

DEUİFD XLIV / 2016, ss. 181-210.

HANEFİLERDE ÂMMİN KAPSAMI VE ARKA PLANINDAKİ TARTIŞMALAR

Ömer YILMAZ*

ÖZ

Âm lafızların kapsamına ilişkin olarak Hanefi âlimlerin görüşleri incelendiğinde konunun nahivle ve kelâmıla yoğun ilişki içinde olduğu görülmektedir. Bazı Hanefi âlimlerin kelâmî bir tartışma olarak büyük günah işleyenlerin durumunu âm lafızların kapsamı çerçevesinde ele almaları, konunun kelâmî yönünü göstermektedir. Zira Ehl-i sünnete göre büyük günah işleyen müslümanlar, cehennemde ebedi olarak kalmayacaklardır. Bu hükme ulaşılabilmesi ise şirk dışındaki günahların affedileceğini belirten âyetlerin genel kapsamlı olduklarının kabulüne bağlıdır. Diğer yandan âmın kapsamına ilişkin görüş ayrılıklarının temelinde nahivle ilgili tartışmaların yer alması, konunun esas itibarıyla bir nahiv meselesi olduğunu da göstermektedir. Ancak konunun kelâmî yönü, nahivle olan ilişkisinden daha fazla gündeme taşınmıştır. Çünkü Hanefiler ve Mu'tezile, âm lafızların genel bir kapsama sahip oldukları noktasında görüş birliğine varmışlardır. Bu görüş birliğini kimi araştırmacılar, özellikle Irak Hanefilerinde Mu'tezilî etkinin varlığına delil olarak göstermişlerdir. Ancak Hanefiler, büyük günah işleyenlerin imandan çıkmadıklarını ve cehennemde ebedi olarak kalmayacaklarını kabul etmişlerdir. Bu konuda Mu'tezile karşıtı bir görüş benimseyen Hanefilerin, âmın genel bir kapsama sahip olduğu noktasında onlarla görüş birliğine varmış olmaları; âmın nahiv ve lügat ilimleriyle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır hale gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Âm, Tevakkuf, Mürtekib-i kebire.

THE SCOPE OF THE GENERAL TERM IN HANAFI TRADITION AND DISCUSSIONS IN THE BACKGROUND

ABSTRACT

When Hanefi ideas on the scope of the general term in Hanafi tradition and discussions in the background are examined, it can be seen that the subject is deeply concerned with syntax and theology. A number of Hanafi scholars handle Muslims who have committed a grave sin in the scope of the general

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD,
omeryilmaz@nku.edu.tr

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 24/03/2016

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 06/06/2016

term. According to Ahl al-sunnah, those who have committed a grave sin will not stay in hell forever. Thus, verses related with forgiveness of Allah need to be evaluated in a general scope. On the other hand, the issue is in fact a subject matter of syntax. Regarding this, Hanafis and Mutazilis have a consensus over this. Some discuss that İraqi Hanafis was strongly influenced by Mutazilism. But Hanafis and Mutazilis disagree on the last judgment about those who have committed a grave sin. Clarifying this depends on examining syntax aspect of the issue.

Keywords: The General Term, Skepticism, Grave Sinner.

Giriş

Âm lafzın kapsamı ve Hanefî usûlündeki gelişimi, kelâm ilmiyle yoğun bir ilişki içerisindedir. Buna dayalı olarak bazı âlimler kelâmî bir tartışma olarak “büyük günah işleyenlerin durumu”nu âm lafzın kapsamı çerçevesinde ele almışlardır.¹ Bunun en önemli örneğini Cessâs’ta (ö. 370/981) görmekteyiz. O, konunun kelâmî yönünü ziyadesiyle vurgulamış ve büyük günah işleyenlerin durumunu âm lafzın kapsamıyla ilgili tartışmalara örnek vermiştir.² İki konu arasındaki bağlantı, kısaca şöyle ortaya konabilir: Ehl-i sünnete mensup kelâm âlimlerine göre büyük günah işleyen müslümanlar, Cehennem’de ebedi olarak kalmayacaklardır.³ Bu hükme ise ancak şirk dışındaki günahların affedileceğini belirten âyetlerin⁴ genel kapsamlı olduklarının kabulü ile ulaşılabilir.

Ayrıca bir başka husus da Hanefî âlimlerin âmın kapsamına ilişkin olarak bunun “dil ilimleriyle ilgili bir mesele” olduğunu vurgulamış olmalarıdır.⁵ Ancak konunun bu yönü üzerinde daha fazla durulması

¹ Büyük günahın ne olduğu hususunda çeşitli itikâdî fırkalar tarafından pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür. Ancak bunların bazı ortak noktalarda birleştiği görülmektedir. Buna göre kat’î delille sabit olan ve hakkında ceza ön görülen davranışlar, “büyük günah” olarak nitelenebilir. bk. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1990, I, 150-152.

² Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 103.

³ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 429-430; Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 163-164.

⁴ en-Nisâ 4/48, 116; ez-Zümer 39/53; Muhammed 47/4; Yûsuf 12/87; Leyl 92/15.

⁵ Bununla ilgili örnekler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 104-105; Lâmişî, *el-Kitâb fi Usûli’l-fıkḥ* (thk. Abdülmecîd Türklî), Beyrut 1415/1995, s. 122-124; Alâeddin Semerkandî, *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984, I, 365-366.

gerekmektedir. Zira Hanefiler ve Mu'tezile, âmmın genel bir kapsama sahip olduğu noktasında görüş birliğine varmışlardır.⁶ Âmmın kapsamına ilişkin olarak Hanefilerdeki baskın görüşle Mu'tezile arasındaki bu görüş birliğinin anlaşılması, konunun dil ilimleriyle ilişkisinin açıklığa kavuşmasına bağlıdır. Söz konusu görüş birliğini kimi araştırmacılar, özellikle Irak Hanefilerinde Mu'tezilî etkinin varlığına delil olarak göstermişlerdir.⁷ Ancak Hanefilere göre büyük günah işleyenler, imandan çıkmadıkları gibi Cehennem'de de ebedi olarak kalmayacaklardır. Bu durumda büyük günah işleyenlerin akıbetine ilişkin olarak Mu'tezile karşıtı bir görüş benimseyen Hanefilerin âmmın kapsamı konusunda onlarla görüş birliğine varmış olmaları izaha ihtiyaç duymaktadır. Araştırma, söz konusu duruma açıklık kazandırma amacı gütmektedir.

Yazı, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde âmmın kavramsal çerçevesi ve kapsamı Hanefî usûlü çerçevesinde incelenecektir. İkinci bölümde büyük günah işleyen durumuyla ilgili kelâmî tartışmanın âmmın kapsamıyla ilişkisi üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde ise özellikle nahiv ve lügat ilimlerinde âm lafızla ilgili meseleler ele alınacaktır.

I. Hanefî Usûlünde Âm

Hanefî usûl müelliflerinin âm lafza getirdikleri tanımlar, âmmın kapsamı konusundaki yaklaşımlarıyla doğrudan irtibatlıdır. Bu durum, aşağıda açık bir şekilde ortaya konulmaktadır.

A. Hanefî Usûlünde Âmmın Kavramsal Çerçevesi

Âm, "âmm" fiilinin ismi fâilidir. Âmme, "kapsamak, içine almak, yayılmak" gibi anlamlara gelir. Âmmın zıddı, "hâs"dır. Bu kelimenin masdarı ise "umum" şeklinde gelmektedir.⁸

⁶ Örnekler için bk. Cessas, *el-Fırsıl*, I, 101; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mı'temed* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 203.

⁷ Aron Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafî Legal Theory", *Studies in Islamic Law and Society* (ed. Bernard Weiss), Leiden 2002, s. 235. Bu iddiayı ilk olarak dile getirenlerden birisi Madelung'dur. bk. Madelung, *Matürîdîliğin Yayılması ve Türkler* (trc. Arslan Gündüz), Leiden 1971, s. 4.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1414/1994, "amm" md.

Cessâs, fıkıh usûlüne dair eseri *el-Fusûl fi'l-usûl*'de âmma yönelik bir tanım getirmemiştir.⁹ Ancak *el-Fusûl*'den sonraki Hanefî usûl eserlerinin pek çoğunda ona nisbet edilen âm tanımı şöyledir: “Âm, isimleri ya da mânaları toplu olarak içeren lafızdır.”¹⁰ Bu tanım, Cessâs'tan sonraki Hanefî âlimlerinden birçoğu tarafından eleştirilmiştir. Debûsî'nin (ö. 430/1039) getirdiği eleştiri, “bir lafzın birden fazla mânayı tek bir kullanımda ifade etmesinin mümkün olmadığı” şeklinde olmuştur.¹¹ Buna benzer bir eleştiriyi Serahsî (ö. 483/1090) de yöneltmiştir: “Mânaların taaddüdü, ancak tegayür ve ihtilaftan sonra mümkün olabilir.”¹² Buna göre lafzın birden fazla mânayı aynı anda içermesi mümkün değildir. Bu, ancak lafzın birden fazla anlamla ve farklı yerlerde kullanılmasıyla mümkün olabilir.

Serahsî, Cessâs'ın tanımına yönelik eleştiride olduğu gibi âmmı tanımlarken de Debûsî'yi takip eder. Bu âlimlerin benimsediği tanım şöyledir: “Âm, lafız ve mâna itibarıyla isimleri toplu olarak içeren lafızdır.”¹³ Bu tanımda geçen isimden maksat, isimle ifade edilen varlıklardır. Yine tanımda geçen “lafız ve mâna olarak” ifadesi ise âm lafzın içerdiği fertleri nasıl kapsadığını açıklamak için serdedilmiştir. Bu çerçevede âm lafız, içerdiği fertleri bazen lafzî olarak bazen de manevi olarak kapsar. “Zeydler” vb. çoğul sığa kullanıldığında lafzî olarak; ismi mevsuller kullanıldığında ise manevi olarak kapsamış olmaktadır. “Umum” sözlükte “şümül” anlamına gelmektedir. İsimleri toplu olarak kapsayan lafızlara “âm” denilmesi de bundan ileri gelmektedir. “Şey” kelimesi ile “âm” arasındaki benzerlik de bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü “şey” kelimesi de mevcudatın tamamını kapsamaktadır.¹⁴

⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 99-112. Bu tespiti Ferhat Koca da teyit etmektedir. bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tabsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 2011, s. 62.

¹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (thk. Halil Meys), Beyrut 1421/2001, s. 98; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1954, I, 125.

¹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 98.

¹² Serahsî, *Usûl*, I, 125.

¹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 98; Serahsî, *Usûl*, I, 124-125.

¹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 124-125.

Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) de âmmü –Serahsî'ye benzer şekilde- “isimle ifade edilen mânaları toplu olarak kapsayan lafız” şeklinde tanımlamıştır¹⁵

Alâeddin Semerkandî'ye (ö. 539/1144) göre ise dil bakımından hangi mânaları ifade etmek üzere konulduysa bu mânalar içerisine giren fertleri eşit bir şekilde kapsayan lafza âm denilir. “İnsan” lafzı bu tanıma girmemektedir. Çünkü bu kelime, fertleri ve uzuvları kapsamaktadır. Ancak bu fertlerden her birisi, insan lafzının ifade etmek üzere konulduğu mânayı kabul etmemektedir. Müşterek lafızlar da bu tanımın dışında bırakılmışlardır. Çünkü bu lafızlar birçok mânaya gelebilmektedir. “Ayn” kelimesi buna örnek teşkil etmektedir. Oysaki tanımda lafız, hangi anlamı ifade etmek üzere konulduysa o mâna içerisine giren fertlerin eşit bir şekilde kapsanması istenmektedir.¹⁶

Lâmişî ise âmmü şöyle tanımlamıştır: “Âm, dil itibariyle hangi mânayı ifade etmek üzere ortaya konulmuşsa o mâna altına giren fertleri (sınırlı olarak) kapsayan lafızdır.” Bu tanıma göre bir lafzın âm olarak nitelenmesi için birden fazla ferdi kapsaması yeterli olmaktadır. Buradan anlaşılın ki; Lâmişî, bir lafzın âm olarak nitelenmesi için, ifade etmek üzere konulmuş olduğu manaları eksiksiz bir şekilde kapsamasını (*istiğrak*) şart koşmamaktadır. Oysa ona göre Iraklı Hanefîler; bunu, bir lafzın âm olarak nitelenmesi için şart olarak değerlendirirler. Bu durumda onların âm tanımı şöyle olmalıdır: “Âm, dil itibariyle hangi mânayı ifade etmek üzere ortaya konulmuşsa o mâna altına giren fertleri –hiçbirisi dışarıda kalmamak üzere- kapsayan lafızdır.”¹⁷

Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) de bir lafzın âm olarak nitelenmesi için, ifade etmek üzere konulmuş olduğu mânaları eksiksiz bir şekilde kapsamasını (*istiğrak*) şart koşmaktadır. Ona göre bu husus dikkate alınmadan yapılan tanımlar, yanlıştır. Onun benimsediği tanıma göre “Âm, hangi fertleri kapsamak üzere konulmuşsa bu fertlerin tamamını kapsayan lafızdır.” Mesela “er-ricâl” böyle bir lafızdır. O, kapsamına giren fertlerin tümünü içerir. Tesniye ve cemî' lafızlar, bu tanımda

¹⁵ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-ser'iyye*, Kahire 2003, s. 69.

¹⁶ Semerkandî, *Mizân*, I, 360. Müşterek, her biri ayrı vaz' ile olmak üzere birden fazla mânaya gelen lafızdır. bk. Ferhat Koca, “Müşterek”, *DİA*, XXXII, 172-174.

¹⁷ Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 116.

dışarıda bırakılmış olmaktadır. Çünkü tesniye lafızlar, iki ferdi kapsar, çoğulu kapsamaz. Aynı şekilde “on” kelimesi de onlu mânaları ifade etmede kullanılmakla birlikte onlu mânaların tamamını kapsamamaktadır. Tanımda geçen “hangi fertleri kapsamak üzere konulmuşsa” ifadesiyle kastedilen, hakikat ve mecaz anlamlardır. Böylelikle âm lafzın, hem hakikat hem de mecaz anlamları aynı anda kapsamasının gerekmediği ifade edilmiş olmaktadır. Bu durumda bir lafız, hakikat anlamıyla kapsamaya gereken fertlerin tamamını kapsamışsa âm kabul edilir. Aynı şekilde mecaz anlamıyla kapsamaya gereken fertlerin tamamını kapsamışsa da yine âm kabul edilir. Böylece âm ile ilgili ortaya konulan bu tanımın diğer tanımlardaki kusurlardan uzak olduğu söylenebilir.¹⁸

Habbâzî'nin (ö. 691/1292) âm tanımı da Serahsî'nin ve Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin tanımıyla aynı çizgidedir. O da âmı, “varlıkları toplu olarak (cem' ederek) kapsayan lafız” şeklinde tanımlamıştır.¹⁹

Nesefî (ö. 710/1310) ise âmı, “içerdiği fertleri şümul yoluyla ihtiva eden lafız” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımda müşterek, kayıt dışında bırakılmıştır. Zira müşterek, aynı tanım altına girmeyen isimleri de kapsamına almaktadır.²⁰

Âmma getirilen tanımda müştereki kapsam dışında bırakmaya yönelik dikkat, Sadrüşşerîa'da (ö. 747/1346) ve Teftâzânî'de (ö. 792/1390) de görülür. Her iki âlime göre de âm, tek bir kullanımda sınırsız olarak çokluk belirten ve kapsamı altına giren fertleri istisnasız olarak içeren (*müstağrike*) lafızdır.²¹ Bu tanıma dikkat edildiğinde kapsam dışında bırakılanın, sadece müşterek olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca sayı isimleri, sınırlı sayıda ferdi içerdikleri için tanım dışında bırakılmıştır. Yine çokluk belirtmedikleri için şahıs isimleri de kapsam dışında kalmışlardır. Âmmın, “kapsamı altına giren fertleri istisnasız olarak içermesi” de

¹⁸ Üsmendî, *Bezzî'n-nazar fî'l-usul* (thk. Muhammed Zekî Abdülber), Kahire 1992/1412, s. 160.

¹⁹ Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkḥ* (thk. Muhammed Mazhar Beka), Mekke 1983, s. 99.

²⁰ Nesefî, *Keşfî'l-esrâr*, Beyrut 1986/1406, I, 161-163.

²¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, s. 45; Teftâzânî, *et-Telvîh* (nşr. Zekeriyâ Umeyrat), Beyrut ts., I, 55.

tanımın önemli bir kayıdır. Nekre halinde kullanılan cemîlerin “âm” olarak değerlendirilmemesi, bundan ileri gelmektedir.²²

İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) göre ise âm, kapsamındaki fertleri istisnasız bir şekilde içeren (*istiğrak*) lafızdır.²³ Bu tanıma göre bir lafzın âm olarak nitelenmesi için kapsamı altındaki fertleri istisnasız bir şekilde içermesi gerekmektedir. Âmmın tanımına ilişkin olarak Molla Hüsrev (ö. 885/1480) de benzer bir yaklaşım içerisindedir. Ona göre de âm, herhangi bir sınırlama olmaksızın kapsamı altındaki fertlerin tamamını içeren lafızdır.²⁴

Netice itibariyle Hanefî usûl eserleri çerçevesinde yapılan bu kronolojik incelemeye aynı geleneğe bağlı olarak ilerleyen dönemlerde kaleme alınmış başka eserlerin ilave edilmesi de mümkündür. Ancak bu konuda incelemenin genişletilmesi, eldeki verilere kayda değer bir ilavede bulunmadığı için incelenen eserlerle iktifa edilebilir. Şimdiye kadar ele alınan tanımlar, Hanefî usûlünde âmın kapsamı açısından istiğrak/istîâb ve şümul olarak nitelenebilecek iki eğilimin varlığını göstermektedir. Zira umum, “istiğrak/istîâb” anlamına geldiği gibi “kesret, ictimâ ve şümul” anlamlarına da gelmektedir.²⁵ Umurun “istiğrak/istîâb” anlamına geldiğini düşünenlere göre âm, kapsamı altındaki fertleri eksiksiz olarak içermektedir. Umurun kesret, ictimâ ve şümul anlamına geldiğini ileri sürenlere göre ise bir lafzın âm olarak nitelenmesi için birden fazla ferdi kapsamı yeterlidir; kapsamı altındaki fertleri eksiksiz olarak içermesi gerekmemektedir. Buna dayalı olarak Lâmişî, Hanefîler arasında coğrafi bir ekolleşmenin varlığına işarette bulunur. Ona göre Iraklı Hanefîlerin çoğunluğu; istiğrakı/istîâbı, âmın şartı olarak görmüşlerdir. Orta Asya Hanefîlerine göre ise âmın şartı; şümuldür.²⁶ Debûsî ve onun takipçileri olarak Serahsî ve Fahrülsîlâm Pezdevî'nin âmna yaklaşımları

²² Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, s. 45.

²³ İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr fî ilmi'l-usûl*, Mısır 1932, s. 62; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-tabrîr*, Mısır 1931, I, 190-191.

²⁴ Molla Hüsrev, *Mirkâtii'l-vüsil ilâ ilmi'l-usûl* (trc. Haydar Sadıkoğlu), İstanbul 2012, s. 143.

²⁵ Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 115.

²⁶ Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 115; Semerkandî, *Mîzân*, I, 354.

incelendiğinde Lâmişî'nin Orta Asya Hanefileri hakkındaki değerlendirmesinin yerinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hanefilerde özellikle geç dönem usûl-i fıkıh müellifleri arasında istiğrakı/istîâbı, âmın şartı olarak gören eğilimin güçlendiği gözden ırak tutulmamalıdır.²⁷

B. Âmın Kapsam

Âm lafızların içeriğinin sınırlı olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Bazı âlimlere göre bu lafızların içeriğine lafzın sözlük anlamı itibariyle kapsamı altına giren fertlerin tamamı girmektedir. Bu görüşü savunanlara “ashâbü'l-umum” denilmiştir. Bazı usûl âlimlerine göre ise lafzın içeriğine sözlük anlamı itibariyle giren fertlerin tamamı değil en azı girmektedir. Bu görüşü savunanlar da “ashâbü'l-husus” olarak nitelenmiştir. “Âm lafızların kapsamı bilinemez, o yüzden umum ya da husus şeklinde hüküm vermekten kaçınmak gerekir.” diyenlerse ashâbü'l-vakf olarak nitelenmişlerdir.²⁸

Ancak şu kadarı var ki; ne Ebû Hanîfe ne de mezhebin kurucu imamlarından diğerleri, âmın kapsamıyla ilgili açık bir görüş beyan etmiş değildir. Bununla birlikte Cessâs, mezhebin kurucu imamlarının icihadlarından yola çıkarak onların görüşlerini tesbite çalışmaktadır. Bu arada vardığı sonucu Kerhî'ye (ö. 340/952) ve Îsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) dayandırmak suretiyle mezhebin kurucu imamlarının da bu görüşte olduğuna okuyucusunu ikna etmeye çalışmaktadır. Ona göre mezhebin kurucu imamları, haberlerin ve emirlerin tamamında âm lafzın genel bir kapsama sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu, aynı zamanda ehli ilmin cumhurunun da görüşüdür. Zira onlar: “Haberlerin ve emirlerin tamamında lafzın genel bir kapsama sahip olduğu kabul edilerek hüküm verilmelidir. Delil olmadıkça tahsise ya da tevakkufa yönelinmez.” diyerek bunu açıkça ortaya koymuşlardır.²⁹

²⁷ Ferhat Koca, âmın tanımından kaynaklanan bu yaklaşım farklılıklarını üç grup içerisinde değerlendirir. bk. Koca, *Tabsis*, s. 68-73.

²⁸ Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 121-124. Ayrıca tahsisten sonra âm lafzın kapsamındaki sınırlılığın ne olacağı hakkındaki tartışmalar için bk. Ferhat Koca, “Tahsis”, *DİA*, XXXIX, 432-434.

²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 101. Cessâs'ın ifadelerindeki siyak-sibak bağlantısı dikkate alındığında burada “mezhep” ile neyi kastettiği açıklık kazanmaktadır. Buna göre

Gerek Debûsî gerekse onun izinden giden Serahsî ve Fahrüislâm Pezdevî, âmmın genel bir kapsama sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar, bunu “Hanefiler arasındaki baskın görüş” olarak değerlendirmişlerdir.³⁰ Lâmişî, Hanefilerin ve Mu'tezile'nin çoğunluğuna nisbet edilen bu görüşle ilgili olarak coğrafi bir ekolleşmeye şu şekilde işaret etmiştir: “Kerhî ve Cessâs gibi Irak meşayihî, Debûsî ve takipçileri gibi diyarımızın müteahhir âlimlerinin çoğunluğu ve bu görüşü tercih eden Mu'tezilî çoğunluk şöyle demektedir: “Âmmın kapsamına giren her bir fertle ilgili olarak hem amel ve hem de itikad gereklidir.”³¹ Onun “Irak meşayihî ve diyarımızın müteahhir alimleri” şeklindeki ifadesi, Hanefiler arasında Iraklı Hanefiler ve Orta Asya Hanefileri olarak şekillenen coğrafi ekolleşmenin ilk işaretlerinden sayılabilir. Bu alıntıda yer verilen “Debûsî'nin takipçileri” ifadesiyle kastedilen de Serahsî ve Fahrüislâm Pezdevî olmalıdır.³² Ayrıca Lâmişî de kendisinden önceki Hanefî usûl âlimleri gibi âmmın genel bir kapsama sahip olduğunu isbata gayret etmiştir. Ona göre dilbilimcilerin ittifakı, sahâbenin çeşitli istidlâleri ve akıl delili; bunu açıkça ortaya koymaktadır.³³

Alâeddin Semerkandî'ye göre de Hanefiler arasındaki baskın görüş, âmmın genel bir kapsama sahip olduğu yönündedir. Ancak o, bu görüşte olanları iki gruba ayırır. Hanefilerden bazılarına göre âm lafızlar, amelî ve itikâdî olarak genel bir kapsama sahiptirler ve kapsamaları altındaki fertlerin her biri için nas hükmündedirler. Hanefilerin çoğunluğu bu görüştedir. Başta Mâtürîdî olmak üzere Semerkand meşayihine göre ise âm lafız, genel bir kapsama sahip olabildiği gibi hususî bir mânaya işaret ediyor da olabilir.³⁴ Bu demek oluyor ki;

söz konusu kullanımda “mezhep” ile “Hanefilerin hükme varırken takip ettikleri metotlar” kastedilmiş olmalıdır. Ayrıca bu kullanım, kavramın tarihsel gelişiminin tesbiti açısından da önem taşımaktadır.

³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 98; Serahsî, *Usûl*, I, 135-136; Fahrüislâm Pezdevî, *Usûl*, baskı yeri ve tarihi yok, s. 69-73.

³¹ Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 124.

³² Cessâs-Debûsî-Serahsî-Fahrüislâm Pezdevî çizgisini oluşturan gelenekle ilgili değerlendirmeler için bk. Ferhat Koca, “Usûlü'l-fikh (el-Fusûl fi'l-usûl) Ahmed b. Ali el-Cessâs”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, II/3, Konya 2002, s. 337-340.

³³ Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 122-124.

³⁴ Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386. Mâtürîdî, âmmın umum bir kapsama sahip olmasına itiraz etmez. Ancak ona göre âm ile kastedilen, umum olabileceği gibi husus da

Mâtürîdî'nin öncülüğündeki Semerkand âlimleri de âmmın kapsamının genel olabileceğini kabul etmekle birlikte bunu bir zorunluluk olarak görmemektedirler. Burada dikkat çekici olan; başta Mâtürîdî olmak üzere Semerkand âlimlerine ait görüşün, Hanefiler arasındaki baskın görüşle uzlaştırılmasıdır.³⁵

Üzerinde durulması gereken bir nokta da âmmın kapsamına ilişkin Mâtürîdî'ye ait görüşün, Orta Asya Hanefileri üzerinde güçlü bir etki bırakmamış olmasıdır. Neseî'nin bu konuda da Mâtürîdî ile görüş birliği içerisinde olduğunda tereddüt yoktur.³⁶ Ancak bu bölgeye mensup âlimlerden Üsmendî ve Habbâzî gibi bazıları, âmmın kapsamının hususi bir mânaya hasredilmesine karşı çıkararak Mâtürîdî'nin görüşünü reddetmişlerdir.³⁷ Buradan anlaşılan o ki; Mâtürîdî'nin görüşü Orta Asya Hanefileri arasında da sınırlı sayıda takipçi bulabilmiştir.³⁸

D. Âmmın Hükümünde Kat'îlik ve Zannîlik

Âmmın genel bir kapsama sahip olmasıyla âmma dayalı olarak verilen hükümdeki kat'îlik arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu çerçevede Hanefiler arasında âmmın genel bir kapsama sahip olduğuna kail olanlar aynı zamanda âmma dayalı verilen hükümlerin de kat'î olduğunu ifade etmişlerdir. Cessâs'tan önce de bu konunun tartışıldığı onun ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ancak âmmın hükme delaletinin kat'î olduğunu ilk temellendirenlerden birisinin Cessâs olduğunu kesin olarak bilmekteyiz. O, âmmın hükme delâletinin kat'îliğini ispatlamak için şöyle bir diyalektiğe başvurur:

olabilir. Âm ile kastedilenin husus olduğunu gösteren bir delilin varlığı halinde bu, mümkündür. Delil bulunmaksızın âmmın hususi bir kapsama sahip olduğunu ileri sürmek ise doğru değildir. Ayrıca ona göre bir insanın hem müjdeleyici (va'd) hem de azapla ilgili (va'id) âyetleri umum bir kapsama sahip olarak değerlendirmesi, kendisiyle çelişmesine sebep olacaktır. Zira bir yandan şirk dışındaki tüm günahların affedileceğine kani olmaktadır. Diğer yandan büyük günah işleyenlerin yerinin Cehennem olduğunu kabul etmek zorunda kalmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 442.

³⁵ bkz. Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory", s. 257.

³⁶ Neseî, *Keşf*, I, 164-166.

³⁷ Üsmendî, *Beşî*, s. 176-177; Habbâzî, *Muğnî*, s. 99-101.

³⁸ bkz. Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory", s. 257.

Lafzın, içeriğinin en azına delâlet ettiğini düşünenler, kendilerini şöyle savunabilirler: “Lafzın, içeriğinin en azına göre hüküm verirken bu yakîni bir bilgi olur. Bunun ötesi ise şüphelidir.” Onların bu savunmaları şu şekilde cevaplandırılır: “Lafzın, içeriğinin en azına delâletinin yakın ifade ettiğini nereden bildin? Vakıf görüşünü savunanlar da benzer şekilde lafzın, içeriğinin en azına delâletini şüpheli görmüşlerdir. O halde lafzın içeriğinin en azına delâlet ettiğini savunanların bunu lafzın dışında bir delille desteklemeleri gerekir. Böyle bir şey de bulunmadığına göre lafzın içeriğinin en azına delâlet ettiğine ilişkin olarak lafızdan başka bir delil bulunmadığı anlaşılmış olmaktadır. Lafzın ise içeriğinin çoğuna delâleti nasılsa içeriğinin azına delâleti de aynıdır. Bu durumda lafzın içeriğinin azına delâlet ettiği gibi çoğuna da delâlet ettiği kabul edilmelidir. Böylece âmmın hükmünün husus olduğu görüşünün de yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.”³⁹

Görüldüğü gibi Cessâs; âmmın, genel bir kapsama delâletinin kat’iyetini muhalif görüşün dayanaklarını çürütmek suretiyle ispatlamaktadır.

Debûsî’ye göre de gerek emir ve nehiylerde ve gerekse haberlerde âmmın kesinlik açısından hâstan bir farkı bulunmamaktadır. O; bunu, mezhebin kurucu imamlarının ictehadlarına dayandırarak ispatlama cihetine yönelir. Buna göre Hanefiler, Fâtiha olmaksızın da namazın caiz olacağını “O halde Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun.”⁴⁰ âyetinin genel kapsamlı oluşuna dayalı olarak söylemişlerdir. Haber-i vâhid olması sebebiyle de “Fâtihatsız namaz olmaz.”⁴¹ hadisiyle bu âyetin genel kapsamlı oluşunu aynı mertebede değerlendirmemişlerdir. Haber, hâs; âyet, âm olmasına rağmen âyeti tercih etmişlerdir. Ayrıca Debûsî, âmmın genel bir kapsama delâletinin kat’iyetini akli olarak da temellendirir:

Eğer âm lafzın hükmünün yerine getirilmesi başka delillerin varlığını gerekli kılsaydı bu deliller ve ahvâl karînesi olmaksızın âm lafızla amel edilemezdi. Halbuki şeriat, kıyâmete kadar bağlayıcılığını sürdürecektir. Şeriate uymanın vücûbiyeti de Kitâb ve sünnetle sabit olmaktadır. Eğer bu deliller olmaksızın kendi başına naslar hüccet kabul

³⁹ Cessas, *el-Fusul*, I, 111-112.

⁴⁰ el-Müzzemmil 73/20.

⁴¹ Müslim, “Salât”, 34-36, 38, 41; Ebû Dâvûd, “Salât”, 132; Tirmizî, “Salât”, 116.

edilmeseydi, bu delillerin nakli hakkında sahâbenin suskun kalması helâl olmazdı. Nitekim haberlerin nakliyle ilgili olarak sahâbe ihtilafa düştüğünde Hz. Ebû Bekr'in (ö. 13/634) şöyle söylediği bilinmektedir: "Bir konuda ihtilafa düşmüşseniz bilin ki sizden sonrakiler o konuda daha büyük bir ihtilaf içerisinde olacaklardır. Cevabını aradığınız konuda rivâyette bulunmayın ve şöyle demekle yetinin: "Allah'ın kitabı yanınızdadır. Onun helâl kıldığını helâl kılın, haram kıldığını haram kılın." Hz. Ebû Bekr'in bu sözüne itiraz eden de olmamıştır. Böylelikle kesin olarak bilinmektedir ki sahâbe için hüccet olduğu zannedilen ahvâl olmadan da Kitâb kendi başına hüccettir.⁴²

Debûsî'nin ifadelerinden anlaşılan o ki; âmma dayalı olarak hüküm verebilmek için bir başka delile gerek duyulmamaktadır. Âmmın genel bir kapsama sahip olduğunda Serahsî ve Fahrüslâm Pezdevî'nin Debûsî'yi takip ettiğine daha önce değinmiştik. Âmmın hükme delâletindeki kat'iyete ilişkin olarak da her iki âlim, Debûsî'nin izinden yürümektedir.⁴³

Lâmişî'ye ve Alâeddin Semerkandî'ye göre ise ashâbül'umum, âmmın kapsamına giren her bir fertle ilgili olarak amelin ve itikadın gerekliliği konusunda ihtilafa düşmüştür. Hanefiler arasında çoğunluk; âmmın kapsamına giren her bir fertle ilgili olarak ameli ve itikadı gerekli görmektedirler. Mâturîdî'nin öncüsü olduğu Semerkand âlimlerine göre ise âmmın kapsamına giren her bir fertle ilgili olarak amel gereklidir. Ancak âm ile kastedilenin umum mu yoksa husus mu olduğu ihtilafı olduğu için âmma dayalı olarak itikadi gereklilik sabit olmamaktadır.⁴⁴

Âmmın hükmüne ilişkin söz konusu ihtilafa Üsmendî değinmediği için onun bu konudaki görüşünü tespit etmek zorlaşmaktadır. İstiğraki âmmın şartı olarak görmesinden ve âmmın genel bir kapsama sahip olduğunu açık bir şekilde ifade etmiş olmasından yola çıkıldığında âmmın hükme delaletini kat'î olarak gördüğü söylenebilir. Ancak bu konuda Habbâzî'nin tavrı nettir. Ona göre âm, kapsadığı fertlerle ilgili olarak yakînî bilgiyi gerekli kılar. Çünkü sîga hangi mâna için

⁴² Debûsî, *Takvîm*, s. 98.

⁴³ Serahsî, *Usûl*, I, 132-136; Fahrüslâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69-73.

⁴⁴ Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 124-125; Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386.

konulmuşsa o mâna bağlayıcılık kazanmış olmaktadır. Yeter ki bunun böyle olmadığını gösteren bir delil bulunmasın. Ona göre insanın kızlarıyla, anneleriyle evlenmesinin yasak olması ve boşanmış kadınların iddet yükümlülüğü âm lafızların genel bir hükmü gerekli kılmalarına dayalıdır. Âm lafızdan hususi bir anlam çıkarılması mümkün değildir. Bu yüzden âm lafızların kıyasla ve haber-i vâhidle tahsis edilmeleri de caiz değildir. Buna dayalı olarak Hanefîler, süt emzirmede az çok arasında bir ayrım gözetmemişlerdir. Zira Allah'ın şu sözü âmdir ve genel bir hüküm ortaya koymaktadır: “*Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren analarınız, süt bacalarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kıldırı. Eğer onlarla (nikâhlanıp da) benüz birleşmemişseniz kızlarını almanızda size bir mahzur yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kıldırı; ancak geçen geçmiştir. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*”⁴⁵ Bu âyette âmmın, İbn Zübeyr'in “bir ya da iki defa süt emzirmenin süt haramlığına dayalı hükümleri tesis etmeyeceği” yönündeki rivâyetiyle tahsisi câiz görülmüştür.⁴⁶

II. Âmla İlgili Tartışma Kelâmî Tartışma: Büyük Günah İşleyenin Durumu

Hız. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan ve hilâfet konusundaki ihtilaflardan kaynaklanan siyasi tartışmalar, fitne olaylarını meydana getirmiştir. Hız. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edilmesi, akabinde Cemel vak'ası ve Sıffin savaşı ile devam eden olaylar; Müslümanları karşı karşıya getirmiştir. Bunun tabîi neticesi olarak; Müslümanların birbirini öldürmesi gibi elim bir durum ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Bu tarihi ve siyasi olaylara paralel bir şekilde Müslümanlardan büyük günah işleyenlerin dînî durumları yoğun bir tartışma alanı bulmuştur. Âmmın kapsamıyla ilgili tartışmaların yoğunluk kazanmasında etkili olan bu problem, aynı zamanda naslarda geçen âm lafızların kapsamı ile de doğrudan ilişkilidir.

⁴⁵ en-Nisâ 4/23.

⁴⁶ Habbâzî, *Muğnî*, s. 99-101.

⁴⁷ Zikredilen bu olaylarla ilgili detaylı bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Cize 1417/1997, X, 270-570.

Çünkü söz konusu problem, Kur'an'daki genel kapsamlı bazı âyetlerin anlaşılması gayesine matuftur. Bu âyetlerden bazıları şöyledir:

“Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur.”⁴⁸

“Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah'a ortak koşarsa büsbütün sapıtmıştır.”⁴⁹

“De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”⁵⁰

“O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren kötüler girer.”⁵¹

Görüldüğü gibi bu âyetlerdeki âm lafızlarla, Müslümanlardan büyük günah işleyenlerin durumu açıklığa kavuşmaktadır. Nitekim büyük günah işleyen Müslümanlarla ilgili sünî yaklaşım da şirk dışında bütün günahların bağışlanabileceğine söz konusu âyetlerin genel kapsamlı olarak anlaşılmasına dayalıdır.⁵²

Âm lafızların kapsamı ile büyük günah işleyenler arasındaki bu bağlantıya en açık bir şekilde Cessâs işaret etmiştir. Ona Ebü't-Tayyib b. Şihâb, Kerhî'nin haberlerde vakıf görüşünü benimsediğini söylediğinde ilk tepkisi şöyle olmuştur:

-O halde Kerhî, ehli milletin fâsıklarının âhirette ebedi olarak cezalandırılmasına (*vaîd*) ilişkin olarak da vakıf görüşünü tercih etmiştir.

Ebü't-Tayyib b. Şihab ise Kerhî'nin görüşünün zaten böyle olduğunu, ayrıca Ebû Saîd el-Berdeî'nin (ö. 317/929) de hem haberlerde hem de emir ve nehiylerde vakıf görüşüne kail olduğunu ifade etmiştir.

⁴⁸ en-Nisâ 4/48.

⁴⁹ en-Nisâ 4/116.

⁵⁰ ez-Zümer 39/53.

⁵¹ Leyl 92/15-16.

⁵² Mâtürîdî, *Teuhîd*, s. 430-432.

Bu nakle ilişkin olarak Cessâs, şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Anlattığı şeylerde Ebû't-Tayyib güvenilirdir. Zira hem Ebû Saîd el-Berdeî ile hem de ilk dönemde öne çıkan âlimlerle görüşme imkânı bulmuştur. Ancak ben, Kerhî'nin böyle söylediğini –daha doğrusu emir ve nehiylerle haberler arasında bir ayrım yaptığını- hiç işitmedim. O, mutlak olarak umum görüşünü benimsemiştir.⁵³

Bu nakil, âm lafızların kapsamı ile büyük günah işleyen Müslümanların durumu arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Ancak bunu değerlendiren Cessâs, Kerhî ile ilgili haber veren kişinin güvenilirliğini teyit etmekle beraber haberin içeriğine itirazda bulunmaktadır. Cessâs'a göre Kerhî, âm lafızların genel bir kapsama sahip olacağına kanidir ve bu görüşünde yalnız da değildir. Ona göre gerek Ebû Hanîfe gerekse mezhebin kurucu imamlarından diğerleri âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Cessâs, kendisinin de desteklediği bu yaklaşıma mezhebin icthadlarından pek çok örnek vermiştir. Bu çerçevede büyük günah işleyen Müslümanların affedilebileceğine dair Ebû Hanîfe'nin görüşü, Cessâs'a göre, Allah'ın affedici olduğunu vurgulayan âyetlerin genel kapsamlı olarak değerlendirilmesine bağlıdır. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin haberlerde vakıf görüşünü benimsediğini ileri sürenler de yanlış olmaktadır. Şöyle ki; Ebû Hanîfe, delil olmaksızın haberlerde umum ya da husus kastedildiğine dair kat'i bir görüş ortaya koymamaktadır. Çünkü ondan nakledilen meşhur görüş; büyük günah işleyenlerin, Cehennem'de ebedi olarak cezalandırılmaları hakkında kat'i bir görüş ortaya koymama ve ahirette affedilmelerinin caiz olduğu yönündedir.⁵⁴ Ancak Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyenin akıbetine ilişkin görüşü böyle olsa da bu; haberlerde vakıf görüşünü benimsemesinden ileri gelmemektedir. Onu böyle düşünmeye yönelten

⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102.

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 102. Ebû Hanîfe'nin kendi eserlerinde de bu düşünce açık bir şekilde ifade edilmiştir. bk. Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 57.

temel faktör, ateşte ebedi olarak kalacak olanların kâfirler olmasıdır. Nitekim yukarıda serdedilen âyetler de bu anlayışı desteklemektedir.⁵⁵

Cessâs, bunu teyit eden bir açıklamayı Îsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) da isnat etmektedir. Buna göre Îsâ b. Ebân şöyle demiştir:

Biz, ehl-i milletin fâsıklarının cehennem azabıyla cezalandırılmalarına ilişkin olarak vakıf görüşünü tercih ettik. Çünkü ilgili âyetler, ehli milletin fâsıklarının cehenneme gireceğini göstermektedir. Ancak biz bu konudaki diğer âyetleri de dikkate alarak onlara azap edilmesinin de mağfiredilmesinin de caiz olacağına hükmettik. Onların işleriyle ilgili hükmü Allah'a havale ettik ve kesin bir hüküm vermekten kaçındık.⁵⁶

Burada "ehl-i milletin fâsıkları" ifadesiyle kastedilenin "Müslümanlardan büyük günah işleyenler" olduğunda tereddüt bulunmamaktadır. Bu ifadelerden anlaşılan o ki; büyük günah işleyenlerin affedilmeleri de azaba çarptırılmaları da mümkündür. Ayrıca Îsâ b. Ebân'ın "biz" diyerek ifade ettiği bu düşüncelerin, mezhebin kurucu imamlarına isnadında da bir sorun bulunmamaktadır. Zira o; Muhammed b. Hasan Şeybânî'nin, hem öğrencisi hem de eserlerinin pek çoğunun râvisidir. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye ve önde gelen öğrencilerine göre âmmın genel bir kapsama sahip olduğunu ifade etmemiz mümkün gözükmemektedir. Nitekim Cessâs, -bunu ispat sadedinde- mezhebin önde gelen âlimlerinden hiçbirisinin buna aykırı bir görüş beyan etmediğini ifade etmiştir.⁵⁷

Esasen Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin görüşü tereddüde mahal bırakmayacak ölçüde açıktır. Zira ona göre Peygamberlerin ve cennetlik olduğu bildirilen kimselerin cennete gidecekleri müsellemdir. Müşriklerin cehennemlik olduklarında da herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Günahkâr müminlerin durumuna ilişkin olarak ise ilahi af umulur. Zira

⁵⁵ Bu âyetlerle ilgili örnekler için bk. en-Nisâ 4/48 ve 116; ez-Zümer 39/53; Leyl 92/15-16.

⁵⁵ ez-Zümer 39/53.

⁵⁵ Leyl 92/15-16.

⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 103.

günah, kişiyi dinden çıkarmaz. Ancak bu durumdaki kimselerin azaba çekilmeyecekleri söylenemez.⁵⁸ Nitekim Allah'ın, dilediği kimsenin şirk dışındaki günahlarını bağışlayacağını belirten âyetler de bu düşüncüyü desteklemektedir.⁵⁹ Bu âyetlerden Ebû Hanîfe'nin vardığı sonuca ulaşmamız, âyetlerde geçen âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğunu kabul etmemizi gerektirmektedir.

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, günah işleyen kişiyi mümin olarak değerlendirmiştir. Bilindiği üzere buna muhalif bir bakış açısı olarak Hâricî ve Mu'tezilî yaklaşım, günah işleyen kişiyi mümin olarak görmemektedir.⁶⁰ Dikkat çekici olan, Ebû Hanîfe'nin günahkârların durumu hakkında herhangi bir yargıda bulunmayarak affedilmelerini ya da cezalandırılmalarını Allah'a havale etmesinin mürciî bazı unsurları ihtiva etmesidir. Nitekim o da söz konusu düşüncelerinden dolayı "mürciî" olarak nitelendiğini ima etmiştir.⁶¹ Ancak ona bu nitelemeyi yapanları bid'at ehli olarak görmesi, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı toplumda Mürcie hakkında olumsuz bir algının varlığını düşündürmektedir. Diğer yandan büyük günah işleyen müminin durumuna ilişkin olarak Mürcie'ye birbirinden farklı pek çok görüş isnad edilmiş olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu konuda Mürcie'ye isnad edilen görüşler içerisinde en yaygın olanlarından birisi, imanın yanında amelin zararı olmayacağından dolayı ehl-i kibleye azap edilmeyeceği yaklaşımıdır.⁶² Ebû Hanîfe, günahkâr müminin günahından dolayı azaba çekilmesini ihtimal dışı görmeyerek bu yaklaşımı reddetmiştir. Netice itibariyle Ebû Hanîfe'nin mürciî olarak nitelenmesinin yanıltıcı olabileceğini ancak onun düşüncesinde mürciî bazı unsurların var olduğunu kabul etmemiz lazım gelmektedir.⁶³

⁵⁸ Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 68.

⁵⁹ en-Nisâ 4/48; et-Tevbe 9/102.

⁶⁰ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2013, II, 620. Konuyla ilgili âyetlerin Mu'tezilî yorumu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Yakup Bıykoğlu, *Kur'an'ın Selefi Yorumu*, İstanbul 2015, s. 314-320; a. mlf., *Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, İstanbul 2005, s. 111-113.

⁶¹ Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 68.

⁶² Eş'arî, *Makâlât*, I, 225-228.

⁶³ Bu yaklaşımla ilgili değerlendirmeler için bk. Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory", s. 235.

Bu yaklaşımın Cessâs üzerindeki etkisi ise daha fazla önem taşımaktadır. Çünkü her ne kadar Hanefiler ve Mu'tezile, âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğu noktasında birleşmiş olsalar da konunun kelâmî yönünde bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Yukarıda da değinildiği üzere, Hanefilere göre büyük ya da küçük günah, kişiyi imandan çıkarmaz. Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi olarak kalmayacakları da kesin olarak bilinmektedir. Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen kişi, imandan çıkar. Ancak inanç esaslarını inkâr etmiş olmadığından dolayı kâfir olarak değil fâsık olarak nitelenir. Bu çerçevede büyük günah işleyen kişinin durumuna ilişkin olarak Hanefilerle Mutezile arasında köklü bir ayrışmanın varlığı açık bir şekilde görülmektedir. Bundan daha da önemlisi, Mu'tezilî inanç sisteminin en temel esası kabul edilen söz konusu meselede Cessâs'ın Mu'tezile karşıtı görüşü açık bir şekilde temellendirmiş olmasıdır. Bu bilgi, tek başına Irak Hanefilerinde ve özellikle Cessâs'ta Mu'tezilî etkinin varlığına yönelik tezi reddetmek için kifâyet etmeyebilir. Ancak büyük günah işleyeninin durumu, Mu'tezilî inanç sisteminde belirleyici bir mesele olarak görüldüğünde Cessâs'ın bu konuda Mu'tezile karşıtı bir görüşü benimsemiş olmasının önemi artmaktadır. Burada Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748), Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinden büyük günah işleyeninin durumuna ilişkin bir soru neticesinde ayrıldığını (*i'tizâl*) hatırlamamızda fayda vardır.⁶⁴

III. Âmmın Dil İlimleriyle İlişkisi: Sîga-Mâna İrtibatı

Araştırmanın bu bölümünde âm lafızlar, dil ilimleri çerçevesinde incelenecektir. Dil ilimleri içerisinde âmla ilişkili olmaları cihetiyle öne çıkanlar, nahiv ve lügattır. Bu incelemeyle amaçlanan, söz konusu alanlarda âm lafızların kapsamı ile ilgili elde edilen bilgilerin, Hanefî usûlünde âmmın kapsamına olan etkisine açıklık kazandırmaktır. Ayrıca dil ilimlerinde ve fıkıh usûlünde konunun ele alınışı açısından bir uyumun varlığı da bu inceleme neticesinde belirginlik kazanmış olacaktır.

Âm lafızlarla ilgili olarak nahiv ve lügat ilimlerindeki tartışmalar, bu lafızların kapsamına ilişkin Hanefî usûlündeki yaklaşımların ortaya

⁶⁴ Bu anekdotla ilgili detaylı bilgi için bk. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fıglalı), Ankara 2005, s. 86.

çıkmasını sağlamıştır. Bunun tabii bir neticesi olarak Hanefî usûl müellifleri, âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğuna okuyucularını ikna etmek için nahiv ve lügat ilimlerine sıklıkla atıfta bulunmuşlardır.⁶⁵ Âm lafızların kapsamıyla ilgili olarak Hanefîlerle Mu'tezile arasındaki görüş birliğinin anlaşılır hale gelmesi de bunun göz önünde bulundurulmasını gerekli kılmaktadır. Gerek Hanefîler gerekse Mu'tezile âm lafızların genel bir kapsama sahip olduklarını ifade ederken nahiv ve lügat ilimlerinde ulaşılan sonuçlara istinad etmişlerdir.⁶⁶ Buna dayalı olarak da her iki grubun ittifak ettikleri alan, fıkıh usûlüyle sınırlı kalmıştır. Bir başka deyişle konunun kelâmî yönünde Hanefîler ve Mu'tezile arasında bir ittifak vuku bulmamıştır. Nitekim büyük günah işleyeninin durumuna ilişkin olarak söz konusu grupların görüş ayrılığına düşmüş olduklarına daha önce değinmiştik.

Hanefî usûlünde âm, içeriğinde birçok konu başlığı bulunan bir tema olarak incelenmiştir. Bu konu başlıkları içerisinde nahivle ve lügatla en güçlü ilişki içerisinde olanı ise âm lafızlardaki sîga-mâna ilişkisidir. Bu konuya ilişkin olarak Hanefî usûl müelliflerinin ortaya koydukları görüşlerin tamamına yakını, nahiv ve lügat ilimlerinde ulaşılan sonuçlara dayalıdır.⁶⁷ Ayrıca bu sonuçlar, âmmın genel bir kapsama sahip olduğu yönündeki Hanefî bakış açısını da destekleyici niteliktedir.

Âm lafızlardan kimileri hem sîgası hem de mânası ile birlikte âm kabul edilirken kimileri sîgasıyla değil yalnız mânasıyla âm kabul edilmektedir. Hanefî usûlünde bu ilişkiyi açığa çıkaran pek çok tasnif yapılmıştır. Bunlar arasında –tespit edebildiğimiz- ilk tasnif Fahrülislâm Pezdevî'ye aittir.⁶⁸ Fahrülislâm Pezdevî'den sonra Alâeddin Semerkandî ve Üsmendî gibi âlimler de âm lafızları sîga-mâna ilişkisi açısından tasnif

⁶⁵ Buna örnek teşkil eden eserlerle ilgili olarak bk. Fahrülislâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69-73; Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386; Üsmendî, *Bezâ*, s. 176-177.

⁶⁶ Fahrülislâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69-73; Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386; Üsmendî, *Bezâ*, s. 176-177; Habbâzî, *Muğnî*, s. 99-101.

⁶⁷ Bu durum; âmmı, esas itibariyle nahiv ve lügat ilimleriyle ilgili bir mesele olarak görmelerinden ileri gelmektedir. Bkz. Bunu ortaya koyan açıklamalar için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 104-105; Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 122-124; Semerkandî, *Mîzân*, I, 365-366.

⁶⁸ Fahrülislâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69-73.

etmişlerdir.⁶⁹ Bu tasnifler incelendiğinde Alâeddin Semerkandî ve Üsmendî tarafından yapılan tasniflerin, Fahrüslâm Pezdevî'nin tasnifinden daha kapsamlı olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Nitekim Fahrüslâm Pezdevî'nin tasnifinde sîga açısından âm olan pek çok lafza yer verilmemiş olması da bunu destekleyici niteliktedir.

Âm lafızların sîga-mâna ilişkisi üzerine yapılan tasniflerin en kapsamlısının Alâeddin Semerkandî'ye ait olduğunu söylemek mümkündür. Bu tasnifin öne çıkan bir yönü de âmmın şartı olarak istîâbın değil ictimâın esas alınmasıdır.⁷⁰ Ayrıca Alâeddin Semerkandî'den sonra yapılan tasniflerde de bu tasnifin izleri görülebilmektedir. Bu çerçevede gerek Üsmendî'nin gerekse Habbâzî'nin tasnifi onun bir özeti niteliğindedir.⁷¹ Bu araştırmada da esas alınan tasnif, Alâeddin Semerkandî'nin tasnifi olmuştur. Ancak Hanefi usûl müelliflerinden diğerlerinin tasniflerine de bu tasnif içerisinde yer verilmiştir.

Buna göre sîga-mâna ilişkisi açısından âm lafızlar; -vaz itibariyle-kendi başına âm olanlar ve başkalarıyla birlikte âm olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır.

A. Kendi Başına Âm Olan Lafızlar

Bu lafızlar, genel bir anlam ifade etmek için bir başka kelimeye ya da karineye ihtiyaç duymazlar. Bunlar, sîga-mâna bütünlüğüyle âm olanlar ve sadece mânasıyla âm olanlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.

1. Sîga-Mâna Bütünlüğüyle Âm Olanlar

Bu türe girenler içerisinde lafız genel bir anlamı ifade etmek üzere konulduğu gibi bu lafzın içeriğindeki mâna da genel bir nitelik taşımaktadır. Cemîler ve cins isimler buna örnek teşkil etmektedir.

a. Cemî' İsimler

Cem'; dağınık olan bir şeyi toplayıp bir araya getirmek anlamına gelmektedir. Bu kelime, insan topluluğunu ifade eden bir isim olduğu gibi "cemea" fiilinin masdarı olarak da kullanılmaktadır. Ayrıca hayvan ya da

⁶⁹ Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386; Üsmendî, *Bezl*, s. 176-177.

⁷⁰ Semerkandî, *Mîzân*, I, 385-386.

⁷¹ Üsmendî, *Bezl*, s. 176-177; Habbâzî, *Muğni*, s. 99-101.

bitki topluluklarını ifade etmek üzere de bu kelime kullanılmaktadır.⁷² Tesniye ile cemî' arasındaki fark; tesniyenin iki ferde delâlet etmesi, cemînin ise ikiden daha fazla ferde delâlet etmek üzere kurulmuş olmasıdır.⁷³ Nitekim lügat âlimlerinin kelimeyi müfred-tesniye ve cemî olmak üzere üçlü bir ayrıma tabi tutmaları da bunu destekleyici niteliktedir. Zira bu tasnif, sadece cemîleri ifade etmek üzere bir sîğanın var olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁷⁴ Bu lafızların içerisine ricâl, nisâ, muslimûn, muslimât gibi cemîler girmektedir.⁷⁵ Tanımdan da anlaşıldığı üzere bu lafızların sîgası ikiden fazla sayıda ferdi ifade etmek üzere konulduğu gibi mânası da böyle bir kapsama sahiptir. Bu lafızlar, içerdikleri fertlerin tamamını kapsayıcıdır.

Âmmın, içeriğinin tamamını kapsadığını daha önce belirtmiştik. Ancak içerdığı fertlerin tamamını kapsamakla birlikte bunlardan üç tanesine delâleti evlâdır. Bu yüzden bir adam “köleler satın alırsam şöyle olsun” ya da “kadınlarla (nisa) evlenirsem şöyle olsun” dese sözlü tasarrufu üçten fazlası hakkında da geçerli olur.⁷⁶

Cemî isimlerin harfi tarif alması halinde ise harfi tarif, ahd değil cins anlamında kabul edilmektedir. Zira cemî isimlerde ahd bulunmamaktadır. Bu yüzden harfi tarif alan cemî isimlere cins anlam verilmiştir. Cins de çoğul bir kapsama sahip olduğu için “kadınlarla evlenirse boş olsun” gibi sözler söyleyen kişinin karısının boş olduğu kabul edilmiştir. Zira bu sözlü tasarruf, tek bir kadın hakkında vaki olabileceği gibi birden fazla kadın hakkında da geçerli olabilmektedir. Çünkü buradaki âm lafız, artık cins isim konumuna gelmiştir.⁷⁷

b. Cins isimler

Cins isim, tek bir fert üzerinde vaki olabildiği gibi birden fazla fert de cins ismin kapsamı altına girebilmektedir. Hz Âdem'in tek başına

⁷² İbn Manzûr *Lisân*, “cemea” md.

⁷³ Enbârî, *Esrârü'l-Arabîyye* (thk.Muhammed Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1357/1957, I, 47-48.

⁷⁴ Lâmişî, *el-Kitâb*, s. 122-124.

⁷⁵ Semerkandî, *Mîzân*, I, 361.

⁷⁶ Semerkandî, *Mîzân*, I, 362.

⁷⁷ Semerkandî, *Mîzân*, I, 362.

bir cinsi temsil etmesi, cins ismin tek bir fert üzerinde vaki olmasına örnek teşkil etmektedir. Bu durum; cinsin, genel bir kapsama sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim birisinin su içmeyeceğine yemin etmesi halinde –ister az isterse çok- su içmesi halinde yemini bozulmaktadır. Zira burada “su” cins isim konumunda bulunmaktadır.⁷⁸

2. Sadece Mânasıyla Âm Olan Lafızlar

Topluluk isimleri ve müfred isimler; kalıp, lafız ya da sîga itibarıyla tekil bir durumda bulunmaktadır. Ancak bu isimler aynı zamanda genel bir kapsamı ifade etmektedirler.

a. Topluluk İsimleri

Bu isimler, müfred sîga ile cemî bir anlam ortaya koymaktadırlar. “Reht” ve “kavm” kelimeleri buna örnek teşkil etmektedir. Bu çerçevede İbn Abbas, şu âyette geçen “*tâife*” kelimesinin tek bir ferde olduğu gibi birden fazla ferde delâletini de mümkün görmektedir: “*Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup (tâife), dinde (dini ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*”⁷⁹ Âyetteki “*tâife*” kelimesinin genel bir kapsama sahip olduğunun kabul edilmesi, cemaat alâmeti taşıyan bir cins isim olmasından ileri gelmektedir.⁸⁰

b. Müfred İsimler

İsim fiil veya masdar olarak kullanılan müfred lafızlar, bu türün önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Bu lafızlar, müfred bir sîga içerisinde cemî bir anlam ifade etmektedirler. Meselâ birisi karısına “*enti tâlikun talâkan*” dediğinde üç talaka niyet etmişse bâin talakın vâki olduğu kabul edilmektedir. Zira bu ifadede geçen “*talâkan*” ifadesi müfred bir sîga içerisinde cemî bir anlam ifade etmektedir. Benzer şekilde âyette geçen ve yok olma anlamına gelen “*subûr*”⁸¹ masdarı da kesret ile nitelenmiştir.⁸²

⁷⁸ Fahrülslâm Pezdevî, *Usûl*, s. 67.

⁷⁹ et-Tevbe 9/122.

⁸⁰ Fahrülslâm Pezdevî, *Usûl*, s. 68.

⁸¹ el-Furkân 25/14.

B. Başkalarıyla Birlikte Âm Olanlar

Bu tür içerisine giren lafızlardan bazıları herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılabilir. Bazılarının ise anlaşılabilmesi, bunu sağlayan bir karinenin varlığına bağlıdır.

1. Karine Olmaksızın Anlaşılabilenler

Anlaşılması herhangi bir karineye bağlı olmayanlar içerisine harfi tarifli isimler ve nekre isimler girmektedir.

a. Harfi Tarifli İsimler

Harfi tarif olarak kullanılan elif lam takısı; ahd, cins ve istiğrak için kullanımına göre üç kısma ayrılır. Ahd için kullanıldığında isim ya daha önce zikredilmiş olmalıdır ya da zikredilmediği halde zihnen bilindiği kabul edilmelidir. “Câe'l-kâdi” ifadesinde konuşanlarca bilinen bir kadı varsa özel olarak zikredilmesine gerek kalmaksızın zihnen var olduğu kabul edilmektedir. “Er-racul efdalu mine'l-mer'e” denildiğinde kastedilen belirli bir erkeğin belirli bir kadından üstünlüğü değilse bu kelimelerdeki harfi tarifin cins için kullanılmış olduğu kabul edilmektedir. Bu durumda kastedilen, cins olarak erkeğin kadından üstünlüğüdür. Buradan her bir erkeğin her bir kadından üstün olduğu anlamı çıkarılamaz. Çünkü bu, gerçeğe uygun değildir. Zira erkekten üstün olan kadınların olması muhal değildir. İstiğrak için olan harfi tarif ise hangi ismin başına geldiyse o ismin kapsamı altına giren fertlerin tamamını kapsamaktadır. Mesela “İnsan zayıf yaratılmıştır.”⁸³ meâlindeki âyette insan cinsi kastedilmiştir.⁸⁴

Birçok isim, harfi tarif almaksızın has bir kapsama sahipken harfi tariften sonra âm olarak değerlendirilmektedir. “İnsan” ve “racül” kelimeleri buna örnek teşkil etmektedir. Bu kelimeler, harfi tarif almaksızın tek bir insana ya da adama delâlet ettikleri halde harfi tarif

⁸² Semerkandî, *Mîzân*, I, 362.

⁸³ en-Nisâ 4/28.

⁸⁴ İbn Hişâm en-Nahvî, *Katrî'n-nedâ ve bellî's-sadâ* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 2004, s. 124. Ayrıca bk. a. mlf. *Şüsrü'z-zehab fî marifeti kelâmi'l-Arab* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1988, s. 145; a. mlf. , *Evdabu'l-mesâlik ilâ Eلفyyeti İbn Mâlik*, Beyrut 1988, I, 179-184.

almaları halinde insan ya da adam cinsine delalet eder hale gelmektedirler.⁸⁵

Cemî' isimlere gelen harfi tarif de bu isimlerin kapsamında genişlemeye yol açmaktadır. Meselâ "rical" denildiğinde erkeklerden oluşan bir topluluk kastedilmektedir. Ancak bu kelime, harfi tarif aldığı takdirde kapsamı genişlemektedir ve erkek cinsini ifade eder hale gelmektedir.⁸⁶

b. Nekre İsimler

İsim, biliniyor olma açısından ma'rife ve nekre olmak üzere iki kısma ayrılır. İsim için asıl olan, nekre olması; fer'i olan ise ma'rife olmasıdır. Nekre, mevcut ya da mukadder olan cins üzerine şâyi olan isimdir. Mesela "adam" denildiğinde "düşünen (konuşan) erkek" kastedilmektedir. Bu cins altına giren her fert için bu ismin kullanılması doğru olmaktadır.⁸⁷ Nitekim usûlcülerin çoğunluğu, nekre ismin olumlu olduğu takdirde genel bir kapsama sahip olduğunda hemfikirdir. Olumsuz nekre isimlerse zarureten âm kabul edilmektedir.⁸⁸ Meselâ "mâ etâke ahadun" denildiğinde olumsuzluk, genel bir nitelik kazanmaktadır ve hiç kimsenin gelmediği ifade edilmiş olmaktadır.⁸⁹

Aynı şekilde leyye'ye benzeyen "mâ, lâ, lâte, in" harfleri, gerekli şartları taşıdıkları takdirde onun gibi olumsuzluk anlamı katmaktadırlar. Ancak buna, müfred bir kelimenin cemîyi nitelemesinin ve onun hakkında haber vermesinin mümkün olmayacağı şeklinde itiraz edilmiştir. Bu itiraza söz konusu "mâ"nın, "âm bir lafız olduğu" şeklinde cevap verilmiştir.⁹⁰

⁸⁵ Semerkandî, *Mîzân*, I, 364.

⁸⁶ Semerkandî, *Mîzân*, I, 364-365.

⁸⁷ İbn Hişâm en-Nahvî, *Katr*, s. 103-104. Ayrıca bk. a. mlf. , *Evdab*, I, 82-83.

⁸⁸ Semerkandî, *Mîzân*, I, 373-375.

⁸⁹ Sibeveyhi, *el-Kitâb* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), Kahire 1988, I, 55.

⁹⁰ İbn Hişâm en-Nahvî, *Şüzûr*, s. 158.

c. Nekrenin Başına Gelen “Küllü” Kelimesi

Bu kelime, nekrenin başına geldiği takdirde genel bir kapsama sahip olmaktadır. Meselâ “Her (külli) canlı ölümü tadacaktır.”⁹¹ meâlindeki âyette geçen “külli” kelimesinin genel bir anlama sahip olması, nekrenin başına gelmesinden ileri gelmektedir.⁹²

Ayrıca söz konusu kelimenin cümle içerisinde mübtedâ olması halinde de genel bir anlama sahip olduğu kabul edilmektedir. “Hepsi (küllün) O’na boyun eğmiştir.”⁹³ meâlindeki âyette geçen “küllün” kelimesi, buna örnek teşkil etmektedir.⁹⁴

2. Karine Olmaksızın Anlaşılamayanlar.

Başka lafızlarla birlikte âm olduğu kabul edilen lafızlardan bazılarının anlaşılabilmesi, bunu sağlayan bir karinenin varlığına bağlanmıştır. Bunlar kendi başlarına kaldıklarında anlaşılır olmadıkları için “mübhem” olarak nitelenmişlerdir. Bu lafızların anlaşılmaları, ilişkili oldukları kelimelerin bilinmesini gerektirmektedir. Bu durumda da bu kelimeler ve ilişkili oldukları, tek bir kelime gibi değerlendirilmiş olmaktadır. “Ebû Süfyân’ın evine sığınan güvenliğe kavuşmuştur.”⁹⁵ hadisinde ismi mevsul, sılasıyla birlikte umum ifade etmektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber, söz konusu hadisinde Ebû Süfyân’ın evine giren herkesin güvende olduğunu ifade etmiş olmaktadır.⁹⁶

Bu türün en önemli örneğini ismi mevsuller ve bazı soru edatları oluşturmaktadır. İsmi mevsul, sılaya ve âide ihtiyaç duyan ma’rife kelimedir. Has ve müşterek olmak üzere iki kısımdır. Has olan ismi mevsuller; müzekker, müennes ve bunların tesniyeleri ve cemîleri için ayrı birer kelimeyle ifade edilen kelimelerdir. Müşterek olan ismi mevsullerde ise müfred-tesniye-cemî ve müzekker-müennes ayrımı

⁹¹ Âl-i İmrân 3/185.

⁹² Fahrülslâm Pezdevî, *Usûl*, s. 69; Semerkandî, *Mîzân*, I, 376.

⁹³ el-Bakara 2/116.

⁹⁴ İbn Hişâm en-Nahvî, *Şüzzür*, s. 176.

⁹⁵ Buhârî, “Megâzi”, 48.

⁹⁶ Semerkandî, *Mîzân*, I, 377.

bulunmamaktadır.⁹⁷ Müşterek ismi mevsullerin âm olarak nitelenmeleri, genel bir kapsama sahip olmalarından ileri gelmektedir. Buna dayalı olarak “men”in kapsamına akıl sahibi varlıkların tamamı girmektedir. Aynı şekilde “mâ” akıl sahibi olmayan varlıkların tamamını kapsamaktadır.⁹⁸

SONUÇ

Âm lafızların kapsamına ilişkin olarak umum, husus ve vakıf olarak özetlenebilecek üç farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Hanefiler arasındaki baskın görüş, âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğu yönündedir ve bu açıdan Hanefilerle Mu'tezile arasında bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bunu Hanefiler üzerindeki Mu'tezilî bir etki olarak görmek anakronizm olarak değerlendirilebilir. Zira Mu'tezile'nin ortaya çıkmasından yaklaşık bir asır önce gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse Ebû Yûsuf'un ve Şeybânî'nin icthadları göstermektedir ki mezhebin kurucu imâmları da âm lafızların genel bir kapsama sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu konuda dikkat çekici olan bir başka husus da âm lafızlarla hususi bir mânânın kastedilmesini mümkün gören Mâtürîdî'ye ait görüşün Hanefiler arasında yaygınlık kazanmamış olmasıdır.

Âm lafızların kapsamına ilişkin olarak Hanefî âlimlerin görüşleri incelendiğinde konunun kelâmî olan yoğun ilişkisi de gözden kaçmamaktadır. Büyük günah işleyenlerin durumu ve bunlara uygulanacak uhrevî müeyyide, konunun kelâmî yönünü teşkil etmektedir. Bazı Hanefî âlimlerin kelâmî bir tartışma olarak büyük günah işleyenlerin durumunu âm lafızların kapsamı çerçevesinde ele almaları, bu açıdan önem taşımaktadır. Nitekim başta Cessâs olmak üzere bazı Hanefî âlimler, âm lafızların kapsamı çerçevesinde büyük günah işleyenlerin akıbetini de incelemişlerdir. Ancak konunun kelâmî yönünde Hanefilerle Mu'tezile arasında bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Hanefilere göre büyük ya da küçük günah, kişiyi imandan çıkarmaz. Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi olarak

⁹⁷ İbn Hişâm en-Nahvî, *Katr*, s. 112-113; a. mlf. , *Şüştür*, s. 137-144; a. mlf. , *Evdab*, I, 137-178. İbn Hişâm en-Nahvî; mübhemi, “mânası kendi başına anlaşılamayan” olarak tanımlamıştır. bk. İbn Hişâm en-Nahvî, *Şüştür*, s. 81.

⁹⁸ Semerkandî, *Mîzân*, I, 378.

kalmayacakları da kesin olarak bilinmektedir. Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen kişi, imandan çıkar. Ancak inanç esaslarını inkâr etmiş olmadığından dolayı "kâfir" olarak değil "fâsık" olarak nitelenir. Bu çerçevede büyük günah işleyen kişinin durumuna ilişkin olarak Hanefîlerle Mu'tezile arasında köklü bir ayrışmanın varlığı açık bir şekilde görülmektedir. Bundan daha da önemlisi, Mu'tezilî inanç sisteminin en temel esası kabul edilen söz konusu meselede Cessâs'ın Mu'tezile karşıtı görüşü açık bir şekilde temellendirmiş olmasıdır. Bu meselede Cessâs'ın Mu'tezile karşıtı bir görüşü savunmuş olması, tek başına Irak Hanefîlerinde ve özellikle Cessâs'ta Mu'tezilî etkinin varlığına yönelik tezi reddetmek için yeterli değildir. Ancak büyük günah işleyeninin durumu, Mu'tezilî inanç sisteminde belirleyici bir mesele olarak görüldüğünde Cessâs'ın bu konuda Mu'tezile karşıtı bir görüşü benimsemiş olmasının önemi artmaktadır.

Büyük günah işleyen kişinin durumuna ilişkin olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü de Ehl-i sünnet akaidinin teşekkülünde belirleyici bir etkiye sahiptir. Ona göre büyük günah işleyen kişi kâfir olarak nitelenmez. Çünkü günah işlemesi, mümini küfre sokmaz. Ebû Hanîfe; insanları, cennetlik ya da cehennemlik olarak değerlendirilme açısından üç kısma ayırır. Peygamberler ve cennetle müjdelenen kimseler cennetlidir. Müşrikler, cehennemlidir. Üçüncü sınıf insanlar ise Allah'ın birliğine inananlar zümresidir. Bu insanlar hakkında tevakkuf edilir; cennet ya da cehennem ehli oldukları söylenmez. İlahi af, umulmakla birlikte azaba çekileceklerinden de korkulur. Mürcie'nin temel görüşlerinden birisi olarak ircâ, günah işleyenlerin cennetlik veya cehennemlik olduklarını söylemeden onlar hakkındaki hükmü geciktirmek olarak anlaşılabilir. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin büyük günah işleyenlere ilişkin görüşünde mürciî bazı unsurların var olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdülkahir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fıçlalı), Ankara 2005.
- Adil Bebek, "Kebîre", *DLA*, XXV, 163-164.
- Alâeddîn Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/1984.
- Aron Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafî Legal Theory", *Studies in Islamic Law and Society* (ed. Bernard Weiss), Leiden 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-edille* (thk. Halil Meys), Beyrut 1421/2001.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Ebü'l-Berekât Neseî, Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Kesfî'l-esrâr*, Beyrut 1986/1406.
- Ebü'l-Hasen Eş'arî, Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut 1990.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65.
- Ebü'l-Yüsr Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Ma'rîfetü'l-huceci's-şer'iyye*, Kahire 2003.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysîru't-tabrîr*, Mısır 1931.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Esrârü'l-Arabîyye* (thk. Muhammed Behcet el-Baytâr), Dımaşk 1357/1957.
- Fahrülislâm Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Usûl*, baskı yeri ve tarihi yok.

Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İstanbul 2011.

....., "Müşterek", *DİA*, XXXII, 172-174.

....., "Tahsis", *DİA*, XXXIX, 432-434.

....., "Usûlü'l-fikh (el-Fusûl fi'l-usûl) Ahmed b. Ali el-Cessâs", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, II/3, Konya 2002, s. 337-340.

Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî, *el-Muğnâ fi usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Mazhar Beka), Mekke 1983.

İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 2004.

....., *Şüzzürü'z-zeheb fi marifeti kelâmi'l-Arab* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1988.

....., *Evdabu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1988.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cize 1417/1997.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1414/1994.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *et-Tabrîr fi ilmi'l-usûl*, Mısır 1932.

Kādî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2013.

Lâmişî, Ebû's-Senâ, Mahmud b. Zeyd, *el-Kitâb fi Usûli'l-fikh* (thk. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1415/1995.

Madelung, *Matüridiliğin Yayılması ve Türkler* (trc. Arslan Gündüz), Leiden 1971.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Hoca Ali, *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (trc. Haydar Sadıkoğlu), İstanbul 2012.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1954.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), Kahire 1988.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *et-Telvîh* (nşr. Zekeriyâ Umeyrat), Beyrut ts.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkandî, *Bezlü'n-nazar fî'l-usul* (thk. Muhammed Zekî Abdülber), Kahire 1992/1412.
- Yakup Bıyıkoğlu, *Kur'an'ın Selefî Yorumu*, İstanbul 2015.
-, *Esbâb-ı Nüzûl ve Kur'an'ın Anlaşılması*, İstanbul 2005.