

Erken Dönem Eserlerinde Âm ve Hâs Kavramları Bağlamında Fıkıh Usulünün Kelâm İlmine Etkisi* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 30 Haziran 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Mehmet Saygın**

Dr. / Phd.

İmam Hatip / Imam Hatip

DİB / Presidency of Religious Affairs

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-1067-2711>

say12say12@gmail.com

Yazar Katkı Oranı: %60

✉ **Mehmet Nezir Ceylan**

Dr. / Phd.

Öğretmen / Teacher

MEB / Ministry of Education

<https://ror.org/00jga9g46>

<https://orcid.org/0000-0003-0314-3309>

ceylannezir@gmail.com

Yazar Katkı Oranı: %40

Öz

İslâm âlimleri, Kur'an ve Sünnetteki ifadeleri metodolojik açıdan incelemiş ve kapsamına göre âm ve hâs olarak sınıflandırmışlardır. Ancak kelâm ekolleri bu kavramların varlığı konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. Bazı ekoller, Kur'an ve Sünnette âm kavramının bulunmadığını savunurken, bazıları bu kavramı yalnızca belirli konularla sınırlı olarak kabul etmiştir. Diğer bir grup ise âm ve hâs kavramlarının dilde mevcut olduğunu kabul etmiş ancak bu kavramların bağlamlarına uygun şekilde anlaşılması gerektiğini öne sürerek ta'mim ve tahsîs yaklaşımlarını eleştirmiştir. Bu makale, erken dönem kelâmî tartışmaların âm ve hâs çerçevesindeki teorik ve metodolojik temellerini ele almakta, kelâm ekollerinin bu kavramlar doğrultusunda geliştirdikleri görüşleri ve yaşanan fikrî dönüşümleri karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, fıkıh usulünün oluşumundan sonra kelâm doktrinlerinin metodolojik olarak birbirine yaklaştığı, alternatif yöntemler geliştiremedikleri için fıkıh usulünü kabul ederek çoğunluğun içinde eridikleri dolayısıyla bağimsizliklerini yitirdiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Fıkıh usulü, İtikadî Fırkalar, Âm, Hâs.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** "Erken Dönem Eserlerinde Âm ve Hâs Kavramları Bağlamında Fıkıh Usulünün Kelâm İlmine Etkisi" isimli makalemiz ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması yoktur ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmamaktadır.

The Influence of the Usul al-Fiqh on the Science of Kalam in the Context of the Concepts of 'Am and Has in Early Works* **

Research Article

Received: 30 June 2024 Accepted: 10 March 2025

Abstract

Islamic scholars have examined the statements of the Qur'an and Sunnah using various methodological approaches, classifying them as 'am (general) or has (particular) according to their scope. However, theological schools of thought have varied in their acceptance of these concepts. Some sects outright rejected the presence of 'am in the Qur'an and Sunnah, while others acknowledged its existence but restricted its application to specific subjects. A third perspective acknowledged the validity of both 'am and has in language but opposed practices such as ta'mim (generalization) and takhsis (restriction), emphasizing that these concepts should be interpreted solely within their linguistic and contextual frameworks. The inclusion of 'am and has in theological discourse underscores their central role in sectarian divergence, as these concepts were often used to justify or critique doctrinal positions. This article explores the theological and methodological foundations of early debates surrounding 'am and has, comparing the perspectives of various theological factions and examining the intellectual transformations they underwent. The study argues that the development of usul al-fiqh as a systematic methodology brought doctrinal schools closer together, compelling many sects to adopt its principles. Lacking viable alternative interpretative frameworks, these sects gradually lost their independent intellectual standing and integrated into the mainstream majority. Ultimately, this study highlights how usul al-fiqh not only shaped jurisprudential thought but also transformed theological methodologies, redefining the boundaries of sectarian identity and intellectual independence in Islamic scholarship.

Keywords: Kalam, usul al-fiqh, theological sects, 'am, has.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** There is no financial conflict of interest with any institution, organization, or individual, nor is there any conflict of interest among the authors regarding our article titled "The Influence of the Usul al-Fiqh on the Science of Kalam in the Context of the Concepts of 'Am and Has in Early Works".

Summary

Islamic scholars have developed various methodological approaches to analyze the Qur'an and Sunnah, the foundational sources of Islam. Among these approaches, the concepts of *'am* (general) and *has* (particular) have emerged as central tools for understanding the scope of statements within these texts. These concepts are crucial in disciplines like Islamic law (*fiqh*) and Qur'anic exegesis (*tafsir*), ensuring that religious texts are interpreted and applied correctly. The analysis of these concepts relies on three key linguistic elements: *wad'* (established usage), which determines whether an expression conveys a general or particular meaning; morphology, which examines the structural features of words, such as roots, affixes, and derivatives; and grammar, which looks at the syntactical roles of words and their relationships within sentences. Together, these elements provide scholars with the tools to conduct comprehensive linguistic and contextual analyses, leading to accurate interpretations of the Qur'an and Sunnah. Identifying *'am* and *has* correctly is vital for issuing reliable legal rulings and fatwas, as well as for uncovering more nuanced meanings in *tafsir*. These concepts are shaped by methodological frameworks that emphasize the importance of context, advising against undue generalization (*ta'mim*) or restriction (*takhsis*) of meanings. Such approaches help preserve the integrity of language and interpretation, ensuring that texts are understood as intended. However, divergent theological views on these concepts have greatly influenced sectarian interpretations of religious texts. Some sects reject the existence of *'am* in the Qur'an and Sunnah altogether, while others acknowledge it only in specific contexts. A number of scholars, on the other hand, accept both *'am* and *has*, but argue that each should be interpreted within its unique linguistic and contextual framework, cautioning against misinterpretation. These methodological debates have been pivotal in shaping doctrinal differences and contributing to the emergence of sectarian divisions within Islamic thought. Analyzing Islamic jurisprudence literature reveals that *'am* and *has* frequently lie at the heart of theological discussions, reflecting their essential role in mediating interpretive disputes. These debates began in early Islamic history and gained prominence during the compilation of seminal works like al-Shafi's *al-Risala*. Widely regarded as the first comprehensive written work on Islamic legal methodology (*usul al-fiqh*), *al-Risala* delves deeply into the concepts of *'am* and *has*. In its first chapter, "Bayan," al-Shafi'i carefully examines their existence, nature,

and interrelationship in the Arabic language, supporting his analysis with concrete examples that reflect the methodological sophistication of early Muslim scholars in interpreting sacred texts. The interaction between *'am* and *has* became a cornerstone of both legal and theological *ijtihad*, shaping the relationship between *fiqh* and *kalam* (theology). This cross-disciplinary influence profoundly impacted theological schools, many of which gradually adopted the structured approaches of *usul al-fiqh*. The methodological rigor introduced by *usul al-fiqh* transformed theological schools, compelling them to abandon less systematic interpretive frameworks. Those who could not adapt to these advancements were marginalized and withdrew from the intellectual scene. The adoption of *usul al-fiqh* methodologies by theological schools marked a significant turning point in the intellectual evolution of Islamic thought. By integrating jurisprudential principles into theological discourse, these schools developed more sophisticated interpretive strategies, reinforcing the dynamic relationship between legal and theological scholarship. This methodological synergy not only deepened the intellectual relationship between *fiqh* and *kalam*, but also contributed to the refinement of Islamic jurisprudence and theology. The influence of *usul al-fiqh* extended beyond jurisprudence, shaping theological paradigms and ensuring that the interpretation of divine texts adhered to consistent, systematic principles. This article examines the theological and methodological foundations of early debates on *'am* and *has*, focusing on the intellectual shifts that occurred before and after the compilation of *al-Risala*. By analyzing these transitions, the study highlights the evolving relationship between jurisprudence and theology and its impact on the intellectual development of Islamic sects. It also explores how early theological schools integrated the interpretive methodologies of *usul al-fiqh*, enriching their analytical frameworks and ensuring the continuity of their intellectual contributions. Furthermore, the study investigates how these debates contributed to the broader processes of sectarian formation and divergence in the Islamic world. Ultimately, it underscores the historical significance of *al-Risala* in Islamic jurisprudence and theology. *Al-Risala* bridged the gap between legal and theological discourses, offering a unified methodological framework for interpreting sacred texts. Al-Shafi'i's work not only codified principles for legal reasoning but also influenced theological thought, ensuring that interpretations of the Qur'an and Sunnah were conducted through rigorous, contextual methods. This legacy continues to shape contemporary Islamic thought, reflecting the profound and lasting impact of these early debates on the intellectual and spiritual fabric of the Islamic tradition.

Giriş

İslâm hukukunda hükümlerin belirlenmesinde, nasların yorumlanması büyük bir öneme sahiptir. Bu süreçte kullanılan yöntem ve kavramlar, İslâm hukuk metodolojisinin (usul-i fıkıh) temel taşlarını oluşturur. Bu kavramlardan “âm” ve “hâs”, nasların anlam kapsamını belirleyip sınırlandırmada kritik bir rol oynamaktadır. Âm, genel bir anlamı, hâs ise özel bir anlamı ifade eder.¹ İslâm hukukçuları, Kur’an ve hadislerde geçen ifadelerin geniş veya dar kapsamda mı kullanıldığını anlamak için bu kavramları kullanmışlardır.

Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) aktardığına göre, “*Yakın akrabalarını uyar*”² âyeti nazil olduğunda, Hz. Peygamber, Kureyş kabilesini davet etmiş ve bu davet üzerine onlar toplandılar. Hz. Peygamber, bu topluluğa hitap ederken hem âm hem de hâs şekilde bir konuşma yapmıştır.³ Bu rivayet, sahâbenin, nasların içerdiği hükümlerin kapsamını belirleyen “âm” ve “hâs” terimlerinin muhtevasına vakıf olduklarını ve nasları bu kavramlar doğrultusunda anlama gayreti içerisinde bulduklarını göstermektedir. Bu çerçevede, sahâbenin âyet ve hadislerin anlamlarını tespit ederken, “âm” ve “hâs” kavramlarını göz önünde bulundurarak hüküm çıkarma sürecinde belirli metodolojik yaklaşımlar benimsedikleri savunulabilir. Sahâbeden sonraki nesiller de bu iki kavrama vurgu yapmış, onları nasları yorumlamada ve istinbatta dikkate almışlardır. Bu sebeple, âm, hâs ve âmın tahsîsi konularının oldukça erken dönemlerde tartışılmaya başlandığı ileri sürülebilir.⁴

Âm ve hâs ilişkisini, erken dönemde fıkıhçılarla birlikte itikadî fırkaların kurucu imâmları ve takipçileri de polemik konusu yaparak kazuistik biçimde tartışmışlardır. Ancak bu dönemde konuyu disipline eden kavramsal ve terminolojik çerçeve belirlenmemiş ve tüm boyutlarıyla somutlaştırılmamıştır. İlk dönemlerde bu mesele daha çok doktriner saiklerle farklı bağlamlarda anlamlandırılmıştır. Ayrıca dönemin kelâmî fırkalarının, gerek emir ve nehiy gerekse va’d ve vaîd konularıyla ilgili nasları, âm ve hâs

¹ Ebû Bekr es-Serahsî, *Uşûlü’l-fıkh (Uşûlü’s-Serahsî)*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Darü’l-mâ’rife, 1973), 1/124-125.

² *Kur’an Yolu* (Erişim 5 Haziran 2024), eş-Şuarâ, 26/214.

³ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: y.y.,1955-56), “İmân”, 89/348, 114.

⁴ Savfân Dâvudî, *Uşûlü’l-fıkhî kable ‘aşri’tedvîn* (Cidde: Darü’l-Endülüs, 2003), 283.

anlayışları çerçevesinde farklı şekillerde yorumladıkları görülmektedir. Buna karşılık dönemin fıkıh bilginleri, âm ve hâssa özgü bir metodoloji belirlemeden kelâmî fırkaların düşüncelerini tartışmışlardır.

Âm ve hâs ilişkisine dair problemin ancak İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ile birlikte doğru bir mecraya girdiği söylenebilir. Nitekim Ebû Sevr (ö. 240/854), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Hüseyin el-Kerâbisî (ö. 248/862) gibi birçok âlim,⁵ İmâm Şâfiî'den önce bahse konu problemi tam anlamıyla kavrayamadıklarını ve farklı boyutlarıyla ondan öğrendiklerini ifade etmişlerdir.⁶ Bu ifadeler, İmâm Şâfiî'den önce âm ve hâs arasındaki ilişkinin tartışıldığını ve bu konunun tam anlamıyla anlaşılmadığını göstermektedir. Konunun önemi dikkate alındığında, İmâm Şâfiî, fıkıh usulünde ilk yazılı eser olarak kabul edilen *er-Risâle* adlı eserinde “beyân” bağlamında âm ve hâs kavramlarını farklı açılardan ele almış, bu kavramların kavramsal çerçevesini neredeyse tüm yönleriyle ortaya koymuş ve özellikle naslardan getirdiği delillerle bu kavramların boyutlarını ve aralarındaki ilişkiyi somut bir şekilde temellendirmeye gayret etmiştir.⁷ İmâm Şâfiî ile birlikte konuyla ilgili kavramsal çerçeve farklı boyutlarıyla netleşince, ondan hemen sonra, h. 3-4/m. 9-10 asırlarda âm ve hâs ilişkisi hem müstakil çalışmalara konu edilmiş hem de usul eserleri içinde incelenmiştir.

Farklı doktrinleri benimseyen usûlcüler, problemi kavramsal çerçevesi ışığında çeşitli boyutlarıyla tartışmış, ileride temas edileceği üzere kendi tercihlerini belirtmiş ve belirgin bir şekilde adı geçen kelâmî fırkaların temsilcilerinin fikirlerinde, usulün gösterdiği doğrultuda belirgin dönüşümler meydana gelmiştir. Bu süreçte, kelâmî fırkaların temsilcileri, usulün gösterdiği doğrultuda önemli fikrî değişimler yaşamışlardır.⁸

Âm ve hâs konusundaki çalışmalar ve değerlendirmeler, bu problemin önemini ve dönemin en önemli polemik meseleleri arasında yer aldığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda yürütülen müzakereler ve benimsenen yaklaşımlar, kelâmî fırkalaşmaya sebep olan sorunlar arasında âm ve hâs kavramlarının da bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca fıkıh usulünün telif edilmesinden sonra ortaya çıkan yazım faaliyetleri, konunun önemini ve

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 2006), 1/499; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî'i* (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1970), 2/257, 328.

⁶ Şâfiî, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*, 1/499, 3/1376; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî'i*, 1/221, 222, 2/279.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1939), 40-53.

⁸ 13. asır usulcülerin konuya dair görüşlerini, açıklamalarını ve Şâfiî'nin etkisini görmek için bk. İlyas Derdür, *İlmü usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 173, 184, 185, 227.

bu kavramların ilgili düşünce akımlarının şekillenmesindeki rolünü vurgulaması bakımından büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Usul ilminin, müellifin itikadına göre şekilleneceği⁹ ön kabulüne dayanarak, âm ve hâs gibi yorum yöntemleri bağlamında kelâm ve fıkıh disiplinlerinin birbirini etkileme düzeyini ortaya koymak da büyük bir önem arz etmektedir. Belâgât bilgini Yahyâ b. Hamza (ö. 749/1348), “Terimlerde arız olan manalardan biri istiğraktır (âm). Bu dinî meseleler, özellikle de vaîd ile ilgili konularla bağlantılı olduğundan önemli bir yere sahiptir. Fikhî konular üzerinde tartışan usulcüler bu noktada çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Konunun, Me‘ânî ilminin alanına da işaret eden yönleri bulunmaktadır. Bu nedenle bu konunun ihmal edilmemesi gerekir.”¹⁰ demekle umum bilgisinin, vaîd ve şer‘î hükümlerle ilgili nasları doğru anlama noktasındaki önemine dikkat çekmiştir.

Bu çalışmada meselenin farklı boyutlarıyla nasıl tartışıldığını, konu hakkında yapılan tartışmaların dayanaklarını ve taraflarını, *er-Risâle*’nin telifinden sonra konu bağlamında nasıl bir fikirsel değişim ve dönüşümün yaşandığı incelenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda âm ve hâs kavramlarının fıkıh usulü ve kelâm disiplinlerinde nasıl ele alındığını ve bu tartışmaların, ilgili disiplinlerdeki düşünsel gelişim ve dönüşüme nasıl etki ettiğini değerlendirmek, konunun tarihsel ve doktriner öneminin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Çalışma, âm ve hâs kavramlarının İslâm hukuku ve kelâm disiplinlerinde nasıl ele alındığını incelemektedir. Ayrıca çalışma, bu kavramların farklı dönemlerde nasıl tartışıldığını ve İslâm düşüncesinin şekillenmesindeki rolünü ele alarak, özellikle itikadî fırkaların bu konudaki yaklaşım ve dayanaklarını incelemeyi amaçlamaktadır. Daha önceki çalışmalar genellikle fikhî ve itikadî görüşleri ayrı ayrı ele almışken, bu çalışma, itikadî fırkaların âm ve hâs bağlamındaki usulî görüşlerini de incelemeyi hedefleyerek literatürdeki bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın amacı, itikadî fırkaların kelâmî meselelerdeki usulî görüşlerinin nasıl şekillendiğini, bu görüşlerin âm ve hâs bağlamında nasıl anlam kazandığını, fıkıh usulünün telifinden sonra konu bağlamında itikadî fırkaların nasıl bir fikirsel değişim ve dönüşüm yaşadığını tarihî bir perspektifle ortaya koymaya çalışmaktadır.

Çalışmada, itikadî fırkaların âm ve hâs kavramlarına ilişkin görüşleri tarihî bağlamda analiz etmek ve yorumlamak amacıyla tümevarım yöntemi benimsenmiştir. Bu çerçevede, kavramların tanımları geniş bir pers-

⁹ Ebû Bekr Alâüddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdat: Vezaratü'l-Evkâf ve's Şuûni'd-Diniyye, 1987), 1/2.

¹⁰ Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'unsuriyye, 1423), 2/84.

pektikten ele alınarak kapsamlı bir derleme yapılmaya çalışılmıştır. İtikadî fırkaların büyük bir kısmı erken dönemde ortadan kalktığından, bu fırkaların doğrudan eserlerine ulaşmak güçtür. Bu sebeple söz konusu fırkaların görüşlerine, firak literatürü aracılığıyla ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserine özel bir öncelik verilmiştir. Bunun nedeni, firak literatüründeki diğer eserler çoğunlukla itikadî fırkaların sadece kelâmî görüşlerine odaklanırken, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*'nin aynı zamanda bu fırkaların fikhî ve usulî yaklaşımlarını da ayrıntılı bir şekilde ele almış olmasıdır. Dolayısıyla bu eser, ilgili kavramların farklı disiplinler içindeki yerini ve tartışmalarını anlamaya yönelik önemli bir kaynak olarak çalışmaya yön vermesi bakımından tercih edilmiştir.

1. Âm ve Hâs Kavramlarının Mahiyeti

“Âm” kavramı, dilbilimsel analizlerde geniş bir anlam alanına işaret eder ve bu kapsamda birden fazla yoruma açık ifadeleri içerir. Kelimenin genel yapısı, belirli bir bağlamda farklı şekillerde yorumlanmasına olanak tanır, bu da onun kapsayıcılığını ve muğlaklığını artırır. Buna karşılık hâs, kavramı daha sınırlı ve özelleşmiş bir anlama işaret ederek, anlam sınırlarını belirginleştirir ve dilin daha kesin bir kullanımını sağlar. İki kavram arasındaki etkileşim, dil ve anlamın analitik incelemesinde önemli bir yer tutmaktadır. Dildeki önemine binaen literatürde âm ve hâs kavramlarına dair farklı tarifler ve açıklamalar sunulmuştur. Bu tarifler, kavramların anlam genişliğini ve dilbilimsel işlevlerini derinlemesine anlamak amacıyla yapılmıştır. Farklı disiplinlerden gelen yaklaşımlar, bu kavramların dilsel analizlerdeki rolünü ve önemini daha da belirgin hale getirmektedir. Örneğin Hanefî usulcüler, âm kavramını “lafız veya anlam itibarıyla bir grup ismi kapsayan ifade”¹¹ olarak tanımlamakta ve “şey” ile “insan” terimlerini örnek olarak göstermektedirler. Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (ö. 430/1039) göre, “şey” terimi, var olan her şey için genel bir isim olup, varlıkların her biri ayrı bir isme sahiptir. Benzer şekilde, “insan” kelimesi de bir cins ismi olarak bireyleri kapsamakta olup, her bir bireyin kendine özgü bir ismi bulunur.¹² Usulcülerin çoğunluğu ise, âm kavramını “tek bir kullanımda uygun olan tüm fertlerini kapsayan lafız” olarak tanımlarlar,¹³ bu da âm lafzının geniş kapsamlı ve kuşatıcı bir yapıya sahip olduğunu ifade eder.

¹¹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed eş-Şâsî, *Uşûlü's-Şâsî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1982), 17; Ebû Zeyd Abdullâh ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 94; Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 1/124-125.

¹² Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 94.

¹³ Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Ḳavâtu'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 1/154; Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhid fi'uşûli'l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe (Cidde: Darü'l-Medenî, 1985), 2/5.

Ancak bazen âm, “belirli olmayan fertlere ya bir anda ya da teker teker delâlet eden lafız” olarak, mutlakı da kapsayacak şekilde tarif edilir.¹⁴

Hanefî usulcüler, hâs terimini “yalnızca bir tek şeyi kendisiyle ve anlamıyla kapsayan ifade” olarak tanımlamaktadırlar.¹⁵ Debûsî, bu terimi üç kategoriye ayırmaktadır. İlk kategori, belirli bir şahsı ifade eden ayn (şahıs) terimlerdir; bu kategoriyi “Zeyd” gibi özel isimler temsil etmektedir. İkinci kategori, daha geniş bir varlık grubunu ifade eden cins terimidir; bu grupta “insan”, “cin” ve “melek” gibi kavramlar yer alır. Üçüncü kategori ise, nev’ (tür) terimidir ve “erkek” ile “kadın” gibi sözcüklerden oluşur.¹⁶ Usul âlimlerinin çoğunluğu hâs kavramını “belirli bir anlamı ifade etmek üzere özel olarak konulmuş lafız” şeklinde tarif etmektedir.¹⁷ Bu tanıma göre hâs lafız, belirli bir anlamı veya sınıfı ifade eder ve bu kapsamda özel olarak belirlenmiş fertlere delâlet eder.

İtikadî fırkalardan Mürcie, âmı mutlak lafızlarla, hâssı sadece belirli bir mana veya nesneyi ifade eden sözlerle açıklamaktadırlar.¹⁸ İlk dönem Mu‘tezilî bilginler hâssı bir şeyden haber veren, âmı ise iki veya daha fazla şeyi kapsayan terim olarak tanımlamışlardır.¹⁹

Âm lafzının kapsamını daraltmayı ifade eden tahsis, “âm hitabın kapsamına dâhil olan bazı bireyleri bu kapsamın dışına çıkarmak” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰ Tahsis işlemi, âm lafzın kapsamını daraltarak, belirli fertleri kapsam dışı bırakmayı amaçlar ve genellikle özel bir delil veya bağlamla gerçekleştirilir.²¹

Hanefî âlimler, âm lafızların tıpkı hâs lafızlar gibi kesin ve kapsamlı bir

¹⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma’ fi uşûli’l-fıkh*, thk. Abdülkadir Hatib Hasenî (Beyrut: Darü’l-Kattaniyye, 2013), 151 (muhakkikin 1. dipnotu). Ayrıca Bk. Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu‘temed fi uşûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: 1964), 1/190.

¹⁵ Şâşî, *Uşûlü’ş-Şâşî*, 16; Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl*, 94; Serahsî, *Uşûlü’l-fıkh*, 1/124-125.

¹⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl*, 94.

¹⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûli’l-fıkh*, 2/71; Ebû Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhtî fi uşûli’l-fıkh* (Kuveyt: Darü’l-Küfe, 1992), 4/364 Vehbe ez-Zühaylî, *el-Veciz fi uşûli’l-fıkh* (Dımaşk: Darü’l-Fıkr, 2017), 193, 204.

¹⁸ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfû’l-muşallîn* (Beyrut: Mektebetü’l-asriyye, 2015), 291.

¹⁹ Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

²⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Maḥşûl fi ‘ilmi uşûli’l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1992), 3/7; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî, *el-İkdü’l-manzûm fi’l-ḥuşûş ve’l-umûm* (Beyrut: Darü’l-Kutüb, 1999), 2/89; Molla Fenârî, *Fuḣûlü’l-bedâyi’ fi uşûli’ş-şerâyi’*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Mektebetü’l-ilmiyye, 2006), 2/55.

²¹ Râzî, *el-Maḥşûl fi ‘ilmi uşûli’l-fıkh*, 3/7.

delâlete sahip olduğunu savunmaktadırlar.²² İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) bildirdiğine göre fakihlerin çoğunluğu, umum ifade eden lafızlar, asgari düzeyde (iki veya üç anlamda) kaldıklarında nas²³, bu anlamların ötesine geçtiği durumlarda ise zâhir²⁴ olarak kabul etmektedir.²⁵ Âm lafızlarının delâleti hususunda mezhepler arasında var olan ihtilâf çerçevesinde, âmın haber-i vâhid ve kıyas yoluyla tahsis edilmesi de tartışmalı bir konudur.²⁶ Bu mesele, farklı hukuk ekollerinin görüş ayrılıklarıyla bağlantılı olarak ele alınmakta ve üzerinde derinlemesine değerlendirmeler yapılmaktadır.

2. Âm-Hâs Tartışmasının Arka Planı

Âm kavramı etrafında yapılan tartışmalar, öncelikle ona özgü bir sîganın olup olmadığına odaklanmış ve ortaya konan farklı yaklaşımlar doğrultusunda gruplaşma ve gruplaşmayı nitelendiren adlandırmanın belirginleşmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, umuma vazedilmiş lafzî sîganın varlığı konusunda üç ana görüş öne çıkmıştır. Bazı bilginler, umuma vazedilmiş sîgaların bulunduğunu ve husus karînesi olmadıkça bu sîgaların umuma hamledileceğini savunmaktadır. Literatürde bu görüşte olan bilginler, umum savunucuları anlamında “erbâbu'l-umûm” olarak isimlendirilmektedir.²⁷

Diğer bir grup, âmın, cem'in (çoğul) en azı olan iki veya üç ferde hamledileceğini ve daha fazlasına ancak karîneyle delâlet edebileceğini savunmaktadır. Bu görüşü benimseyenler, husus taraftarı anlamında “erbâbu'l-husûs” olarak nitelendirilmektedir. Üçüncü bir grup ise, umum sîgası olarak ileri sürülen terimlerin hem umuma hem de hususa ihtimalinin olduğunu iddia etmekte ve bu sebeple umuma vazedilmiş bir sîganın olmadığını vurgulamaktadır. Bu görüşü benimseyenler, çekimser kaldıklarından “vâkife” olarak tanınmışlardır. Ancak vâkifenin bir grubu, ilgili sîgaların emir ve nehiy (şer'î hükümler) bağlamında umuma, haberler (va'd ve vaîd) konusunda ise bir delil olmadan ne umuma ne de hususa hamledileceğini savunmaktadır.²⁸ Bu yaklaşımlarla birlikte kelâmî firkaların âm ve hâs ilişkisine dair fikirlerinin şekillenmesinde, özümstedikleri itikadî görüşlerinin de etkili olduğu ve ilgili nasları bu görüşlerine uyarlamaya çalıştıkları söy-

²² Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 96.

²³ Nas: Harici bir şeye bağlı kalmaksızın anlamını kendi lafzı ve yapısıyla ifade eden ve anlamı, sözün bağlamından asıl olarak kastedilen ifadedir. Bk. Serahsî, *Uşûlü'l-fıkħ*, 1/164.

²⁴ Zâhir: Anlamı kendiliğinden anlaşılın ve bağlamdan esasen kastedilmeyen ifadedir. Bk. Serahsî, *Uşûlü'l-fıkħ*, 1/163.

²⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi'uşûli'l-fıkħ*, thk. Abdülâzîm ed-Dîb (Katar: Cami'atü'l-Katar, 1399), 1/320.

²⁶ Serahsî, *Uşûlü'l-fıkħ*, 1/146.

²⁷ Şîrâzî, *el-Lüma' fi'uşûli'l-fıkħ* (Bulgatu'l-muş tâk haşiyesiyle birlikte), 111.

²⁸ Şîrâzî, *el-Lüma' fi'uşûli'l-fıkħ*, 111.

lenebilir.²⁹

Âm lafızların belirli bir sığasının olduğunu savunan Hanefî âlimler, bu tür lafızların emir, nehiy veya haber şeklinde gelmesi arasında bir fark bulunmadığını, her durumda katî bir anlam ifade ettiğini ileri sürmektedir.³⁰ Bunun aksine, fakihlerin çoğunluğu, umum için konulan ifadelerin, en az anlamında (iki veya üç) nas, bu fertleri aşan durumlarda ise zâhir olduğunu ve tevil edilebileceğini ifade etmektedirler.³¹ Âm lafızların delaletinin niteliğine ilişkin tartışmalar, bu lafızları tahsis eden deliller konusunda da fakihler arasında ihtilâfa sebep olmuştur.

3. Kelâmî Fırkaların Âm ve Hâs Nasları Yorumlama Yöntemleri

Yukarıda verilen yaklaşımlarla birlikte kelâmî fırkaların âm ve hâs ilişkisine dair fikirlerinin şekillenmesinde, benimsedikleri itikadî görüşlerinin de etkili olduğu ve ilgili nasları bu görüşlerine uyarlamaya çalıştıkları söylenebilir.³² Şimdi kelâmî fırkaların farklı yaklaşımlarını aktarmaya çalışalım.

3. 1. Hâricîlerin Yaklaşımı

Genelde Hâricîler, özelde onlardan Ezârîka fırkasına mensup olanlar, nasların zâhir manalarının korunması gerektiğini ve âm-hâsın birbiri ışığında anlaşılması dâhil her türlü ictihadın meşru olmadığını savunmaktadır. Bu literal yaklaşımın bir yansıması olarak Hâricîler, Kur'an'ın sadece zâhirini esas almış, âm ifadelerini tahsis eden birçok hâs nassı ve rivâyeti dikkate almamıştır. Bu da onların, genel anlayışa aykırı birçok görüş ortaya koymalarına sebep olmuştur.³³ Nasların zâhirine dayanan Hâricîler, günah işleyen bir müminin cezalandırılacağını savunur ve bu bağlamda va'd ile ilgili nasları göz ardı ederek, vâid nasları kendi kabul çerçevesinde değerlendirirler. Bu nedenle Hâricîler, benzer bir yaklaşıma sahip olan Mu'tezile ile birlikte literatürde el-Va'idiyye³⁴ (الوعيديّة) olarak anılmışlardır.³⁵

²⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fuṣūl fi'l-uṣūl* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 1/110.

³⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uṣūl*, 96.

³¹ Cüveynî, *el-Burhân fi' uṣūli'l-fıkh*, 1/320.

³² Cessâs, *el-Fuṣūl fi'l-uṣūl*, 1/110.

³³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 277; Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 110-111; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Teḳsîr ve'l-müfessirün* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/231; Mehmet Saygın, "er-Risâle'deki İsimli Muhaliflerin Tespiti ve İmâm Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-", *Mesned İlahiyat Araştırmalar Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 274-275.

³⁴ Ebû'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Darü'l-Marife, 1993), 1/141; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdüsselâm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 2004), 12/480.

³⁵ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-Menḫûl min ta'likâti'l-uṣūl*, thk. Muhâmmmed Hasan Heyto (Dımaşk: Darü'l-fıkr, 1980), 209, 210. Ayrıca bk.

Ahmed b. Hamed el-Halîlî, Hâricîlerin bir gurubu olan İbâziyye'nin büyük günah işleyenler hakkındaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır: “Hak ve dosdoğru ehli, büyük günahlarını sürdürerek ölen birine hiçbir şefaatin fayda vermeyeceğini ve onun cehenneme gireceğini, orada ebediyen kalacağını kabul ederler. Ancak Haricîler büyük şirk ile büyük fîsk arasında ayırım yapmazlar; onların gözünde her büyük günah sahibi kâfirdir.”³⁶ İmâm Şâfîî, Hâricîleri kastederek, “Bunlar, nâsîh-mensuh ve âm-hâs yöntemlerini anlamıyorlar.”³⁷ şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu açıklama, Hâricîlerin, âm ve hâs arasındaki ilişkiyi ve bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini bilmediklerini, dolayısıyla naslara bütünsel bir perspektifle yaklaşamadıklarını vurgulamaktadır.

Hâricî mezhebinin, sağlam bir usul ve üzerinde çalışılan temel eserlerden yoksun olduğu, mensuplarının ise ilmî derinlikten ziyade cehalete dayandıkları, şeriatın mutlak hükümleri, genel prensipleri ve müteşâbih âyetleri alırken, bu nasları tahsis eden, kayıtlayan ve muhkem âyetlerle açıklayan esasları göz ardı ettikleri vurgulanmaktadır.³⁸ Bu bağlamda, Hâricîlerin hâs taraftarı olduğunu ve her bir nassın kendi özel bağlamı içinde anlaşılması gerektiğini savundukları söylenebilir.

3. 2. Mürcie'nin Yaklaşımı

İtikadî gruplardan biri olan Mürcie'nin kurucusu Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) ve takipçileri, Resûlullah'ın “Bilin ki, bugün bir renk meydana gelmiştir.” ifadesini âm haber, “Bu rengin beyaz olduğunu bilin.” ifadesini ise hâs haber olarak yorumlamışlardır.³⁹ Bu tarife göre Mürcie, âmı mutlak lafızlarla, hâsı ise sadece belirli bir mana veya nesne ifade eden sözlerle açıklamaktadır.

Mürcie, haberler (va'd ve va'id) konusunda varit olan âm nasların (âyet ve hadislerin) umuma mı yoksa hususa mı hamledilmesi gerektiği hususunda ortak bir kanaate varamamıştır. Ahkâm (emir ve nehiy) konusunda da heterojen bir düşünceye sahiptir. Bu bağlamda Mürcie, Allah'ın verdiği va'd ve tehditlerin anlam ve kapsamını tartışırken, genelde hâs ifadeleri öne çıkarmaktadır. Bu hususta Mürcie yedi gruba ayrılmıştır.

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *el-Ğabes fi şerhi Muvaṭṭa'î Mâlik b. Enes* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 898.

³⁶ Ahmed b. Hamed el-Halîlî, *Cevâhüru't-tefsîr* (Umman: Mektebetü'l-istikâme, 1988), 3/255.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfîî, *Cimâ'u'l-'ilm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1940), 28.

³⁸ Abdulaziz b. Merzuk et-Tarîfî, *el-Mağribiyye fi şerhi Akideti't-Tahaviyye* (Su'ûd: Darü'l-Minhâc, 1428), 218.

³⁹ Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 291.

Birinci grup, katil, haksız yere yetimin malını yemek gibi büyük günahları işleyen kimselerin Allah tarafından cezalandırılacağına dair gelen haberleri umuma hamletme konusunda çekimser kalmaktadır. Bu grup, “Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez; bunun dışındaki günahları dilediği kimse için affeder.”⁴⁰ âyetine dayanarak, bu tür haberlerin istisnalarının olabileceğini ve bunun yalancı bir beyan değil, doğal bir dil kullanımını olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Mürcie’nin bu grubunun âyetteki istisnanın zâhiri üzerine olduğunu kabul ederek vâkife görüşüne yönelmişlerdir.

İkinci grup, va‘dde herhangi bir istisna olmadığını, ancak tehditte gizli bir istisna bulunduğunu savunur. Dilbilimcilere göre, bir adam yanında çalışan işçisini dövmele tehdit edip sonrasında onu affettiğinde, bu tehditteki gizli istisna nedeniyle yalan söylemiş sayılmaz. Bu sebeple tehdit içeren genel bir ifadeyi özel olarak değerlendirmek, dilin doğal bir kullanımudur. Bu grup, va‘d konusunda umumu, va‘id konusunda ise hususu savunmaktadır.

Üçüncü grup; içeriği va‘d veya va‘id olan bir haberin genellikle umumu gerektirdiği ancak istisnaların mümkün olduğunu savunur. Bir topluluğa yönelik hem va‘d hem de va‘id içeren bir haber geldiğinde, bu iki durumun bir arada bulunmasının bir çelişki oluşturduğu düşünülür, bu nedenle birinin diğerinden istisna edilmesi gerektiği iddia edilir. Genel olarak âmın kapsamının belirsiz olduğunu ve böyle şüpheli durumlarda dikkatli olunması gerektiğini savunan bu grubun vakife⁴¹ doktrinini benimsedikleri söylenebilir.

Dördüncü grup (Muhammed b. Şebib’in (ö. ?) takipçileri); Arap dilinde “Beni Temim geldi.” denildiğinde, bu ifadeden aslında Beni Temim’in sadece bir kısmının kast edildiğini söyler. Bu grup, dilin genel ifadelerinin belirli bir gruba atıfta bulunabileceğini savunarak, Kur’an’daki genel ifadelerin de özel bir grup için olabileceğini ileri sürer. Bu nedenle “Bir mümini kasten öldürenin cezası cehennemdir.”⁴², “İffetli kadınlara iftira atanlar...”⁴³ gibi Kur’an’daki genel tehdit ifadelerinin kasten öldürme gibi ciddi suçları işleyenler için olduğunu ve bu ifadelerin genellikle en büyük suçları ifade etmek üzere kullanıldığını ileri sürerler. Dolayısıyla, bu grubun husus taraftarı olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁰ en-Nisâ 4/48.

⁴¹ Vakf prensibiyle ilgili geniş bir şekilde bk. Mehmet Nezir Ceylan, “Vakf Prensibini Benimseyen Usûlcülerde Emir ve Nehyin Delaleti: Bâküllânî Özelinde”, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)*1/2 (2023), 337-362.

⁴² en-Nisâ 4/93.

⁴³ Nûr 24/4.

Beşinci grup; tehditlerin namaz kılanlara (kible ehli) değil, sadece müşriklere yönelik olduğunu savunur. Bu nedenle “*Bir mümini kasten öldürenin cezası cehennemdir.*”⁴⁴ âyetinin sadece bu fiili helal görenler için olduğunu, haram kabul edenlere yönelik olmadığını iddia eder. Bunlara göre, “*Allah’a ve peygamberlerine inananlar, işte bunlar dosdoğru olanlardır.*”⁴⁵ gibi âyetlerin ifade ettiği va’d, tüm müminler için zorunlu olup, müminlerin bu âyetin kapsamı dışında kalması mümkün değildir ve affetmek Allah’ın merhametine daha uygundur. Bu grup, şirk ile birlikte kişiye hiçbir amelin fayda vermesi mümkün olmadığı gibi, imanla beraber de günahın ona zarar neye vermeyeceğini ve kible ehlinin hiç kimsenin cehenneme gitmeyeceğini iddia eder. Dolayısıyla bu grup, va’d âyetlerini umuma, vaîd âyetlerini ise hususa hamletmektedir.

Altıncı grup; bazı dilbilimcilerin görüşlerine dayanarak, Allah’ın sevap vereceğini belirttiği kimselere sevap vereceğini, ceza vereceğini belirttiği kimseleri affetmesinin ise O’nun keremini gösterdiğini savunur. Bu grup, Arapların va’di yerine getirmeyi ve tehdidi affetmeyi övdüklerini belirterek, dil ehlinin uygulamalarıyla yaklaşımlarını temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, bu grup, müminlere yönelik tehdit içeren âyetlerin uygulanmayacağını iddia etmektedir.

Yedinci grup; Kur’an’daki ifadelerden sadece âm olduğuna dair icmâ bulunanlar hariç, diğerlerinin hâs olduğunu savunmaktadır. Bu görüşte olanlar, âmın delilinin dil değil, yalnızca icmâ olduğunu iddia ederler. Onlara göre Kur’an’daki ifadelerden âm olduğuna dair icmâ bulunanlar hariç, diğerleri hâs haberlerdir. Bu grup, âm ifadelerin kapsamının belirli olduğunu düşünür.⁴⁶

Diğer taraftan, Mürcie’nin bazı grupları yalnız umuma vazedilen bir lafzın olmadığını, aksine lafızların umumla husus arasında müşterek olduğunu savunmaktadır. Diğer bir görüş ise, lügatte umuma vazedilmiş bir kelimenin olmadığını, umuma vazedildiği iddia edilen kelimelerin genellikle mecazi anlamda, hususta ise hakiki anlamda olduğunu ileri sürer ve kelimenin ancak konuşmacının niyeti ile âm olabileceğine dair görüşür.⁴⁷ Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981), hâsımları, fâsıkları tehdit eden âyetlerin zâhirleriyle kendilerini ilzâm etmesin diye bazı Mürcie mensuplarının âmı inkâr ettiğini belirterek,⁴⁸ bu inkârın arkasında yatan nedeni açıklamıştır. Cessâs’ın bu ifadelerinin açıkça gösterdiği gibi Mürcie, hâs ve

⁴⁴ en-Nisâ 4/93.

⁴⁵ el-Hadîd 57/19.

⁴⁶ Eş’arî, *Ma’kâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 123-125.

⁴⁷ Basrî, *el-Mu’temed fi usûli’l-fıkḥ*, 1/193; Seyfüddîn, Âmidî, *el-İḥkâm fi usûli’l-aḥkâm* (Riyad: Darü’s-Samî, 2003), 2/200.

⁴⁸ Cessâs, *el-Fuṣûl fi’l-uşûl*, 1/110.

âm gibi anlama ve yorum yöntemlerini açıklarken morfolojik ve gramatik kullanımlarından değil, ideolojik ve doktriner baskıdan yola çıkmıştır. Bu durum, diğer fırkalar için de söz konusu olabilir.

Mürcie mezhebi, emir ve nehiylerin (hükümlerin) âm olup olmadığı konusunda iki ana yaklaşıma ayrılmaktadır. Birinci yaklaşım, emir ve nehiylerin âm olduğuna dair açık bir delil olmadıkça hâs olarak kabul edilmesini gerektirdiğini savunur.⁴⁹ Bu bakış açısına göre, Kur'an ve hadislerde geçen emir ve nehiyler temel olarak hâstırlar. Bunların âm olarak kabul edilmesi için açık bir delilin olması gerekir.

İkinci yaklaşım ise birinci yaklaşımın tam tersini savunur. Bu yaklaşıma göre, emir ve yasaklar genellikle tüm müminler için geçerli kabul edilir, ancak bağlam veya başka deliller belirli bir gruba veya duruma özgü olduklarını gösteriyorsa, bu hükümler hâs olarak ele alınır.⁵⁰

Görüldüğü gibi, Mürcî gruplar, va'd ve va'id ile emir ve nehiy içeren nasları ele alırken, âm (genel) ve hâs (özel) hükümler arasındaki farkları göz önünde bulundurmuş ve her biri bu konuda farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Bu bağlamda, Mürcie'nin daha çok va'd naslarını esas aldığı ve va'id naslarını ise görmezden geldiğini söylemek mümkündür.⁵¹ Böylece Mürcie, imanı eylemden ayırarak, günah işleyen bir kişinin imanını kaybetmeyeceği ve âhirette Allah'ın affına mazhar olabileceği düşüncesini savunmuştur. Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), "Va'idüyye grubu, va'id ile ilgili âyet ve hadislerdeki genel ifadeleri dikkate alarak Mürcie mensuplarıyla tartışınca, bu durum onları zor duruma sokmuş, dilde ve şeriâta umumu inkâr etmeye mecbur bırakmıştır. Onların bu inkâr yoluna başvurmaları, adeta sıcaktan kaçarken ateşe sığınan bir kimsenin durumuna benzemektedir."⁵² şeklinde ifade ederek Mürcie'nin va'd ve va'id ile ilgili nasları yorumlarken doktriner bir yaklaşım sergilediğini dile getirmiştir.

3. 3. Mu'tezilenin Yaklaşımı

Mu'tezile mezhebi, âm-hâs ilişkisi konusunda farklı görüşler öne sürmüştür. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve ilk dönem Mu'tezilî bilginler, âm ve hâs haberlerin varlığını kabul etmiş ve hâssı, bir şeyden haber veren, âmı ise iki veya daha fazla şeyi kapsayan terim olarak tanımlamışlardır. Ancak, bu bilginler tahsis ve ta'mimi reddederek, âmın hâssa, hâssın da âmıya çekilemeyeceğini savunmuşlardır. İslâm düşünce tarihinde bu fikri ilk ortaya atan kişi olarak Vâsıl b. Atâ, "Eğer âmın hâs olması mümkün

⁴⁹ Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 125.

⁵⁰ Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 125.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Menhül min ta'likâti'l-uşûl*, 209, 210; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arâbî, *Kitâbü'l-Mesâlik fî şerhi Muvaftâ'i Mâlik* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2007), 6/306.

⁵² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 6/441.

olsaydı, hâssın da âm olması mümkün olurdu. Eğer bu mümkün olsaydı, tümün (kül) parçaya (ba‘z), parçanın da tüme dönüşmesi mümkün olurdu.”⁵³ şeklinde bir argüman ileri sürerek, âmın hâssa, hâssın da âmma hamledilmesinin mantıksal bir çıkmaza yol açacağını iddia etmiştir. Vâsıl, bu şekilde âm ve hâs kavramlarının kendi özel bağlamlarında anlaşılması gerektiğini savunarak tahsis yaklaşımını reddetmiştir. Bu düşünce, diğer ilk dönem Mu‘tezilî bilginler tarafından da benimsenmiştir.⁵⁴

Buna karşılık Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüseyn er-Râvendî (ö. 301/913-14 [?])⁵⁵, haberin bazen hâs, bazen âm, bazen de hem âm hem hâs olabileceğini savunmuştur. Ona göre, hâs haber, haberde ismi zikredilen neviden tek bir kişiyi işaret ederken, âm haber, ismi geçen türün bir kısmını kapsayarak, iki veya daha fazla kişiyi içerir. Hem âm hem hâs olan haber ise, genel bir konuyu ilgilendirmeyen, ancak adı geçen türden iki veya daha fazla kişi hakkında bilgi veren haberi ifade eder. İbnü’r-Râvendî’nin bu tutumu, Mürcie mezhebinin görüşleriyle benzerlik arz etmektedir.⁵⁶

3. 4. Şîa’nın Yaklaşımı

Şîî mezhebi, İslâm hukukunda ve itikadında önemli yer tutan va‘d ve va‘id (haberler) ile emir ve nehiy (hükümler) konularını değerlendirirken âm ve hâs terimlerine atıfta bulunmaksızın görüşler geliştirmiştir. İmâmiyye hakkında meşhur olan, Mu‘tezile’nin va‘d ve va‘id (ödül ve ceza) esasını reddettikleri, va‘din yerine getirilmesinin zorunlu olduğunu, ancak va‘din yerine getirilmesinin zorunlu olmadığını düşündükleridir. Şeyh Müfid (ö. 413/1022), İmâmiyye’nin inancını aktararak şöyle der: “İmâmiyye, ebediyen cehennemde kalma tehdidinin yalnızca kâfirlere yönelik olduğu ve Allah’a iman eden, farzlarını kabul eden, namaz kılan günahkârlara yönelik olmadığı konusunda hemfikirdir. Büyük günah işleyenlerin İslâm’dan çıkmadıkları hususunda da aynı şekilde ittifak etmişlerdir. İmâmiyye, günahları sebebiyle azap gören iman sahiplerinin ve namaz kılanların ebediyen cehennemde kalmayacaklarını, cehennemden çıkarılacaklarını ve sonsuza dek cennette nimetler içinde yaşayacaklarını kabul etmiştir.”⁵⁷

Şeyh Müfid’in bu beyanına rağmen, Eş‘arî, va‘id konusunda Şîiler arasında farklı yaklaşımların bulunduğunu aktarmaktadır. Onun açıklamaları-na göre Râfizîler va‘din uygulanması konusunda iki gruba ayrılmışlardır.

⁵³ Ebü Hilâl el-Askerî, *el-Evâ‘il* (Tantâ: Darü’l-Beşir, 1408), 374; Süleyman Suvayşî, *Vâsıl b. Atâ ve ârâuhü’l-kelemîyye* (Libya: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Kitab, 1993), 275. Ayrıca bk. Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

⁵⁴ Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

⁵⁵ İlhan Kutluer, “İbnü’r-Râvendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179.

⁵⁶ Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

⁵⁷ Şeyh Müfid, *Evâ‘ilü’l-maqâlât* (Tebriiz: Mektebetü’l-Hakikat, 1364/1944), 14.

Bir grup, Allah'ın büyük günah işleyen muhaliflerine vâidi uygulayacağını ve onları cezalandıracağını savunurken, diğer bir grup, kendi görüşlerinden olsun ya da olmasın, Allah'ın her büyük günah işleyeni cezalandıracağını ve onları cehennemde ebedi olarak bırakacağını ileri sürmektedir.⁵⁸

Şehristânî, Şîî İmâmiyye hakkında şu tespitte bulunur: “İlk başta usulde (akide) imamlarının mezhebine göre hareket ediyorlardı. Ancak imamlarından gelen rivayetler farklılaşmaya başlayınca ve zaman ilerledikçe, her bir grup kendi yolunu seçti. Böylece İmâmiyye'nin bazıları Mu'tezile oldular: ya vâidiyeci ya da tafdiliyecidir (Hz. Ali'yi diğer sahâbilerden üstün tutanlar). Bazıları ise ya müşebbihe ya da selefi olan İhbârîye oldular. Kim yolunu şaşırır ve saparsa, Allah, onu hangi vadiye düşüp helak olursa olsun, önemsemez.”⁵⁹

Şehristânî'nin bu açıklaması, İmâmiyye mezhebi içerisindeki farklılaşmaları ve itikadî bölünmeleri ortaya koymakta olup, Eş'arî'nin yaptığı mezhebî tasnifin doğruluğunu destekler niteliktedir. Bu tespitlere aykırı düşen Şeyh Müfid'in açıklamalarının ise daha çok Şîiliğin erken dönemlerine ilişkin bir durumu yansıttığı düşünülebilir. Bununla birlikte, Şeyh Müfid'in bazı açıklamaları, İmâmiyye'nin muhaliflerini tekfir ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu durumu yansıtan bir ifadesi de şudur: “İmâmiyye, Allah'ın itaati farz kıldığı imamlardan birinin imametini inkâr eden ve bu farzı reddeden kimsenin, kâfir ve sapkın olduğuna ve ebediyen cehennemde kalmayı hak ettiğine ittifak etmiştir.”⁶⁰

Şeyh Müfid'in çelişkili görünen açıklamaları, Şîiliğin muhaliflerine yönelik tutumundaki belirsizliklerden kaynaklanıyor olabilir. Zira Şîiler arasında, kuruluşlarından günümüze kadar, kendilerine muhalif olanlar hakkındaki hüküm konusunda belirgin bir farklılık ve büyük bir ihtilâf bulunmaktadır. Bu farklılık, özellikle onlara imamet konusunda muhalif olanlar hakkındaki hükme dayanmaktadır. Bu sebeple Ahmed Subhî İsnâa-şeriyye'yi, muhaliflerine karşı en fazla kuşku ve şüphe besleyen Şîî grubu olarak tanımlamaktadır.⁶¹

İmamiyenin, “Allah kendisine şirk koşulmasını asla affetmez. Bunun dışında kalan günahları ise dilediği kimse için bağışlar.”⁶² gibi vâid içeren âm nasları tahsis eden delil ve istisnaları dikkate almaksızın, büyük günah işleyen herkesin veya muhaliflerinin Allah tarafından cezalandırılacağını ve cehennemde ebedi olarak kalacağını savunduğu söylenebilir. Bu bakış

⁵⁸ Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 60.

⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/165.

⁶⁰ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-maḳālât*, 44.

⁶¹ Ahmed Mahmûd Subhî, *Fi 'ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usuli'd-dîn: Zeydiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1991), 51.

⁶² en-Nisâ 4/48.

açısı, Mu‘tezile mezhebinin görüşlerine paralel bir düşünce ortaya koymaktadır. Böylece Şiîler, vaîd naslarını zâhirine göre değerlendirip, bu konuda umumi bir yaklaşım benimsemişlerdir.

İmamiyye Şiî usul kurulmadan önce, bu mezhebin düşünce sistemine *Ahbâriyye* fırkası hükmetmiş ve hükümlerde genel prensipler yerine Ehl-i beyt’in rivayetlerine öncelik vermiştir. Bu dönemde, hükümlerde hususiliğin esas alındığı görülmektedir. Eş‘arî’nin, “Râfîziler (Şiîler) topluca hükümlerde rey ile ictihadı reddetmiş ve inkâr etmiştir”⁶³ ifadesi, bu yaklaşımı açıkça yansıtmaktadır.⁶⁴

Şiî mezhebinin bir diğer grubu olan Zeydiyye, itikad konusunda Mu‘tezile’nin görüşlerini benimsemiştir. Zeydîler, beş temel ilke konusunda Mu‘tezile ile örtüşmekte ve bu ilkeleri kendi mezheplerine dâhil etmişlerdir. Şehristânî, Zeydîler hakkında şöyle der: “İtikadî görüşlere gelince, Mu‘tezile’nin görüşlerini bire bir benimsemektedirler ve Mu‘tezile’nin imamlarını, Ehl-i beyt imamlarından daha çok yüceltmektedirler.”⁶⁵

Zeydiyye imamlarından Ahmed b. Hasan b. Muhammed er-Rassâs (ö. 584/1188), büyük günah işleyenler hakkında şöyle der: “Bu ümmetten büyük günah işleyenler, şarap içenler, zina edenler ve benzeri fiillerde bulunanlar fâsiklardır; onlara kâfir denmez. Zira eğer kâfir olsalardı, Müslümanların mezarlıklarında defnedilmeleri, onlarla evlenilmesi ve miras paylaşımı yapılması caiz olmazdı. Bu durumların hepsinin caiz olduğunu bildiğimiz için onların kâfir olarak adlandırılmaları mümkün değildir. Ayrıca Mürcie’nin iddia ettiği gibi, onlar mümin olarak da adlandırılmazlar. Zira şeriâta müminlerin övülmesi ve yüceltilmesi gerekir. Oysa fâsikları övmek ve yüceltmek caiz değildir. Bu nedenle, onlara mümin denilemez. Dolayısıyla bunlar sadece fâsiklardır ve kâfir veya mümin olarak adlandırılmaları doğru değildir.”⁶⁶

Rassâs bir eserinde “va‘d ve vaîd” başlığı altında ele aldığı meselelerden üçüncüsünde şöyle der: “Allah’ın azap ile tehdit ettiği fâsiklardan biri, büyük günahlarını sürdürerek ölürse, cehenneme girecek ve orada ebedi-ven kalacaktır.”⁶⁷

Bu açıklamalara göre Zeydiyye, büyük günah işleyen herkesin ebedi

⁶³ Eş‘arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*, 59.

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Saygın, *Klasik ve Modern Dönemlerde Fıkıh Usulünde Tecdid* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 282-284.

⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 1/162.

⁶⁶ Hasan b. Muhammed er-Rassâs, *Miṣbahu’l-’ulum fi ma’rifeti el-ḥayyi’l-ḳayyûm*, thk. Murtaşâ b. Zeyd el-Mahzûrî el-Hasanî (Mektebetü Bedr, 2003), 58-59.

⁶⁷ Rassâs, *Miṣbahu’l-’ulum fi ma’rifeti el-ḥayyi’l-ḳayyûm*, 57. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Hüsâmüddîn el-Hasen b. Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, *Uşûli’l-ḥamse (Resâ’ilü’l-’adl ve’l-tevhîd içinde)*, thk. Muhammed Umare (Dâru’l-şurûk,

cehennemde kalacağını savunmakta ve bu konuda âm ve hâs nasları birbirine hamletmemektedir. Hükümler konusunda ise Zeydiyye iki gruba ayrılmıştır. Bir grup, genel prensiplere dayanan rey ihtihadına cevaz verirken, diğeri ise bunu inkâr etmekte ve nasların zâhirinin esas alınması gerektiğini savunmaktadır.⁶⁸

4. Fıkıh Usulü Âlimlerinin Âm ve Hâs Kavramları Arasındaki İlişkiye Yaklaşımları

Fıkıh usulünün tedvininden önce, kaynaklardan şer'î hükümleri istinbat eden fıkıhçılar âm ve hâs terimlerine atıfta bulunmuş ve hüküm çıkarmada bu terimleri dikkate almışlardır. Örneğin, İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767), “فِيمَا سَقَتِ السماءَ والعيونُ أو كان عَثْرِيَا العِشْرَ، وما سَقِيَ بالنَّضِجِ نِصْفَ العِشْرِ” Yağmur, kaynak suyu veya kökü ile sulanabilen mahsullerin onda biri, emekle sulanan mahsullerin ise yirmide biri zekât olarak verilir.⁶⁹ hadisindeki “ما” lafzına dayanarak, belirli bir miktara ulaşmasını şart koşmadan ziraî ürünlerde zekât olduğuna hükmetmişlerdir.⁷⁰ İmâm Mâlik (ö. 179/795), “Sizi emziren anneleriniz...”⁷¹ âyeti ile “Akrabalıktan dolayı haram olan süttten de haram olur.”⁷² hadisindeki umumî ifadeyi esas alarak, belirli bir sayıyı şart koşmadan süt emmenin haramlığa sebep olduğunu vurgulamıştır. Bu örnekler, erken dönem fıkıhçıların âm ve hâs kavramlarını nasıl uyguladıklarını göstermektedir.⁷³

Fıkıh usulünün tedvininden önce, fıkıhçılar her ne kadar âm ve hâs terimlerine atıfta bulunmuşsa da, bu terimlerin tanımını yapmamış, delâletlerinin katî mi zannî mi olduğuna değinmemiş ve tahsisin nasıl gerçekleşeceğine açıklık getirmemişlerdir. Ancak daha sonraki dönemlerde, fûrudan usul istinbat eden Hanefî usulcülerin açıklamalarından, mezhep imâmlarının görüşlerinin şu şekilde olduğu anlaşılmaktadır: Âmmın delâleti, tahsise uğramadan önce katî, tahsisten sonra ise zannîdir. Bu sebeple, Kitab ve mütevâtir sünnette yer alıp tahsis edilmemiş âm, zannî olan kıyas ve haber-i vâhid ile tahsis edilmez. Onlar, tahsis eden delilin, müstakil ve âmma mukarin (eş zamanlı) bir delil olması gerektiğini savunurlar. Ayrı bir

1984), 168; Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin, *Uşûlü'd-dîn* (San'a: Mektebetü'l-Yemen el-Kübrâ, ts.), 77.

⁶⁸ Eş'arî, *Maâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 70.

⁶⁹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Dimaşk: Darü İbn Kesir, 2002), “Zekât”, 54, (No. 1483), 362.

⁷⁰ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî (Sahnûn), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/295. Dâvudî, *Uşûlü'l-fikhi kable 'aşri'tedvîn*, 284-285.

⁷¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Haziran 2024), en-Nisâ 4/23.

⁷² Buhârî, “Şehadât”, 7 (No. 2647), 643.

⁷³ Dâvudî, *Uşûlü'l-fikhi kable 'aşri'tedvîn*, 285.

delil olması durumunda ise, âmı tahsis etmez, nesh eder.⁷⁴ Bu kaideler gereği, Hanefî usulcüler, âm karşısında yer alan birçok âhâd haberle amel etmemişlerdir.⁷⁵

Ayrıca, Hanefî ve Mu‘tezililere göre, âm, hâstan sonra nazil veya varit olmuşsa hâssı nesh eder. Bazı âlimler ise âm ve hâssın vürûd veya nüzûl tarihleri bilinmediğinde çekimser kalınması gerektiğini ve müreccih bir delil olmadan hiçbirine göre amel edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır.⁷⁶

Erken dönemde bazı âlimler, mutlak ve mukayyedi birbirine hamletmeyip her ikisiyle ayrı ayrı amel etmişlerdir.⁷⁷ Bu dönemin fıkıhçıları, ilgili konuların kavramsal çerçevesini ve teorik sınırlarını belirlemeden, kazuistik bir biçimde içtihatlarında bu meseleleri dikkate almışlardır. Aynı zamanda, fukahanın, bu dönemde konuya dair görüş ve açıklamalarına bakılırsa aktarılan itikadî fırkaların görüşlerini eleştirmedikleri gibi metodolojik bir yöntem de geliştirmemişlerdir.

5. İlk Usul Eseriyle Birlikte Âm ve Hâssa Yönelik Yapılan Açılımlar

İlk usul eserinin yazımına kadar âm ve hâs meseleleri, farklı yorumlarla anlaşılabilir çeşitli mezheplerin veya doktriner perspektiflerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum, bir münazarada muhatapı tarafından İmâm Şâfiî'ye yöneltilen şu sorulardan da anlaşılabilir:

“Allah Teâlâ, ‘Kur’an’da her şeyin açıklaması vardır’ buyurmaktadır. Buna rağmen, sizin veya başka birinin, Allah’ın farz kıldığı bir hüküm için bazen âm, bazen hâs olduğunu, ondaki emir için de bazen farz, bazen zannî, bazen de mubah olduğunu söylemesi nasıl mümkün olabilir? Kur’an’daki âm bir ifadeyi nasıl bazen âm ve bazen de hâs olarak yorumluyorsunuz? Lütfen bana açıklayınız.”⁷⁸

Bu soru, Kur’an-ı Kerîm’deki ifadelerin bazen âm bazen de hâs olarak yorumlanabileceği konusundaki farklı yaklaşımların ve bu yaklaşımların dinî hükümlerin uygulanmasındaki etkilerini sorgulamaktadır. Bu münazarada münazır/tartışmadaki muhatap, her kavramın kendi bağlamında anlaşılması gerektiğini savunmakta ve kavramların ilk anlaşılmanalarından uzaklaştırılarak farklı anlam ilişkileriyle yorumlanmasının nasları doğru anlamaya engel olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla, *er-Risâle*’nin yazıldığı dönemde bazı ilim adamlarının, âm ve hâs gibi zâhir kavramların her durumda veya çoğu zaman birbirinden bağımsız anlaşılması gerektiğini ve bu kavramların birbirine çekilmesinin doğru olmadığını savundukları söylenebilir.

⁷⁴ Basrî, *el-Mu‘temed fi uşûli ‘l-fıkh*, 1/258; Serahsî, *Uşûlü ‘l-fıkh*, 1/133.

⁷⁵ Serahsî, *Uşûlü ‘l-fıkh*, 1/132-136, 147; Zühaylî, *el-Vecîz fi uşûli ‘l-fıkh*, 196-203.

⁷⁶ Basrî, *el-Mu‘temed fi uşûli ‘l-fıkh*, 1/261.

⁷⁷ Dâvudî, *Uşûlü ‘l-fıkhî kable ‘aşri ‘l-tedvîn*, 317328-.

⁷⁸ Şâfiî, *Cimâ‘u ‘l-‘ilm*, 24.

Diğer taraftan, aktarılan münazara, İslâm ilim havzasında ortaya çıkan metodolojik farklılıkların ve doktriner ayrılıkların temel nedenlerinden birinin, âm ve hâs gibi anlama ve yorumlama yöntemlerinin doğru bir şekilde anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple İmâm Şâfiî, dilin temel konularından birini teşkil eden âm-hâs meselesini, beyan konusu bağlamında gramatik veriler çerçevesinde tüm boyutlarıyla ele alıp incelemiştir.

er-Risâle'nin telif edildiği dönemde, istinbatın en önemli metodlarından biri olan âm ve hâs ilişkisine dair aktarılan tartışmalar yaşanmaktaydı. İmâm Şâfiî, nasların farklı şekillerde anlaşılmasını fonksiyonel olan âm ve hâs kavramları veya kalıpları başta olmak üzere, naslarda yer alan lafızların Arapçanın kendine özgü üslûp ve özellikleri çerçevesinde anlaşılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu düşünceden hareketle, bu kavramlar arasında doğru ilişki kurma ve onları birbirinin ışığında doğru anlama yollarını ve kanıtlarını göstermeye çalışmıştır.⁷⁹

Meselenin ehemmiyetine binaen, İmâm Şâfiî Arapça üzerinde yoğun bir şekilde durmuş, Arap dilinin fonetik yapısını ele almış ve Arapça bilgisinde yetkin olmayan birinin, manaların birleşme ve ayrışma noktalarını veya hukuki değerlendirmeler açısından benzer veya farklı olan hükümleri idrak edemeyeceğini ve dolayısıyla bu kimsenin Kur'an'ı doğru anlamasının mümkün olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sorunun Arapça dil kurallarına göre anlaşılması gerektiğini göstermek amacıyla, Kur'an-ı Kerim'in Arapça olarak indirildiğini ve Arapçanın kendine özgü ifade kalıpları ve üslubu olduğunu delilleriyle kanıtlamaya çalışmıştır.⁸⁰

İmâm Şâfiî'nin, Arapça'ya vurgu yapmasının temel nedeninin, âm ve hâs gibi yorum ve istinbat yollarına dair doğru bir yöntem geliştirmek olduğunu gösteren en önemli kanıt, bu tespitlerini âm ve hâs ile ilgili açıklamalarına bir mukaddime olarak sunmasıdır. İmâm Şâfiî, konu hakkında şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Bu dilin yapısında, bir ifade âm ve zâhir bir hitapla bildirilerek bu şekilde âm ve zâhir anlamın murad edilmesi mümkündür. Bu durumda, sözün anlamını kavramak için başı ile sonu arasında bir bağ kurmaya gerek yoktur; ifade kendiliğinden anlaşılır. Bununla birlikte, bir şey âm ve zâhir bir hitapla ifade edilirken, bu şekilde âm anlam murad edilmekle birlikte, hâs bir anlamın da bu bağlamda yer aldığı görülebilir. Bu durumda, ifade edilen şeyin kapsamının sınırlı olduğu, yani sadece bir kısmının murad edildiği anlaşılır. Bunun dışında, bazen bir ifade âm ve zâhir bir hitapla

⁷⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 40-53.

⁸⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 40-53; Adnan Koşum. “İmâm Şâfiî'nin *Er-Risâle*'sini Yazdığı Ortam ve *Er-Risâle*'ye Etki ve Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Haziran 2014), 31-33.

belirtilir ancak bu ifade ile sadece hâs anlam murad edilir. Böyle bir durumda, sözün geniş kapsamından ziyade belirli bir anlam hedeflenmiştir. Ayrıca, zâhir bir hitap kullanıldığında, aslında murad edilen şeyin ifade edilenin ötesinde başka bir anlam taşıdığı, sözün siyak ve sibakından (bağlamından) anlaşılabilir. Bu gibi durumlarda, ifadenin başında, ortasında veya sonunda, murad edilen anlamı açıklayan veya sınırlayan işaretler bulunabilir. Bu bağlam, hitabın doğru anlaşılmasını sağlayan temel unsurlar arasında yer alır.⁸¹

Bu paragraf ve sonrasındaki detaylı açıklamalar incelendiğinde, İmâm Şâfiî'nin kendisinden önceki tartışmaları ele aldığı ve âm ile hâssın doğru anlaşılmasına yönelik metodolojik bir yaklaşım geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. İmâm Şâfiî, problemin iyi anlaşılabilmesi için gerekli tasnifleri yapmış ve her sınıfın terminolojisini belirlemiştir. Ayrıca kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemlerine dair geliştirdiği bu önemli yöntemin, nasların özüne uygun bir şekilde anlaşılmasında ne denli önemli ve işlevsel olduğunu vurgulamak amacıyla âm ve hâs konusundaki yaklaşımını çeşitli açılardan ve gerçek örnekler üzerinde tatbik etmeye gayret etmiştir.⁸²

İmâm Şâfiî, konu bağlamında ahkâm âyetlerine va'd ve va'id ile ilgili âyetlere de yer vermiştir.⁸³ Bu yaklaşımıyla, her iki tür nasların da aynı yöntemle anlaşılması gerektiğine dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Bu yönetime göre âm ve hâs kavramlarının bazen kendi muhtevaları üzerinde kaldığını, bazen âmın hâssa, hâssın da âmna hamledildiğini, bazen âmın özel bir sebebe dayandığını, bazen de baştan hususi olarak varit olduğunu ve dilin doğal yapısının bu şekilde olduğunu amelî olarak da göstermek istemiştir.

İmâm Şâfiî, beyanın türleri arasında sünnetle beyâna da yer vermiş⁸⁴ ve Sünnetin Kitap'taki âm nasları tahsis ve mutlak olanları takyit ettiğini örnekleriyle açıklamıştır.⁸⁵ "Anlattığım gibi, Kur'an Arapçadır, hükümler de zâhir ve umumu üzerinde bakidir. Bu nedenle hiç kimse bir delile dayanmadan bu hükümleri zâhirinden batına ya da âm olmaktan hâssa dönüştüremez"⁸⁶ diyerek Mürcie anlayışını reddetmiştir. Ayrıca Şâfiî, âm ile hâssın konuşanın iradesine değil, dilsel formlara (sîgalara) bağlı olduğunu, ictihadda metodolojik olmayan deruni bilgilere ve yanılımalara yer olmadığını belirtmiştir. Şâfiî, umum tezinin Arap dilinin doğası ve üslubuyla uyumlu olduğunu, Kur'an-ı Kerim ve Sünnette kullanılan âm ifadelerle örtüştüğünü, sahâbenin bu konudaki içtihatlarının da bu durumu desteklediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda İmâm Şâfiî'nin, yaptığı münazaralarla başta Ezârika'ya mensup

⁸¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 52.

⁸² Şâfiî, *er-Risâle*, 53-67.

⁸³ Şâfiî, *er-Risâle*, 60, 62, 63.

⁸⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 27-30.

⁸⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 31, 58, 64-73.

⁸⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/592.

olanlar olmak üzere Hâricîler, Mürcie ve Mu‘tezile’nin tezlerini çürütmek, diğer bilginlerin görüşlerini gözden geçirmesine katkıda bulunmak ve Kitap veya sünnette yer alsın, âm ve hâs metinlerinin en geniş boyutta birbiri ışığında anlaşılabilceğini kanıtlamak istediği söylenebilir.

6. İlk Usul Eserinin Telifinden Sonra Konu Bağlamında Yaşanan Fikrî Gelişme ve Dönüşümler

İmâm Şâfiî, âm ve hâs metoduyla birlikte diğer anlama ve yorumlama metotlarına getirdiği açılımlarla başarılı bir deneyim ortaya koymuş ve fıkıh ilminde doğru bir düşünce sistemini geliştirmeye gayret etmiştir. Nitekim daha önceleri ehl-i rey öğrenciliği yapan ve İmâm Şâfiî’nin Bağdat’a gelmesiyle onun ders halkasına katılan Ebû Sevr (ö. 240/854) başta olmak üzere birçok müctehid imâm, âm-hâs, mutlak-mukayyed, mücmel-mufassal ve nâsîh-mensuh gibi ilahî beyanın farklı şekillerde anlaşılmasına aracılık eden metotların nasıl anlaşılması gerektiğini Şâfiî’den öğrendiklerini belirtmişlerdir.⁸⁷

Ebû Sevr’in konuyla ilgili şu ifadeleri, önceki dönemlerde ilim dünyasının bir metodolojik çıkmaz içinde olduğunu göstermektedir:

“Eğer Allah Teâlâ, Şâfiî’yle buluşmayı bana nasip etmeseydi, doğru yoldan sapmış olarak Allah’a kavuşacaktım. Ne zaman ki bize (Irak’a) geldi ve biz de ondan istifade etmek için yanına gittik, şöyle dediğini gördük: ‘Şüphesiz Allah Teâlâ, bazen âmı zikreder ve onunla hâsı murad eder, bazen de hâsı zikreder ve onunla âmı murad eder’ Oysa biz, öncesinde bu bilgilere sahip olmadığımızdan dolayı öğrenmek için ona sorduk... Bunun üzerine onun konulara yaklaşım metodunun diğer âlimlerin yaklaşımından farklı olduğunu anladık.”⁸⁸

Ebû Sevr gibi Hüseyin el-Kerâbisî (ö. 248/862) ve Ahmed b. Hanbel de (ö. 241/855), İmâm Şâfiî’den önce âm ile hâsı birbirinden ayırt edemediklerini ve aralarındaki ilişkiyi tam olarak kuramadıklarını, bu önemli problemi ancak ondan öğrendiklerini minnet duygusu içinde ifade etmektedirler.⁸⁹

Aynı konuya dikkat çeken Hilâl b. el-Âlâ (ö. 280/893), “Allah Teâlâ bu ümmete Şâfiî’yi bir nimet olarak gönderdi ki, mücmel-müfesser, âm-hâs

⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitâbi’s-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme (Beirut: Dâru’l-Minhâc, 2017), 1/29; Ebû Nasr Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Muhammed Mahmûd et-Tanâcî-Abdulfettâh Muhammed el-Halû (yy: Hecer, 1413), 2/75, 117; Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’i*, 1/221, 222, 2/279.

⁸⁸ Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’i*, 1/222. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Tefsîru’l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dâru’t-Tedmuriyye, 2006), 1/499; Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Beirut: Daru’l-Fikr, 1995), 51/354; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli’l-fıkh*, 1/57.

⁸⁹ Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’i*, 2/257, 328.

ve nâsih-mensuh arasındaki ilişkiyi açıkladı. Şayet o olmasaydı insanlar helak olacaktı.”⁹⁰ demekle, Şâfiî’den önce âm, hâs ve diğer yorumlama yöntemlerinin tartışıldığını ancak usulüne uygun olarak konumlandırılmadığını vurgulamaktadır. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) de, beyan, âm ve hâs konularının imâm Şâfiî’nin kitaplarından alındığını belirtmektedir.⁹¹

İmâm Şâfiî’nin âm ve hâssın bir istinbat yöntemi olarak nasıl anlaşılması gerektiğine dair yaptığı açıklamalar ve oluşturduğu terminolojik örgü, kısa sürede etkisini göstermiştir. Anılan açıklamalar, bu etkinin tezahürü olarak fıkıh usulcülerinin daha önceden mevcut olmayan ıstılahlar ve tasnifler çerçevesinde konu hakkında daha fazla açıklama yapmaya başladığını ortaya koymaktadır. Âm konusu; anlamı, sîgaları, türleri, delâleti, tahsis ve tahsis delilleri gibi yönleriyle fıkıh usulünün önemli konularından biri haline gelmiştir. Umumu üzerinde kalmış naslar olduğu gibi, mahsus (baştan hususi olarak varit olan) ve tahsis edilmiş nasların da bulunduğu, dolayısıyla âm ve hâs nasların birbirine hamledilebileceği konusunda bir fikir birliği oluşmuştur.⁹² Bununla beraber itikâdî fırkaların temsilcileri de hâkim görüşlerinden vazgeçerek, âm ve hâssı lügat esaslarına göre anlamaya yönelmiş ve önemli bir fikirsel dönüşüm geçirmişlerdir. Örneğin, Hâricîlerin günümüze ulaşan yegâne fırkası olan İbâzî bilginler, “Âm ile hâs çeliştiğinde, hüküm hâssa göre verilir; çünkü hâs, âmna son verir. Bu durum, ister ikisi eş zamanlı varit olsun, ister biri diğerinden sonra gelsin, geçerlidir.”⁹³ demekle, tahsis prensibini kabul etmiştir.

Mu‘tezilî bilginler, âmın hâssa çekilebileceğini kabul ederek, Vâsıl ve diğer imâmlarının görüşlerinden feragat etmişlerdir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 ?) ve Ebû Ya‘kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883 ?), kapsamı âm olan bir haber bulunduğunda ve muhatabı, bu haberin âm olduğunu lügatçilerden öğrendiğinde, ayrıca haberle birlikte onu tahsis edecek bir delil bulunmadığında, haberin, ismiyle müsemma herkese umumi olduğuna hükmetmesi gerektiğini vurgulamışlardır.⁹⁴ Bu açıklamalarıyla âm-hâs ilişkisinin dil kurallarına göre anlaşılması gerektiğini ve delil bulunduğunda âmın tahsis edilebileceğini kabul ederek kurucu imâmlarının görüşlerini isabetli bulmadıklarını ilan etmişlerdir.⁹⁵

⁹⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 49, 65; Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 2/279.

⁹¹ Beyhâkî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 1/221, 222.

⁹² Farklı görüş ve açıklamalar için bk. Derdûr, *İlmü usûli’l-fikh*, 225-270.

⁹³ Ahmed b. Su‘ûd es-Siyâbî, *el-Medhal ile’l-mezhebi’l-İbâdî* (Ummân: Mektebetü Dâmirî, 2019), 111.

⁹⁴ Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 217.

⁹⁵ İlk dönemlere göre Mu‘tezile’nin yaşadığı metodolojik dönüşümler için bk. Basrî, *el-Mu‘temed fi usûli’l-fikh*, 1/293-295, 331-333.

Mu‘tezile’nin etkili bilginlerinden bir diğeri olan Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) da, zâhirî umumi olan bir haberi, Kur’an, icmâ, haber ve sünnetlerde tahsis eden bir delil bulunmadığı zaman, onun umumi olduğuna hükmedilmesi gerektiğini, ancak bu tür delillerden biri bulunduğu zaman tahsis edileceğini belirtmiştir.⁹⁶ Böylece o da, hâs bir delil ile âmın tahsis edileceğini kabul etmiştir. Daha sonraki dönemlerde yetişen usulcü âlimler Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) de âm ve hâs bağlamındaki usulün hâkim görüşlerini benimsemişlerdir.⁹⁷ Yedinci kuşak Mu‘tezile büyüklerinden olan Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864), fıkıh usulünün telifinden sonra da Vâsıl b. Atâ’nın görüşünü benimsemeye devam etmiştir.⁹⁸ Ancak Abbâd’ın bu düşüncüyü savunması, Vâsıl’ın gerekçesinden başka bir nedene dayanmaktadır. Zira Abbâd, manayla lafız arasında zati bir ilişki olduğunu iddia etmektedir.⁹⁹ Oysa zat gereği lafızla anlam veya hüküm arasında oluşan bu ilişkinin başka sebeplerle ortadan kalkması imkânsızdır.

Şîa, hicrî dördüncü (miladi 10) yüzyılda usul anlayışını geliştirdikten sonra, âm ve hâs ile mutlak ve mukayyed konularında genellikle benzer görüşleri paylaşmış ve bu konular bağlamında re’y ictihadını kabul etmiştir.¹⁰⁰

Usulün telifinden sonra âm ve hâs kavramları bağlamında çeşitli tartışmalar devam etmiştir. Bu tartışma konularından biri, âmın delâletinin katî mi zannî mi olduğu meselesidir. Çoğunluk, âmın delâletinin zannî olduğunu savunurken, İbâzîye ve Hanefiler bunun katî olduğunu savunmaktadır. Abdulvehhâb Hallâf, bu konudaki ihtilâfın ifade eksensiz olduğunu söylemektedir.¹⁰¹

Bir diğer tartışma konusu, muhâssısın (genel ifadeyi tahsis eden delil) yapısıyla ilgilidir. Hanefiler, tahsis delilinin müstakil olmasını, âm ifade ile eşzamanlı olmasını ve katî olmasını şart koşarken, çoğunluk bu hususları şart koşmamaktadır.¹⁰² Buna bağlı olarak, Hanefî âlimler, âmın haber-i

⁹⁶ Eş‘arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*, 217.

⁹⁷ Basrî, *el-Mu‘temed fî uşûli’l-fıkh*, 1/187-188.

⁹⁸ Eş‘arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

⁹⁹ Tâceddin, es-Sübkî, *Ref‘u’l-hâcib ‘an Muhtaşarı İbni’l-Hâcib* (Beyrut: Âlemi’l-Kütüb, 1999), 439.

¹⁰⁰ Muhammed Rızâ Muzaffer, *Uşûlü’l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü Âlâ, 1990), 1/124-140.

¹⁰¹ Abdulvahhâb Hallâf, *İlmu’l-Usuli’l-Fıkh* (Kahire: Mektebetü’l-Da’ve, 1942), 172-173. İbâzîye’nin görüşleri için bk. Siyâbî, *el-Medhal ile’l-mezhebi’l-İbâdî*, 111.

¹⁰² Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrar an Usulî’l-Pezdevi*, thk. Muhâmmed el-Mu‘tasıbillah el-Bağdadi (Beyrut: Darü’l-Kitabi’l-Arabi, 1994), 1/306; Muhammed Rızâ, *Uşûlü’l-fıkh*, 1/127-128.

vâhid ve kıyas ile tahsis edilmesini caiz görmezken,¹⁰³ diğer mezheplerin çoğunluğu bunu caiz kabul etmektedir.¹⁰⁴

İmâm Eş‘arî ve takipçileri, umum sığalarından hususi şeylerin de kasdilebileceğini ileri sürerek, umuma özel bir sığanın olmadığını savunmuş ve bu konuda çekimser kalmışlardır. Cüveynî, bu hususta vakf edenlerin (çekimser) hata ettiğini ve umunun kendisine hâs sığalarının olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁵ Daha sonra meseleyi müstakil bir çalışmaya konu yapan Şehabeddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), umurun iki yüz elli sığasının olduğunu belirlemiş ve delilleriyle açıklamıştır.¹⁰⁶

Görüldüğü üzere, tartışmalı meselelerin büyük bir kısmı terimlerin belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Terimlerin kesin bir şekilde tanımlanması, anlaşma ve ihtilâf alanlarının netleşmesine olanak sağlayabilir. Muhâlif, terimlerin anlamlarına ikna olduğunda, ihtilâflı meseleler üzerindeki birçok tartışma sona erebilir. İbn Hazm, “Her türlü belanın ve kargaşanın temelinde, terimlerin karışması ve bir terimin birden çok anlama gelmesi yatar. Bir kişi bu terimi kullanarak bir anlamı kasteder, ancak dinleyici bu anlamı farklı bir şekilde anlar. Bu durum, bela ve karmaşaya yol açar. Şerîât açısından bu durum, en zararlı şeydir.”¹⁰⁷ demek suretiyle, her türlü ayrışmanın temelinde kavramsal belirsizliğin bulunduğunu ve bu nedenle kavramsal uzlaşının ne denli önemli olduğunu vurgulamıştır.

Sonuç

Fıkıh usulünün telif edilmesiyle birlikte, ilim dünyasında doğru düşünmeye dair metodolojik ölçütler ortaya konmuştur. Bu telifin ardından, düşünce alanında faaliyet gösteren doktrinler, metodolojik olarak birbirine daha yakın hale gelmiştir. Fıkıh usulünün yazımı öncesi ve sonrasının mukayesesi, meseleler ve terimlerin tam olarak belirlenmemesinin büyük bir karışıklığın meydana gelmesine, uzun vadede geniş çaplı anlaşmazlığa ve ihtilâflara yol açtığını göstermektedir. Terimlerin net olarak belirlenmesi ve metodolojik olarak temellendirilmesinin ise ihtilâflı konularda önemli ölçüde konsensüslerin oluşmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Bunun bir tezahürü olarak İmâm Şâfi’nin âm-hâs ile diğer yorum yöntemleri konusundaki incelemeleri, itikadî ve fikhî doktrinleri büyük oranda birbirine yakınlaştırmıştır. Bu tetkikler, aynı zamanda İslâm düşüncesinin geli-

¹⁰³ Serahsî, Ebû Bekr, *Uşûlü’l-fıkh (Uşûlü’s-Serahsî)*, 1/146.

¹⁰⁴ Şirâzî, *el-Lüma’ fi uşûlü’l-fıkh*, 36; Ebû’l-Velid Süleymân el-Bâcî, *Kitabü-el-İşârât fi ma’rifeti’l-uşûl (Cezayir: Darü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1991)*, 34-35; Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûlü’l-fıkh*, 2/105, 120, 122.

¹⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhân fi uşûlü’l-fıkh*, 1/228.

¹⁰⁶ Karâfî, *el-’İkdu’l-manzûm fi’l-ıhuşûs ve’l-’umûm*, 1/35734-1.

¹⁰⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkâm fi usulî’l-ahkâm* (Beyrut: Dârü’l-Âvâki’l-Cedîde, 1331), 8/101.

şiminde ve şekillenmesinde önemli bir rol oynayan fıkıh usulü yönteminin benimsenmesinde belirleyici olmuştur. Böylece itikadî fırkaların çoğu, savundukları aykırı görüşlerini alternatif bir yorum metodolojisiyle savunmadıklarından, usul yöntemini kabul etmiş ve bu sebeple çoğunluk içinde eriyip fikir sahasındaki bağımsızlıklarını yitirmişlerdir. Varlığını sürdüren diğer bazı gruplar ise, va'd ve va'id konusundaki düşüncelerini bırakmamış olmalarına rağmen, fıkıh alanında kurucu imâmlarının düşüncelerinden uzaklaşarak metodolojik olarak büyük dönüşümler yaşamışlardır.

Her grubun fıkıh usulünü kendi itikadına göre yazdığı ve bu nedenle ihtilâflı konularda fıkıh usulünün her zaman kelâmî problemlere göre şekillendiği kabul edilmesiyle birlikte, âm ve hâs ile diğer yorumlama yöntemleri bağlamında, fıkıh usulü kelâmı etkilemiştir. Böylece kelâmın usulü etkilediği fıkıh usulünün de kelâmı etkilediği rahatlıkla söylenebilir. Bu sebeple, kelâm ve usul ilişkisinin daha ilmî bir şekilde tespit edilmesi gerekir. Özellikle teccid çalışmaları bağlamında kelâm ile fıkıh usulünü birbirinden tamamen ayırmaya çalışan yaklaşımların, durumu doğru tespit etmediğinden, bu yaklaşımların hassas bir şekilde ilmî tetkik ve tenkitler doğrultusunda gözden geçirilmesi gerektiği savunulabilir.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. 4 Cilt. Riyad: Darü's-Samî, 2003.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Evâ'il*. Tanta: Darü'l-Beşîr, 1408/1987.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân. *Kitâbü'l-İşârât fî ma'rifeti'l-uşûl*. Cezayir: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1991.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyîb. *el-Mu'temed fî uşûli'l-fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Menâkıbü's-Şâfiî*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1970.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Medḥal ilâ Kitâbi's-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrar an usuli'l-Pezdevi*. thk. Muhâmmed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadi. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2. Basım, 1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Şâhih*. Dımaşk: Darü İbn Kesîr, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fî'l-uşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1994.
- Ceylan, Mehmet Nezir. "Vakf Prensibini Benimseyen Usulcülerde Emir ve Nehyin Delaleti: Bâkılânî Özelinde". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec 2023), 337-362.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*. thk. Abdulâzîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Cami'atü'l-Katar, 1399.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh. *Taḳvîmü'l-edille fî'l-uşûl*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Derdûr, İlyas. *İlmü uşûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-muşallîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2015.
- Hâdî-İlḥak, Yahyâ b. Hüseyin. *Uşûlü'd-dîn*. San'a: Mektebetü'l-Yemen el-kübrâ, ts.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmü uşûli'l-fıkh*. Kahire: Mektebetü'd-Da've, 1942.
- Halîlî, Ahmed b. Hamed. *Cevâhürü't-tefsîr*. 3 Cilt. Umman: Mektebetü'l-istikâme, 1988.
- İbn Asâkir, Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vilü muḥtelifi'l-hadîs*. Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mecmû'u fetâvâ*. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Ḳabes fî şerḫi Muvatta'a'i Mâlik b. Enes*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Kitâbü'l-Mesâlik fî şerḫi Muvatta'a'i Mâlik*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *el-İkdu'l-manzûm fi'l-huşûş ve'l-'umûm*. Beyrut: Darü'l-Kütüb, 1999.

Kelvezânî Ebû'l-Hattâb. *et-Temhîd fi uşûli'l-fikh*. 4 Cilt. thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. Cidde: Darü'l-Medenî, 1985.

Kur'an Yolu. Erişim 5 Mayıs 2024. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma>

Kutluer, İlhan. “İbnü'r-Râvendî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/179-184.

Koşum, Adnan. “İmam Şâfî'nin Er-Risâle'sini Yazdığı Ortam Ve Er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Haziran 2014), 23-42.

Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn. *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fuşûlü'l-bedâyi' fi uşûli's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 2006.

Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Uşûlü'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü Âlâ, 1990.

Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'unsuriyye, 1423.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Rassâs, Hasan b. Muhammed. *Mişbahü'l-'ulum fi ma'rifeti el-hayyi'l-kayyûm*. thk. Murtaşâ b. Zeyd el-Mahzûri el-Hasanî. yy: Mektebetü bedr, 2003.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahşûl fi 'ilmi uşûli'l-fikh*. 6 Cilt. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1992.

Ressî, Ebû Muhammed Hüsâmüddîn el-Hasen b. Ebû Muhammed el-Kâsim b. İbrâhîm. *Uşûlü'l-hamse (Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde)*. thk. Muhammed Umare. yy: Dâru'l-şurûk, 1984.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.

Savfân Dâvudî. *Uşûlü'l-fikhi kable 'aşri't-edvîn*. Cidde: Darü'l-Endülüs, 2003.

Saygın, Mehmet. “er-Risâle'deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmâm Şâfî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-”. *Mesned İlahiyat Araştırmalar Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 269-300.

Saygın, Mehmet. *Klasik ve Modern Dönemlerde Fıkıh Usulünde Tecdid*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn. *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'ukûl*. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Bağdat: Vezaratü'l-Evkâf ve's Şuûni'd-Diniyye, 1987.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Qavâti'u'l-edille fi'l-uşûl*. 5 Cilt. thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998.

Serahsî, Ebû Bekr. *Uşûlü'l-fikh (Uşûlü's-Serahsî)*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Mâ'rife, 1973.

Siyâbî, Ahmed b. Su'ûd. *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*. Ummân: Mektebetü Dâmîrî, 2019.

Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî 'ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usuli'd-dîn: Zeydiyye*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'arabiyye, 1991.

Sübki, Tâceddin. *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*. 4 Cilt. Beyrut, Âlemi'l-Kütüb, 1999.

Sübki, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. 10. Cilt. thk. Muhammed Mahmûd et-Tanâcî-Abdulfettâh Muhammed el-Halü. yy: Heceer, 1413.

Süleyman Süvayşî. *Vâsil b. Atâ ve ârâühü'l-kelâmiyye*. Libya: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-'ilm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1940.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1983.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1939.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*. 3 Cilt. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 2006.

Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed. *Uşûlü's-Şâşî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1982.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Darü'l-Marife, 1993.

Şeyh Müfid. *Evâ'ilü'l-makâlât*. Tebriz: Mektebetü'l-hakikat, 1364/1944.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma' fi uşûli'l-fikh*. thk. Abdülkadir Hatib Hâsenî. Beyrut: Darü'l-Kattaniyye, 2. Basım, 2013.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhtî fi uşûli'l-fikh*. Kuveyt: Darü'l-Kûfe, 1992.

Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fi uşûli'l-fikh*. 2 Cilt. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 21. Basım, 2017.