste geçen “*altına altın... buğdaya buğday...*” ifadelerinden hareketle “*cins*”; “*misli misline...*” ifadelerinden hareketle de “*kadr*” olmak üzere faiz için iki illet çıkarmışlardır. Cins, değiştirilen iki malın aynı cinsten olması; kadr da ölçü birimlerinin aynı olması demektir. “*Kadr*”ın ise yine hadiste geçen “*tartıya tartı*” ifadesinden “*vezn*”; “*ölçeğe ölçek*” ifadesinden de “*keyl*” olduğu sonucuna varmışlardır. Yani kadr, kileyle ölçülen mallarda (arpa, buğday, hurma ve tuz) kile, tartılan mallarda (altın ve gümüş) vezindir.

Serahsî bu meyanda, “Biz burada faizin diğer maddelere de uygulanabilmesi için illetin keyl ve vezinle olması gerektiğini rey ile tespit ettik. Keyl ve vezin ise nazmın lügat veya mana olarak kapsamına aldığı bir şey değildir. Hükmün rey ile istinbatını ise ancak bu hususta ihtisas sahibi olan alimler bilebilir. Nassın delâleti ise böyle değildir. Çünkü, fakih olsun veya olmasın; nazmın manasına vakıf olabilen herkes nassın delâletiyle delâlet ettiği manaya vakıf olabilir” der.⁵³

Nassın delâletinin kıyas olmadığını göstermeye çalıştığımız bu izahlarda son olarak şunları söyleyebiliriz: Nassın delâleti, “Aralarındaki illet birliği sebebiyle, asıldaki hükmün fer’de verilmesi” anlamına gelen şer’î kıyâs, usûlî kıyâs, fikhî kıyas gibi isimlerle adlandırılan kıyastan ayrı tutulmuştur.

Nassın Delâletinin Kısımları

Mütekaddim Hanefî usulcülerinden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî nassın delâleti için sadece onun kıyastan farklı olduğunu beyan etmişler, delâletinin zannî veya katî olduğu noktasında bir açıklamada bulunmamışlar veya buna gerek duymamışlardır. Cessâs ve Serahsî dönemleri arasında yazılan usullere baktığımızda, nassın delâleti mevzuunda bu çalışmaların, onun kıyastan farklı bir istinbat metodu olduğu noktasında yoğunlaştıklarını görmekteyiz. Fakat nassın delâletinin lügat yoluyla anlaşılması, onun delâletinin de zannî veya katî olabileceğine işaret etmektedir. Bunun sebebi ise dilsel çıkarımların ve kavrama düzeyinin farklılığı olabilmektedir.

Nassın delâletinin zannî veya katî olabileceğine dair ilk açıklama yapan kişi Abdülazîz el-Buhârî (v. 694/1295) olmuştur. Ona göre bir hükmün nassın delâletiyle sabit olması mansus-i aleyhte kastolunan mananın bilinebilmesiyle mümkündür. Şayet bu mana (müsemma) tam olarak, katî bir suretle bilinebilirse nassın delâletiyle sabit olan hüküm katıyyet, aksi halde zanniyet ifade etmektedir.⁵⁴ Bu itibarla Buhârî, “öf deme” ayetinde kastolunan mananın (eziyet) malum olmasından hareketle, nassın bu manayı ifade eden diğer davranışlara delâletinin katî olacağını söylemektedir.⁵⁵

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 112–113.

⁵³ Benzer açıklamalar için bkz. İbnü’s-Sââtî, *Nihâyetü’l-Vusûl*, I, 543.

⁵⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 115.

⁵⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 115.

Bununla birlikte klasik dönem sonrası bazı usulcüler nassın delâletini meskûtun, mantuktan (mansus-i aleyh) daha evlâ veya onunla aynı derecede olmasına göre sınıflandırmışlardır.⁵⁶ Nassın delâletinde, asıl durumunda olan mansus-i aleyh'in, hükmün menatı için asgarî bir koşul olarak telakki edilmesinden ötürü, hiçbir usul eserinde mansus-i aleyhin, meskût-i anhdan daha düşük olabileceği zikredilmemiş hatta bu ihtimal dahilinde farazi bir örnek dahi zikredilmemiştir. Bununla birlikte, ileride de bahsedeceğimiz üzere Molla Hüsrev nassın delâletinin bazen katıyyet bazen de zanniyyet ifade edebileceğini düşünmüştür.⁵⁷ Fakat nassın delâletinin, Arap dilini bilen herkes tarafından anlaşılması ve bunun için içtihadı mahal olmayışı kaidesi gereğince, Molla Hüsrev'in düşünceleri pek de isabetli görülmemektedir. En azından bu hususta tarif ile muarrefin çeliştiğini söylemek mümkün olur. Bizce nassın delâletindeki açıklık ve kapalılığı, düşünmenin derinliğine bağlı olarak, hükmün tespitinin zorluğu şeklinde tanımlamak daha doğru gözükmemektedir.

Nassın delâletinde fer'in asıldan âlâ (evla) veya ona müsavi olabileceğini belirtmiştik. Buna usul eserlerinde ebeveyn "öf" demenin haram kılınmasıyla şetm (sövmek, ağır sözlerde bulunmak) ve dövmenin de nassın delâletiyle haram kılınması örnek gösterilmiştir. Bazen de nassta zikredilen lafız (asıl-zikri geçen lafız-isim), müsemmasına delâleti cihetiyle fer'yle eşit konumda olabilmektedir. Buna örnek olarak ramazan ayında oruçluken eşiyile bilerek cinsel ilişkide bulunmasından ötürü keffâretle cezalandırılan bedevînin durumu zikredilmiştir. Aynı fiili işleyen diğer kimselere keffaretin vacip olması, nassın delâletiyle sabittir. Yani bedevî gibi o fiili işleyen herkes, onun irtikap ettiği hükümde müsavî olmaktadır.

Nassın delâletinde, fer'in asla müsavî veya ondan âlâ (evla) olma durumlarından başka, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, her ikisi için de celî (zahir) veya hafî gibi durumlar da takdir edilmiştir. Dolayısıyla, nassın delâletinin açıklık ve kapalılık durumlarına göre müsavi-i celî ve müsavi-i hafî ile âlâ-i celî ve âlâ-i hafî gibi dört taksim yapılmıştır.

Nassın Delâletine Örnekler

Nassın delâletiyle hükümlerin ispat edildiği en meşhur örneklerden biri "Mâiz hadisi" dir. Rivayete göre Mâiz, muhsan⁵⁸ iken zinâ etmesi üzerine recm edilmiştir. Ona bu cezanın tatbik edilmesinin sebebi, "Mâiz" olması değil, muhsan iken zinâ cürmünü işlemesidir.⁵⁹ Recm Mâiz hakkında ibarenin delâletiyle sabit olurken aynı hüküm, nassın delâletiyle "muhsan iken zinâ eden herkes"⁶⁰ için sabit olur. Ancak

⁵⁶ Bkz. İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve 't-Tahbîr*, I, 144.

⁵⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 299-300.

⁵⁸ Akil, bâliğ, hür, Müslüman ve iffetli olan erkektir. Bu özelliklere sahip kadına ise "muhsana" denir. Bu şartlar kazf muhsanlığı içindir. Recim uygulaması için gerekli olan ihsan şartında ise ilave olarak hür bir kadınla meşru bir evlilik içinde fiilen cinsel ilişkide bulunmuş olma şartı da vardır. Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s. 393.

⁵⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 133; Serahsî, *Usûl*, I, 242.

⁶⁰ Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 133; Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, I, 577; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 386.

hüküm kıyas yoluyla değil nassın delâletiyle elde edilmektedir.⁶¹

Fakat İbn Melek (v. 821/1418'den sonra) bu hadisten, nassın delâleti yöntemiyle mezkur hükmün istinbat edilmesini zorlama olarak görür. Ona göre Mâiz hakkında sabit olan recm cezasının aynı fiili işleyen diğer kişiler için de sabit olabilmesi için nassın delâletiyle istinbatta bulunmaya hacet yoktur. Zira bu hükmü bildiren bir başka nass vardır. Şöyle ki rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'den, “*Dikkat edin! Muhsan olduğu halde zina eden kimse (erkek veya kadın) aleyhine recm bir haktır*”⁶² hadisini rivayet etmiştir. Bu hadis varken Mâiz hadisinden mezkur hükmün, nassın delâletiyle istinbatı zorlama bir içtihatır, demektir.⁶³

Fakihler arasında bu türden ihtilafların sebebi kimi zaman nassın delâlet vechinin ibare, işare veya delâletü'd-delâle olabildiği gibi, mevzu bahis meselede, olduğu gibi hadisin merfu olmayıp mevkuf olmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁴

Yine usul eserlerinde nassın delâletiyle sabit olan hükümlere örnek verilen bir başka hadise de Ramazan günü hanımıyla birlikte olan bedevinin durumudur. Hanefî fakihlerce Hz. Peygamber'in, orucunu kasıtlı olarak, cimâ etmek suretiyle bozan bedevi hakkında keffâret hükmü vermesinin sebebi,⁶⁵ bu kişinin bedevi olması değil oruca karşı işlediği cinâyet/taksirdir.⁶⁶ Dolayısıyla bu keffâret hükmü, aynı fiili

⁶¹ Habbâzî, *el-Muğni*, s. 154. Hadis için bkz. Müslim, Hudûd, 24. Ayrıca bkz. Ebû Davud, Hudûd, 24. Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Halep 1978, Hudûd, 5. Hadis Müslim'de şöyle geçmektedir: Nuaym b. Hezzâl, babasından rivayetle aktarmıştır: Mâiz b. Mâlik babamın yanında kalan bir yetimdir. Mahalleden bir cariyeyle cinsî ilişki kurdu. Babam kendisine, “Resûlullah'a git, yaptığını haber ver. Belki senin için (Allah'tan) bağışlanma diler” dedi. Bunu, Mâiz için bir çıkış yolu bulunur umuduyla söylemişti.

Mâiz, Resûlullah'a giderek, “Ya Resûlullah, ben zina ettim. Bana Allah'ın Kitab'ının hükmünü uygula” dedi. Resûlullah yüzünü başka tarafa çevirdi. Mâiz dönüp tekrar, “Ya Resûlullah, ben zina ettim. Bana Allah'ın Kitab'ının hükmünü uygula” dedi. Hz. Peygamber yine yüzünü diğer yöne çevirdi. Mâiz bunu dört defa tekrarlayınca Hz. Peygamber, “*Sen bunu dört kez söyledin. Kiminle zina ettin?*” dedi. Mâiz, “Falan kadınla” dedi. “*Onunla birlikte yattın mı?*” diye sordu. “Evet” dedi. “*Bedenin onun bedeniyle birleşti mi?*” diye sordu. “Evet” dedi. “*Onunla cinsel ilişkide bulundun mu?*” dedi. “Evet” diye karşılık verdi. Bunun üzerine recmedilmesini emretti.

⁶² Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülgaffâr Süleyman vd. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, IV, 273; Ebû Avâne, Yakub b. İshak el-İsferayinî, *Müsned*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts. II, 122; İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temim Yasir, Mektebetü'r-Rüşd es-Suudiyye, Riyad 2003, VIII, 457.

⁶³ İbn Melek, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, s. 174.

⁶⁴ Yahya er-Ruhâvî, *Haşiye alâ Şerhi İbn Melek ale'l-Menâr (Menâr kenarında)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Matbaa-i Amire baskısının tıpkı basımı), Beyrut, ts., s. 531.

⁶⁵ Buhârî, Nafakât, 13; Müslim, Sıyâm, 14; Ebû Davud, Savm, 37. Mezkûr kaynaklarda hadis şöyle geçmektedir: Ebû Hüreyre rivayet ediyor: Adamın biri Resûlullah'ın yanına geldive, “Ya Resûlullah ben mahvoldum!” dedi. Resûlullah, “*Seni mahveden nedir?*” diye sordu. Adam, “Ramazan günü hanımımınla birlikte oldum” dedi. Hz. Peygamber, “*Bir köle azat edecek bir şey bulabilir misin?*” buyurdu. Adam, “Hayır” dedi. Hz. Peygamber, “*İki ay peşpeşe oruç tutabilir misin?*” diye sordu. Adam yine “Hayır” cevabını verdi. “*Öyle ise altmış fakiri doyuracak bir şey bulabilir misin?*” diye sordu Hz. Peygamber. Adam yine, “Hayır” cevabını verdi ve oturdu. Derken, Resûlullah Efendimiz'e içinde hurma dolu bir sepet getirdiler. Resulullah o adama, “*Bunu al da sadaka olarak ver*” buyurdu. O şahıs, Bizden daha fakirine mi? Medine'nin iki taşılığı arasında buna bizden daha muhtaç bir aile yok” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber güldü, hatta yan dişleri göründü. Sonra, “*Haydi, git bu hurmaları ailene yedir*” buyurdu.

⁶⁶ Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, I, 246; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 155.

işleyen herkes hakkında kıyas ile değil nassın delâletiyle sâbittir.⁶⁷ Ramazanda yeme içme suretiyle orucunu bozan kişiye, oruç keffaretinin gerekli oluşu da, kıyasla değil nassın delâletiyle tespit edilmiştir.⁶⁸ Yine Hanefî fukahası bu noktada, kişinin hanımına da nassın delâletiyle keffaretin gerekli olduğuna hükmetmişlerdir.

Serahsî bunu şöyle açıklar: Resûlullah'ın yanına gelen bedevî işlediği fiili, “Ben helak oldum” diyerek açıklamaya başlamıştır. Yine bilgilerimize göre bu cinayet/kusur, kişinin sahibi olmadığı bir şeye değil bizzat kendi tasarrufunda olan bir şeye karşı olmuştur. O halde bunun aynî bir taksir olmadığı ortadadır. Çünkü cima fiilinin unutarak yapılması durumunda bunun hiçbir şekilde taksir sayılamayacağı bellidir. O halde bedevinin orucuna karşı işlemiş olduğu taksir, onun oruç ibadetinin rükünlerinden birini zayi etmesidir. Orucun rükünü ise mide ve tenasül uzvunun şehvetinden uzak durmaktadır. Dolayısıyla keffaretin gerekliliği, oruca karşı taksirin işlenmemesi içindir. Cima sebebiyle oruca karşı işlenen taksir, yeme içmeden daha ziyade ve aşikar bir biçimde bulunmaktadır. Zira yeme içme gibi fiiller, genellikle oruç ibadetinin ifade edildiği zaman dilimi olan gündüz vaktinde işlenirken cima fiili adet itibariyle gece işlenmektedir. Dolayısıyla, bu vecheden bakılınca, cima sebebiyle gereken keffaret hükmü, nassın delâletiyle yeme içme sebebiyle de gerekli olmuştur. Cima fiili, bu taksirin işlenmesinde bu alet/vasıta olduğu gibi yeme içme de böyledir.

Debûsî'nin ifadesine göre mezkûr nass ibaresinin delâletiyle Ramazan gününde cimada bulunması ve böylelikle orucunu ifsat etmesi, keffareti mucip kılıyorsa, nassın delâletiyle de cima fiilini işleyen kadının da aynı keffareti ödemesi gerekir.⁶⁹ İbn Emir el-Hâc, kadına da keffaretin gerekmesini, nassın nazarî yani *nassın itibari delâleti* adını verir. O bu ifadeyi, kadına keffaretin gerekli oluşu ile öf demenin menhi oluşuyla vurmanın da menhi oluşu gibi zaruri olmaması durumuna bağlamaktadır. Zira öf dememin haram oluşu vurmanın da haram oluşuna *zarureten delâlet* ediyorken, cima eden bedeviye keffaretin gerekmesine paralel olarak kadına da aynı keffaretin gerekli oluşu zaruri değil nazarî yani itibaridir.⁷⁰

Debûsî bu manaların mezkur nasstan, nassın delâletiyle bilinebildiğini ise şöyle açıklar: “Cima fiilindeki mana ve illetin yeme-içmede bulunması sebebiyle keffaret gerekli olur. Bu sonuca ulaşmamız kıyas yoluyla olmamış, mansus-i aleyh nassın manasından elde edilmiştir. ‘Cima’ ve ‘yeme-içme’ orucun bozulduğunu ifade eden birer şer’î isimlerdir. Dolayısıyla isimlerinin ifade ettikleri anlam itibariyle aralarında ortak bir illet birliği bulunmaktadır. Yeme içme fiillerinin keffareti mucip olması, onların cimaya kıyas edilmesiyle değil müsemmalarının aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu hususta kıyasa müracaat eden ise Şafî’dir. Zira o, zorlanan kişiyi, unutarak yiyen kişiye kıyas ederek orucunun bozulmayacağına hükmetmiştir. Halbuki ‘zorlanmak-ikrah’ isim ve mana olarak ‘unutma-nisyan’ değildir. Zorlanan kişinin (mükreh) orucunun bozulmaması hükmü, nass ile sabit olan hükme (nisyan-

⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 243, 244. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 134.

⁶⁸ Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, I, 246; Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 386.

⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 135.

⁷⁰ İbn Emir el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I, 145.

unutma) dayandırılmaması sebebiyle bize göre fasit bir kıyastır. Zira her ikisi arasında isim ve mana cihetiyle ortak bir nokta yoktur. Bu ise kıyasa aykırıdır.”⁷¹

Abdülazîz el-Buhârî’ye göre bu nassın delâletiyle, kasten yeme ve içme sebebiyle, keffaretin mucip olduğunu istinbat etmek, zannî bir hükümdür. Ona göre “öf” demedeki kast olunan mana katî bir şekilde bilinebildiğinden, nassın dövme, sövme gibi eziyet veren fiillere delâleti katîdir. Yoksa mezkur ayetten maksut olan mana sadece “öf” demenin haramlılığı olup diğer eziyet verici şeylerin mübah kılınması değildir.⁷²Fakat, Ramazan günü cima eden kişinin fiiline, keffaretin gerekli olmasına binaen, bundan nassın delâletiyle Ramazan günü yiyip içen kişiye de keffaretin vacip olmasının istinbatı zannîdir. Çünkü ona göre her ne kadar cima ile yeme içme arasında ortak bir mana (müsemma) bulunsa da, Şarî’nin keffareti sadece cimaya hasretmesi de mümkündür. Şârî sadece cima eden kişiden keffareti talep etmiş de olabilir. Bu itibarla nassın cima dışındaki fiillere delâleti zannîdir.

Ancak Edip Sâlihî’nin de ifade ettiği gibi, mezkur nassın cima dışındaki fiillere zannî olarak delâlet etmesi ve istinbat edilen hükmün bu yolla elde edilmesi, onu nassın delâleti olmaktan çıkarmaz.⁷³ Zira nassın delâletinin şartı, mansus-i aleyhte bulunan ve hükmün kendisi için sabit olan mananın sadece lügat yoluyla ve herkesçe kavranabilmesiydi.

Hanefiler, unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulmamasını nas sebebiyle kıyasa aykırı bir hüküm olarak görürler ve kural dışı kabul ettikleri bu hükmün hata eden ve zorlanan (mükreh) kimseye uygulanamayacağını söylerler. Hanefî uleması bu neticeye nassın delâletiyle varmaktadır. Cessâs bu konuyu şöyle özetler: “Unutarak cinsel ilişkide bulunana, unutarak bir şey yiyen gibi kabul ediyoruz. Zira unutarak bir şey yeme durumunda orucun bozulmayacağını kabul eden herkes, unutarak cinsel ilişkide bulunma durumunda da orucun bozulmayacağını kabul eder. Bunun yanında, unutarak yiyip içen ile cinsel ilişkide bulunana aynı hükümde birleştirme işlemi, bizce kıyas değildir; zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi şer‘î anlamda oruç, yeme içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır. O halde unutarak bir şey yemenin orucu bozmayacağına dair gelen haber, cinsel ilişkinin de aynı hükümde olduğunu ifade eder. Çünkü bunlar aslında birbirlerine eşit şeylerdir; her ikisinin de olmaması, orucun sıhhati için şart koşulmuştur.”⁷⁴

Nassın delâletinin, fer‘in asla müsavî veya ondan âlâ (evla) olma durumlarının yanında her ikisi için de celî (zahir) veya hafî gibi durumlar da takdir edildiğinden bahsetmiş ve buna dair örnekleri zikredeceğimizi söylemiştik. Geçtiğimiz örnek üzerinden değerlendirecek olursak, Ramazan günü cima fiilini işlemesi sebebiyle keffaret kendisine vacip olan bedevi gibi aynı fiili işleyen kimseler için de vacip olması, müsavi-i celî suretle sabit olmuştur. Her ne kadar fiilin faili olmasa da aynı fiili işlemesi sebebiyle, kadına da keffaretin vacip olması ise müsavi-i hafî surette

⁷¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 134.

⁷² Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, I, 115.

⁷³ Edip Salihî, *Tefsîru’n-Nusûs fi’l-Fıkhi’l-İslâmî*, Beyrut 1993, I, 530.

⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, IV, 118.

sabit olmuştur.

Serahsî, nassın delâletiyle sabit olan hükümlere bir örnek de şunu verir: Resûlullah Ramazan ayında unutarak yiyip içen bir kimse için, “*Seni Allah yedirip içirmiştir; şimdi sen orucunu tamamla*”⁷⁵ buyurmuştur. Bu hadisin nassının delâletinden yola çıkarak aynı şekilde Ramazan ayında unutarak cima eden kişinin de orucunu tamamlaması hükmüne varılmaktadır. “Unutma” fiilinin lügat itibarıyla malum bilinen bir anlam taşıması, onun hükmünün bu manayı taşıyan başka vakıalara da hamledilmesine imkan vermiştir. Fakat bu kıyas yoluyla değil nassın delâletiyle sabit olmuştur.⁷⁶

Serahsî bu ve benzeri örneklerdeki durumu yani nasstan dil-luğat itibarıyla anlaşılman mana ve hükmün, şer‘î olarak mansus-i aleyhin illeti hükmünde olduğunu ifade eder ve bu sebeple de, Hz. Peygamber, “*Kedi pis/necis değildir, çünkü o, devamlı etrafınızda dolaşır*”⁷⁷ hadisinden hareketle, bu illetin kendilerinde bulunduğu fare ve yılan gibi hayvanlarda da bulunması sebebiyle, kediler hakkında icra edilen hükmün aynının onlarda da icra edilebileceğini ve bunun kıyas yoluyla değil; nassın delâletiyle olduğunu ifade etmiş; kedinin artığının pis olmamasını, onun sürekli olarak insanlarla birlikte bulunmasının zarureti ile talil etmiştir.⁷⁸ Ebû Zeyd Debûsî bu durumu illetin umumîliğine bağlamıştır. Ona göre kedinin temiz olması nass ile sabit olurken yılan ve benzerleri için hüküm nassın delâletiyle fakat illetin umumîliği sebebiyle olmaktadır.⁷⁹

Yine Resûlullah’ın buyurduğu üzere “*O damardan gelen bir kandır. Sen her namaz için abdest al*”⁸⁰ hükmü illetince, yani hayız kanı dışında gelen kanamaların, damar çatlaması vb. gibi sebeplere bağlanması ve bu illetin diğer bütün kanamalar için de sâbit görülmesi ve onların da özür sahibi addedilip her namaz için bir abdest almaları hükmüne varılması yine kıyasla değil nassın delâletiyle sabit olmaktadır.

⁷⁵ Müslim, Sıyam, 171; Ebû Davud, Savm, 39.

⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 245.

⁷⁷ Ebû Davud, Tahâret, 38; İbn Mâce, Ebû Abudullah Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvâd, Dâru’l-Cil, Beyrut 1997, Tahâret, 32; Tirmizî, Tahâret, 69; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Hamza ez-Zeyn, Dâru’l-Hadis, Kahire 1995, V, 309. Hadisin Ebû Davud’da geçen rivayeti şöyledir: Davud b. Salih et-Temmâr, annesinden rivayetle anlatıyor: “Sahibim beni Hz. Aişe’ye vermek üzere bir miktar yemekle (helva-keşkek vb.) göndermişti. Gittiğimde Hz. Aişe namaz kılıyordu. Bana, elimdekini koymamı işaret etti (ben de bıraktım). Ancak bir kedi gelerek üzerinden bir miktar yedi. Arkamı dönüp baktığımda ise Hz. Aişe’nin namazını bitirip o yemekten yediğini gördüm. Bunun üzerine şu açıklamayı yaptı: “Resûlullah, «Kedi necis değildir, çünkü o, devamlı etrafınızda dolaşır» demişti. Ayrıca ben Resûlullah’ın kedinin artığı olan suyla abdest aldığımı da gördüm.”

⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 243.

⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 133.

⁸⁰ Serahsî’nin rivayeti, “*إنه دم عرق انفجر فتوضئى لكل صلاة*” şeklindedir. Ancak hadisi bu lafızıyla tespit edemedik. Hadisin Buhârî’de geçen şekli şöyledir: Hz. Aişe’nin anlattığına göre Fâtıma binti Ebî Hubeyş Resûlullah’a gelerek: “Yâ Resûlullah, hiç temizlenemiyorum (kan akıntısı durmuyor) namazımı bırakayım mı?” diye sormuş, Hz. Peygamber de, “Hayır, o hayız akıntısı değil; damardan gelen hastalık kanıdır. Adet gördüğün günler sayısınca namazı bırak. (Bu sayı dolunca) yıkan ve namaz kıl” buyurmuştur. Bkz. Buhârî, Hayz, 8. Ayrıca bkz. Müslim, Hayz, 14; Ebû Davud, Tahâret, 109; Tirmizî, Tahâret, 96; Nesaî, Hayz, 2.

Debûsî her iki meselede de hükmün nassta belirtilenin dışındakileri de kapsamasını illetin umumîliğine bağlar. Fakat daha evvel de zikrettiğimiz üzere, hem nassın delâletinin kıyastan ayrılan yönünü hem de illetin umumîliğini beyan etme sadedinde şöyle der: “Çünkü nassın lügat manası ve dolayısıyla kendisi için müsemmanın (ismi zikredilen) vaz’ edildiği lafız, mansus-i aleyh hükmündedir. Zira kelam ancak onun ifade ettiği anlam ile mana ifade edebilir.”⁸¹

Debûsî’nin bu açıklamasını, onun nassın delâletini kıyastan ayrı tutmanın bir çabası olarak görmemiz gerekir. Aradaki ortak illet yahut illetin umumîliği onu kıyasın bir çeşidi olmasına yaklaştırmış olacağından Debûsî, aslında hükmün gayr-i müsemmaya da tatbik edilebilmesinin sebebini, nassın lügat manasının bir gereği olarak görür. Bu meyanda şu örneği de verir: Allah zina eden kişi için had cezasını gerekli görmüştür. Sonra cumhur ulema, livata eden kişiye de haddin gerekli olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Onlar demişlerdir ki: Zina lügat itibariyle haram bir fiilin ismidir (müsemma). Bu da şehvetin giderilmesi maksadıyla tenasül uzvunun şehvetinin aktılmasıdır. ‘Sifah’ denilmesinin sebebi de bundandır. O halde livata, şehvetin tatmini ve bu sebeple de neslin zayi edilmesinden dolayı zina gibidir; hatta ondan daha da ötedir.⁸² Zira şehvet unsuru hem zinada hem de livatada bulunmakta. Livatadaki haramlık ise hem aklen hem de şeran zinadan daha kuvvetlidir.⁸³ Neslin zayi edilmesine gelince, livata yoluyla çocuğun meydana gelmesi mümkün değildir. Ancak bu, zinanın taşıdığı mananın umumîliği livayata hamledilmesine mani değildir.”⁸⁴ Bu görüş İmameyn’e aittir. Dolayısıyla onlara göre haram olan ve şehveti harekete geçiren ve cinsel arzunun tatmini olduğu için mezkûr fiilin zinâ hükmünde olduğu ve had cezasını gerektirmesidir.⁸⁵ Nassın delâletiyle elde edilen hüküm budur.⁸⁶

Fakat genel olarak Hanefî usulcileri bu konuda farklı bir bakış açısına sahip olmuşlar ve Ebû Hanife’nin düşüncesiyle hareket ederek nassın delâletiyle elde edilen hükmün bu neticeyi doğurmayacağı sonucuna varmışlardır. Şöyle ki Ebû Hanife livatanın zinâ gibi olmadığı kanaatindedir. Onun tespitlerine göre zina fiili, fail ve mefulün arzuladığı bir iştir. Livatada ise meful tarafından istenilen bir fiil değildir.⁸⁷ Bu sebeple livata suç bakımından zina ile eş tutulamaz.⁸⁸ Ayrıca zinâ kadına önden yaklaşmanın ismi olmasından dolayı livâta ile aynı manada sayılamaz. Zira “filan livâta etti, zinâ etmedi” veya “filan lûtîdir ama zânî değildir” sözleri örfte kullanılır. Fiillerin isimlerinin farklı olması manalarının da farklı olmasını gerektirir. Bu sebeple sahabe de livata fiilin cezası konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eğer bu fiil zinâ olsaydı, cezası konusunda ihtilaf etmemeleri gerekirdi. Onlar nass ile hangi fiilin zina olduğunu biliyorlardı. Nesebin karışması ve çocuğun zayi edilmesi gibi hususları

⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 133.

⁸² Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, (*Telvîh* şerhiyle birlikte), I, 249.

⁸³ Benzer açıklamalar için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 242.

⁸⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 134.

⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 242. Bkz. Habbâzî, *el-Muğni*, s. 156.

⁸⁶ Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, I, 249.

⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 243.

⁸⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 134; Serahsî, *Usûl*, I, 243.

içinde barındırmaması sebebiyle, livata zina olarak kabul edilmediği gibi zina manasında da kabul edilmedi. İmam-ı Azam'a göre sahabenin konu ile ilgili ihtilafı ve hadd konularının icthad alanı dışında olması ve ancak tevkîfî yolla belirlenebilmesi, içtihadın da ancak ta'zir konularında cârî olmasından dolayı livâta fiilin cezası hadd değil ta'zirdir.⁸⁹

İmameyn'in livatanın zina gibi olduğu dolayısıyla livatada bulunan kişiye de had cezasının uygulanması gerektiğine dair görüşleri, zina ve livatanın müsemmalarının aynı olmasından dolayıdır. Onlara göre her ikisinin bu ortak paydada birleşmesi nassın delâletiyle, mansus-i aleyhin hükmünün gayr-i mansus-i aleyhte tatbikini, hükmün ispatını gerekli kılar. Ebû Hanife'nin karşı beyanda bulunmasının sebebi ise onların müsemmalarının ayrı oluşudur. Bu sebeple nassın delâleti tarikiyle istinbatta bulunulamaz. Serahsî'nin Ebû Hanife'ye isnat ederek naklettiği bir başka husus, livata fiilinin, mahalli olmayan yerden, sırf meninin zayı edilmemesinin yanında, onda zina fiilinde olduğu gibi fail ve mefulü bihin müşterek arzularının değil sadece failin arzusunun ön planda olduğudur. Bu da cezalarda, vasıfların kamilen bulunması gerektiği ilkesiyle çelişir. Yine Serahsî'nin nakliyle Ebû Hanife bu tezini, kan ve idrarın içki gibi haramlık vasfına haiz olmasına rağmen kan veya idrar içen kimseye had cezası gerekmezken içki içen kimseye bu cezanın gerektiğini, zira birinde insan tabiatının meyli söz konusuken diğesinde böyle olmadığı düşüncesiyle desteklemeye çalışır.⁹⁰

Nassın Delâletinin Delil Değeri

Bütün Hanefî ulemasına göre nassın delâleti, nass işlevi görmektedir. Buna binaen hadler ve keffaretler nassın delâleti da sâbit olmaktadır. Habbâzî'nin ifadesiyle bu husus Fukaha metodunun görüşüdür.⁹¹ Neseffî'nin ifadesiyle, nassın delâletiyle hadler ve keffaretler ispat olunabilirken kıyas ile bunu yapmak mümkün değil dolayısıyla sahih değildir.

Abdülaziz el-Buhârî, bir hükmün nassın delâletiyle sabit olabilmesi için öncelikle mansus-i aleyhteki maksut mananın bilinebilmesini gerekli görür. Onun bu yaklaşımı, daha önce zikrettiğimiz üzere mananın kapalı (hafî) olması durumunda, kıyas adını alır. O, bu tutumuyla nassın delâletinin huciyetine nasıl tesir edeceğini belirtmez. Ancak Hanefî ulemasının nassın delâletini, kıyastan ayrı tutma sebepleri göz önüne alındığında, onun nassın delâletiyle kıyası bir tutma çabasının, başta had ve keffaret gibi konular olmak üzere kıyasla sabit olmayan diğer hususlara taalluk edeceği muhakkaktır. Yine ona göre nassın delâleti her zaman katıyet ifade etmeyebilir. Ona göre bir hükmün nassın delâletiyle sabit olması mansus-i aleyhte kastolunan mananın bilinebilmesine bağlıdır. Şayet bu mana (müsemma) tam olarak, katî bir suretle bilinebilirse nassın delâletiyle sabit olan hüküm katıyet, aksi halde

⁸⁹ Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertîbi Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1982, VII, 34.

⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 243.

⁹¹ Pezdevî, *Usûl*, I, 116; Bkz. Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 154. Bkz. İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 543.

zanniyet ifade etmektedir.⁹²

Molla Cîven'e göre de nassın delâleti katıyyet ifade eder. O, nassın delâletini kıyasla aynı görenlere itiraz ederek, kıyasta illetin hafî, nassın delâletinde ise celif olduğunu, katıyyet ifade etmesinin de buradan geldiğini söyler. Onun deyimiyle bu delâlet türü şer'î kıyastan önce de bilinmektedir. Hiç kimse de bunu inkar etmemiştir.⁹³

İbn Nüceym de (v. 970/1563) nassın delâletinin bu isimle adlandırılmasının bir gerekçesi olarak onun nazma, nazmın da manaya müstenid olmasından yola çıkarak katıyyet ifade ettiği görüşündedir. Hatta bu sebeple nassın delâleti, haber-i vahid ile kıyasın önündedir.⁹⁴

Abdülaziz el-Buhârî ve birkaç Hanefî fukahasının nassın delâletinin kesinlik ve zann ihtimali taşıyabileceği kanaati hakimken ekser Hanefî fakihler, tearuz durumu müstesna kılınırsa, nassın delâletinin aynen işâretin delâleti gibi olacağını beyan etmektedirler.⁹⁵ Bu hususta Nesefî, "Çünkü biri nazmın lügat manasıyla sabit olurken diğeri de nazm ile sabittir" diyerek nassın delâletinin de işâret gibi olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.⁹⁶

Ancak şunu unutmamak gerekir ki nassın delâletinin zanniliğe de ihtimali olabileceğini varsaymak, onu kıyastan ayıran en büyük özelliğini yok saymak olur. Zira nassın delâletinin zanniliğe ihtimalini olduğunu düşünmek, onun vasıtasıyla hüküm istinbatında dilsel çıkarımdan ziyade bir içtihada gerek duyuracağından kıyasla arasında bir fark bırakmayacaktır. Dolayısıyla "*dili bilen herkes onun manasını anlar*" tanımından uzaklaşacak, tarifıyla tezat oluşturacaktır. Halbuki, fukahanın üzerinde ittifak ettiği, "*Arap dilini bilen herkes onun kastettiği anlamı anlar, içtihada gerek bırakmaz*" şeklindeki tarif, nassın delâletinin zannî hükme ulaştırmayacağını beyan etmektedir.

Hanefîlerin nassın delâletinin kıyas olmadığı üzerinde ısrarla durmalarının sebebi, onun huciyet değerinin kıyastan daha evla olmasıdır ki bu sebeple Serahsî, nassın delâletiyle sabit olan mana ve hükmün, nassın işâretiyle sabit olan gibidir, demektedir.⁹⁷ İlk bakışta onun bu ifadesi, delâlet çeşitleri arasında bir derecelendirme veya nassın delâletinin işâretin delâletinden sonra geldiğini göstermek amaçlı gibi görünse de, aslında o, nassın delâletini kıyastan daha üstün olduğunu söylemek istemektedir. Zira sözünün devamındaki, "Her ikisinde de icaz ve belağat unsurları vardır; birindeki lafzen diğeri mana itibarıyla" diyerek görüşünü teyit etmekte ve nassın delâletinin lafzî bir delâlet olduğunu ifade etmenin yanında, işâretin delâletinde zikrettiği "belağî yönün kendisiyle tamam olduğu ve icazın ortaya çıktığı"⁹⁸ hususunu nassın delâletinde de var olduğunu hissettirmeye çalışmaktadır. Ayrıca o, bu

⁹² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 115.

⁹³ Molla Cîven, *Şerhu Nûri'l-Envâr*, I, 383.

⁹⁴ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 229.

⁹⁵ Bkz. İbnü's-Saâtî, *Nihâyetü'l-Vusûl*, I, 543; Habbâzî, *el-Muğni*, s. 154.

⁹⁶ Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 385.

⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 242.

⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 236.

düşünceleriyle, nassın delâletinin sırf dilsel çıkarımlar olmadığını, nazmın icazının ancak onunla tamam olabileceğini de düşünmektedir.

Serahsî nassın delâletinin delil değerini bu düşünceleriyle açıkladıktan sonra, “İşte bizim ceza ve keffaret gibi meselelerde kıyası caiz görmeyip nassın delâletiyle istidlalde bulunmayı caiz görüşümüzde bundandır” demesi,⁹⁹ Hanefî fakihlerin nassın huciiyet değerinin kıyastan daha üstün olduğunu ifade eden en büyük savdır.

Hanefî usulcülerinin çoğunluğu, nassın delâletinin tahsise ihtimali olmadığı kanaatindedirler. Mesela Pezdevî, Serahsî ve Alaeddin Semerkandî, nassın delâletiyle sabit olan hükmün, sözlük (lûgat) manasıyla sabit gibi olduğunu söylemişlerdir. Nassın delâletine mefhum-i muvafaka adını veren kelamcı medotuna bağlı usulcülerle İbnü'l-Hümâm gibi bazı Hanefî fukahası, delâlet-i nassın umum niteliğine sahip olduğunu savunmuşlardır.¹⁰⁰

Nesefî ve İbn Melek de nassın delâletinin tahsis edilemeyeceğini, tahsise uğrayabilmesi için umum olması gerektiğini savunurlar. Onlara göre umum, lafzın özelliğidir. Nassın delâletinde ise umum yoktur. Çünkü nassın delâletiyle sabit olan hüküm ve mana, aslında nassın lûgat/dilsel manasıyla sabit olmaktadır.¹⁰¹

Nassın Delâletinin Tearuzu

Hanefî usulcüler lafızlardan mana elde edilme yollarını tasnif ederken ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delâleti şeklinde sıralamaları, aslında bunların kendi aralarındaki delil değerini ifade eden bir taksimdir. Buna göre ibarenin delâleti, işaretten; işaretin delâleti de nassın delâletinden kuvvetlidir. Bununla birlikte Hanefî fakihler bu delâlet çeşitlerini mütekellimin hilafına, devamlı “lafzın delâleti” ve “lafızdan mana istinbat elde etme yolları” olarak görmelerinin bir sebebi olarak birbirlerine yakın kuvvet ölçüsü vermişler, ayrılan noktaların ancak tearuz halinde olabileceğini söylemişlerdir. Usul eserlerinde işaretin delâletiyle ibarenin delâletinin tearuzuna dair verilen örneklerden biri şöyledir:

﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾ “Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi gereklidir.”¹⁰² Nassın ibaresinin delâletine göre hata ile bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azad etmesi vaciptir. Nitekim kıyastaki evleviyet esasına göre hata ile birini öldürene gereken keffaretin, kasten öldürene de gerekmesidir. Şafiîler bu görüşte bulunmuşlar ve kasıtlı öldürme durumunun hata ile öldürme durumuyla birlikte daha da fazlası olan udvan (düşmanlık) cihetini içinde barındırdığını söylemişlerdir.¹⁰³

⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 242.

¹⁰⁰ Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metadolojisiinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yayınları, İstanbul 1996, s. 86.

¹⁰¹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 175. Ayrıca bkz. İbn Hüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 230; Kutluboğa, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 101.

¹⁰² Nisâ 4/92.

¹⁰³ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I, 270.

Fakat Hanefî fukahası kasten adam öldürmeden dolayı keffaretin gerekmeyeceği görüşündedirler. Hanefiler gerekçe olarak şöyle derler: Bilerek adam öldürme büyük bir günahdır. Keffârette ise ibadet vasfı bulunduğu için keffaret böyle bir günahı telafi edemez. Kaldı ki keffâret, miktarı belirtilmiş olan şeylerdendir. Miktarı belirtilmiş bir şeyin ise şeriatta küçük bir günahı silmek için vaz‘ edilmiş olması, büyük bir günahı da silmek için vaz‘ edilmiş olmasını gerektirmez.¹⁰⁴

İbn Nüceym de, “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir*”¹⁰⁵ ayeti mucibince, kasten bir kişiyi öldürenin cezasının cehennem olduğunu, bu sebeple onun, hata ile öldüren gibi keffaret ödemesinin gerekmeyeceğini, zira nassın işaretinin keffaret ödemeyi nefyettiğini ifade ederek nassın delâletine tercih edildiğini söylemektedir. Kısasın gerekliliği ise ayrı bir nassın beyanıdır. Buradaki husus sadece keffaretin mucip olup olmamasıyla alakalıdır.¹⁰⁶

Zekiyyüddin Şaban ise bu konuda mütekellimîn görüşüne katılır ve keffaretin gerekliliğini, öldürmenin, kasıtlı veya kasıtsız olmasına bakmaksızın fiilinin bizzat kendisine bağlar ve şöyle der: Hata ile adam öldürme fiilinde keffâretin vacip oluşu, öldürme fiilini önlemektir, yoksa bizatihi “hata” dan dolayı değildir. Bilindiği gibi hata, birçok hükmü ıskat eden (düşüren) bir mazerettir; öyleyse bir vücubun (mükellefiyetin) illeti sayılması doğru olmaz. Böylece hata ile öldürmede keffâretin fiili önleme gayesiyle vacip kılındığı ortaya çıktığına göre bunun kasten öldürmede vacip kılınması daha da uygundur ve öncelikle gerekir. Zira bu fiilde caydırmayı sağlama gereği daha güçlüdür. Hata, kasıtsız yapılan fiildir; kasten öldürme ise kişinin isteyerek yaptığı fiildir. Kasıtsız yapılan fiili önlemek için keffaret gerektiğine göre kasıtlı fiil hakkında haydi haydi gerekir.

Hanefiler, “*Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi gereklidir.*”¹⁰⁷ ayetinin, nassın delâletiyle, kasten öldürüne de keffaret gereklidir diyenlere başka bir şekilde cevap verirler. Buna göre,

{ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا } “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir.*”¹⁰⁸ ayeti ise işaretinin delâletiyle, kasten adam öldürme fiilinde keffaretin vacip olmadığına delâlet etmektedir. Çünkü ayet, ceza olarak sadece cehennemde ebediyen kalmayı zikretmiştir. Beyân makamında başka bir hükmün belirtilmemesi, kasten adam öldürme fiiline başka cezanın terettüp etmediğini gösterir. Bu ise önceki ayetten nassın delâletiyle elde edilen hüküm ile çatışmaktadır. İşte böyle bir durumda işâretin delâleti, nassın delâletine tercih olunur. Bu sebeple Hanefilerce kasten adam öldürme fiilinde keffâret vacip değildir.¹⁰⁹ Sadece kısas tatbik edilir.¹¹⁰ İbn Melek mantıksal bir çıkarımla

¹⁰⁴ bkz. Aynî, Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990, XII, 89-91; bkz. Kutluboğa, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, s. 102.

¹⁰⁵ Nisâ 4/93.

¹⁰⁶ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 230.

¹⁰⁷ Nisâ 4/92.

¹⁰⁸ Nisâ 4/93.

¹⁰⁹ Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, s. 406.

¹¹⁰ Molla Cîven, *Nûru'l-Envâr*, s. 386; İbn Melek, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, s. 174.

kasten öldürmede kısasın gerekmeyeceğini ve dolayısıyla işâretin delâletinin nassın delâletine tercih edilmesi gerektiğini şöyle ispat eder: “Ceza tam ve kamil olan bir şeyin ismidir (tecezzi kabul etmez). Şayet biz kasten öldüren kişi için de keffaretin gerekli olduğunu kabul edersek, o takdirde “cehennem” cezası, kendisi için verilen cezanın tamamı değil bir parçası (cüzü) olur. İşte bu, bizim işâretin delâletini tercih etmemizin sebeplerinden biridir.”¹¹¹

Sonuç

Hanefî fakihler cumhurun görüşünün aksine nassın delâletinin bir kıyas yöntemi olmadığını söylemişlerdir. Hatta bir kıyas yöntemi olup olmadığı tartışmalı olan dilsel kıyası (kıyas-ı luğavi) bile kabul etmemişlerdir. Bu sırf bir karşı duruş niteliğinde olmamıştır; had, kısas ve keffaretlerin bazı suçlara kıyas edilerek tespit edilmesinin mümkün olmadığını savunan Hanefîler, bu hükümlerin belli suçlar için öngörüldüğünü, dolayısıyla bu naslara kıyas yapmanın caiz olmadığı görüşündedirler. Bu hükümlerin ne ile tespit edildiği sorusunu ise “nassın delâleti” şeklinde cevaplamışlardır. Hanefîler bu söylemlerinin arkasında çok ciddi bir şekilde durarak, nassın delâletinin huciyet değerinin, kıyasın delâletinden daha evvel ve evla olduğunu söylemişlerdir. Bunu, kıyasla elde edilen hükmün içtihat ile belirlenmiş olması, dolayısıyla zan/şüphe bulundurması, nassın delâletinde ise elde edilen hükmün içtihat ve kıyas yolu ile değil doğrudan lügat yoluyla anlaşılmasına bağlamışlardır. Genel olarak Hanefîler bu tezlerini, “Nassın delâleti, nassın manasından içtihat veya istinbat ile değil lügat olarak anlaşılman şeydir” demek suretiyle ispatlamaya çalışmışlar ve “Hükmün, nassın lügat manasıyla elde edildiği delâlet türüdür. Yoksa nasstan şer’î istinbat yoluyla elde edilen mana değildir” diyerek nassın delâletiyle elde edilen mana ve hükmün kıyasa ihtiyaç bırakmayacak kadar açık olduğunu beyan etmeye çalışmışlardır. Hatta bunun için “Nassın delâlet ettiği mana, sırf işitmek suretiyle anlaşılabilen, bunun için düşünmeye ihtiyaç bırakmayan bir anlamdır. Hatta bu hususta fakih ile avam arasında bir fark yoktur. Bedihi bir akıl ile ve düşünmeye gerek olmaksızın anlaşılabilir” şeklinde de tanımlamalar yapmışlardır.

Nassın delâletinin zannî veya katî olabileceğine dair yapılan bir takım açıklamalar her ne kadar onun kıyas karşısındaki kuvvetini zayıflatacak iddialar olsa da, bunun katilik ve zannilikten ziyade, nassın delâletindeki düşünmenin derinliğine bağlı olarak açıklık ve kapalılık şeklinde düşünmek daha doğru olacaktır.

Hanefî fakihler, manaya delalet yolları içinde mütalaa ettikleri tüm delâlet çeşitlerini, “lafızdan mana istinbat elde etme yolları” olarak görmelerinin bir sebebi olarak birbirlerine yakın kuvvet ölçüsü vermelerime karşın, ibarenin, işâretin, nassın ve iktizanın delâleti şeklinde sıralamaları, aslında bunların kendi aralarındaki delil değerini ifade eden bir taksimdir. Buna göre ibarenin delâleti, işâretten; işâretin delâleti de nassın delâletinden kuvvetlidir. Dolayısıyla tearuz durumunda delil değeri

¹¹¹ İbn Melek, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, s. 173.

kuvvetli olan tercih edilir.

Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî, Alaeddin, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Hamza ez-Zeyn, Dâru'l-Hadis, Kahire 1995.
- Ahsîkesî, Ebû Abdullah Hüsâmeddin, *Müntehabu'l-Hüsâmî*, (yazma nüshanın tıpkı basımı), Matbaatü'l-Hanefiyye, y.y., yay. y.
- Aynî, Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmud, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Halid Muhammed el-Arûsî, Basılmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1997
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2002.
- Cessâs Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Vizâretü'l-Evkâf, Kuveyt 1994.
- Çalışkan İbrahim, *İslâm Dininin Temel Kaynakları* (Heyet), AÖF Yayınları, Eskişehir 1999.
- Debûsî Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Hüseyn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Duman Soner, "Hanefî Usûlcülerinin İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Usûl*, C. 10, Sakarya, 2008/2.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshak el-İsferayinî, *Müsned*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davud*, thk. Ubeyd Deas, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997.
- Edip Salihî, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlu'l-Bedâ'i fî Usûli's-Şerâi'*, thk. Muhammed Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Gazâlî, Ebû Hamid, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Camiatü'l-İslamiyye, Medine, ts.
- , *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfa)*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

- Habbâzî, Celâleddin Ebû Muhammed, *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1403.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhâri*, thk. Ebû Temim Yasir, Mektebetü'r-Rüşd es-Suudiyye, Riyad 2003.
- İbn Emîr el-Hâc, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr (Tahrîr ile birlikte)*, thk. Ahbdullah Mahmud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abudullah Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvâd, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1997.
- İbn Melek, Abdülatif, *Şerhu Menâru'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Matbaa-i Amire baskısının tıpkı basımı), Beyrut, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- , *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmî, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Emin Muhammed Esad Seydişehrî, *Telhîsu Usûli'l-Fıkh*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2008.
- İbnü's-Sââfî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali, *Niyâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Sad b. Garîr, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1985.
- İltaş Davut, *Fıkh Usulünde Mütekellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2006.
- , "Fıkh Usûlü Yazımında Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi Ayırışmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimnâme*, XVII, Kayseri, 2009/2.
- Kâkî, Muhammed b. Muhammed Ahmed, *Câmiu'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahman Abdulgafur el-Afgânî, Mektebetü Nezzâr Mustafa Bâz, Suudî Arabistan, ts.
- Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi'Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kutluboğa, Zeynüddin Kasım, *Hulasâtü'l-Efkâr Şerhu Muhtasaru'l-Menâr*, thk. Züheyr b. Nasır, Dâru İbn Kesir, Beyrut, ts.

- Molla Cîven, Ebû Saîd b. Abdullah, *Şerhu Nûru'l-Envâr ala'l-Menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl*, Fazilet Neşriyat, İstanbul (tıpkı basım), ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1991.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülgaffar Süleyman vd. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- , *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- , *Keşfü'l-Esrâr (Menâr ile birlikte)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Usûlü'l-Pezdevî (el-Kâfi içinde)*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2001.
- Semerkindî, Alaeddin Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, (tahk. Abdülmelik b. Abdurrahman Sa'd es-Sadî, Basılmamış Doktora Tezi, Câimatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1984.
- Serahsî, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûl (Usûlü's-Serahsî)*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- , *el-Mebsût*, tahk. Şemseddin Ebû Bekir Muhammed, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000.
- Sadruşşeria, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh'le birlikte)*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Haleb 1978.
- Yahya er-Ruhâvî, *Haşiye alâ Şerhi İbn Melek ale'l-Menâr (Menâr kenarında)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Matbaa-i Amire baskısının tıpkı basımı), Beyrut, ts.
- Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.