



Fıkıh Usûlünde Arap Dilinin Delil Değeri: Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Mütekellim Usûlcülerle Mukayesesi

Yusuf EŞİT | orcid.org/0000-0002-9694-0878 | Yusuf.esit@batman.edu.tr

Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Batman, Türkiye
<https://ror.org/051tsqh55>

Davut EŞİT | orcid.org/0000-0003-1366-4650 | davutesit@yyu.edu.tr

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Van, Türkiye
<https://ror.org/041jyzp61>

Öz

İlâhî hitâbın insanların iletişim halinde oldukları bir dil aracılığıyla gelmiş olması, bu dilin kurallarını ve kullanım biçimlerini hitâbın anlaşılmasında belirleyici kılmaktadır. Arapça, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in dili olması sebebiyle İslâmî ilimlerde önem arz etmektedir. İlâhî hitâbın anlaşılmasında yöntem ve kaynaklarını konu edinen fıkıh usûlünde Arap dili merkezî konumdadır. Bu sebeple usûl-i fıkıh, daha teşekkül sürecinden itibaren Arap diliyle sıkı bir ilişki içinde gelişmiş; lâfızların vaz'ı, delâleti ve kapsamı gibi meseleler usûl eserlerinde yer almıştır. Bu çalışma, ilâhî hitâbın Arapça bir dil aracılığıyla gelmiş olması sebebiyle Arap dilinin fıkıh usûlü düşüncesindeki merkezî konumunu, Şâfiî usûlcülerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) usûl eserleri bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada ortaya konulduğu üzere Şîrâzî, Arap dilini belirleyici bir tercih kriteri olarak kullanmakta ve görüşlerini dil ehlinin kullanımına, örfüne ve dilcilerin tasniflerine dayandırmaktadır. Ona göre dilcilerin kelâmî emir, nehiy, haber ve istihbâr şeklinde tasnif etmeleri, Arapların kullanımında lafızların belirli manalarla sürekli ve istikrarlı biçimde kullanılması, bu lafızların o manalar için vaz'edildiğine müstefiz nakil düzeyinde bir delil niteliği taşımaktadır. Çalışma Şîrâzî'nin usûl eserlerindeki Arap diline yaptığı bu şekildeki belirgin referansları Eş'arî usûlcülerin metinleri ile karşılaştırmalı ve detaylı bir şekilde inceleyerek doküman analizine dayalı bir yöntemle incelemektedir. Araştırmanın temel sorusu, Şîrâzî ile mütekellim usûlcüler arasındaki ihtilafın Arap dilinin usûl düşüncesindeki belirleyici rolünü kabul edip etmemekten mi, yoksa Arap diline dair bilginin nasıl tespit edileceğine ilişkin yöntemsel farklılıktan mı kaynaklandığıdır. Bu amaçla delil-emâre ayrımı, isimlerin menşei, emir-nehiy-umûm-haber sîgalarının vaz'ı, mutlak emir ve nehyin hükmü ve emrin tekrara delâleti ile istisnâda müstesnâ-müstesnâ minh arasına zamanın girip giremeyeceği gibi tartışmalı meseleler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Şâfiî, Mütekellîm, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Arap Dili, Etki.

Atıf Bilgisi

Eşit, Yusuf – Eşit Davut. “Fıkıh Usûlünde Arap Dilinin Delil Değeri: Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Mütekellim Usûlcülerle Mukayesesi”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Temmuz 2026), 807-836. DOI: 10.69576/ihya.1880323



The Evidentiary Value of the Arabic Language in *Usūl al-Fiqh*: A Comparison of Abū Ishāq al-Shīrāzī with the Mutakallim Usūl Scholars

Yusuf EŞİT | orcid.org/0000-0002-9694-0878 | Yusuf.esit@batman.edu.tr

Associate Professor, Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Batman, Türkiye
<https://ror.org/051tsqh55>

Davut EŞİT | orcid.org/0000-0003-1366-4650 | davutesit@yyu.edu.tr

Associate Professor, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Van, Türkiye
<https://ror.org/041jyzp61>

Abstract

The fact that the divine address was conveyed through a language used by people in communication renders the rules and modes of usage of that language decisive for understanding the address. Arabic holds particular importance in the Islamic sciences as it is the language of the Qur'ān and the Prophet Muhammad. In the formation of *usūl* thought, which deals with the methods and sources for understanding the divine address, the Arabic language likewise occupies a central position. For this reason, *ā al-fiqh* developed in close interaction with the Arabic language from its very inception, and issues such as the indication (*dalāla*), designation (*wad'*), and scope of expressions have stood at the center of *usūl* debates. This study aims to examine the central position of the Arabic language in *usūl al-fiqh* thought arising from the fact that the divine address was conveyed through Arabic within the context of the *usūl* works of Abū Ishāq al-Shīrāzī (d. 476/1083), one of the Shāfi'ī *usūl* scholars. As demonstrated in the study, al-Shīrāzī employs the Arabic language as a decisive criterion of preference and grounds his views in the usage and custom of the language community as well as in the classifications of linguists. According to him, the linguists' classification of speech into command, prohibition, report, and interrogative, together with the continuous and consistent use of expressions in particular meanings within Arabic usage, constitutes evidence at the level of mustafid transmission that these expressions were designated for those meanings. The study examines, through a document analysis based method, al-Shīrāzī's pronounced references to the Arabic language in his *usūl* works in a comparative and detailed manner alongside the texts of Ash'arī mutakallim *usūl* scholars. The main research question is whether the disagreement between al-Shīrāzī and the mutakallim *usūl* scholars stems from accepting or rejecting the decisive role of the Arabic language in *usūl* thought, or rather from a methodological difference regarding how knowledge about the Arabic language is to be established. To this end, contentious issues related to expressions are addressed, such as the distinction between proof (*dalīl*) and indicator (*amāra*), the origin of names, the designation of *amr* (command), *nahy* (prohibition), *'umūm* (generality), and *khavar* (report) formulas, the ruling and repetition implication of absolute commands and prohibitions, and whether a temporal interval may intervene between the excepted element and that from which it is excepted in exception (*istisnā'*).

Keywords: Usūl al-Fiqh, Shāfi'ī, Mutakallim, Abū Ishāq al-Shīrāzī, Arabic Language, Influence.

Citation

Eşit, Yusuf – Eşit Davut. "The Evidentiary Value of the Arabic Language in *Usūl al-Fiqh*: A Comparison of Abū Ishāq al-Shīrāzī with the Mutakallim Usūl Scholars". *İhya International Journal of Islamic Studies* 12/2 (July 2026), 807-836. DOI: 10.69576/ihya.1880323

Makale Bilgileri Article Information		
Makale Türü	Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	2 Şubat 2026	2 February 2026
Kabul Tarihi Date of Acceptance	15 Haziran 2026	15 June 2026
Yayınlanma Tarihi Date of Publication	16 Temmuz 2026	16 July 2026
Değerlendirme Peer-Review	Çift kör hakemlik – İki dış hakem	Double anonymized - Two external
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi ve kaleme alınması dâhil olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel araştırma ve yayın etiğine titizlikle riayet edildiği; doğrudan veya dolaylı olarak yararlanılan bütün kaynakların eksiksiz, doğru ve usulüne uygun biçimde kaynakçada gösterildiği beyan olunur.	It is hereby declared that, throughout all stages of the design, conduct, and writing of this study, due care was taken to comply with the principles of scientific research and publication ethics, and that all sources directly or indirectly used have been fully, accurately, and appropriately cited in the references.
Etik Bildirim Ethical Issues Notification Address	ihyajournal@gmail.com	ihyajournal@gmail.com
Plagiarism Checks	Turnitin Benzerlik Taraması	Turnitin Similarity Check
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Yazar(lar), çalışmanın hazırlanması ve yayınlanması sürecinde herhangi bir çıkar çatışmasının mevcut olmadığını beyan eder	The author(s) declare that there is no conflict of interest with respect to the preparation and publication of this study.
Finansman Funding	Yazar(lar), bu çalışma için herhangi bir dış finansman alınmadığını beyan etmektedir.	The author(s) declare that no external funding was received for this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

This study aims to examine the central position of the Arabic language in the discipline of *usûl al-fiqh*, due to the fact that the divine address was conveyed through the Arabic language, within the framework of the *usûl* works of the Shāfi'i jurist Abū Ishāq al-Shīrāzī. The correct understanding of the divine address depends on knowing the rules and modes of usage of the language in which it was revealed. For this reason, *usûl al-fiqh* developed in close relation with the Arabic language from its formative period onward, and issues such as the indication (*dalālah*), designation (*wad'*), and scope of expressions have occupied a central place in *usûl* discussions. This study focuses on al-Shīrāzī's prominent references to the Arabic language in the chapter on linguistic expressions (*alfāz*) and examines his method of linguistic justification in comparison with the *mutakallim usûl* scholars.

The main research question of the study is whether the disagreement between al-Shīrāzī and the *mutakallim usûl* scholars stems from accepting or rejecting the determinative role of the Arabic language in *usûl* theory, or rather from a methodological difference concerning how knowledge of the Arabic language is to be established. For this purpose, controversial linguistic issues such as the distinction between *dalīl* and *amārah*, the origin of names, the designation (*wad'*) of imperative, prohibitive, general, and informative forms, the legal implication of absolute commands and prohibitions and their indication of repetition, and whether a temporal gap may intervene between the excepted (*mustathnā*) and the excepted-from (*mustathnā minh*) in exception have been examined.

As demonstrated in the study, al-Shīrāzī employs the Arabic language as a decisive criterion of preference in most of these issues and grounds his views in the usage, custom, and classifications of the linguistic authorities. According to him, the grammarians' classification of speech into command, prohibition, report, and interrogation, together with the continuous and stable use of expressions for specific meanings in Arabic usage, constitutes evidence at the level of *mustafid* transmission that these expressions were designated (*wad'*) for those meanings. Accordingly, it should be accepted that specific forms were designated in the language for command (*if'al*), prohibition (*lā taf'al*), generality, and report.

In contrast, *mutakallim usûl* scholars such as al-Bāqillānī, al-Juwaynī, and al-Ghazālī argue that knowledge concerning the designation (*wad'*) of expressions can only be established through explicit transmission reaching the level of *tawātur*, and that no such transmission exists. Therefore, when the alleged forms for command, prohibition, generality, and report are uttered in absolute terms without an indicator (*qarīnah*) specifying one of their possible meanings, suspension of judgment (*tawaqquf*) becomes a methodological necessity. In this approach, the central role of language is not denied; however, the condition of *tawātur* is emphasized as a requirement for linguistic knowledge to be binding.

Al-Shīrāzī accepts analogy (*qiyās*) as one of the sources of names and grounds his view in the Arabs' practice of naming similar entities with the same names, as well as in the fact that analogy is practically employed as a method within the language. In contrast, the *mutakallim usûl* scholars base their approach on transmission (*naql*); in cases where no report has been conveyed from the Arabs, they maintain that both the applicability and non-applicability of a name

designated for one thing to other things are equally possible, and therefore they adopt the approach of suspension (*tawaqquf*). When there is no explicit statement from the Arabs indicating whether they intended specification or generalization in their act of naming, and no transmission has reached us in this regard, the Arabs' intent cannot be known; as a result, uncertainty arises concerning their intent, and analogy, which is constructed upon that intent, becomes an invalid method. In the issue of exception (*istisnā'*), however, it is observed that al-Shīrāzī and al-Bāqillānī arrive at the same conclusion, as both scholars ground the requirement that exception be connected to the main statement in the custom and continuity of Arabic linguistic usage.

In conclusion, the study demonstrates that the disagreement between al-Shīrāzī and the *mutakallim usūl* scholars does not concern the acceptance of the authority of the Arabic language itself, but rather centers on the method by which linguistic knowledge is to be established. While al-Shīrāzī regards the classifications of grammarians and continuity of usage as binding evidence in matters concerning expression-specific forms, *mutakallim usūl* scholars accept as binding only linguistic knowledge established through explicit transmission at the level of *tawātur* and therefore prefer suspension of judgment in the absence of such transmission. In this respect, it may be said that the disagreement is methodological rather than language-centered. Undoubtedly, the *mutakallim usūl* scholars' conception of speech as a meaning subsisting in the mind (*al-kalām al-naḥsī*) is also a factor that must be taken into consideration in this disagreement.

Giriş

Vahyin Arapça olarak inmesi hasebiyle, vahyin anlaşılması bu dilin sınırları ve kurallarına bağlıdır.¹ Nasların ve irade beyanlarının objektif zeminde anlaşılabilmesi cümleyi teşkil eden kelimelerin anlamını bilmeye, öğeler arasındaki ilişkileri ve cümle yapılarını tahlil etmeye² dahası dile dair kuralları bilmeye bağlıdır. Nitekim Şîrâzî, bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Allah’ın ve Resûlü’nün hitâbını bilmek, [Araplara göre] kelâmın kısımlarını bilmeye bağlıdır. Çünkü her ikisinin hitâbı Arap diliyle gelmiş ve onların adetleri (kullanım alışkanlıkları) üzere varit olmuştur. Her iki hitâbın gerektirdiği maksadın anlaşılabilmesi için, onların (Arapların) kelâmının kısımlarının açıklanması zorunlu hale gelmektedir.”³

Bu düşünce ile Arap diline önem verilmekte usûlde dile müteallik konularda dilin kullanımına referansta bulunulmaktadır.⁴ Bâkılânî (ö. 403/1013) harf ve seslerden oluşan tüm ibarelerin bir mana ifade eden musta‘mel ile bir mana ifade etmeyen gayr-ı musta‘mel şeklinde ikiye ayırdıktan sonra⁵ bir mana ifade eden ibareleri Arap dili ilmini tasnif edenlerin⁶ taksimatına referansta bulunarak⁷ isim, fiil ve harf şeklinde üçe ayırır. O, bu üç

¹ Korkut, ilahî hitabı doğru anlayarak muhataba aktarmanın her şeyden önce hitabın mana ve inceliklerini doğru idrak etmeye bağlı olduğunu; bunun da hitabın dilini, dil inceliklerini bilmeye ve dilsel kodlarını çözmeye bağlı olduğunu belirtir. Bu değerlendirmeler için bk. Ramazan Korkut, “Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi”, *Dergiabant* 9/1 (30 Mayıs 2021), 228.

² Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 31.

³ Cemâluddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, thk. Abdülmecid et-Türkî (Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 1/167.

⁴ Dil meselelerinde Arap dili ehlinin kullanımı temel referans noktası olmakla birlikte, usûlcülerin kendi disiplinlerinin ihtiyaçları doğrultusunda Arap dili ile ilgilendikleri söylenebilir. Bu çerçevede usûlcüler kimi zaman Arap dilcilerinin yaptığı tasnifleri birebir takip etmek zorunda kalmamış, onlarla çelişmeyecek şekilde kendi tasniflerini geliştirmişlerdir. Usûlcülerin nahiv kuralları konusunda nahivcileri taklit ettikleri gibi icthâd da yaptıkları belirtilmektedir. (bk. Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 47) Dahası Arap dilcilerinin gündemini de meşgul edecek yeni problemler oluşturdukları da görülmektedir. Örneğin dilin menşei (nesnelere ilk defa isim verme) meselesi tespit edilebildiği kadarıyla hem usûl hem de kelâm alimleri arasında tartışma konusu olduğu daha sonraları belagat alanında ilk defa dil bilimi alimi Sekkâkî (ö. 626/1229) tarafından bu meselenin ele alındığı belirtilmektedir. (bk. Sadrettin Buğda, *Beyân Fıkıh Usûlü İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 143.) Yine usûlcülerin usûl eserlerinde yer alan dil bahisleri dilcilerden bir adım ileri taşıyarak lafızların detay anlamlarını incelediği ifade edilmektedir. (Bk. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 31.) Nitekim kelâm taksimatı bahsinde Cüveynî Arap dili ehlinin kelâmı isim, fiil ve harf şeklinde üçe ayırdığını; usûlcülerden ilk dönem alimlerinin ise kendi maksatlarına uygun olarak emir, nehiy, haber ve istifham şeklinde dörde ayırarak ele aldıklarını belirtir. (Bk. İmâmî'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed b. ‘Aveyde (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/59-60.) Fıkıh ve usûlünün Arap dil çalışmalarına etkisi için bk. eş-Şârif Letruş, “Fıkıh’ın ve Fıkıh Usûlü’nün Arap Dili Çalışmalarına Etkisi”, çev. Murat Sula, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2009), 279-289.

⁵ Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*, thk. Abdülhamid b Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/336-337.

⁶ Bâkılânî Arap dil ehlini ifade etmek için *Takrîb*’te genelde “أهل اللغة” (*et-Takrîb*, 1/112) tabirini tercih etmekle birlikte kullandığı diğer bazı kullanımlar şunlardır: “مصنفو علم العربية” (*et-Takrîb*, 1/338); “أهل العربية” (*et-Takrîb*, 1/332), “أهل اللسان” (*et-Takrîb*, 1/395; 2/89); “أهل اللغة والمعاني” (*et-Takrîb*, 3/319). Arap dil kullanımını ifade etmek üzere “العرب” (*et-Takrîb*, 1/115), “لغة العرب” (*et-Takrîb*, 1/ 138) ifadelerini kullanmaktadır.

⁷ Söz konusu taksim ve isimlendirme için bk. Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kunbur el-Hârisî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk.

lafzın da yine bir anlam ifade edebilmeleri için Arap dili ehlinin belirledikleri birbirleriyle isnâd şekillerinin gerçekleşmesi gerektiğini belirterek örnekler verir.⁸ Şîrâzî de kelâm ve çeşitlerini anlattığı kısımda nahiv ehline⁹ referansta bulunarak Bâkullânî'nin kelâm taksimatına benzer bir taksimatta bulunmaktadır.¹⁰

Fıkıh usûlü eserleri özellikle elfâz ve delâlet bahislerine göz atıldığında birçok dil meselesinin ele alındığı görülecektir.¹¹ Usûlcüler dile dair meseleleri ele alırken haliyle Arap diline referanslar yapmaktadır. Bu, sadece Şîrâzî'ye has bir tutum değildir. Bununla birlikte Şîrâzî, elfâz bahsinde tartışmalı meselelerde Arap dilini belirleyici bir tercih kriteri olarak kullanmakta ve görüşlerini bu zeminde temellendirmektedir. Onun kendi görüşünü destekleme bağlamında Arap diline olan belirgin referansları, muhataplarının Arap dili ve kurallarını yeterince dikkate almadıkları şeklinde örtük bir eleştiriyi de ihtiva etmektedir. Nitekim dil merkezli konular olan elfâz bahislerinde usûl ve esaslar, dilin sınır ve kuralları üzerine inşa edilmektedir. Bu sebeple, Şîrâzî'nin muhataplarının kendi görüşlerini hangi temellere dayandıkları ve Arap dilini ne ölçüde referans aldıkları hususunun incelenmesi gerekmektedir.

Fıkıh usûlü ile Arap dili arasındaki ilişkiyi doğrudan veya dolaylı biçimde ele alan çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu bağlamda Osman Güman'ın *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, Sadrettin Buğda'nın *Beyân-Fıkıh Usûlü İlişkisi*, Bahattin Alphan'ın *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*, adlı çalışmaları ile Syamsul Anwar'ın "The Relation between Arabic Linguistics and Islamic Legal Reasoning: Islamic Legal Theory Perspective" başlıklı makalesi, Arap dil ilimleri ile usûl-i fıkıh arasındaki irtibatı farklı açılardan ele alan çalışmalardır. Bununla birlikte mevcut literatürde, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Arap dilini usûlî tartışmalarda tercih ve temellendirme ölçütü olarak nasıl kullandığını, bunu mütekellim usûlcülerin yaklaşımıyla mukayeseli biçimde ele alan müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Çalışma başlığında tercih edilen "mütekellim" kavramı ile usûl literatüründe yaygın biçimde kullanılan mütekellimîn ve fukahâ yöntemleri arasındaki yazım farklılığı kastedilmemektedir. Bu çalışma, usûl eserlerinin söz konusu iki yazım yöntemi çerçevesinde mukayesesi yapma iddiası da taşımamaktadır. Burada "mütekellim" kavramı, metodolojik bir tasniften ziyade Şîrâzî'nin eleştiri muhataplarını ifade etmektedir. Şîrâzî, ilgili meseleler bağlamında Mu'tezilî usûlcülerle özellikle Eş'arî usûlcülerle tartışmaya girmiş; onlara yönelik hitabını çoğu zaman onların kelâmî mensubiyetlerini dikkate alarak tercih etmiştir.

Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/12.

⁸ Bâkullânî, *et-Takrîb*, 1/338.

⁹ Ebû İshâk İbrahim b. 'Alî b Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Luma'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7. Şîrâzî'nin *el-Luma'*'da Arap dil ehlini ifade etmek için kullandığı diğer bazı ifadeler şunlardır: "أهل اللسان" 13; "أهل اللغة" 71. Bunların dışında ayrıca Arap dil kullanımını ifade etmek üzere "العرب" (5; 9; 11) ifadesini kullanmaktadır.

¹⁰ Şîrâzî, *el-Luma'*, 7.

¹¹ Bahattin Alphan, *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 46.

1. Arap Dili ve Fıkıh

Fıkıhın iki temel kaynağı Kur'an ve sünnettir. Her iki kaynağın dilinin Arapça olmasından dolayı Arapça İslam hukuk düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olmuştur.¹² Özellikle temel ibadet dilinin Arapça olması, Arapçanın Müslümanlar için, sıradan bir dil olmaktan ziyade, kutsal ile iletişim kurmanın bir aracı olarak kabul edildiğini göstermektedir. Nitekim Şâfi'î (ö. 204/820), her Müslümanın İslam'a girişin temel ifadesi olan kelime-i şehâdeti telaffuz edebilmesi başta olmak üzere, Kur'ân metnini okuyabilmesi, namazda okunan sureleri, kendisine emredilen tesbihleri ve üzerine farz olan tekbirleri, duaları ve farz olan teşehhüdü okuyabilmesi ya da hac ibadetini yerine getirebilmesi için, imkânları ölçüsünde Arapça öğrenmesinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır.¹³ Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058), Şâfi'î'nin bu yaklaşımına atıfta bulunarak, müctehid olsun ya da olmasın her Müslümanın Arapça bilmesinin farz olduğunu ifade etmektedir. Mâverdî'ye göre müctehid olmayan kimse, dinî mükellefiyetlerini yerine getirebilecek ölçüde bu yükümlülüğü ifa etmekle sorumludur. Bu kapsamda söz konusu farz, kelime-i şehâdet ile namazda yerine getirilen kıraat ve zikirleri ihtiva etmektedir.¹⁴ Arapça sadece ibadet dili olarak değil aynı zamanda fıkıhın farklı alanlarından pratikte kullanılan asıl dildir. Klasik fıkıh kaynaklarında aile hukukunu ilgilendiren nikah, talâk ve ilâ gibi hukuki tasarruflarda kullanılan lafızlarının¹⁵, borçlar hukukunda akdin kuruluşunda kullanılan lafızların veya ikrârın¹⁶ Arapça dışında bir dil için geçerli olup olmadığına ilişkin tartışmaların varlığı¹⁷, Arapçanın pratikte fıkıhın uygulama alanlarından asıl dil olarak tasavvur edildiğini göstermektedir.

Arap dili fıkıhın pratik olarak uygulanmasında asıl dil olarak tasavvur edilirken, fıkıh usûlünde de fikhî hükümlere ulaşabilmek için ön koşul olarak kabul edilmektedir. Şâfi'î *er-Risâle*'de Kur'ân'ın temel özelliklerinden bahsederken yaptığı en önemli vurgu, onun Arapça olduğudur. O, Kur'ân ve sünnetin Arap dili ile varit oluşundan hareketle, bunların anlaşılabilmesi için Arapların dili kullanma biçim ve özelliklerinin dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁸ Nitekim Mâverdî şeriatın asıllarının anlaşılması için akıl ve Arap dilini önemli iki unsur olarak görmektedir. Ona göre Arap dilinin tüm inceliklerinin

¹² Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî'l-fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Şeyh 'Alî Muhammed Muavvid - Şeyh Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcud (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 16/119. Fukahâ ve usûlcülerin Arap diline dair yaklaşımı için bk. Syamsul Anwar, "The Relation between Arabic Linguistics and Islamic Legal Reasoning: Islamic Legal Theory Perspective", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55/2 (15 Aralık 2017), 469-470.

¹³ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdülkadir Şener - İbrahim Çalışkan (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 30. Davut Eşit, "Şâfi'î Mezhebinde İbadetlerde Çok Dillilik", *Eskiye* 58 (2025), 1375.

¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/20. Ayrıca bk. Eşit, "Şâfi'î Mezhebinde İbadetlerde Çok Dillilik", 1375.

¹⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 7/79, 522.

¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/84.

¹⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5/279.

¹⁸ Şâfi'î, *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, 25-32.

değil en azından emir, nehiy, haber ve istifhamı kapsayan kelâmlarının vaz'ını; hitaplarından meşhur olanının bilinmesi gerekir.¹⁹ Cüveynî (ö. 478/1085), fıkıh usûlünün kelâm, Arapça ve fıkha dayandığını belirtir. O, fıkıh usûlünün bir kısmının elfâz bahisleri olması hasebiyle özellikle bu alan için Arap dilinde muhakkik düzeyinde müstakil bir seviyeyi gerekli görmekte²⁰ şeri'atın Arapça dili üzere gelmiş olması sebebiyle nahiv ve lügat ilimlerinden susuzluğunu gidermeyen bir kişinin dinde müstakil bir nazar sahibi olamayacağını belirtmektedir.²¹

Karâfî (ö. 684/1285) de, Allah'ın Kur'ân'ı Arap dili üzere ve onların güzel gördüğüne göre indirdiği, Arapların dilinde çirkin sayılan şeylerin Kur'ân'da yer almadığını ve bunun Kur'an'ın Arapça oluşunun bir gereği olduğunu belirtir.²² O, Kur'ân ve sünneti anlamada; fıkıh ve fıkıh usûlünde nahiv ilminden yararlandığını²³ Fıkıh usûlü konularının çoğunun Arapça lafızlarından neşet eden veya arız olan konulardan müteşekkil olduğunu ifade eder.²⁴ Teftâzânî (ö. 792/1390) de Arap dili kaidelerini usûl ilminin mebâdisi olarak görmektedir.²⁵ Ona göre bu kaidelerle, lafızların vaz' edildikleri manalara nasıl delalet ettiğinin bilgisine ulaşılmakta; bu sayede de Kitâb ve Sünnet'ten hükümler istinbât etmeye güç yetirilmektedir.²⁶

Mâverdî, müctehidin fikhî faaliyetinde içtihatla bulunabilmesi için Arapçayı bilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁷ Mâverdî, Kur'an'ın Arapça olarak nazil olduğuna ilişkin ayetlere referansta bulunarak,²⁸ şeri'atın anlaşılması konusunda Arapçanın önemime vurgu yapmaktadır. O, Arapların dilini ve hitâb tarzlarını bilen kimsenin hakikat ile mecâzî, ispât ile nefyî, mutlak ile mukayyedi, 'umûm ile husûsu, mufesser ile mücmeli, nâsîh ile mensûhu ve fâ'il ile mef'ûlû birbirinden ayırt edebileceğini belirtir.²⁹ Arapça bilgisi sadece icthâdda bulunacak müctehid için değil aynı zamanda fetvâ verecek olan müftü, yargılamada bulunacak kâdî için de gereklidir. Nitekim müftü, Kitâb ve Sünnetteki hitâbın türlerini bunlara bağlı olarak hakikat ile mecâzî, umûm ile husûsû, mücmel ile mufassalî, mutlak ile mukayyedi, mantûk ile mefhûmu ayırt edebilmeli, Allah ve Resûlullah'ın (s.a.s.) hitâbından

¹⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/55-56. Arap dilinin fıkıh usûlünün mebâdisi olduğuna dair tartışma ve bilgi için bk. Yakup Dalmızrak, "Klasik Fıkıh Usûlü Eserlerinde Mebâdî Konularının Gelişimi", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 142-173.

²⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/7.

²¹ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 34; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/43.

²² Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Mâlikî el-Karâfî, *el-Furûk* (Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/92.

²³ Karâfî, *el-Furûk*, 2/223.

²⁴ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 35; Karâfî, *el-Furûk*, 1/2.

²⁵ Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 31-32; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh 'ale't-Tevdîh li metnî't-Tenkîh fî usûlî'l-fikh* (Kahire: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdih, 1957), 1/34.

²⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh 'ale't-Tevdîh*, 1/34.

²⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/51; 120.

²⁸ "İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın; bundan sonra Allah dilediğini sapkınlık içerisinde bırakır, dilediğini de doğru yola iletir. O, güçlüdür, hikmet sahibidir." (İbrâhim 14/4); "Hiç kuşkusuz, 'Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır." en-Nahl 16/103. Kur'ân Yolu (Erişim 01 Nisan 2026).

²⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/54.

kastedilen manayı kavrayabilecek derecede dil ve nahiv bilgisine sahip olmalıdır.³⁰ Yargı işlerinde bulunacak olan kâdînin Kur'ân, sünnet ve âsârı bilen bir fakîh olmasına dair gereklilik, onun da Arapçayı bilme zorunluluğunda olduğunu göstermektedir.³¹ Hatta İbnu'l-Kâss et-Taberî (ö. 335/946) kâdîye işlerinde yardımcı olacak kâtibin Müslüman, adaletli, şahitliği kabul edilebilir, hür, bâliğ, fakîh olması gerektiği, bununla birlikte fasih konuşan, tarafların dillerini bilen ve yabancı dillerdeki ifadeleri Arapçaya doğru biçimde aktarabilecek yeterliliğe sahip olması gerektiği tespitinde bulunmaktadır.³² Arapçanın fıkıhtaki bu merkezi rolü, Mâverdî'nin Arapçayı “şerî'âtın dili”³³ Nevevî'nin (ö. 676/1277) ise “şerî'atin kendisi ile varid olduğu dil”³⁴ olarak olarak nitelendirmesinde açıkça görülmektedir.

2. Şîrâzî'nin Lafızlar Bahsinde Dilsel Gerekçelendirmeleri

Lafızlar bahsinde Şîrâzî, kendi görüşünü temellendirme amacıyla şer'î ve aklî gerekçelerin yanı sıra, bazı meselelerde Arap dilindeki kullanım ve kuralları da delil olarak ileri sürmektedir. Bu çerçevede tespit edebildiğimiz kadarıyla delil-emâre kavramlarının kullanımı, isimlerin menşei problemi, lafızların (emir, nehiy, 'âmm) ve haberin kendilerine özgü bir sığaya sahip olup olmadığı tartışması, mutlak emir ve nehyin hükmü ile tekrara delaleti ve müstesnâ-müstesnâ minh arasında zaman farkı meselelerinde muhaliflerine karşı belirgin biçimde Arap diline referansta bulunmaktadır.

2.1. Delil-Emâre Ayrımı

Kat'î ve zannî delilleri ifade etmek üzere delil ve emare kavramlarının kullanımına dair farklı bir tavır söz konusudur. Kimi usûlcüler kat'î olsun zannî olsun tümü için delil kavramını kullanırken kimisi kat'î ve zannî'nin ifade ettikleri bilginin derecesinin farklılığını göstermek adına delili kat'î olanlar emâreyi ise zannî olanlar için kullanmaktadır.

Şîrâzî, delili “*talep edilene (matlubâ) yol gösteren*”³⁵ olarak tanımlamakta ve kendisiyle kat'î veya zannî hükümlerin elde edilmesi arasında bir ayırım gözetmeksizin, hepsi için delil kavramının kullanıldığını belirtmektedir.³⁶ Onun aktardığına göre kelâmcı usûlcülerin³⁷

³⁰ Şîrâzî, *el-Luma'*, 127; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/1034-1035. Ayrıca bk. Fatih Çınar, “Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin İctihad Teorisi”, *Bilimname* 2020/41 (Mayıs 2020), 556.

³¹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî İbnü'l-Kâs, *Edebu'l-kâdî*, thk. Huseyn Halef el-Cebûrî (Taif, 1989), 101.

³² İbnu'l-Kâs et-Taberî, *Edebu'l-kâdî*, 1/117.

³³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/155.

³⁴ Ebû Zekeriyâ Muhayyidîn Yahya b. Şerîf en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Zühayr eş-Şâviş (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1991), 11/95.

³⁵ (وأما الدليل فهو المرشد إلى المطلوب). Şîrâzî, *el-Luma'*, 5.

³⁶ Şîrâzî, *el-Luma'*, 5.

³⁷ Şîrâzî'nin mütekellim usûlü yazım yönteminde sayılmaması ile ilgili görüşler ve tartışmalar için bk. Davut İltaş, “Fıkıh Usulü Yazımında ‘Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışması’nın Mahiyeti Üzerine” 17 (2009), 65-95; Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.

çoğu ise delil ve emâre kavramlarını, kat'î ve zannî hüküm ayrımını esas alarak kullanmaktadır. Buna göre Kitâb, mütevâtir haber, icmâ' ve aklî deliller gibi kat'î olanlar için delil; âhâd haber ve kıyâs gibi zann ifade edenler içinse emâre kavramı kullanılmaktadır.³⁸

Bâkılânî, kat'î olan hususlar için delil kavramının kullanılmasının fukahâ nezdinde ittifakla benimsendiğini belirtir. Ona göre, zann veya zann-ı gâlibe ulaştıran şeyler için ise usûlcüler ve fakîhler emâre kavramını kullanmaktadır. Bununla birlikte Bâkılânî, bu ayrımın dilin gerektirdiği bir ayrım olmadığını belirtir.³⁹ Zira onun aktardığına göre dil ehli; emâre, delâlet, simâ ve âlâmet kavramları arasında bir ayrım yapmamaktadır.⁴⁰ Bâkılânî, delil-emâre ayrımının kat'î olan ile zannî olanı birbirinden ayırt etme amacına yönelik olduğunu belirtir.⁴¹

Mu'tezilî mütekellimlerinden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) de emâreyi, sahîh nazarla zanna ulaştıran şey; delâleti ise sahîh nazarla ilme ulaştıran şey olarak tanımlamaktadır.⁴² O, mütekellim usûlcüler ile fukahâ' usulcüler arasındaki kullanım farkına da değinmekte;⁴³ mütekellim usûlcülerin ister aklî olsun ister şer'î olsun nazar yoluyla ulaşılan her türlü zannî bilgiler için emâre kavramını; fukahânın ise sadece kıyâs ve haber-i vâhid gibi şer'î emâreler için delil kavramını kullandıklarını belirtmektedir. Fukahâ, kıbleye dair göstergeler ile telef edilen bir malın değeri gibi aklî emâreler için delil kavramını kullanmazlar.⁴⁴ Basrî, mütekellim usûlcüler ile fukahâ usûlcüler arasındaki bu ayrımın üzerinde durulması gerekmeyen ayrıntıya dair lafzî bir tartışma olduğunu da eklemektedir.⁴⁵

Hanbelî fakîh ve usûlcü Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) da emâreyi, kıyâs ve haber-i vâhid gibi zannî delil olarak tanımlamakta⁴⁶ ve bu tanımlamanın ilme (kat'î bilgiye) ulaştıran ile zannî bilgiye ulaştıran arasında ayrım yapmak üzere nazar ehli tarafından yapıldığını belirtmektedir.⁴⁷ İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî de bu ayrıma dikkat ederek delil ve emâre kavramlarını kullanmaktadır.⁴⁸ Sem'ânî de fıkıh usûlü tanımını yaptığı yerde

³⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/155. Delil ve emare hakkında detaylı bilgi için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 47-49.

³⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/222.

⁴⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/222.

⁴¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/222.

⁴² Muhammed b. 'Alî et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl el-Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 1/5.

⁴³ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/189-190.

⁴⁴ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/190.

⁴⁵ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/190.

⁴⁶ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ el-Bağdâdî el-Hanbelî Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali b. Sîr Mübârekî, (b.y.: y.y., 1990), 1/135.

⁴⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/135.

⁴⁸ Cüveynî'nin şu ifadesi bunu göstermektedir: "Aklî delil, medlûluna kat'î olarak işaret eder; zannî emâre ise, zannî olana zan yoluyla işaret eder. kat'î olan delil medlûlüne işaret etmese, medlûla delil olmaz. Şüphesiz kat'î olanın, taalluk ettiği şeye işaret etmesi, emârenin zannî olana işaret etmesinden daha üstündür." Bu görüşler için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/48.

delâlet ve imâret kavramlarına değinir. Basrî gibi o da delâleti sahih nazarın ilme ulaştırdığı, imâreti ise sahih nazarın galip zanna ulaştırdığı şey olarak tanımlar.⁴⁹ Her ne kadar bu kavramların kullanımına dair tartışmalara açıkça değinmese de yaptığı bu tanımlama onun kullanım itibarıyla söz konusu ayrımı benimsediği şeklinde değerlendirilebilir.

Şîrâzî, kat'î ve zannî ayrımını gözetken delil ve emârenin farklı kullanımlarını doğru bulmaz. Ona göre delil hakikî anlamıyla kişiyi bir şeye ulaştıran şeydir.⁵⁰ Şîrâzî, delil kelimesinin “yol göstermek” şeklindeki sözlük anlamından⁵¹ hareket ederek yol gösteren veya bir sonuca ulaştıran bir şeyin bazen kat'î olana bazen de zannî olana götürebildiğini ifade eder.⁵² Burada önemli olan sonuç itibarıyla ulaşılan şeyin mahiyetinden ziyade delilin ulaştırma işlevini yerine getirmesidir. O, delilin zanna ulaştırması durumunda zanna, ilme ulaştırması durumunda ilme göre Allah'ın mükellefleri yükümlü kıldığını ifade etmektedir.⁵³ Başka bir ifade ile delilin ilme ya da zanna ulaştırması arasında, mükellefin yükümlülük altına girmesi bakımından bir fark bulunmamaktadır. Bu noktada Şîrâzî'ye göre, ilme ulaştırarak amacın gerçekleşmesini sağlayan delil ile zanna ulaştırarak amacın gerçekleşmesini sağlayan delil arasında, ‘delil’ kavramının kullanımı bakımından herhangi bir ayırım söz konusu değildir. Şîrâzî kendi görüşünü teyit etmek amacıyla Arapların kullanımını gerekçe gösterir. Buna göre Araplar ilmi gerektirenle zannı gerektiren şey arasında “delil” adını kullanma bakımından bir ayırım yapmamışlardır.⁵⁴

Şîrâzî'nin ele aldığı bu husustaki tartışmanın kendisinden önce oluşan bir tartışmanın devamı niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. O, delil ile emâre kavramları arasında kullanım bakımından bir ayırım yapmamakta; bunu gerek dil ehlinin kullanımı gerekse sonuç itibarıyla mükellefin sorumluluğu açısından farklı bir neticeye yol açmamasıyla temellendirmektedir. Bu noktada Şîrâzî'nin, dil ehlinin kullanımını esas alarak mütekellim usûlcülere yönelttiği itirazın, muhataplarının iddiasını bütünüyle karşılamadığı ifade edilebilir. Zira mütekellim usûlcüler delil-emâre ayrımını dilin zorunlu kıldığı bir kullanım farkı olarak değil, kat'î bilgi ile zannî bilgiyi birbirinden ayırt etmeye yönelik ıstılâhî bir tasnif olarak değerlendirmektedirler. Nitekim Bâkılânî dil ehlinin emâre, delâlet, simâ ve alâmet kavramları arasında zorunlu bir ayırım yapmadığını kabul etmekte; buna rağmen delil-emâre ayrımının kat'î olan ile zannî olanı ayırma amacına yönelik olduğunu belirtmektedir.⁵⁵ Bu sebeple Şîrâzî'nin Arap dilindeki genel kullanımı merkeze alan

⁴⁹ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtî'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl (Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/21.

⁵⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/155.

⁵¹ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. 'Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâri's-Sadr, 1414), 11/249; Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye bi'l-Kâhire, 1972), 1/294.

⁵² Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/155-156.

⁵³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/156.

⁵⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/156.

⁵⁵ İltâş benzer ayırımın Hanevîler için de söz konusu olduğunu şu ifadelerle tespit etmektedir: “Debûsî ile birlikte bazı Hanevî usûlcüler ise bu noktada farklı bir terminoloji kullanarak, kelamcı usûlcülerin delil-emâre

yaklaşımı, dilsel açıdan haklı bir zemine sahip olsa da mütekellim usûlcülerin kavramsal tasnif merkezli gerekçesini doğrudan geçersiz kılmamaktadır.

2.2. Dilde Kıyâs Meselesi

Şîrâzî'nin Eş'arî usûlcüleri eleştirdiği konulardan bir diğeri isimlendirmenin kıyâsla yapıp yapılamayacağı meselesidir. İsimlerin menşei bahsinde asıl tartışma konusu bir mana için vaz' olunan bir lafzın aynı manayı taşıyan başkaları için de kullanılıp kullanılamayacağı yani dilde kıyâs meselesidir. Dilde kıyâsın caiz olduğu görüşü Şâfi'î ve hanbelîlerin çoğunluğuna, caiz olmadığı görüşü ise mütekellim usûlcüler⁵⁶ ile Hanefilere⁵⁷ dayandırılır.⁵⁸

Dilde kıyâsı kabul eden Şîrâzî, kadınlarla cinsel birlikteliğe kıyâsla livâtânın zina olarak adlandırılması, üzüm suyuna kıyâsla da nebîzin hamr olarak adlandırılmasını örnek olarak zikretmektedir.⁵⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ da aynı örneklerle bir şeyleri isimlendirmede kıyâsın geçerli bir yöntem olduğunu izah eder.⁶⁰

Bâkılânî de söz konusu meseleye değinmektedir. Ona göre bu konudaki asıl ihtilaf zatlar ve şahıslar arasında ayırım yapmak için konulan salt alem ve câmid lakaplar üzerinde cereyan etmemiş; bunlarda kıyâsın geçersiz olduğu konusunda ulema ittifak etmiştir.⁶¹ Şîrâzî de lakablar ile müştâk isimler arasında ayırım yapmakta ve bir mana ifade etmek üzere vaz' olunmadıkları için lakab isimlerde kıyâsın geçerli olmadığını kabul etmekte⁶² buna karşılık bir mana ifade etmek üzere vaz' olunduğu için müştâk isimlerin kıyâsa uygun olduğunu ifade etmektedir.⁶³ Bâkılânî, kıyâsı kabul edenlerin aslında vaz' esnasında mevcut olan manaya kıyâs yaptıklarını aktarmaktadır. Ona göre alem ve lakablar, zatlar ve

ayırımına denk düşen *hucec-i mucibe-hucec-i mücevveze* şeklinde bir ayırım yapmışlardır. Bu farklılık, terminolojik mahiyette olup sağladığı önemli bir sonuç yoktur." Bk. İltâş, *Fıkah Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 47.

⁵⁶ Cüveynî ise muhakkik fakîh ve kelâmcı usûlcülerin çoğunluğunun isimlerin tespitinde kıyâsın geçerli olmadığı görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cûlem en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, ts.), 1/194.

⁵⁷ Hanefilerin görüşü için bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/156-157.

⁵⁸ Bk. İltâş, *Fıkah Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 176. Zerkeşî (ö. 794/1392), lügatin nakil ve tevkiף yoluyla sabit olduğu hususunda ihtilaf olmadığını ancak kıyâs yoluyla sübutu konusunda ihtilaf bulunduğunu aktarır. Onun aktardığına göre Ebû Bekir es-Sayrafi (ö. 330/942), Kâdî Ebû Bekir [el-Bâkılânî], imâmü'l-Haremeyn [el-Cüveynî], Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İlkiyâ [el-Herrasî] et-Taberî (ö. 504/1110) olumsuz görüş beyan edenler arasındadır.⁵⁸ Olumlu görüşü ise İbn Süreyc, Ebû Ali b. Ebî Hüreyre, Ebû İshâk el-İsfrâîni (ö. 418/1027), Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) ve İbn Berhân (ö. 518/1124) gibi Şâfiî alimlerinin çoğuna nispet etmektedir. Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fikh* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî, ts.), 2/256.

⁵⁹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 10-11.

⁶⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1347.

⁶¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/362.

⁶² Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/190.

⁶³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/190.

şahıslar arasında ayırım yapmak için konulmuş olup herhangi bir mana ifade etmek üzere vaz' edilmemiştir.⁶⁴ Bu sebeple asıl ihtilafın sıfatta ayırımı ifade etmek için vaz' edilen isimler üzerinde cereyan ettiğini belirtmektedir.⁶⁵ Bu bağlamda o, 'kâtil', 'darb eden', 'âlim', 'sirke' ve 'hamr' gibi isimleri, vasıflanan şeyde belirli bir manayı ifade etmek için vaz' edilmiş isimlere örnek olarak zikretmektedir. Bununla birlikte Bâkılânî, bu tür isimlerde de kıyâsın geçerli olmadığı görüşündedir.⁶⁶ Bâkılânî'ye göre bir isim, bir mana veya bir anlamı ifade etmek üzere vaz' edildiğinde, bu anlam ve mana ister mutlak ister mukayyed olsun bunların bulunduğu her şeyde bu ismin geçerli olması gerekir. Çünkü isimlendirme mana veya sıfat sebebiyledir. O, Arapların bir mana ve sıfat için bir ismi vaz' edip, bu ismin sadece bu sığata sahip olanların bir kısmına has olduğuna dair bir tevkipte bulunmamaları, sanki bu ismi, bu sıfat ve manayı taşıyan her şey için vaz' ettiklerine dair açık beyanları mesabesinde değerlendirir.⁶⁷ Dolayısıyla ona göre kıyâsa başvurmaya gerek bulunmamaktadır.⁶⁸

Bâkılânî kendilerindeki bir anlamdan ötürü dilde kıyâsın geçersizliğini edhem lafzı üzerinden açıklar. Ona göre Arapların siyahlık sebebiyle bir hayvanı 'edhem' olarak isimlendirmeleri durumunda şu dört ihtimal meydana gelir: Araplar bu ismin siyahlık bulunan her şey için geçerli olduğunu bildirmişlerdir; sadece bu hayvan için geçerli olduğunu bildirmişlerdir; bu hayvan türünün cinsi için geçerli olduğunu bildirmişlerdir; yahut bu isimlendirmeye dair herhangi bir tahsiste bulunmamışlardır.⁶⁹ Onun, burada ele aldığı durum bir şeyin isimlendirilmesine ilişkindir ve bu yönüyle yukarıda bahsettiği müştâk isimlerin adlandırılmasından farklılık arz etmektedir. 'Âlim, kâtil gibi müştâk sıfatlarda bu anlamların bulunduğu veya bu sıfatların bulunduğu her şey ve herkes için geçerlidir. Bu tür isimlerde süreklilik (ittirâd) aranır. Asıl tartışma hamr, sirke gibi bir anlama delalet eden cins ve tür isimleri üzerinedir.⁷⁰ Yukarıda Bâkılânî'den aktardığımız üzere bu iki grupta da kendisi kıyâsı geçerli görmez.

Bâkılânî'ye göre söz konusu bu dört ihtimalden bildirimin bulunduğu ilk üç ihtimalde, bildirime aykırı davranmak dilin vaz'ına muhalefettir. Bildirime uygun davranılması halinde ise ayrıca kıyâsa başvurmaya gerek bulunmamaktadır. Herhangi bir bildirimin bulunmadığı son ihtimalde ise ismin, kendisi için vaz' edildiği hayvan hakkında geçerli olduğu kesin olmakla birlikte, bu ismin başkaları için de geçerli ya da geçersiz olup olmadığı aynı derecede ihtimal dâhilindedir ve kesin olarak bilinmemektedir.⁷¹ Bu çerçevede siyahlığın olduğu tüm şeylerin bu isimle isimlendirilebileceği görüşüne karşı çıkan Bâkılânî, dilcilerin bir manadan ötürü isim verip bunu sadece bu şeye, bu şeyin türüne has

⁶⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/362.

⁶⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/362.

⁶⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/362.

⁶⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/362.

⁶⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/362-363.

⁶⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/363-364.

⁷⁰ İltaş, *Fıkıh Usûlünde Müttekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 176.

⁷¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/363-364.

kıldıklarına veya bu mananın bulunduğu tüm şeylere uygulanabileceğine dair bildirimde bulunmuşlarsa bunun bilindiğini ifade eder. Ona göre bu bilgilerin dildilerin bildirmesine bağlı olması sebebiyle, böylesi bir bildirim olmaksızın bir ismin mutlak olarak her şey için geçerli olduğunu ileri sürmek, dilin gereği olduğu iddia edilemez.⁷² Bâkılânî kısaca Arapların vaz'ını esas almakta; Araplardan herhangi bir bildirimin bulunmadığı durumlarda bir şey için vaz' edilen ismin başka şeyler için de geçerli ve geçersizliğine dair her iki ihtimalin de mümkün olduğunu iddia ederek tevakkuf yaklaşımını benimsemektedir.

Cüveynî, Arapların bir isimlendirmede bulunmakla birlikte bununla tahsis veya genellemeyi kastettiklerine dair açık bir beyanlarının bulunmaması ve bu konuda kendilerinden bize bir nakil ulaşmaması halinde, Arapların neyi kastettiklerinin ne şekilde tespit edileceği sorusunu yöneltir. Ona göre bunu kendiliğimizden belirleyemez sadece dil ehlinin burada kastının olduğunu iddia ederiz ki kasıtları noktasında tereddüt halindeyiz.⁷³ Cüveynî'ye göre Arapların kasıtlarını bilmeden hareket etmek delilsiz bir keyfiliktir.⁷⁴ O, Arapların iştikâta süreklilik gözetmediklerini *hamr* örneği üzerinden açıklayarak kıyâsın geçersizliğini açıklamaya çalışır. Buna göre *hamr* kelimesinde itrâb (sarhoş edicilik) manası yoktur. *Hamr*, akli örten, kaplayan anlamındaki *muhâmere* veya *tahmîr*'den türemiştir. İştikâka tutunmak caiz olsaydı, akli kaplayan ama sarhoş edici olmayan her şeyin de *hamr* sayılması gerekirdi.⁷⁵

Gazzâlî de dilde kıyâsı kabul etmeyen görüşü tercih eder. Ona göre isimler kıyâs ile değil vaz' ve tevkif ile sabit olmuştur. Araplar *hamr* kelimesini üzümden sıkılan sarhoş edici şey için vaz'ettiklerini bildirmiş olmaları durumunda başka şeyler için bu lafzın kullanımı Araplar adına uydurma olur. Ayrıca bu, Araplar değil bizim tarafımızdan gerçekleştirilen bir vaz' olur. Araplar *hamr* lafzını akli karıştıran her şey için vaz'ettiklerini bildirmeleri halinde ise nebizin *hamr* diye isimlendirilmesi kıyâs değil vaz' ile yani tevkifleri ile sabit olmaktadır. Eğer hangi anlamda vaz' ettiklerine dair sükût etmişlerse *hamr*ın sadece üzümden sıkılana isim olması ile başkasına isim olması ihtimal dahilindedir. Gazzâlî bu noktada Araplar adına hükmedip dilleri hakkında tespitte bulunamayacaklarını belirtir.⁷⁶ O da Cüveynî gibi Arapların iştikâta süreklilik gözetmediklerini örneklerle izah eder.⁷⁷

Ebû Ya'la el-Ferrâ ve Şîrâzî bu noktada görüşlerini desteklemek adına Arap dilindeki uygulamaya, dildeki fiili kıyâs kullanımı ile şer'î kıyâsa⁷⁸ atıf yapmaktadırlar. Ebû Ya'la el-

⁷² Bâkılânî, *et-Takrîb*, 1/364.

⁷³ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, 1/195-196.

⁷⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/45.

⁷⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/45.

⁷⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 182.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 182.

⁷⁸ Şîrâzî şer'î kıyâsı da bu noktada gerekçe gösterip şer'î hükmün kendisiyle sabit olduğu yöntemin (kıyâsın) isimlerin tespitinde de kullanılabileceğini belirtir. Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, 1/186-187. Cüveynî ise dilde kıyâsın şer'î kıyâs ile ilişkilendirilmesine karşı çıkar. Ona göre şer'î kıyâsla amel etme zorunluluğumuz varken dilde

Ferrâ Arapların müsemmalardaki anlamlara dayanarak bu anlamın bulunduğu başka şeyleri de aynı isimle isimlendirdiklerini “aptal kişi için himâr حمار” ve “cesur bir kimse için sebu’ سُبُع” örnekleri üzerinden izah eder.⁷⁹ Ona göre bu örneklerde himâr ve sebu’ kelimelerinin bazı manalarının bir kimsede bulunması sebebiyle bu kelimelerin insanlar için kullanılması mecaz olabilir. Ancak nebizde hamrın, livatada zinanın, nebbâşta hırsızın tüm anlamları bulunmakta olup hakiki kullanımlardır.⁸⁰ Yani nebiz mecazen hamr anlamında değil hakiki anlamda hamrdır.

Şîrâzî de kıyâsı kabul eden görüşü Arapların dildeki kullanımına atıfla daha sahih görür. Ona göre Araplar, kendi zamanlarında bir varlığa isim vermiş, akabinde kendileri veya isim verdikleri varlık ortadan kalktıktan sonra gelen insanlar, bu varlıklara benzeyen diğer varlıkları da aynı isimlerle adlandırma hususunda ittifak etmişlerdir.⁸¹ Örneğin, at (الفرس), kurt (الذئب) gibi isimler, bazı varlıklara isim olarak vaz’ edildikten sonra, onlardan sonra gelen nesiller tarafından bu varlıklara benzeyen başka varlıklar için de kullanılmıştır.⁸² Şîrâzî, bu durumun kıyâs değil de vaz’ yoluyla gerçekleştiği, yani Arapların söz konusu isimleri ilk zamanlarda bu varlıkların cinsi için vaz’ ettikleri yönündeki itirazı isabetli bulmaz. Zira ona göre Araplardan, bu isimlerin cins için vaz’ ettiklerine dair herhangi bir şey bilinmemektedir. Şîrâzî ayrıca Araplar’ın konuşmalarında cins ve nev’ kavramlarını kullanmadıklarını, bu tür kavramların daha sonrakiler tarafından tasnif ve teshîl için kullanıldığını ifade eder. Buna göre Araplar lafızları tek tek varlıklar için kullanmakta; ‘bu attır’, ‘bu kurttur’ şeklindeki ifadelerle bir şeyi isimlendirmekteydiler. Buna karşılık Araplar ‘bu bir cins içindir’ veya ‘bir tür içindir’ şeklinde bir isimlendirmede bulunmamışlardır. Bu sebeple o, Araplardan vaz’ açısından “biz bunu (ismi) cins için vaz’ ettik” şeklinde bir sözün nakledilmediğine dikkat çekerek, söz konusu isimlerle yapılan ilk adlandırmanın vaz’ hükmü bakımından sadece ismin konulduğu varlığa mahsus olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir anlatımla isimlendirme başlangıçta sadece bu varlıklara mahsus olup başkalarını kapsamamaktadır.⁸³

Ebû Ya’la el-Ferrâ⁸⁴ gibi Şîrâzî’de Arap dilinde kıyâsın bir yöntem olarak fiili kullanımını gerekçe gösterir. Her fâilin merfû’, her mef’ûlün mansûb, her mübtedâ ve haberin merfû’, her muzâfun ileyhine ise mecrûr olması gibi hususların, Arap dili âlimlerinin Araplardan işitilenlere kıyâsla tespit edip üzerinde ittifak ettikleri hususlar olduğunu belirtir. Ona göre, dil âlimleri Araplardan işitilenlere kıyâsla bu tür genel ilkelere varmışlardır. Şîrâzî, kıyâsın i’râpların belirlenmesinde geçerli bir yöntem oluşundan hareketle isimlendirme ve lafızların kapsamının tespitinde de geçerli bir yöntem olduğunu göstermeyi

kiyâs için bu söz konusu değildir. Cüveynî, *Kitâbü’t-Telhîs*, 1/196.

⁷⁹ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-’Udde*, 4/1348.

⁸⁰ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-’Udde*, 4/1348-1349.

⁸¹ Şîrâzî, *el-Luma’*, 11.

⁸² Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 1/168. Benzer gerekçe için bk. Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-’Udde*, 4/1350.

⁸³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 1/186.

⁸⁴ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-’Udde*, 4/1350-1351.

amaçlamaktadır.⁸⁵ Şîrâzî Arapların fiilî dil kullanımını referans alarak, Arap dilinde kıyâsın yalnızca mümkün değil, aynı zamanda fiilen uygulanmış bir yöntem olduğunu savunur. Ona göre Arap dilinde kıyâs vakia olarak mevcuttur⁸⁶ ve dil de Arapların birbirlerine hitapta bulundukları bir şey⁸⁷ olduğuna göre, kıyâsın varlıkların isimlendirilmesinde geçerli bir unsur olduğunu savunan görüş daha sahih olmalıdır.

Şîrâzî, kıyâsı isimlerin kaynaklarından biri olarak kabul eder ve görüşünü Arapların benzer varlıkları aynı isimlerle adlandırmaları ve kıyâsın dilde bir yöntem olarak fiilî olarak işletilmesi üzerinden temellendirir. Buna karşın mütekellim usûlcüler dilin vaz'ı yönüne dikkatleri çekmektedirler.⁸⁸ Araplardan herhangi bir bildirim bulunduğu bildirime göre davranmak gerekir ki bu durumda kıyâsa değil vaz'a uygun hareket edilmiş olunur. Araplardan herhangi bir bildirimin bulunmadığı durumlarda ise bir şey için vaz' edilen ismin başka şeyler için de geçerli ve geçersizliğine dair her iki ihtimal de imkan dahilindedir. Onlar Arapların ıstikâkte süreklilik gözetmediklerini de göz önüne alarak tevakkuf yaklaşımını benimsemektedirler. Görüldüğü üzere Mütekellim usûlcüler de Arapların kullanımını dikkate almakta isimlendirme konusunda Araplardan herhangi bir bildirim bulunduğu bildirime göre davranmak gerektiğini açıkça ifade etmektedirler. Şîrâzî ile mütekellim usûlcüler arasındaki farkın Arap diline müracaat edilip edilmemesinde değil, Arapların dildeki fiili uygulamalarının dildeki kıyâs işlemi için yeterli veri sunup sunmadığı noktasında olduğu söylenebilir. Nitekim Şîrâzî, Arapların fiilî kullanımlarından ve nahivde işletilen kıyâstan hareketle dilde kıyâsın isimlendirme alanında da geçerli olduğunu savunur. Mütekellim usûlcüler ise Arapların ıstikâkte süreklilik gözetmediklerinden hareketle doğası gereği nakil ve tevkifin söz konusu olduğu dilde, kıyâsı uygun bir yöntem olarak değerlendirmemektedirler.

2.3. Emir ve Nehye Özgü Lafızlar

Emir ve nehiy lafızları için dilde kendileri için konulmuş özel bir sîğanın bulunup bulunmadığı hususu usûlcüler nezdinde ihtilaflı bir konudur.⁸⁹ Şîrâzî, emri “*alt konumda bulunan birinden sözlü olarak bir işi yapmasına dair talepte bulunmak*”⁹⁰, nehyi ise “*alt konumda bulunan birinden sözlü olarak (bir şeyi) terk etmeye dair talep*”⁹¹ şeklinde tanımlar. O, hem emir hem de nehiy için dilde, bir fiilin yapılmasını veya terkedilmesini gerektiren sîgalar

⁸⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/187.

⁸⁶ Şîrâzî, *el-Luma'*, 11.

⁸⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, 9.

⁸⁸ İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellim'in Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 181.

⁸⁹ Bu tartışmalar için ayrıca bk. Davut İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında ‘Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, 82-84; Davut Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 123; Selman Demirboğa, *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti -Usûl Konuları Bağlamında-* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022), 46; Sadrettin Buğda, “Kur'an'ı Anlamada Fıkıh Usûlünün Rolü: Emir Sigalarının Tayini ve Delâleti Bağlamında”, *SADAB 7th International Conference on Social Researches and Behavioral Sciences October 24-25, 2020* (Antalya, 2020), 474-477.

⁹⁰ Şîrâzî, *el-Luma'*, 12; eş-Şîrâzî, *et-Tefsira fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980), 17.

⁹¹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 24.

vaz'edildiği; bu bağlamda “if'al”ın emirin sîgası⁹² “lâ tef'al”ın ise nehyin⁹³ sîgası olduğunu belirtir. Onun aktardığına göre bazı Eş'arîler emire özgü dilde vaz edilmiş bir sîganın bulunmadığı, var olduğu iddia edilen sîganın hem bir fiili işlemeye hem de terke muhtemel olduğu görüşündedirler.⁹⁴ Ebû Ya'la el-Ferrâ da emrin, dilde karinelerden hali olduğunda sırf kendisiyle emir olduğunu gösteren bir sîgasının bulunduğunu belirtir.⁹⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, Eş'arîlerin emrin bir sîgasının bulunmadığı şeklindeki yaklaşımlarının onların emri zatta kaim bir mana olarak tarif etmelerinden kaynaklandığı tespitini yapar.⁹⁶

Bâkılânî, kelâmı ve dolayısıyla emir, nehiy gibi diğer kısımlarını mütেকellimin nefsinde bulunan bir mana olarak görmekte⁹⁷ emri “*itaat yoluyla emrolunan kimseden kendisiyle bir fiilin yerine getirilmesini gerektiren söz*”⁹⁸ olarak tanımlamaktadır. Tanımda yer verdiği iktizâ ile kast edilen emrin, kendisine uyulan bir şey olması ve itaat edilmesidir.⁹⁹ Bu noktada emredilenin iktizası emrin kendisi olarak değerlendirilmekte buna delalet eden şey yani ibareler emir olarak tanımlanmamaktadır.¹⁰⁰ Bâkılânî kelâmı işitilen seslerden ibaret olarak görmez;¹⁰¹ ses, işaret ve benzerlerinin bu manayı gösteren delaletler olarak değerlendirmektedir.¹⁰² Buna göre emir mütেকellimin zatında kaim olan bir mana¹⁰³ olduğu için “if'al” sîgası emrin kendisi değildir.¹⁰⁴ Bâkılânî fukahânın çoğunluğunun “if'al” sîgasını kelâmın kendisi olarak gördüğünü; bunun da batıl olduğunu belirtir. Ona göre bu sîga uyuyan veya baygın kimseden de bilinçsizce sadır olabilir.¹⁰⁵ O burada kelâmın/ibarelerin bulunduğunu ancak nefiste kâim bir mana olarak nitelendirdiği hakiki emrin bulunmadığını ifade etmek istemektedir.¹⁰⁶ Bâkılânî aynı tavrını nehiy için de

⁹² Şîrâzî, *el-Luma'*, 13; Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 23.

⁹³ Şîrâzî, *el-Luma'*, 24.

⁹⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, 13.

⁹⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/214.

⁹⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-'Udde*, 1/214.

⁹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/5. Cüveynî de Bâkılânî ile aynı görüştedir bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/61.

⁹⁸ “انه القول المقتضى به الفعل من المأمور على وجه الطاعة” Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/5. Cüveynî aynı şekilde tanımlar bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/63.

⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/5.

¹⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/8.

¹⁰¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/10.

¹⁰² Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/7.

¹⁰³ Bâkılânî nefiste kaim olan manayı ilim sıfatı üzerinden açıklar. Buna göre âlim, ilim ve ilme konu olan şey arasındaki bağlantı ile âmir, me'mur ve emre konu olan şey aynıdır. Emir, bu üç şeye taalluk eder. Emir, bir fiilin yapılmasının âmirin nefsinde arzulanması açısından emirdir. Emrin muhatabı açısından yine kendisinden bir fiilin istenmesi yönüyle emirdir. Emre konu olan fiil ise artık emredilmiş olması yönüyle emirdir. Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/10. Cüveynî de benzer örnekle konuyu izah etmeye çalışır. Buna göre âmir, nefsinde emre konu olan fiile yönelik bir iktizâ ve talep taşır; bu, âmirin nefsindeki kaim manadır ve emir sîgası bu manaya delalet eder. Bu noktada “*iktizâ denilen şey, emre uymayı gerektiren iradedir*” şeklindeki itiraza Cüveynî şu şekilde karşı çıkar: Âmir, emir verdiğinde memur, âmirdeki bu iktizâyı hâlin karinelerine dayalı olarak zorunlu bir şekilde emir olarak anlar; oysa âmir belli bir amaç gereği memurdan kendisine muhalefet etmesini murat etmiş de olabilir. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/61-62.

¹⁰⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/8. Cüveynî'nin görüşü için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/61.

¹⁰⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/12.

¹⁰⁶ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/12.

sürdürmektedir. Ona göre nehiy nefiste kâim olan bir mana olup kendi zatı açısından nehyedilene yönelik bir nehiy olup hakikati ‘bir işin terk edilmesini gerektiren söz’dür.¹⁰⁷

Cüveynî de kelâm-ı nefsiyi¹⁰⁸, ilim ve kudret gibi hakikati bulunan bir cins olarak görür ve bunu “Ehl-i hak” mezhebinin görüşü olarak zikreder. Buna göre kelâm bizzat nefiste kâim olan bir mana olup, ibareler hakikî anlamda kendi zatlari itibariyle kelâm sayılmaz. Zira ibareler yerine işaretler, semboller veya insanlar arasında üzerinde uzlaşmış başka alametler kelâmın göstergesi olarak belirlenseydi, bunlar da kelâmın göstergesi olarak ibarenin yerini tutardı. Cüveynî’nin aktardığına göre “Ehl-i hak”a muhalefet edenler ile Mu’tezile, kelâm-ı nefsiyi inkâr edip kelâmı lafızlardan ibaret kabul etmektedirler.¹⁰⁹ Ona göre emre özgü dilde vaz’ edilen bir sîgasının olup olmadığı sorusunda önemli olanın nefiste bir mana olarak kaim olan emri gösteren bir ibarenin vaz’ edilip vaz edilmediğidir. Cüveynî’ye göre kelâm-ı nefsiyi inkâr edenler emrin bir sîgası olduğunu ifade ettiklerinde kastettikleri sîganın emrin ta kendisi olduğudur.¹¹⁰ Buna göre sîganın emre izafesi hakiki olmayıp¹¹¹ sîga emrin zatı, kendisi olmaktadır.¹¹²

Bâkılânî, Arap dilinin veya Arapların kullanımının bu konuya dair delil olarak ileri sürülmesine karşı çıkmaktadır. O, “Araplar emir ve nehye özgü sîga vaz’ etmişlerdir” şeklindeki iddiayı doğrulayan bir delilin bulunmadığını ifade ederek bu konuda onlara referansı doğru bulmaz. Bâkılânî’ye göre akli yerinde bir kimseden emir sîgası sadır olduğunda, bu sîga karinelere göre vucûb, nedb veya ibâhaya hamledilebilir. Buna göre karinelere arındırılmış, yani mutlak olarak emir lafzı sadır olursa, müşterek lafızlarda olduğu gibi, lafzın hangi manaya delâlet ettiğini belirleyecek bir delil ortaya çıkıncaya kadar tevakkuf (beklemek) etmek gerekir.¹¹³ Cüveynî bu yaklaşımı Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (ö. 324/935-36) ve onun yolunu takip eden tevakkuf ehlinin görüşü olarak nakletmektedir. Buna göre Araplar nefiste kaim olan emre mahsus tek bir ibare kalıba dökmemişlerdir.¹¹⁴ “İf’al” diyenin sözü emir ile nehiy arasında tereddütlüdür. Nehiy dışında başka bir anlama yorumlandığı kabul edilse bile ibâha ile iktizâ arasında, iktizâda da nedb ile vucubiyet arasında tereddüt oluşur.¹¹⁵ Cüveynî’ye göre, Eş’arî “farz kıldım (أوجب), yükümlü kıldım (الزمت)” gibi nefiste

¹⁰⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/15.

¹⁰⁸ Kelâm-ı nefsi ile ilgili kelâmî tartışmalar için bk. Muhammed Coşkun, “Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsi Tartışmasının Hermenötik Uzantıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 67-85.

¹⁰⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/61-62. Ebu’l-Hüseyn el-Basrî kelâmı “işitilen ve birbirinden ayırd edilen harflerden oluşan bir şey olarak” tanımlamaktadır. Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’tamed*, 1/9. Kelâm tanımı esas itibariyle kelâmın mahiyeti, dahası kur’ânın mahluk olup olmaması tartışması ile alakalıdır. Mu’tezili usûlcüler Allah’ın kelâmını zatı dışında herhangi bir şeyde harf ve seste yaratmasıyla gerçekleştiğini yaratılan harfler ve sesler de hâdis olduğundan Allah’ın zatıyla kâim olmadığını düşünmektedirler. Bk. Selman Demirboğa, “Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi”, *Bilimname* 1/49 (Nisan 2023), 304.

¹¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/66.

¹¹¹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/66.

¹¹² Bu tartışmalar için ayrıca bk. Eşit, *Şâfi’î Fıkah Usûlünün Gelişimi*, 122-123.

¹¹³ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 2/15.

¹¹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/66.

¹¹⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/66.

kaim olan kelâmın gereği olan vucûbu açık bir şekilde hissettiren bir sîgayı inkâr etmez. Eş'arî'nin dildeki vaz' itibariyle mütereddit bularak tevakkuf ettiği husus ise, mutlak olarak "if'al" diyen kimsenin sözüdür.¹¹⁶

Gazzâlî (ö. 505/1111) de emri ve nehyî, selefleri olan mütekellim usûlcüler gibi tanımlamaktadır.¹¹⁷ O, tartışmanın emre delalet eden bir sîganın bulunup bulunmadığı üzerinden cereyan etmesini doğru bulmaz; zira emre delalet eden sîgalar vardır. Asıl tartışma karinelerden soyutlanmış "if'al" sîgası ile "lâ tef'al" sîgasının emre ve nehye delaleti üzerinedir.¹¹⁸ O, konuyla alakalı görüşleri aktardıktan sonra tevakkuf görüşünün tercihe şayan olduğunu belirtir. Gazzâlî'ye göre bir lafzın vaz'ına ilişkin bilgi ya aklen ya da naklen bilinebilir. Ancak akıl dil alanında belirleyici bir tasarrufa sahip değildir. Nakil ise ya tevâtür ya da ahâd yoluyla gerçekleşir. Ahâdın da bu meselede hüccet değeri yoktur. Tevâtür ise şu dört şekilde bilinebilir: Dil ehlinin vaz' esnasında veya sonrasında 'biz bunu şu mana için vaz' ettik' şeklinde açık bir beyanda bulunmaları; şârinin dil ehlinin bu yöndeki beyanlarını haber vermesi; bu bilginin icmâ' ehli tarafından nakledilmesi; batıl üzerinde susmaları mümkün olmayan bir topluluk nezdinde bu bilginin zikredilmiş olması. Gazzâlî, naklin tashihihinin ancak bu dört yol ile sağlanabileceğini belirtir. Ona göre söz konusu sîgaların muhtemel manalarından belirli birine vaz' edildiğine dair bilgi, bu yollardan hiçbirisiyle sabit olmamıştır.¹¹⁹ Gazzâlî, aynı şekilde emrin fevr, terâhî ve tekrara delâletinin bilinmesinin de ancak bu yollarla bilinebileceğini ifade eder. O umûma özgü sîga meselesinde tevakkuf eden kimsenin de yaklaşımını bu esaslar üzerine bina ettiğini ifade eder.¹²⁰ Gazzâlî, tüm bu meselelerin ancak tevâtür derecesinde bir nakille bilinebileceğini ve bu tür bir naklin de bulunmadığını ifade ederek tevakkuf edilmesi gerektiği sonucuna ulaşır. Son olarak O, emir konusunda ele alınan meselelerle nehyin hükümlerinin de izaha kavuştuğunu; dolayısıyla ayrıca nehiy için bu konuları tekrar ele almaya gerek kalmadığını belirtir.¹²¹

Şîrâzî, emir ve nehiy için dilde vaz' edilmiş, kendilerine özgü sîgaların bulunduğu görüşünü benimsemektedir. Kendi görüşünü desteklemek adına şer'î ve dilsel gerekçelere başvurmaktadır. Ona göre dilbilimciler kelâmı emir, nehiy, haber ve istihbâr (istifhâm) şeklinde dört kısma ayırmışlardır. Bu çerçevede emir "if'al, إفعال", nehiy "la tef'al, لا تفعل", haber "zeydün fi'd-dari, زيد في الدار", istihbâr "e zeydün fi'd-dari, أزيد في الدار" şeklinde ifade edilmektedir. Şîrâzî, dilbilimcilerin kendileri ile Araplar arasında aracı olduklarını; dilin kurallarını da dil ehlinden öğrendiklerini belirtir. Bu sebeple onların Araplardan naklettikleri bir şeyin kabul edilmesi ve bununla amel edilmesi gerektiğini savunur.¹²² O, hurma, ekmek, ev, at ve benzeri aynı isimlerin yanı sıra vurma, sövme, öldürme gibi fiillerin

¹¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/67.

¹¹⁷ Tanım için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 202.

¹¹⁸ Demirboğa, *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti - Usûl Konuları Bağlamında*-, 46.

¹¹⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 202. Benzer gerekçe için bk. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, 1/248-249.

¹²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 206.

¹²¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 221.

¹²² Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/200.

isimleri de Araplardan doğrudan işitilmemiş; dil ehlinin Araplardan nakli yoluyla öğrenildiğini belirtir. Aynı şekilde dil ehlinin emir, nehiy vb. konulardaki nakillerini de kabul etmek gerekir.¹²³ Şîrâzî, Araplardan “if’al” sîgasının nakledildiği, ancak manasının emir olduğuna ve vucûbu gerektirdiğine dair açık bir naklin işitilmediği yönündeki itirazına karşı çıkar. Ona göre bu, Araplardan işitilmiştir. Nitekim Araplardan bir efendi kölesine ‘şunu yap’ dediğinde köle yapmazsa, efendi ‘köleme şunu emrettim emrime aykırı davrandı’ der. Halbuki efendiden sadır olan şey yalın sîgadan başka bir şey değildir. Şîrâzî, bunun dil ehlinin âdetinden sahih bir şekilde bilinen bir durum olduğunu belirtir. O, ayrıca dil ehlinin bu hususta açıkça bir beyan nakledilmemiş olsa bile, bunun böyle olduğu âdetlerine, dil kullanım süreklilik ve istikrarına bakıldığında ve hitaplarındaki maksatları incelendiğinde bu sîgayı bir işi talep etmek için vaz’ ettikleri anlaşılmaktadır. Zira Araplar bir işin yapılmasını talep derken bu sîgayı kullanmakta ve buna herhangi bir ekleme yapmamaktalar. Dolayısıyla bir lafzın sürekli bir manada kullanımı o mana için vaz’ edildiğinin delilidir.¹²⁴ Şîrâzî, efendi ile köle arasındaki örnekte karinenin olduğuna dair itiraza cevap olarak da kendilerinin dil ehlinin ve selîm akıl ile sahih anlayış sahiplerinin örfü ve kullanımını dikkate aldıklarını, burada karine olduğunu iddia edenlerin nakil ile bunu ispatlamaları gerektiğini ifade eder.¹²⁵

Şîrâzî, “if’al” sîgasının müşterek bir lafız olmadığını, haber bildiren cümleyle ilişkilendirerek açıklar. Buna göre “namaz kıl *صلي*” ifadesi namaz kılma işine dair bir emirdir. “Namaz kıldım *صليت*” sözü ise namaz kılma fiiline dair bir haber bildirmektedir. “Namaz kıldım *صليت*” fiili, fiili yapma ile terk etme arasında müşterek bir lafız değildir. Bir manadan türeyen lafız, türediği manayı hikâye eder ve gereğini iktiza eder.¹²⁶ Şîrâzî, Gazzâlî’nin öne sürdüğü akıl ve nakil merkezli itirazın aynı şekilde lafzın delalet ettiği manalara müşterek olduğu; karine olmaksızın tevakkuf edilmesi gerektiği şeklindeki sonuç için de ileri sürülebileceğini belirtir. Buna göre lafzın vaz’ edilirken bu manalara müşterek olduğuna dair bilgi ya akıl ya mütevâtîr ya da ahâd haber ile desteklenebilir. Akıl ve ahâd haber bu konudaki aslın tespitinde geçersiz olduğuna göre tevâtür derecesinde nakil gerekir. Kendisi bunun aksine müstefiz¹²⁷ ve tevâtür derecesinde “if’al” sîgasının emir için vaz’ edildiği bilgisini ihtiva eden nakle sahip olduklarını belirtir. Bu bağlamda ilk olarak kelâm ve kısımlarına dair dil ehlinin aktardığı tasniflerin, halefin seleften naklettiği ve dâililerin üzerinde ittifak ettiği hususlar olduklarını vurgular. İkinci olarak ise bu sîganın yalın haliyle Arapların hitap örf ve geleneklerinde talepte bulunma şeklindeki kullanımı ispata muhtaç olmayacak derecede açık ve müstefiz bir nakil niteliği taşıdığını belirtir.¹²⁸

¹²³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 1/200-201.

¹²⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 1/201. Ayrıca bk. Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 22-25.

¹²⁵ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 1/202.

¹²⁶ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 1/202.

¹²⁷ Müstefiz haber tanımı ve taşıdığı bilgi değeri hakkında bilgi için bk. Davut Eşit, “Şâfi’î Fıkıh Usûlünde Mustefîd Haber”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (30 Kasım 2018), 65-81.

¹²⁸ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 1/204.

Şîrâzî'ye göre lafızlar müşterek olabilir. Ancak mesele mutlak olarak kullanıldığında lafzın bu manalardan birine hamledilmesidir. Örneğin Arapça'da deniz (البحر) hem su hem de cömert adam için kullanılmaktadır. Ancak mutlak olarak kullanıldığında suya hamledilir. Her renge müşterek olan "levn" lafzı belirli bir renk için vaz edilmemiştir. Oysaki "if'al" sîgası dil ehlinece yalın haliyle bir fiilin yapılmasına ilişkin çağrı için vaz' edilmiştir.¹²⁹

Sem'ânî de Şîrâzî gibi kelâmın kısımları olan emir ve nehiy için dilde vaz' olunmuş sîgaların olduğu kanaatindedir. Tevakkuf görüşünün köken itibarıyla geçmişte bulunmadığını ifade ederek bu görüşü eleştirmeye çalışır. Ona göre bu görüş, daha önce hiçbir alimin dile getirmediği bir görüş olup konuyla alakalı İbn Süreyc'e (ö. 306/918) dayandırılan görüş sahih değildir. Yine o tartışmanın ana merkezinde olan kelâmın nefiste kaim bir mana olduğu şeklindeki yaklaşımın fukahâca bilinmeyen hususlar olduğunu ifade eder. Onun aktardığına göre fukahâ "if'al'i" emir, "lâ tef'al'i" nehiy için hakikat olarak gördüklerini belirtir.¹³⁰

Şîrâzî ile diğer kelâmcı usûlcülerin bu konu bağlamında görüşlerinin farklılaşması, Arap diline olan referans esaslı olmadığı anlaşılmaktadır. İki taraf da lafız bahsi olan bu konuların çözümünde dile atıf yapmakta ve dilin bu konularda belirleyici rolünü kabul etmektedir. Şîrâzî 'if'al' sîgasının bir fiilin talebi, 'lâ tef'al' sîgasının ise terkini istemek için dil ehli tarafından vaz' edildiğini iddia etmektedir. Söz konusu iddiasını dilbilimcilerin kelâm ve kısımlarına dair ittifak düzeyindeki nakilleri, lafzın sürekli ve düzenli olarak tek bir manadaki kullanımını sîganın bu mana için vaz' edildiğine ve bunun müstefiz derecesinde nakil olduğuna dair delil olarak ileri sürer. Kelâmcı usûlcülere göre ise emir ve nehye özgü var olduğu iddia edilen sîgalar farklı manalara müşterektir. Hangi anlamda kullanıldığı karineler ile bilinebilirken hangi anlama vaz' edildiği ise tevâtür düzeyinde nakil bulunmadığından tespit edilemediği için tevakkuf edilmesi gerekir. Görüldüğü üzere farklılaşmanın (ihtilafın) sebeplerinden biri konuya dair Araplardan tevâtür derecesinde bir naklin olup olmadığına dair farklı kabullerdir. Bu noktada kelâmı tanımlama biçimi de bir farklılaşmaya sebep olmuştur. Mütakellim usûlcüler, kelâmı nefiste kâim bir mana olarak tanımlamakta; lafızları ise bu manaya delalet eden alametler olarak değerlendirmektedirler. Şîrâzî kelâm tanımına yer vermez; ancak emir ve nehiy gibi lafızları talep içeren söz¹³¹ şeklinde tanımlaması, kelâmı lafızlardan bağımsız var olan bir anlam ve nefiste kâim bir mana olarak görmediği söylenebilir.

2.4. Mutlak Emir ve Nehyin Hükmü

Mutlak emir ve nehyin hükmü de usûlcüler nezdinde ihtilaflıdır.¹³² Şîrâzî, mutlak emir

¹²⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/205.

¹³⁰ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/49.

¹³¹ "قول يستدعي" Bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 12; 24.

¹³² Bk. Salim Ögüt, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/119-121; H. Yunus Apaydın, "Nehiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/554-547.

sîgasının vucûbiyete,¹³³ nehiy sîgasının da aynı şekilde tahrîme delâlet ettiğini açıkça ifade etmektedir.¹³⁴ Ona göre mutlak emir sîgasının vucûba, nehiy sîgasının da tahrîme delâleti lugavî vaz' ile sabittir. Bu görüşünü temellendirmek için, önceki başlıkta olduğu gibi, Arap efendinin kölesine yönelik buyruğu örneğini gerekçe olarak ileri sürer.¹³⁵ Buna göre kölenin buyruğa aykırı davranması halinde efendi tarafından azarlanması, söz konusu sîgaların vucûbiyet¹³⁶ ve tahrîme lugavî olarak delalet ettiğini göstermektedir. Şîrâzî ile aynı görüşü benimseyen Sem'ânî de benzer gerekçeler ileri sürmektedir.¹³⁷

Şîrâzî, mutlak emir sîgasının tekrara delâlet etmediği görüşünü Şâfi'î ahabının çoğunluğuna nispet ederek tercih etmektedir.¹³⁸ O bu görüşünü temellendirirken dil bilimsel bir gerekçelendirmeye başvurmaktadır. Buna göre haber kipi, karinesiz nasıl ki bir defaya delalet ediyorsa bundan türeyen emir sîgası da aynı şekilde bir defaya delâlet eder. Şîrâzî emre uyma ve muhalefeti, yeminini yerine getirme ve bozma durumuna da kıyâsalar. Nasıl ki karineden hali yemin bir defaya delâlet ediyorsa emir de aynı şekilde bir defaya delâlet eder. Yemin ile alakalı hükmün şer' tarafından sabit olduğu şeklindeki itiraza Şîrâzî, şârî'nin dil ehlinin örfünde var olan lafızların gerektirdiğine göre yükümlü kıldığını ifade ederek karşılık verir.¹³⁹

Bâkîllânî, bu meselede de tevakkuf görüşünü benimser.¹⁴⁰ Delil olarak o da dil örfündeki kullanıma dikkat çeker. Buna göre mutlak bir emirle karşılaşıldığında, emrin kaç defa yerine getirilmesinin istendiğini sormak, dil ehlinin ittifakıyla güzel görülmüştür. Nitekim bir efendi kölesine “zeydi döv dediğinde” amacının bir defa mı, sınırlı sayıda mı, yoksa sürekli mi olduğu yönünde sorunun sorulması ihtilafsız güzel görülmüştür.¹⁴¹

Bir önceki başlıkta olduğu gibi dil ehlinin konuya dair yaklaşımının bilinmesi boyutu da bulunmaktadır. Nitekim Gazzâlî, emrin fevre, terâhiye ve tekrara delâletinin bilinmesinin de ancak tevâtür yoluyla bilinebileceğini ifade eder.¹⁴² O dile dair bu konuların dil ehlinin ancak tevâtür derecesinde nakille bilinebileceğini ve buna dair bir tespitin de bulunmadığı; dolayısıyla tevakkuf edilmesi gerektiği sonucuna ulaşır.¹⁴³

2.5. 'Umûma Özgü Lafızlar

Sem'ânî, 'amm lafzı “kendisine elverişli olanların tümünü istiğrak eden (kapsayan) kelâm”

¹³³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 13; Şîrâzî, *et-Tebîra*, 26.

¹³⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 24; Şîrâzî, *et-Tebîra*, 99.

¹³⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 13.

¹³⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 13.

¹³⁷ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/57-59.

¹³⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/220; Şîrâzî, *et-Tebîra*, 41.

¹³⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/222.

¹⁴⁰ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/119.

¹⁴¹ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 2/117.

¹⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 206.

¹⁴³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 221.

şeklinde tanımlar.¹⁴⁴ ‘Amm lafzın mutlak olarak kullanıldığında umûma delaleti¹⁴⁵ Şîrâzi ile kelâmcı usûlcüler nezdinde tartışmalı konulardan bir diğeridir.¹⁴⁶ Şîrâzî, mutlak umûm sîgasının umûma delalet ettiği ve dilde bu anlam için vaz’ edilmiş sîgaların olduğu görüşündedir;¹⁴⁷ bu yaklaşımını Arap dili ile temellendirmektedir. Ona göre Araplar, bir adam, iki adam ve üç adam gibi ifadelerle sayıları birbirinden ayırmıştır. Eğer umûm sîgaları umûmu gerektirmeseydi, sayılar arasında lafız itibariyle yapılan bu ayrımın bir faydası olmazdı.¹⁴⁸ Şîrâzî, ayrıca döneminin dil ehlinin fasihlerinden ve kelâmda belâgat ehli olarak nitelediği Abdullah b. ez-Zib’arî’nin, “siz ve Allah’tan başka taptıklarınız cehennem yakıtısınız; hepiniz oraya gideceksiniz.”¹⁴⁹ ayetini umûm ifade edecek şekilde anlayarak, insanlar tarafından kendilerine tapılan melekler ile Mesih’in de bu kapsamında cehenneme gireceği şeklindeki anlayışını Hz. Peygamber’e aktardığını ifade eder. Bunun üzerine kendileri için güzel mükafat sözü verilenlerin bundan istisna edildiğini ihtiva eden ayet nazil olur.¹⁵⁰ Şîrâzî Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber’in de ayetteki umûm ifadesini tahsis eden delil gelinceye kadar karşılık vermediğine dikkat çeker.¹⁵¹ Şîrâzî gibi düşünen Sem’ânî de görüşlerini temellendirirken benzer gerekçelerle Arap dilini referans almaktadır.¹⁵²

Bâkîllânî, emir ve nehiy sîgasında olduğu gibi bu konuda da tevakkuf görüşünü benimsemektedir. Buna göre umûm için dilde vaz’ edilmiş sîgalar bulunmayıp var olduğu söylenen sîgalar umûm ve husûsa muhtemel olup, delil olmaksızın bu iki anlamdan birine hamledilemez.¹⁵³ O, bu konuda dil ehlinin umûm için sîga vaz’ etmiş olması gerektiği yönündeki istidlal yoluyla ulaşılan bir sonucu isabetli bulmaz ve bu konuda naklî delilin getirilmesini ister. Bu bağlamda Bâkîllânî, umûm için vaz’ edilmiş sîgaların bulunmaması halinde “bir adam, iki adam ve adamlar” şeklinde sayılar arasında yapılan lafzî ayrımın anlamını yitireceği yönündeki çıkarımı yeterli görmez. Aynı şekilde o, dil ehlinin ihtiyaç duydukları sayılar için miktarları, haber ve istifhâm gibi manalar için sîgalar vaz’ etmiş olmalarının, umûmu ifade etme ihtiyacını karşılamak için de zorunlu olarak bir sîgâ vaz’ ettiklerini gerektirdiği şeklindeki çıkarımı doğru bulmaz. Bâkîllânî, bu şekilde naklin bulunmaması halinde iddiaların dayanaksız kalacağını da belirtir. Ona göre dil ehlinin vaz’ ettikleri şeyler itibariyle umûm için de bir lafız vaz’ etmeleri gerekliliğinden onların bunu gerçekten yaptığı sonucu çıkmaz. Nitekim hikmet sahibi birisinin bir fiili işlemesi başka benzer filleri de işlemesini gerektirdiği halde bunları terk etmesi imkan dahilindedir. Öyle

¹⁴⁴ Sem’ânî, *Kavâtî’u’l-edille*, 1/154.

¹⁴⁵ ‘Umûma özgü tartışması için bkz. Mahmut Muhammet Özdemir, *Eserü Medreseti’l-‘Irâkî’l-Hanefiyyeti’l-Usûliyye fî Usûli’l-Mütekellimîn* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

¹⁴⁶ Bu tartışmalar için ayrıca bk. Eşit, *Şâfi’î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 123.

¹⁴⁷ Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 105.

¹⁴⁸ Şîrâzî, *el-Luma’*, 27; Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 1/315; Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 108.

¹⁴⁹ *el-Enbiyâ* 21/98.

¹⁵⁰ *el-Enbiyâ* 21/101.

¹⁵¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, 1/210. Aynı gerekçe için bk. Şîrâzî, *et-Tefsîr*, 107.

¹⁵² Bk. Sem’ânî, *Kavâtî’u’l-edille*, 1/156-166.

¹⁵³ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 3/18.

ki dil ehli alettikleri ve bildikleri birçok manaya isim koymamışlardır. Bunun bir örneği olarak, şimdiki zamanı ifade eden müstakil ve özel bir lafzın dilde vaz' edilmemiş olmasını zikretmektedir.¹⁵⁴

2.6. Habere Özgü Lafızlar

Şîrâzî, haberi yanlışlanabilir veya doğrulanabilir¹⁵⁵ olarak tanımlar.¹⁵⁶ Şîrâzî'nin aktardığına göre bu tanım onun ifadesine göre aynı zamanda Bâkılânî'nin de tanımıdır. Bâkılânî, “*kendisine doğruluk ve yalanı barındıran şey*” şeklindeki haber tanımını Allah'ın ve Resulün tevâtür derecesindeki haberlerini kapsamadığından kusurlu bulmaktadır.¹⁵⁷ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ise dil ehlinin haberi “*yanlışlanabilir ve doğrulanabilir*” şeklinde tanımladıklarını aktarmakta; bu tanıma yöneltilen itirazları değerlendirdikten sonra kendisi şu tanımları yapar: “*Haber, bir şeyin başka bir şeylere nispetini nefiy ve ispat yoluyla bizzat kendisiyle bildiren kelâmdır.*”¹⁵⁸ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da “*yanlışlanabilir veya doğrulanabilir*” şeklinde tanımlı isabetli bulur. Ona göre haber doğru veya yanlış olmaya elverişli olacak şekilde vaz' edildiği için haber olmuştur.¹⁵⁹

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, emir ve nehiye olduğu gibi haber için de dilde vaz' edilmiş bir sîğanın bulunduğunu ifade eder. Onun aktardığına göre Mu'tezile, haber için vaz' edilmiş bir sîga bulunmadığı; bir lafzın haber oluşunun ancak haber verme kastına delâlet eden bir karineyle anlaşılacağı görüşündedir. Ferrâ, Eş'arîlerin ise kelâmı nefiste kaim bir mana olarak tanımlamaları sebebiyle ibareleri bu manaya delalet eden göstergeler olarak değerlendiklerini aktarır.¹⁶⁰ Şîrâzî de haberin dilde kendisi için vaz' edilmiş bir sîgaya sahip olduğu kanaatindedir.¹⁶¹ Aksi görüşte olan Eş'arî usûlcülere karşı delil olarak dâimilerin yaptığı kelâm taksimatında haberin de bulunduğunu ve haberin sigâsı için “*zeydün fi'd-*

¹⁵⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 3/22.

¹⁵⁵ الخبر الذي لا يخلو من أن يكون صدقا أو كذبا

¹⁵⁶ Şîrâzî, *el-Luma'*, 71.

¹⁵⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2/567. Ayrıca bk. Adnan Memduhoğlu - Ahmet Batur, “Müte'âruz Haberlerde Tercih Kriterleri ve Furû Fıkha Yansıması: Şîrâzî Örneği”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (15 Haziran 2023), 332. Cüveynî *Telhis*'te Bâkılânî'nin tanımını benimseyerek “doğru veya yalan olma özelliğini taşıyan” şeklinde tanımlayarak “veya” ifadesi ile haberin aynı anda hem doğru hem de yalanlanmasını gerektirecek muhal bir durumu bertaraf etmeyi amaçlar. (Bk. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhis*, 2/276-277.) Cüveynî, tıpkı emir ve nehyin diğer kısımlarında olduğu gibi haberin de kelâmın kısımlarından biri olması sebebiyle nefiste kaim bir mana olduğunu; dolayısıyla ibareleri bu manaya delâlet eden unsurlar olarak değerlendirir. (Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/215.) Bununla birlikte Cüveynî, *Burhân*'da “*yalan ve doğruluğu barındıran*” şeklindeki haber tanımını, *Telhis*'te sergilediği yaklaşımdan farklı olarak yanlışlamaz. Ona göre bu tanımda haberin cinsi tanımlanmaktadır. Zira haber cins itibarıyla yanlışlanabilir ve doğrulanabilir; Ancak cins ile fert ayrımı dikkate alındığında tek tek haberler açısından durum farklıdır. Nitekim fert olarak yani tek bir haber ya doğrudur ya da yalandır. Bu sebeple Cüveynî, yalan ve doğruluğun haber cinsi bakımından cereyan edebileceği yönündeki karşıt görüş sahiplerinin ileri sürdüğü gerekçeyi daha kabul edilebilir görür. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/215.

¹⁵⁸ “كَلَامٌ يُفِيدُ بِتَفْصِيلِهِ إِضَافَةَ أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ إِلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا” Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'tamed*, 2/73-75.

¹⁵⁹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/839.

¹⁶⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-'Udde*, 3/839-841. Bu tartışmalar için ayrıca bk. Eşit, *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 124.

¹⁶¹ Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 289.

dâri” şeklindeki diltelerin tespitini ileri sürer.¹⁶² Eş’ârî usûlcülerin konuyla alakalı ileri sundukları gerekçeler emir-nehîy ve umûm sîgalarında sunduklarından farklı değildir. Zira Eş’ârîler, kelâmın bir türü olan haberi de sîgasının bulunup bulunmadığı açısından kelâmın diğer türleriyle aynı çerçevede ele almakta ve bu sebeple önceki başlıklarda ileri sürdükleri argümanları burada da geçerli kabul etmektedirler. Bu bağlamda Eş’ârîlerin yaklaşımı tevakkuf yönündedir. Onlara göre dil ehlinen, haberin bir sîgasının bulunduğuna dair tevâtür derecesinde bir naklin bulunmaması sebebiyle, aklın ve ahâd haberin hüccet değerinin bulunmadığı bu meselelerde tevakkuf etmek gerekir. Sem’ânî de bu meselede Eş’ârîlere ayrıca cevap vermemekte; önceki başlıklarda ileri sürülen gerekçelerin haberin sîgası meselesi için de geçerli olduğunu söylemekle yetinir.¹⁶³

2.7. Müstesnâ ile Müstesnâ Minh Arasında Zaman Farkı

Tahsis çeşitlerinden olan istisnâ konusunda tartışmalı hususlardan biri müstesnâ ile müstesnâ minh arasında zamanın girip giremeyeceği meselesidir. Bunu caiz görenler sözü söyleyenin sübjektif iradesini baz alırken, aksi görüşte olanlar hukukî istikrar gerekçesiyle objektifliği temel almaktadırlar.¹⁶⁴

Bâkılânî, beyân türü olarak değerlendirdiği istisnânın te’hîrini caiz görmez ve istisnânın müstesnâ minh ile ittisalini şart koşar. Bu görüşünü temellendirirken dil ehlinin kullanımını esas alır. Buna göre dil ehli, fukahâ ve kelâmcılardan mana ilmine vakıf olanlar, istisnânın ittisâli konusunda ittifak halindedirler. Bu konuda Abdullah b. Abbas’a nispet edilen aykırı görüş, kendisiyle istidlal edilebilecek derecede değildir. Aynı zamanda dil ehlinin yaklaşımına uygun bir şekilde yorumlamaya açıktır. Dil ehli, istisnâyı kelâmla bitişik tek bir cümle şeklinde kullanır; kelâmdan kopuk sonradan getirilen bir istisnâyı faydasız ve çirkin görür. Nitekim “illâ-إِلَّا”, “sivâ-سِوَى” ve “gayr-غَيْر” gibi ifadeler kelâmdan ayrı, kopuk ve sonradan kullanıldığında bir anlam ifade etmezler. Dil ehli nezdinde anlam ifade etmeyen bir kelâm hiç kullanılmamış sayılır. Bu sebeple dil ehli istisnâyı şart, kayıt, mübtedâ ve haber gibi unsurlarla aynı görme konusunda müttefiktir. Bunlar nasıl ki kelâmdan koparıldığında fayda vermiyor ve bir anlam ifade etmiyorsa, aynı şekilde istisnâ da müstenâ minten ayrı geldiğinde bir anlam ifade etmez.¹⁶⁵

Bâkılânî gibi istisnânın ittisâlini şart koşan Şîrâzî¹⁶⁶ de bu görüşünü dil ehlinin kullanımı ile temellendirmektedir. Ona göre Araplar, istisnâyı ancak lafza bitişik olduğunda istisnâ olarak kabul ederler.¹⁶⁷ Nitekim “insanları gördüm” deyip bir ay sonra “illâ zeyd-إِلَّا زَيْد” denmesi, Arapların dil örfünde lağv olarak görülür. Şîrâzî’nin ifadesine göre dil ehli arasında cârî olan örf ve süreklilik arz eden kullanım, kelâmın müktezâsının, manasının ve

¹⁶² Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma*, 2/567; Şîrâzî, *et-Tebîra*, 289.

¹⁶³ Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille*, 1/324.

¹⁶⁴ Ferhat Koca, “Tahsis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/432-434; Hamit Sevgili, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin Usûl Anlayışı* (Ankara: İlahiyât, 2020), 190.

¹⁶⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 3/128-129.

¹⁶⁶ Şîrâzî, *et-Tebîra*, 162.

¹⁶⁷ Şîrâzî, *et-Tebîra*, 163.

ondan sahih olanın tespitinde başvuru kaynağıdır. Bu çerçevede o, Arapların istisnayı ancak bitişik olarak kullandıklarını gördüklerini belirtir.¹⁶⁸ Şîrâzî, istisnânın kelâmdan kopuk ve sonradan getirilen bir unsur olarak sahih kabul edilmesi hâlinde, vaat, tehdit, haber ve ikrâr gibi sözlerde güvenin ortadan kalkacağını belirtir. Çünkü bir kimse bunları mutlak olarak ifade edip bir ay sonra bir kayıt koyabilir veya istisnâ edebilir ki bu durumda haberin, vadin ve tehdidin gereğini geçersiz kılar. Şîrâzî, dil ehli ve lisân erbabının, mutlak haberin, vadin ve tehdidin gereğine bağlanmanın sahih olduğu ve sonradan bir istisnâ beklentisinin bulunmadığı hususundaki icmânı, istisnânın kelâmdan sonra ve munfasıl olarak gelmesinin sahih olmadığına delil ileri sürmektedir.¹⁶⁹

Şîrâzî ile Bâkullânî, istisnâda ittisâlin şart olduğu konusunda Arap dilinin yerleşik kullanımını esas almakta; her iki müellif de dil ehlinin örf ve süreklilik arz eden kullanımına dayanarak, müstesnânın kelâmdan kopuk ve sonradan getirilmesinin Arap dili açısından anlamsız ve geçersiz olduğunu savunmaktadır.

Sonuç

Şîrâzî'nin elfâz bahsinde görüşlerini Arap dili ile temellendirdiği meseleler incelendiğinde kendisi ile mütekelim usûlcüler arasındaki ayrışma, Arap dilinin otoritesini kabul edip etmemede değil, Arap diline dair bilginin tespitine dair yaklaşım farklılığı olduğu görülmektedir. Nitekim istisnânın müstesnâ minhe ittisâlı meseline gerek Bâkullânî gerek Şîrâzî de ortak olan hususun dil ehlinin örfü ve cârî kullanımı olduğu görülmektedir. Burada dil ehlinin kullanımı, herhangi bir usûlî tercihi destekleyen yan bir unsur değil bizzat bu konudaki yaklaşımın oluşmasında temel kaynak durumundadır.

Lafızlara özgü sîgalar meselesinde Şîrâzî, dil ehlinin tasnifleri ve kullanım sürekliliğini “müstefiz nakil” sayarak anlayışını bunun üzerine bina eder. Bâkullânî ve onun takipçileri, dilin vaz' yönüne dikkat çekerek buna dair bir bilginin ancak açık ve tevâtür derecesinde bir nakil ile sabit olabileceğini savunup bu ölçüt gerçekleşmediğinde tevakkufu tercih etmektedir. Varlıkların isimlendirilmesinde kıyâsın geçerli bir kaynak olması meselesinde de Şîrâzî Arapların filli kullanımını baz alarak kıyâsın sadece teorik olarak değil aynı zamanda fiilen işletilmiş bir yöntem olduğunu savunmaktadır. Buna karşın Bâkullânî ve Cüveynî gibi Eş'arî usûlcüler ise Araplardan bir ismin vaz' edilirken tahsis veya genelleme kasıtları olduğuna dair bir nakil bulunmadıkça kasıtlarının bilinmeyeceğinden hareketle kıyâsı bu alanda geçerli bir yöntem olarak değerlendirmemektedir. Delil-emâre kavramlarının kullanımında da Şîrâzî Arap Dilindeki kullanımda delil ile emâre arasında anlam ve kullanım açısından bir ayırımın bulunmamasından hareketle delil kavramını tüm bilgi türleri (kat'î-zannî) için kullanmaktadır. Muhalifleri ise Arap dilindeki kullanımın farkında olarak Arap dilinin kullanımına da aykırı olmayacak şekilde ıstilahî ve tasnif amaçlı bir tercihte bulunmaktadırlar.

¹⁶⁸ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/401.

¹⁶⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1/400.

Kaynakça | References

- Alphan, Bahattin. *Fıkıh Usûlü ve Nahiv Usûlü İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Anwar, Syamsul. "The Relation between Arabic Linguistics and Islamic Legal Reasoning: Islamic Legal Theory Perspective". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55/2 (15 Aralık 2017), 463-492. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.463-492>
- Apaydın, H. Yunus. "Nehiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/544-547. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-Sağîr)*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Buğda, Sadrettin. *Beyân Fıkıh Usûlü İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Buğda, Sadrettin. "Kur'an'ı Anlamada Fıkıh Usûlünün Rolü: Emir Sigalarının Tayini ve Delâleti Bağlamında". *SADAB 7th International Conference on Social Researches and Behavioral Sciences October 24-25, 2020. 471-485. Antalya, 2020.* <https://makale.isam.org.tr/handle/123456789/324840>
- Coşkun, Muhammed. "Vahiy, İç Söz ve Yorum Bağlamında Kelâm-ı Nefsî Tartışmasının Hermenötik Uzantıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018). https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001483
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *Kitâbü't-Telhis fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cûlem en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Aveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Çınar, Fatih. "Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin İctihad Teorisi". *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 551-578. <https://doi.org/10.28949/bilimname.682430>
- Dalmırzak, Yakup. "Klasik Fıkıh Usûlü Eserlerinde Mebâdî Konularının Gelişimi". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 142-173. <https://doi.org/https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1193988>
- Demirboğa, Selman. *Cüveynî'nin Şâfiî'ye Muhalefeti -Usûl Konuları Bağlamında-*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2022.
- Demirboğa, Selman. "Usulcülere Göre Emir-İrade İlişkisi". *Bilimname* 1/49 (Nisan 2023), 301-330. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1166102>
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî el-Hanbelî. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. 'Ali b. Sîr Mübârekî. b.y.: y.y., 1990.
- Ebu'l-Hüseyn, Muhammed b. 'Alî et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.
- Eşit, Davut. *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- Eşit, Davut. "Şâfiî Mezhebinde İbadetlerde Çok Dillilik". *Eskiye* 58 (2025), 1371-1393. <https://doi.org/https://doi.org/10.37697/eskiye.1674633>
- Eşit, Davut. "Şâfiî Fıkıh Usûlünde Mustefid Haber". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/2 (30 Kasım 2018), 65-81. https://doi.org/DOI:%2010.1501/Ilhfak_0000001499
- Gazzâlî, Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*. thk.

- Muhammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993.
- Güman, Osman. *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü’s-Sadr, Üçüncü Baskı., 1414.
- İbnü’l-Kâs, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî. *Edebu’l-kâdî*. thk. Huseyn Halef el-Cebûrî. Taif, 1989.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütekelimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İltaş, Davut. “Fıkıh Usulü Yazımında ‘Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi’ Ayrışmalarının Mahiyeti Üzerine” 17 (2009), 65-95.
- Karâfî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Mâlikî. *el-Furûk*. B.y.: Âlemü’l-Kütüb, ts.
- Koca, Ferhat. “Tahsis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Korkut, Ramazan. “Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi”. *Dergiabant* 9/1 (30 Mayıs 2021), 226-261. <https://doi.org/10.33931/abuifd.857486>
- Kur’ân Yolu (Erişim 01 Nisan 2026). <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Letruş, eş-Şârif. “Fıkıh’ın ve Fıkıh Usulü’nün Arap Dili Çalışmalarına Etkisi”. çev. Murat Sula. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2009), 279-289.
- Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi’l-kebîr fî’l-fikhi mezhebi’l-İmâm eş-Şâfi’î*. thk. Şeyh ‘Alî Muhammed Muavvid - Şeyh Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcud. 19 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999.
- Mecma’u’l-Lugatî’l-‘Arabiyye bi’l-Kâhire. *el-Mu’cemü’l-Vasît*. 2 Cilt. Kahire: Mecma’u’l-Lugatî’l-‘Arabiyye bi’l-Kâhire, 2. Basım, 1972.
- Memduhoğlu, Adnan-Batur, Ahmet. “Müteâriz Haberlerde Tercih Kriterleri ve Furû Fıkha Yansıması: Şîrâzî Örneği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (15 Haziran 2023), 329-359. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1257966>
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şerîf en-. *Ravdatü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn*. thk. Zühayr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1991.
- Öğüt, Salim. “Emir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mahmut Muhammet. *Eserü Medreseti’l-‘Irâki’l-Hanefiyyeti’l-Usûliyye fî Usûli’l-Mütekelimîn*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Sem’ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-. *Kavâtü’l-edille fî’l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ’îl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. es-. *Usûlu’s-Serahsî*. thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.
- Sevgili, Hamit. *Ebü İshâk eş-Şîrâzî’nin Usûl Anlayışı*. Ankara: İlahiyât, 2020.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kunbur el-Hârisî, Ebû Bîşr. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Şâfi’î, Muhammed b. İdrîs eş-. *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*. çev. Abdülkadir Şener -

- İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Şîrâzî, Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk eş-. *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdülmecid et-Türkî. 2 Cilt. Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. 'Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-. *et-Tefsîrâ fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heytû. Dîmaşk: Dârü'l-Fîkr, 1. Basım, 1980.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. 'Alî b. Yûsuf eş-. *el-Luma'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *et-Telvîh 'ale't-Tevdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh*. Kahire: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdih, 1957.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübî, ts.