



ALÂUDDİN SEMERKANDÎ'NİN MÎZÂNU'L-USÛLÜ TEMELİNDE SEMERKANT EKOLÜNÜN İRAK EKOLÜNE MUHALEFET ETTİĞİ DİL BAHİSLERİ*

Arş. Gör. Zuhal DAĞ

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
dag.zuhal@hotmail.com

Öz

Hanefî usûl geleneğinde Irak ekolü ve Semerkant ekolü olarak isimlendirilen iki farklı eğilim mevcuttur. Mâveraünnehir bölgesinde ortaya çıkmış bir kalam mektebi olan Semerkant Hanefî ekolü, hicri 3. yüzyılın sonlarından itibaren fıkıh usûlü sahasında da etkisini göstermeye başlamıştır. Fakat Kerhî, Cessâs, Debûsî çizgisinde gelişme gösteren, Pezdevî ve Serahsî ile istikrar kazanan Irak ekolü karşısında, hicri 5. yüzyıldan itibaren güç kaybetmeye başlamıştır. Hanefî usûl anlayışındaki bu iki eğilim bilinmekle birlikte, Alâuddîn Semerkandî'ye gelinceye kadar, söz konusu farklılığa net bir şekilde dikkatleri çeken olmamıştır. Semerkandî ise usule dair eseri *Mîzânu'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*'ün birçok yerinde Semerkant meşâyihinin, Irak meşâyihinden farklı düşündüğü konulara temas etmiştir. Dil bahisleri de bunların arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Irak, Semerkant, emir, nehiy, âmm, hâss, zâhir, nass

LINGUISTIC TOPICS ABOUT WHICH THE SCHOOL OF SAMARKAND DISAGREES WITH THE SCHOOL OF IRAQ ON THE BASIS OF ALAUDDIN SAMARKANDI'S MIZAN AL-USUL

Abstract

In the Hanafite usul tradition, there are two different tendencies called the school of Iraq and the school of Samarkand. Come into existence as a kalam school in the Transoxiana region, the school of Samarkand began showing its influence in the field of usul al-fiqh from the end of the 3rd century of hijra as well. But as from the 5th century of hijra, it started losing strenght against school of Iraq which made progress in the line of Karkhi, Dabusi, Jassas and gained stability with Bazdawi and Serakhsi. Although these two tendencies in the Hanafite usul thought were known, nobody pointed out clearly the given differentness until Alauddin Samarkandi. Samarkandi touched on the matters that the sheikhs of Samarkand dissent from the sheikhs of Iraq in many parts of his book concerning to usul *Mizan al-usul fi nata'ij al-uqul*. The linguistic topics are among them.

Keywords: Iraq, Samarkand, imperative, prohibition, general word, particular word, al-zahir, al-nass

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanların karşılaştıkları yeni meselelerle ilgili içtihat faaliyeti hız kazanmıştır. Fakat ilk anda, yapılan içtihatlarda izlenen metotların yazıyla tespitine ihtiyaç duyulmamıştır. (Hazene, 1998: 14-17) Irak merkezli bir fıkıh ekolü

* Bu makale, "Alâuddîn Semerkandî'nin Mîzânu'l-Usûlü Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri" (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) adlı doktora seminerinin gözden geçirilmesi suretiyle hazırlanmıştır.

olan Hanefî mezhebinde de durum bundan farklı değildir. Hanefî fukâhası arasında ilk iki asırda usûl ile alakalı şifahi olarak bazı tartışmalar yaşanmışsa da bunlar yazıya geçirilmemiştir. Serahsî'nin usulünün tahkikini yapan Ebû'l-Vefa Afğânî, fıkıh usûlü alanında eser veren ilk şahsın *Kitâbu'r-Rey* adlı kitabıyla Ebû Hanife Numan b. Sâbit olduğunu iddia etmişse de delillerinin yetersizliği sebebiyle bu görüş ilmî çevreler tarafından tenkide uğramıştır. (Serahsî, 2005: 3; Hazene, 1998: 22-24) Hicri üçüncü asra gelince bu durum değişmiş ve fıkıh usulünün bazı meseleleriyle alakalı küçük risaleler yazılmaya başlanmıştır. Biyografi kaynaklarında Hanefî fakihlerden olan İsa b. Ebân'ın (v. 220 / 835) fıkıh usulünün bazı meseleleri hakkında telif etmiş olduğu risalelerinin olduğu bilgisi yer almaktadır. *Kitâbu Haberi'l-Vâhid*, *Kitabu İsbati'l-Kıyas*, *Kitabu'l-Hiceci'l-Kebir* ve *Kitâbu'l-Hücceti's-Sağire* bunlardandır. (İbnü'n-Nedîm, 258) Hicri 3. asırda yaşamış bir diğer Hanefî fakih Muhammed b. Semâa'nın (v. 233 / 848) da fıkıh usulünün bazı meselelerini yazıya geçirdiğine dair bilgiler mevcuttur. (İbnü'n-Nedîm, 258-259) Biyografi kaynaklarında adlarından söz edilen bu eserler göz önünde bulundurulduğunda, bu dönemde kapsamlı bir fıkıh usulü anlayışından ziyade cüzi meselelere değinen bir usûl anlayışının olduğu görülür. Bununla birlikte Hanefî usûl anlayışı, hicri 3. asırda büyük ölçüde şekillenmiş ve Hanefiyye mesleki olarak bilinen yöntemin esasları belirginleşmiştir. (Hazene, 1998: 25-26)

Fıkıh usulü tarihinde müçtehit imamlar devrini, tedvin dönemi takip etmiş ve hicri dördüncü asırda Irak ekolünün en önemli iki ismi, Kerhî (v. 340 / 952) ve bu ekolün usûl düşüncesinin sonraki nesillere aktarılmasında kritik bir rol üstlenmiş olan öğrencisi Cessâs (v. 370 / 981) olmuştur. Böylece İsa b. Ebân ile başlayan Hanefî usûl anlayışı Kerhî-Cessâs çizgisinde gelişme göstererek olgun bir seviyeye ulaşmıştır. (Hazene, 1998: 119,128; Bedir, 2004: 37-38)

Hanefî mezhebinin teşekkül ettiği Irak coğrafyası, fikhî ekollerin olduğu kadar kelâmî ekoller olan Mutezile, Ehl-i Hadis ve Eş'arîliğin de ortaya çıkıp yaygınlık kazandığı bir bölgedir. Hicri ilk 3. asırda bu bölgede yetişmiş olan Hanefî fakihlerin önemli bir bölümünün Mutezile ile olan irtibatı da oldukça güçlüdür. (Bedir, 2004: 26, 29) Bu durum, Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî mezhebinin güç kazanmaya başlamasıyla birlikte, mezhep içerisinde özellikle fıkıh usulünün kelâm ile irtibatlı olduğu bazı meselelerinde görüş ayrılıklarının yaşamasına sebep olmuş ve usûl sahasında Irak-Semerkant farklılaşması ortaya çıkmıştır. Fıkıh usulünün, fûru fıkıhla ilişkisi göz önünde bulundurulduğu takdirde her ikisi de Hanefîlik ortak paydasında birleşen bu iki grup arasında usûlî sahada yaşanan ihtilafın büyük boyutlarda olmadığı görülür. Yaşanan ihtilafın büyük bir bölümü kelâmî eğilimdeki

farklılıklarla ilgili olup pratikte birçoğunun karşılığı yoktur. (Bedir, 2004: 26-27; Abbasov, 2012: 53-54; Sarıtaş, 2013: 26)

Bölgesel olarak Semerkant ve Buhara, Hanefî mezhebinin fûru ve usûl eserlerinin telif edildiği önemli merkezler olmasına rağmen, Semerkant meşâyihî tarafından temsil edilen eğilim, Irak ekolüne karşı varlığını sürdürmeye çalışmışsa da Hanefî usûl anlayışına hâkim olamamıştır. (Aydınlı, 2001: 405) Debûsî'nin (v. 430 / 1030) etkisiyle, hicri beşinci asırda Hanefî usûl anlayışı büyük ölçüde Irak usûl anlayışı doğrultusunda şekillenmiş, Serahsî (v. 483 / 1090) ve Pezdevî (v. 482 / 1089) ile birlikte bu anlayış istikrar kazanmıştır. (Hazene, 2004: 35; Sarıtaş, 2013: 36-37) Bununla birlikte Hanefî usûl geleneğinde bu farklılaşmaya dikkat çeken ve eserlerini Semerkant ekolünün anlayışı doğrultusunda telif eden fakihler de olmuştur. Bu fakihlerin başında Alâuddîn Semerkandî (v. 539 / 1144) gelmektedir. Alâuddîn Semerkandî eserinin giriş kısmında bu duruma şu şekilde dikkatleri çekmektedir:

“Fıkıh usulü kelâm ilminin fer‘idir. Fer‘ asıldan türeyene denilir. Bir şeyden türemeyen onun neslinden değildir. Öyleyse bu alandaki eserlerin, müelliflerinin itikâdına uygun olması gerekir. Fıkıh usulü sahasındaki tasniflerin çoğu usulü‘d-dîn‘de bize muhalif olan Mu‘tezile ile furû‘da bizden farklı düşünen Ehl-i hadîs‘e aittir. Dolayısıyla bunlara itimat etmek bizi ya asılda ya da fer‘de hataya götürür. Her ikisinden de kaçınmak hem aklen hem de şer‘an vâciptir. Ashâbımızın bu alandaki tasnifleri ise iki kısımdır. Birinci kısımdaki eserler usul ve furû‘a ilişkin bilgileri şahsında cem eden, hem şer‘î hem de aklî ilimlerde derinleşmiş kimseler tarafından yazıldığı için son derece muhkem ve mükemmeldir. Bu kısmın örnekleri Ehl-i sünnet’in reisi zâhid imam Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Me‘hezü’s-Şerâi’ ve Kitâbü'l-Cedel isimli kitapları ile onun hocaları ve öğrencileri tarafından kaleme alınan eserlerdir. Diğer kısımda ise nasların zahirinden furû çözümlerini elde etmeye çalışan fakihler tarafından telif edildiği için tahkik, manaların inceliği, tertip ve ifade açısından son derece iyi olan eserler bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu eserlerin müellifleri usulün inceliklerinde ve aklî ilimlerde yeterince mahir olmadıkları için bazı konularda bize muhalif olanların görüşlerine meyletmiştir. Sonra, ya lafız ve manalarının yabancılığı sebebiyle ya da fukahânın himmet ve gayret eksikliği nedeniyle birinci kısma giren eserler terk edilmiş ve fukahânın mücerret fıkha meyli sebebiyle bazısında mezhebe aykırı ve onunla çelişen fikirler karışmış olsa da diğer türden eserler yaygınlaşmıştır. Hayır, bu, fukahânın itikadı nedeniyle veya kasıtlı bir şekilde olmuş değildir; bu gibi kimseler hakkında suizan beslemek günah ve inattır. Bununla birlikte “asıl” muhkem olmadan, fer‘de isâbet kaydetmek ve hatadan emin olmak da akıl dışıdır.” (Semerkandî, 1984: I, 1-3)

Hanefî usûl geleneğinde Alâuddîn Semerkandî'ye (v. 539 / 1144) kadar genel eğilim fıkıh usulünü, kelâmdan bağımsız bir şekilde mezhep imamlarından aktarılan fûru çözümler üzerine bina etmek şeklindeyken Semerkandî farklı bir metot takip etmiş ve fıkıh usulünün kelâmî ilkelerle bağlantısını kurmaya çalışmış ve Hanefî usulünü Semerkant kelimeler ekolünün prensipleri doğrultusunda inşa etmeye çalışmıştır. (Hazene, 2004: 34; Bedir, 2004: 29)

Alâuddîn Semerkandî, eserine şer'î hükümlerin tarifini yaparak giriş yapmış, daha sonra şer'î hükümlerin bilinmesinin kendisine bağlı olduğu delilleri kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dörde ayırmıştır. Kitâbın tanımını ve hüccet olma keyfiyetini açıkladıktan sonra, ahkâmın Kitâba taallukunun ibâre, işâret, izmâr, delâlet ve iktizâ olmak üzere beş yolla olduğunu belirtmiş ve ahkâmın Kitâba taallukunun, nassın ibâresiyle olması durumunda bunun bilinmesinin, kelâmın kısımlarının bilinmesine bağlı olduğunu söylemiştir. Kelâmın kısımlarının ise “emir, nehiy, haber ve istihbâr” olmak üzere dört olduğunu belirttikten sonra her bir kısmın kendi içerisinde âm, hâss, müşterek, müevvel, zâhir, hafî, nass, müşkil, müfesser, mücmel, muhkem, müteşabih, hakikat, mecâz, sarîh, kinâye, mutlak, mukayyet ve diğer kısımlara ayrılabilceğini belirtmiştir. (Semerkandî, 1984: I, 117-119)

Fıkıhın asıllarından olan Kitâbın tanımı ve hüccet olma keyfiyetini açıkladıktan sonra, kelâmın kısımlarından olan emir ve nehiy ile alakalı meseleleri ele almıştır. Daha sonra sırasıyla âmın tanımı ve hükmü; hâssın tanımı ve hükmü; müşterek ve müevvelin tanımı; manaya delâletinin açıklığı bakımından zâhir, nass, müfesser, mübeyyen ve muhkem; kapalılığı bakımından hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih lafızların tanımları; zâhir ve nassın hükmü; beyân ve beyânın çeşitleri; hakikat, mecaz, sarîh ve kinayenin tanımları; mutlak ve mukayyedın tanımları ve lafzın manaya delâlet şekillerini incelemiştir. Dil bahislerini Kitâb ana başlığı altında inceledikten sonra sünnet bahsine geçmiştir. Sünnet bahsinden sonra sırasıyla icmâ ve kıyas konularını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

Alâuddîn Semerkandî, eserinin dil bahislerine ayırdığı baş tarafında emir ve nehyin hükmü, emrin tekrara delâleti, emrin zıddına delâleti, âm lafzın tanımı ve hükmü, zâhir ve nass lafızların hükmü meselelerinde, Irak Hanefîleriyle Semerkant Hanefîleri arasında yaşanan usûlî ihtilaflara yer vermiştir. Bu ihtilafları müellifin takip ettiği sırayı takip ederek maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz.

1. Emir ve Nehiy

1.1. Emrin Hükmü

Hanefîlerin Semerkant ekolü ile Irak ekolü arasında emrin delâlet ettiği hüküm konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Köken itibarıyla Arapça olan “emir” kelimesi,

çoğulu "وأمر" olan "herhangi bir fiilin yapılmasını talep edici söz" ve çoğulu "أمور" olan "hal, vasıf, fiil, iş, hadise, durum" anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzûr, II, 125)

Usûl âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul görmüş olan tanıma göre emir, bir işin yapılmasının bağlayıcı bir tarzda talep edilmesi için vazedilmiş lafızdır. (Zuhaylî, 1986: I, 218) Fiilin yapılmasını talep edene âmir, kendisinden fiilin yapılması talep edilen kişiye memur, yapılması talep edilen fiile ise memûrun bih denir. Arapça'da emir sıygası, pek çok farklı anlamı ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Emir sıygasının yaygın olarak kullanıldığı anlamlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür.

1. *Vücûb / İlzam*: Memurun, emrin konusu olan fiili yerine getirmek zorunda olduğunu gösterir. Örneğin "وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة" / *Namazı ikame edin, zekatı verin*" (el-Bakara, 2/43) ayetindeki "ikame edin" ve "verin" emirleri böyledir.

2. *Nedb*: İnsanlardan bir şeyi yapmalarını bağlayıcı olmayan bir tarzda talep etmek manasına gelmektedir. Nedb, uhrevî maslahatlara yönelik teşvik ve tavsiyeleri ifade etmektedir. (Âmidî, 2003: II, 175) Örneğin, "فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا" / *(Köle ve cariyelerden) mükâtebe yapmak isteyenlerle, eğer onlarda bir hayır görüyorsanız mükâtebe yapın.*" (en-Nûr, 24/33) ayetindeki emir sıygası, nedbe delâlet etmektedir.

3. *İbâha*: Memurun kendisinden talep edilen fiili yapıp yapmama hususunda muhayyer olduğunu gösterir. "و اذا حللتم فاصطادوا..." / *İhramdan çıkınca avlanın...*" (el-Mâide, 5/2) ayetindeki emir, mükellefin ihramdan çıkar çıkmaz avlanmasının gerekliliğini değil, mükellefin bu durumda avlanabileceğini göstermektedir.

Yaygın olan bu anlamların yanı sıra emir sıygası irşâd, te'dîb, tehdîd, dua, iltimâs, tesviye, ikrâm, imtinân, ihâne / tahkîr, ta'cîz vs. anlamlarında da kullanılmaktadır. (Zuhaylî, 1986: I, 219-221)

Usûl âlimlerinin büyük bir çoğunluğu, mutlak emir sıygasının talebe hakikaten, diğer manalara ise mecazen delâlet ettiğini söylemişlerdir. Emir sıygasının talebe hakikaten delâlet ettiğini söyleyen bu âlimler, mutlak emir sıygasının, talep kapsamında bulunan vücûb, nedb ve irşâd manalarının tamamına birden mi yoksa bunlardan sadece birine mi hakikaten delâlet ettiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ayrıca mutlak emir sıygasının ibahaya delâlet ettiğini söyleyen bazı usûl âlimleri de vardır. (Âmidî, 2003: II, 176; Zuhaylî, 1986: I, 219-220)

Mutlak emir sıygasının delâleti hususunda Hanefî mezhebi içerisindeki görüşler ise şu şekildedir: Irak ekolüne göre, delilden kaynaklanan bir ihtimal olmadıkça, mutlak emrin vücûba delâleti kat'îdir. Çünkü emir de diğer hâss lafızlar gibidir ve medlûlünde kat'iyet ifade eder. Mutlak emir, başka bir anlama delâlet ettiğini gösteren bir delil bulununcaya kadar

îcâba delâlet eder. Burada vücûb kavramı yalnız amelî açıdan değil aynı zamanda itikadî açıdan da bağlayıcı olan farz teriminin karşılığı olarak kullanılmaktadır. (Serahsî, 2005: 12)

Alâuddîn Semerkandî'nin belirttiğine göre Semerkand meşâyihî, emrin delâleti konusunda itikat-amel ayırımında bulunmuştur. Onlara göre emrin hakikati taleptir. Bu nedenle hem îcâb ve hem de nedbi kapsamaktadır. Emir îcâb ve nedb arasında ortak nokta olan talebe delâlet etmektedir. Emredilen kişi emre konu olan şeyi yerine getirir. Eğer Şâri'in bu emirden muradı vücûb ise, bu kimse sorumluluğunu yerine getirmiş olur. Eğer nedb ise bu davranışından dolayı sevap kazanır. (Semerkandî, 1984: I, 136) Mutlak emir amel noktasında zâhir olarak vücûbu gerektirse de itikat noktasında vacib veya mendub olduğuna kesin olarak hükmetmeksizin fiilin yapılması gerektiğini ifade eder. Mutlak emrin hükmü, amel noktasında zâhiren vücûptur. İtikât noktasında ise belirlemede bulunmak vacip değildir. Şöyle ki, kişi ne îcâb ne de nedbi belirlemek suretiyle bunlardan birine kat'î olarak inanmak zorunda değildir. İcâb olsun, nedb olsun Allah'ın bununla kastettiği şeyin hakk olduğuna müphem bir şekilde inanır. Fakat her halükârda emredilen fiili yerine getirir. Şayet bununla îcâp kastedilmiş ise sorumluluğunu yerine getirmiş olur, eğer nedb kastedilmiş olursa bu durumda sevap kazanmış olur. (Semerkandî, 1984: I, 145)

Semerkant ulemâsı, emir sıygasının delâlet ettiği hükmün zâhiren yani yalnızca amelî açıdan vücûb olduğunu söylemiştir. Onlara göre İtikâdî açıdan nedb ve vücûb yönünde kesin bir belirleme yapılmaksızın müphem bir şekilde Allah'ın kastı bu manalardan hangisiyse onun hak olduğuna inanmak gerekir. Bu sîğanın konusu olan fiilin muhakkak yerine getirilmesi lazımdır. Şâri'in muradı îcâb ise kişi sorumluluktan kurtulmuş, nedb ise sevap kazanmış olur. Buna göre Ebû Hanîfe'nin vitr namazının vacip olduğunu belirten sözünde olduğu gibi vücûbun fukaha arasındaki anlamı budur. Hanefîler arasındaki fikir ayrılığı yalnızca itikâda ilişkin hususlardadır. Amelin vacip oluşuyla ilgili değildir. Bu nedenle fikhî ahkâmıla ilgili olarak ayetlerde yer alan emir sıygalarının zâhiriyle istidlâl etmek mümkündür. İtikadın vacip oluşuna gelince bu Allah ile kul arasında olan bir şeydir. Dolayısıyla mücmel ve müteşâbih naslarda olduğu gibi mutlak olarak Allah'ın muradının hak olduğuna inanmak yeterlidir. (Semerkandî, 1984: I, 145-147)

Irak ekolü ile Semerkant ekolü arasında bu konuda temel farklılık emrin vücûba delâletinin kat'î olup olmadığı noktasında düğümlenmektedir. Semerkant meşâyihine göre emir îcâb ve nedb manalarına hakikaten delâlet etmektedir. Şâri'in bunlardan herhangi birini kastetmiş olma ihtimalinin varlığı emrin itikâdî açıdan da vücûba delâlet ettiği görüşünü savunmayı engellemektedir. Çünkü ihtimalin varlığı kat'iyete aykırıdır. O halde Şâri'in muradını gösteren karine bulununcaya kadar tevekkuf etmek gerekir. (Sarıtış, 2013: 105-106)

1.2. Emrin Tekrara Delâleti

Emrin tekrara delâletinden kasıt, emir sıygasının emre konu olan şeyin sürekli yapılmasını gerektirip gerektirmediği tartışmalarıdır. Alâuddin Semerkandî'nin belirttiğine göre Semerkant meşâyih emrin delâletiyle ilgili diğer tartışmalarda olduğu gibi bu tartışmada da ihtiyat prensibini benimsemiştir. Ebû Mansûr el-Mâturîdi'ye göre, emir sığası ale't-ta'yîn bir kere yapmaya delâlet etmediği gibi tekrara ve devamda da delâlet etmez. Emir sıygası bir veya birden çok yapmaya işaret etmeksizin, mutlak talebe delâlet eder. Fiilin bir kere yapılmasının talep edildiğine dair bir delil olmadığı müddetçe, memurun bih, bir kere yerine getirildikten sonra, memurun bihin misli onun yerine geçer ve ihtiyaten bu fiil tekrarlanır. (Semerkandî, 1984: I, 168) Çünkü tekrar ve merre anlamlarından hangisi tercih edilirse edilsin, Şâri'in diğerini kastetmiş olması, ihtimal dâhilinde olacağı için mükellefin itikadı ile Şâri'in muradı arasında farklılık olması durumu ortaya çıkar. Bu nedenle emir sıygasının tekrara delâleti hususunda itikadi açıdan bir belirlemede bulunmaksızın tevakkuf etmek gerekir. Amelî açıdan ise sıyga, ihtiyata uygun olan anlama yani "tekrara" hamledilir. Zira sıyga bir kere yapmaya hamledildiğinde Şâri'in muradı bunun aksi istikamette olursa, mükellef emre aykırı davranmış olacaktır. Fakat ihtiyaten tekrara hamledilmesi durumunda Şâri'in muradı merre olsa bile, mükellef emre imtisal etmiş olacaktır.

Hanefîlerin Irak ekolüne göre ise mutlak emir sıygası tekrarı gerektirmediği gibi, tekrara ihtimali de yoktur. Emir, emre konu olan fiilin miktarı hususunda her hangi bir işaretle bulunmaksızın mutlak talebe delâlet eder. Memûrun bihin bir kere yerine getirilmesiyle emre imtisal gerçekleşir. (Zuhaylî, 1986: I, 225) Çünkü mutlak emir sıygasıyla talep edilmiş olan bir fiil belirli hareketlerden oluşan ve bir defada gerçekleşip bitecek bir fiildir. Bu nedenle, onun "aynının" yeniden yapılması tasavvur edilemez. Tasavvur edilen şey memurun bihin mislinin yapılmasıdır ve burada tekrar ifadesi mecazen kullanılmıştır. Emir sıygası, ne tekrara ne de adede ihtimalli değildir. Örneğin " bana köle satın al" diyen bir kişinin bu sözü, ne birden fazla köle satın almaya ne de satın alma işleminin birden fazla yapılmasına delâlet etmemektedir. (Serahsî, 2005: 18)

1.3. Emrin Zıddına Delâleti

Semerkandî'nin belirttiğine göre emrin zıddına delâleti konusunda Semerkant ekolünün görüşleri şu şekildedir. Ebû Mansûr Mâturîdi'ye göre zıtlarına delâletleri itibariyle emir ve nehiy sığaları arasında bir fark bulunmamaktadır. (Semerkandî, 1984: I, 224-225; Lâmişî, 1995: 99-100; Güzelhisârî, 1890: 172) Dolayısıyla emir sıygası memurun bihin bütün zıtları hakkında nehiy, nehiy sıygası menhiyyun anının bütün zıtları hakkında emir anlamına

gelir. Çünkü her ikisinin de hakiki manada sadece bir tane zıddı vardır. O da terktir. Yani emir sıygası için memurun bihin terk edilmesi; nehiy sıygası için menhiyyun anhin terk edilmesi emir ve nehiy ile talep edilen fiilin zıddı olur. Ancak öyle fiiller vardır ki terk edilmesini sağlayan fiil bir tane olur (sükûna nispetle hareket böyledir) öylesi de vardır ki terk edilmesi birden çok fiille mümkün olabilir. Örneğin ayakta durmanın terk edilmesini sağlayan oturma, yatma, uzanma gibi birden çok zıddı vardır. Bir fiilin terk edilmesini sağlayan fiil bir tane olursa, bu fiil emredilmiş bir fiilin zıddı olduğu takdirde, haramlık hükmünü; nehyedilmiş bir fiilin zıddı olduğu takdirde ise, vaciplik hükmünü alır. Terk, birden çok fiille sağlanabiliyorsa, bu fiiller, emredilmiş bir fiilin zıddı olursa yasaklanmış; nehyedilmiş bir fiilin zıddı olursa emredilmiş olur. Bu durumda hem emir sıygası, hem de nehiy sıygası, talebe konu olan fiilin zıddı hakkında mutlak olarak bir hükme delâlet etmez, terke delâlet eder ve zıddının alacağı hüküm de illete göre ayrıca belirlenir. (Semerkandî, 1984: I, 208, 209, 223; Abdulazîz Buhârî, 1997: II, 477)

Örneğin zina yasağı, sadece oruç tutmakla yerine getirilebiliyorsa, menhiyyun anhin olan zinanın terk edilmesi zorunlu olarak oruç tutmaya bağlı olduğu için bu durumda oruç tutmanın hükmü, zina yasağı sebebiyle zarurete binaen vacip olur.

Emir sıygasının, memurun bihin zıddında terke delâlet ettiği yönündeki bu görüşe şöyle bir itiraz yapılmıştır. Bir şeyin terk edilmesini sağlayan fiil, vacip kapsamında olabileceği gibi mendup, mübah, haram veya mekruh kapsamında da olabilir. Vacip ve mendubun emir; haram ve mekruhun nehiy kapsamında olduğu hususunda ihtilaf yoksa da mübah konusunda ihtilaf vardır. Âlimlerin kahir ekseriyetine göre mübah emredilmiş değildir ve bu görüş, mübahın emir veya nehiy kapsamında anlaşılmasına sebep olduğu için uygun değildir.

Semerkandî bu itiraza şöyle cevap vermiştir. Bu durumda mübah, bir haramın terk edilmesine vesile olduğu için “li ğayrihi memurun bih” bir vacibin ifasına vesile olduğu için de “li ğayrihi menhiyyun anhin” olur, yoksa zatiyla mübah olmaya devam eder. Örneğin bir kişi vaktin sonuna kadar namazını kılmayıp da bunun zıtlarından biri olan yeme-içme ile vakit geçirirse, özünde mübah olan yeme-içme davranışı, bir vacibin terk edilmesine sebep olduğu için “li ğayrihi harama” dönüşür. (Semerkandî, 1984: I, 225)

Irak ekolüne mensup usûlcüler, emir sıygasının memurun bihin zıddında gerektirdiği hükmün kerâhe olduğu görüşündedirler. Ancak delâletin türü konusunda bu âlimler arasında yaklaşım farklılığı vardır. Usûl eserlerinde kim oldukları açıkça belirtilmeyen bazı âlimler emir sıygasının, memurun bihin zıddı hakkında kerâheyi lafzın manaya delâlet şekillerinden olan ibarenin veya işaretin veya nassın delâletinden biriyle delâlet ettiği görüşündedirler. (Abdulazîz Buhârî, 1997: II, 479; Güzelhisârî, 1890: 171) Debûsî (2001: 48), Serahsî (2005:

75), Fâhru'l-İslâm Ebu'l-Usr Pezdevî (Kenzü'l-Vüsûl, 143) ve Sadru'l-İslâm Pezdevî (2000: 86) de hüküm konusunda aynı düşünmekle beraber, delâletin türünün iktiza olduğunu belirtmişlerdir. Bu durumda maksûd mana nehiy olmadığı için bu delâlet iktizâ olarak adlandırılmıştır. Çünkü bu zaruri bir manadır. İktizâen sabit olduğu için de nehiy ile sabit olabilecek hükümlerin en alt sınırı yani kerâhe sabit olmuştur. Çünkü zarurete binaen li ğayrihi nehyedilmiş olan bir şey, bizzat kastedilmiş olana eş değer olamaz. (Sıġnâkî, 2001: III, 1189, 1197)

Emir sıygasının zıddında gerektirdiği hükmün kerâhe olduğunu ifade eden âlimler, emir sıygasının vücbâ delâlet etmesini ve memurun bihin zıddının emirle talep edilen fiili müfevvit olmamasını şart koşmuşlardır. (Abdülaziz Buhârî, 1997: II, 479; Habbâzî, 1403: 69) Başka bir deyişle memurun bihin zıddı, memurun bihin fevtine sebep olduğu takdirde, hükmü haram; tefvît etmediği takdirde hükmü kerâhe olur. Haramlık hükmü nassla sabit maksûd mana olmadığı için bütün yönleriyle sabit olmaz ve bu durumda haramlığın en alt sınırı olan kerâhe hükmü sâbit olur. (Sıġnâkî, 2011: III, 1198)

Örneğin namazın birinci rekâtını bitirdikten sonra, kıyama kalkmayıp, kıyam farzının zıddı olan ka'deyi yapan daha sonra kıyam farzını yerine getiren kişinin namazı bozulmaz. Çünkü bu durumda kıyam farzı fevt edilmiş olmaz, geciktirilmiş olur. Emirler de zıtlarında kerâhe hükmüne iktizâen delâlet ettiği için bu ka'de kerâhe hükmünü alır. (Sıġnâkî, 1997: II, 737; Güzelhisârî, 1890: 171)

Bir başka örnek vermek gerekirse, cumhura göre necîs bir mekâna secde eden kişinin namazı batıl olur. Çünkü temiz bir mekâna secde etmek namazın vaciplerindedir. Emir sıygası, zıddında, emre bağlı olarak nehiy olduğuna göre, necîs bir mekâna secde etmek namazı batıl kılar. Hanefîlerden Ebû Yusuf'a göre ise böyle bir kişinin necîs mekâna yaptığı secdeyi, temiz bir mekânda iade etmesi durumunda namazı batıl olmaz. Çünkü emir sıygası zıddında kerâheye delâlet etmektedir. Necîs mekâna secde etmek, kerâhe hükmünü alır. (Serahsî, 2005: 78)

Semerkandî, memurun bihin zıddının hükmünün kerâhe olduğu yönündeki bu görüşe şöyle itiraz etmiştir. Mükellefin, farz olan namazı ikame etmeyerek terk etmesi ve onu yerine getirmekten kaçınması, cezayı gerektiren bir durumdur. Eğer farz olan namazın zıddının hükmü mekruh olsaydı, mükellefin namazı terk etmekten dolayı bir ceza görmemesi gerekirdi. Çünkü mekruhu yapan kişi cezalandırılmaz, kınanır. O halde memûrun bihin zıddının hükmünün kerâhe olması uygun değildir. (Semerkandî, 1984: I, 220)

Hanefîlerden Cassâs emir sıygasının memurun bihin zıddında hurmeti gerektirdiği görüşündedir. Ona göre emre fevren/derhal uymanın vacip olması, emrin zıddı olan “terk

etmenin” haram olmasını gerektirir. Hanefîlerin cumhuru tarafından mutlak emirlerin, fevre delâlet ettiği görüşü kabul görmediği için Cassâs’ın bu görüşü de genel kabul görmemiştir. Bu nedenle zıddının haramlık hükmünü alması tefvît şartına bağlanmıştır. Pezdevî’ye göre de memurun bihin zaman kaybetmeden yerine getirilmesi gerektiğine delâlet eden emir sıygası, memurun bihin zıddının ifasının haram olduğunu gösterir. Çünkü bu durumda memurun bihin zıtları ile meşgul olduğu takdirde emirle talep edilen fiilin yerine getirilememe ihtimali ortaya çıkmaktadır. (Pezdevî, 144)

1.4. Nehyin Hükümü

Nehiy kelimesi sözlükte, “bir şeyi yasaklamak ve men etmek” anlamalarına gelir. Arapçada, sahibini hak ve doğru olana muhalefet etmekten koruduğu için, akıl kelimesinin karşılığı olarak “nühâ” kelimesi de kullanılır. (İbn Manzûr, VI, 4564-4565; Şevkânî, 2000: I, 495) İstilahta ise emrin zıddına nehiy denir. “Nehiy, bir kişinin isti’lâ cihetiyle “لا تفعل / yapma” demesi, bir fiilin terkinin veya bir fiilden kaçınmayı talep etmesidir.” (Sadruşşerîa, I, 404) Arapçada nehiy sıygasının yaygın olarak kullanıldığı anlamları şöyle sıralamak mümkündür. (Abdülazîz Buhârî, 1997: I, 376; Zerkeşî, 1992: II, 428-429)

1. *Tahrîm*: Bir fiilin kesin ve bağlayıcı bir tarzda yasaklanmasına tahrîm denir.

“ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة و ساء سييلا” / *Zinaya yaklaşımayın! O çok çirkindir ve kötü bir yoldur.*” (el-İsrâ, 17/32)

2. *Kerâhe*: Bir fiilin kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda yasaklanmasına kerâhe denir. “يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله و ذروا البيع” / *Ey iman edenler, Cuma günü namaz kılmak için çağrıldığınız vakit Allah’ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın.*” (el-Cuma, 62/9)

3. *İrşâd*: “يا ايها الذين امنوا لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم” / *Ey iman edenler! Açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın.*” (el-Mâide, 5/101)

Yaygın olan bu anlamların yanı sıra nehiy sıygası dua, tahzîr, ye’s, beyânu’l-akıbe, tesviye, tahkîr, edep, iltimâs vs. anlamlarda da kullanılmaktadır. (Abdülazîz Buhârî, 1997: I, 376; Zerkeşî, 1992: II, 428-429)

Nehiy sıygasının, yasaklanan fiilin terk edilmesinin talep edildiğine hakikaten diğer manalara ise mecazen delâlet ettiğinde ihtilaf yoktur. İhtilaf, nehiy sıygasının tahrîm ve kerâhe manalarının ikisine birden mi hakikaten, yoksa birine hakikaten öbürüne ise mecazen mi delâlet ettiği meselesindedir. Bu meselede de emre paralel tartışmalar yaşanmıştır ve usûl âlimlerinin çoğunluğu tarafından nehiy sıygasının, tahrîme hakikaten, kerâheye ise mecazen delâlet ettiği görüşü benimsenmiştir. Bunun yanı sıra nehiy sıygasının hem tahrîme hem de

kerâheye hakikaten delâlet ettiği görüşünü benimsemiş olan usûl âlimleri de vardır. (Âmidî, 2003: II, 231; Abdülazîz Buhârî, 1997: I, 376; Güzelhisârî, 1890: 166)

Hanefî mezhebinde mutlak emir sıygasının hükmü konusunda yaşanan ihtilafa benzer bir ihtilaf mutlak nehiy sıygasının hükmü konusunda da yaşanmıştır. Irak ekolüne göre, delilden kaynaklanan bir ihtimal olmadıkça, mutlak nehyin vücûbu'l-intihâ veya lüzûmu'l-intihâyâ delâleti kat'îdir. Çünkü nehiy de emir gibi hâss bir lafız olup medlûlünde kat'iyet ifade eder. Dolayısıyla mutlak nehiy, hem ameli hem de itikâdi açıdan tahrime delâlet eder. (Debûsî, 2001: 49; Serahsî, 2005: 63; Lâmişî, 1995: 108-109)

Semerkant meşâyihî ise bu konuda emir konusunda sahip oldukları görüşlere paralel görüşlere sahiptir. Buna göre nasıl ki emir sıygası memurun bihin yerine getirilmesinin vücûbuna veya nedbine (talep) delâlet ediyorsa, nehiy sıygası da nehyedilen şeyden kaçınmanın vücûbuna veya nedbine (vücûbu'l-ımtinâ - nedbu'l-ımtinâ) delâlet etmektedir. (Semerkandî, 1984: I, 317) Alâuddîn Semerkandî, Iraklıları kastederek “bu hususta ashabımızdan bazıları, nehiy sıygasının hurmeti gerektirdiğini söylemişlerdir. Bu görüş icmâya aykırıdır. Çünkü nehiy bazı durumlarda tenzih ve nedbu'l-ımtinâyâ delâlet eder” (Semerkandî, 1984: I, 318) diyerek Semerkant ekolünün görüşünü ortaya koymuştur.

Semerkant ekolüne göre dil açısından nehiy sıygasının tahrime ve kerâhenin de dâhil olduğu birçok anlamda kullanılabilmesi, nasslarda yer alan nehiy sıygaları bu anlamlardan hangisine hamledilirse edilsin, Şâri'in diğer manayı kastetmiş olma ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla nehiy sıygasının medlûlünü tayin etmenin, Şâri'in muradına bir aykırı belirleme olma ihtimali mevcuttur. O halde itikadi açıdan bir belirlemede bulunmaksızın tevekkuf etmek ve ameli açıdan da ihtiyaten sıygayı “vücûbu'l-ımtinâ”ya hamletmek gereklidir.

2. Âmm ve Hâss

2.1. Âmmın Tanımı

Âmm kelimesi “عم” fiilinin ism-i fâilidir. “عم” fiili sözlükte içine almak, kapsamak, kaplamak, yaymak, şâmil olmak anlamlarına gelmektedir. Alâuddîn Semerkandî âmm kelimesinin “عموم” masterından türemiş olduğunu ifade ettikten sonra bu kelimenin istîfâb (geride hiçbir şey bırakmaksızın bütün fertleri içine almak, istiğrak) ictimâ ve kesret (çokluk ve bir arada bulunma) için kullanıldığını belirtmiştir. (Semerkandî, 1984: I, 352)

Semerkandî'ye göre âmmın tanımını yapabilmek için iki konunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bunlardan birincisi bir lafzın âmm olabilmesinin neye bağlı

olduğu diğer bir deyişle âmmın kapsamının ne olduğu, ikincisi ise manaların umumunun olup olmadığı meselesidir.

Âmmın kapsamı konusunda üç görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi âmmın hiçbir ferdini dışarıda bırakmadan bütün fertlerini içine alacağı (istiğrak, istîâb), ikincisi âmmın çoğul fertleri ihtiva edeceği (kesret, ictimâ), üçüncüsü ise onun hem istiğrak hem de cem arasında müşterek olduğudur. (Koca, 2011: 68) Semerkandî'nin belirttiğine göre Semerkant ulemâsı bu konuda Irak ulemasından farklı düşünmektedir. Şöyle ki Cessâs ve Semerkant meşâyihinin çoğunluğuna göre, umûmun şartı ictimâ ve kesret iken, Irak ulemasına göre istîâb / İstiğraktır. (Semerkandî, 1984: I, 354)

Alâuddîn Semerkandî, âmmın tanımı konusunda kendi zamanına kadar yapılmış olan tanımları verip bu tanımların eleştirisini yaptıktan sonra kendisine göre en doğru tanımın şu şekilde olması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre âmmın tanımı, ictimâyı şart koşan Semerkant ulemasına göre şu şekilde olmalıdır. “ هو اللفظ المشتمل على افراد متساوية في قبول المعنى “ / الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه لغة / Âmm, dil açısından, kendisi için vaz edildiği manayı kabul etme konusunda eşit olan fertleri kapsayan lafızdır.” İstîâbı şart koşan Irak ulemasına göre ise tanımda müştemil kelimesinin yerine “مستغرق” lafzı kullanılmalıdır. (Semerkandî, 1984: I, 359) Semerkandî bu mevzunun sonunda şu tanımı getirerek bu tanımın da sahih bir tanım olduğunu söylemiştir. “ اللفظ الموضوع لأفراد بمعنى واحد “ / Aynı manaya gelen fertleri ifade etmek için konulmuş olan lafızdır.” (Semerkandî, 1984: I, 361)

Semerkandî'nin belirttiğine göre mananın umûmu konusunda ise iki görüş vardır. Ona göre İletini tahsisini caiz gören âlimler ile Cessâs manaların da umûmu olduğunu kabul etmişlerdir. (Semerkandî, 1984: I, 353) Bazı âlimler ise mananın umûmu olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre mana tektir. Sadece mananın mahalli çoğalmıştır. (Semerkandî, 1984: I, 354)

Mananın umumu konusundaki birinci görüş şöyle temellendirilmektedir. Bir illetin hükmü hem hakkında nass olan hem de hakkında nass olmayıp bunlara kıyas edilen konularda sâbit olursa bu illet için umûmî illet kavramı kullanılabilir ve umûmî nassların tahsisi câiz olduğu gibi umûmî illetlerin de tahsîsi de câizdir. (Semerkandî, 1984: I, 353) Mananın umûmu ile illetin tahsisinin câiz olması arasında şöyle bir ilişki vardır. İletinin tahsis edilebilir olması onun âmm kabul edildiğine işaret eder. İlet ise lafız değildir bir tür manadır. İletinin âmm bir mana olduğunun göstergesi hem hakkında nass bulunan hem de nass bulunmayan konularda hükmünün sâbit olmasıdır. Bir tür mana olan illetin umumunu kabul etmek zorunlu olarak diğer manaların da umûmu olduğunu kabul etmeyi gerektirir.

“Her ne kadar manaların umûmu konusunda Semerkant ekolünün ve Irak ekolünün hangi görüşü benimsediği hususunda açık bir nakil tespit edilememiş olsa da, Semerkandî'nin manaların umûmu düşüncesinin esasen bir mana olan illetin tahsisini caiz gören usûlcülerin çoğunluğu tarafından benimsendiğini belirtmiş olması, İletinin tahsisi görüşünü savunan Irak ulemasının çoğunluğunun manaların umûmu fikrini benimsediğinin, buna mukabil illetin tahsisini kabul etmeyen Semerkant ulemasının manaların umumu fikrine karşı çıktığının göstergesi olarak kabul edilebilir.” (Saritaş, 2013: 47)

2.2. Âmmın Kısımları

Alâuddîn Semerkandî'nin belirttiğine göre âmm lafız için ictimâyı şart koşan Semerkant ulemasına göre âmm lafız, “vaz'an bi nefsihî âmm” ve “vaz'an bi ğayrihî âmm” olmak üzere iki kısımdır. Vaz'an bi nefsihî âmm olan lafız ise sıygası ve manasıyla âmm lafız (رجال, نساء, مسلمون, مسلمات / erkekler, kadınlar, Müslüman erkekler, Müslüman kadınlar gibi) ve sadece manasıyla âmm lafız (جن, انس / İnsanlar, cinler gibi) olmak üzere iki kısımdır. (Semerkandî, 1984: I, 316, 362)

Vaz'an bi ğayrihî âmm lafız, karineden önce hâss iken, karineyle birlikte âmma dönüşen lafız (*Örneğin insan lafzı, lam-ı tarifsiz kullanımında bir tek ferde delâlet ederken, lâm-ı tarifli kullanılırsa cins isim olarak âmm lafza dönüşür*) ve karineden önce âmm iken, karineyle birlikte umûmluğu artan lafız (*Örneğin ricâl kelimesi mutlak olarak kullanıldığında, erkekler anlamına gelmekte olup âmm bir lafızdır. Lâm-ı tarifli kullanımında ise umûmluğu artıp istiâb anlamı kazanır*) olmak üzere iki kısımdır. (Semerkandî, 1984: I, 364)

2.3. Âmmın Hükümü

Âmm lafzın mücebiyle alakalı ihtilaf temelde itikadî bakış açısındaki farklılıklara dayanmaktadır. Bilindiği üzere itikâdi mezheplerin usûl ilmi üzerinde derin etkileri bulunmaktadır. Büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalıp kalmayacağı, amellerin ircâsı, vad ve vaidin Allah'a vacip olup olmadığıyla alakalı tartışmalar ilk dönemlerde yaşanmadığı için ilk üç asırda seleften âmm lafzın mücebiyle alakalı herhangi bir ihtilaf aktarılmamıştır. Âmm lafzın mücebiyle ilgili tartışmalar, Mutezilenin ortaya çıkıp bu konuyu vaad ve vaîd hususundaki itikadi görüşlerinin temel dayanağı yapmasıyla başlamıştır. Mutezileye göre, büyük günah işleyenlerinin ahiretteki durumunu bildiren nasslar âmm olup, âmm lafızlar medlullerinde kat'iyet ifade eder. Bu nedenle büyük günah işleyen kimsenin affedilmesi câiz olmayıp bu kimseler iman ile küfür arasındaki bir menzilededirler. Allah'ın vaidinin

gerçekleşmesi için bu kimselerin ebedi olarak cehennemde kalması gereklidir. (Basrî, 1983: I, 189; Hazene, 2004: 56)

Âmmın hükmü konusunda Hanefîlerde hâkim olan görüş âmmın, bütün fertlerine delâletinin kat'î olduğu yönündedir. Bu konuda itikat-amel ayırımında bulunmazlar. Kerhî ve Cessâs gibi Irak ulemasıyla, Debûsî ve onun yolundan giden sonraki devir Hanefî usûlcülerinin çoğunluğu bu görüştedir. Semerkant ulemasının bir kısmı ise bu konuda itikat-amel ayırımında bulunmaktadır. (Semerkandî, 1984: I, 385)

Alâuddîn Semerkandî'nin belirttiğine göre reisleri Ebû Mansûr el-Mâturîdî olan Semerkant meşâyihine göre umûm sîğaları amel bakımından umûm sıygası hangi hükmü gerektiriyorsa onu gerektirir; itikâdî açıdan ise herhangi bir tayinde bulunmaksızın müphem bir şekilde şârî umûm ve husûs anlamlarından hangisini kastettiyse onun hak olduğuna inanmayı gerektirir. Buna göre husûs ihtimali bulunmakla beraber umûmun zâhirine tutunmak doğrudur. (Semerkandî, 1984: I, 386) Semerkandî bu görüşü şöyle temellendirmiştir. Âmm lafızlarla husûs kastedilmiş olma ihtimali dilde yaygın olan bir durumdur ve itikâdî konularda ihtimale yer yoktur. Bu nedenle âmm lafızların itikâdî açıdan vücûbu gerektirdiğini söylemek yanlış olur. (Semerkandî, 1984: I, 393-398)

Tahsîs edilmemiş âmmın delâletinin kat'î olduğunu savunan usûlcülerin kat'iyetten maksatları, âmmın hiçbir zaman tahsis edilemeyeceği anlamında değildir. Onlara göre, âmmın tahsise ihtimali bulunmakla birlikte, bu ihtimal ancak bir delil ile gerçekleşebilir. Herhangi bir delil olmadan, âmmın sırf tahsise ihtimali olduğu için kesinlik ifade etmeyeceğini söylemek, delilsiz bir sözdür ve böyle mücerret bir ihtimalin âmmın kat'iyetine etkisi yoktur. Âmmın kat'iyetini savunan usûlcüler, onun şümulüne giren bütün fertleri ifade etmek için vaz olduğunu ve aksine bir delil bulunmadıkça bu manada kullanılması gerektiğini söylemişlerdir. Mutlak bir şekilde söylenen bir söz, nasıl kesin olarak hakiki anlamına delâlet ediyorsa, tahsisine dair bir karine bulunmayan âmm bir lafız da kesin olarak umuma delâlet eder. (Koca, 2011: 115)

2.4. Tahsîse Uğramış Âmm

Tahsîse uğramış âmm lafızla alakalı iki tartışma mevcuttur. Bunlardan birincisi âmm lafzın tahsisten sonra geriye kalan fertlere delâletinin hakikat mi mecaz mı olduğu; ikincisi ise tahsisten sonra geriye kalan fertler hakkında şer'i bir delil olup olmayacağı konusudur.

Alâuddîn Semerkandî'ye göre bu tartışmalardan birincisi yani âmm lafzın tahsisten sonra geriye kalan fertlere delâletinin hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu meselesiyle alakalı tartışmalar âmm lafzın tanımında yaşanan tartışmalara paraleldir. Buna göre âmm lafzın

tanımında ictimâ ve kesreti şart koşanlar, üç veya daha fazla ferde delâlet ettiği müddetçe tahsise uğramış âmm lafzın geriye kalan fertler hakkında hakikat olduğunu; geriye kalan fertlerin sayısı iki veya bir olduğu takdirde hakikat olmayacağını öne sürmüşlerdir. (Semerkandî, 1984: I, 399) Âmm lafzın tanımında istîâbı şart koşanlar ise müsemmalarının tümünü kapsamına almayan bir lafzın âmm olarak nitelenemeyeceği gerekçesiyle, tahsise uğradığı anda böyle bir lafzın hakikat olamayacağını savunmuşlardır. (Semerkandî, 1984: I, 400) Semerkandî bu konuyla alakalı Irak-Semerkant farklılaşmasının var olduğuna dair net bir ifade kullanmamaktadır. Ancak âmmın tanımını verirken Irak ulemasına göre âmmın şartının istîâb olduğunu; Semerkant meşâyihine göre ise âmmın şartının ictimâ olduğunu belirtmiş olması yukarıdaki görüşlerden birincisinin Semerkandî tarafından Semerkant meşâyihine, ikinci görüşün ise Irak meşâyihine atfedildiği izlenimini vermektedir.

Alâuddîn Semerkandî'nin bu mevzuyla alakalı ifadeleri şu şekildedir: "Ehl-i Hadîs'in çoğunluğuyla bizim ashabımızın çoğunluğu tahsis delili ister muttasıl, ister munfasıl olsun; ister sem'î ister aklî olsun tahsise uğramış âmm lafzın tahsisten sonra geriye kalan fertlerine delâletinin hakikat olduğunu söylemişlerdir. Ashâbımızın bir kısmı ise tahsis delili nasıl olursa olsun tahsisten sonra âmm lafzın kalan fertlerine delâletinin mecâz olacağını söylemişlerdir. Ehl-i tahkik olan bazı âlimler ise bu meselenin tafsilatını şu şekilde olduğunu belirtmişlerdir. Kerhî'ye göre tahsis delili istisna gibi muttasıl ve gayrı müstakil olursa âmm lafzın geriye kalan fertlerine delâleti hakikat olur; eğer munfasıl olursa mecâz olur. (Semerkandî, 1984: I, 400-404)

Tahsîse uğramış âmm lafzın, tahsiste sonra geriye kalan fertler hakkında hükmüyle alakalı tartışmalar tahsise uğramamış olan âmm lafzın hükmüyle alakalı tartışmalara paraleldir. Buna göre tahsîs edilmiş olsun olmasın âmm lafzın kat'iyet ifade etmeyeceği görüşünde olan Semerkand meşâyihini ve onlarla aynı görüşte olan Şafîlilere göre tahsise uğramış âmm lafız şer'î ahkâm konusunda hücciyetini korur ancak itikâdî olarak bir şey gerektirmez sadece onun gereğince amel edilmesi gerekir. (Semerkandî, 1984: I, 403) Tahsîs edilmemiş âmm lafzın kat'iyet ifade ettiğini savunan diğer usûlcüler ise tahsis edilmiş âmm lafız hakkında ihtilaf etmişlerdir. Hanefîlerden İsa b. Ebân ve Muhammed b. Şucâ' el-Belhî'ye ve Ehl-i Hadîsten Ebû Sevre göre tahsis delili nasıl olursa olsun tahsise uğramış âmm lafız hücciyetini koruyamaz. Kerhî'ye göre ise tahsis delili munfasıl ve müstakil olursa böyle bir âmm lafız hücciyetini koruyamaz; muttasıl olması durumunda tahsis edilen kısım ister malum ister meçhul olsun hücciyetini korur. Kerhî'den yapılan bir diğer rivayete göre tahsis edilen kısmın meçhul olması durumunda böyle bir âmm lafız hüccet olmasa da tahsis edilen kısmın malum olması durumunda hüccet olmaya devam eder. (Semerkandî, 1984: I, 403-404)

2.5. Hâss Lafız

Semerkandî hâss lafızla alakalı bölüme, hâssın lügat ve şer'î örf açısından tanımını yaparak başlamış, daha sonra husûs, mahsus ve mahsus minhin tanımlarını vermiştir. Bu kısımlarda Semerkandî, Semerkant-Irak düşünce farklılığı olarak algılanabilecek her hangi bir tespite bulunmamıştır. Semerkandî'nin hâssın hükmü, nass üzerine ziyâde, tahsisin sınırı meselelerinde Semerkant meşâyihinin, Irak meşâyihine muhalefet ettiğini belirtmiş olması sebebiyle diğer konulara girmeden bu mevzuların üzerinde durmak istiyoruz.

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre hâss bir kelimenin manası aslında açıktır ve ilave bir açıklamaya ihtiyacı yoktur. Onlar bu kabulden hareketle hâssın konulduğu manaya kesin bir şekilde delâlet edeceği ve aksine bir delil bulunmadıkça bundan başka bir manaya çekilemeyeceği konusunda birleşmişlerdir. Bu durumda hâss lafız mutlak olarak gelmişse onu kayıtlayacak başka bir delil bulunmadıkça hüküm mutlak üzere sabit olur. Hâssın bu delaleti onun hakikat veya mecaz olmasından değil aslî vaz'ındaki kat'iliğinden dolayıdır. Çünkü hakikat ve mecaz kelimenin kullanımıyla, "husûs" ise vaz'ıyla ilgili bir niteliktir. (Koca, 2011: 58-59) Irak ve Semerkant ekolleri arasında hâssın hükmü üzerinde yaşanan tartışmaların özünü, hâssın herhangi bir yorum ve tasarrufa ihtimali olup olmaması meselesi oluşturmaktadır. Buradaki ihtimal, delilden kaynaklanmış olabileceği gibi delilden kaynaklanmayan mutlak ve mücerret bir ihtimal de olabilir.

Semerkandî'nin belirttiğine göre Semerkant meşâyihî ile Şâfiiler, mücerret ihtimal ile birlikte kat'iyetin tasavvur edilemeyeceği gerekçesiyle hâssın delâletinin kat'î değil zannî olduğu görüşündedirler. Şöyle ki hâssın zâhiriyle amel etmek vacip olmakla beraber hâss lafız ilmu'l-yakîn gerektirmez.* (Semerkandî, 1984: I, 420) Çünkü bütün hakikatlerin mecaza, bütün âmm lafızların ise tahsîse ihtimali vardır ve böyle bir ihtimalin varlığıyla kat'iyet bir arada tasavvur edilemez. (Semerkandî, 1984: I, 421)

Buna mukabil Irak ekolünün hâssın hükmüyle alakalı görüşü şu şekildedir. Irak ekolüne mensup usûlcüler, mücerret ihtimalin hâssın kesinliğini ortadan kaldırmayacağını ve onun delâletindeki kesinliğin, asla başka bir ihtimalin bulunmadığı anlamında değil, delile dayanan bir ihtimalin bulunmadığı kesinlik anlamına geldiğini savunmuşlardır. Buna göre, hâss lafızla vazolunduğu manadan başka bir anlam kastedilmiş olma ihtimali bulunmakla beraber bu ihtimali gösteren bir delil bulunmadıkça bu durum onun kesinliğine etki etmez. Çünkü delile dayanmayan bir ihtimal ile böyle bir ihtimalin hiç bulunmaması aynı şey olup

* "Kendi anlamından başka bir manaya ihtimali olan, fakat bu ihtimal hakkında bir delil bulunmayan lafızların ifade ettiği kesinliğe *ilmu't-tume'nine* (genel anlamda kesin bilgi) denir. Zâhir lafızlarla âmm nasslar ve meşhur hadislerden elde edilen bilgiler böyle bir kesinlik ifade eder. Asla başka bir ihtimale açık olmayan kesinliğe ise *ilmu'l-yakîn* (kesin bilgi) denir. Müfesser ve muhkem lafızlarla mütevâtir haberlerden elde edilen bilgilerin kesinlikleri böyledir." (Koca, 2011: 59)

ikisi de yok gibidir. (Koca, 2011: 60-61) Iraklılar lafzın vazolunduğu mananın zâhirini dikkate almışlardır. Hâss lafız da dil açısından zahiren kapsamına aldığı şeyi hakikaten ifade etmek üzere vaz' edilmiştir. Kelâmda aslolanın mecaz olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar hakikate hamledilmesi olduğuna ve böyle bir delil de bulunmadığına göre bu ihtimalin varlığı hâssın kat'iliğine etki etmez. (Semerkandî, 1984: I, 420)

Hâssın kat'iliği konusundaki bu ihtilaf başka usûl konuları üzerinde de etkili olmuştur. Bunlardan biri nass üzerine ziyade meselesidir. Irak ekolüne göre hâss kat'i olduğu için onun üzerine yapılan ziyade nesih demektir ve bu da ancak kendi gücünde kat'i bir nassla olabilir. Semerkant ekolüne göre ise hâssın kat'iyyetinde şüphe bulunduğu için ona yapılan herhangi bir ziyade nesih değil beyan olur ve bu beyanın yalnızca hâssın kuvvetine denk kuvvetteki bir delil ile değil haber-i vahid ile de yapılması caizdir. (Koca, 2011: 60)

“...فاغسلوا وجوهكم.../ ...yüzünüzü yıkayın...” (el-Mâide, 5/5) ayetinde hâssın hükmüyle alakalı tartışmaların etkisi hissedilmektedir. Yıkamak kelimesi bir uzuv üzerinde suyu akıtmak anlamına gelmektedir. Irak ekolüne göre abdest ve gusülde niyeti şart koşanlar ile abdestte tertip ve tevâliyi şart koşanlar nass üzerine ziyadede bulunmuşlardır ve nass üzerine yapılan ziyade nesihdir. Neshin ise haber-i vahid ve kıyas gibi zannî deliller ile yapılması caiz değildir. Semerkant ekolüne göre ise burada nass üzerine yapılan ziyade beyandır. Beyanın ise haber-i vahid ile yapılması caizdir. (Semerkandî, 1984: I, 421)

Semerkant ekolü ile Irak ekolü arasında tahsisin sınırı konusunda da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Tahsisin sınırından maksat, tahsisten sonra âmm lafzın fertlerinin ne kadarının geride kalacağı, tahsisin miktarının ne olacağıdır. Semerkandî'ye göre bu konunun umumun şartının ne olduğuyula yakın alakası vardır. Kaffâl, Ebû Bekir eş-Şâsi ve umûmun şartının ictimâ olduğunu söyleyenlere göre lâm-ı tarifsiz cemilerin tahsisi geride üç fert kalıncaya kadar caizdir. Tahsîsin daha az sayıda fert kalıncaya kadar devam etmesi durumunda buna tahsis değil nesh denir. Ancak lâm-ı tarifli cemiler ile sıygasıyla değil de manasıyla cemi olan lafızların tahsisi geride tek bir fert kalıncaya kadar caizdir. Bunu şöyle açıklamak da mümkündür. Nekre cemilerin tahsisi geride üç fert kalıncaya kadar caizdir. Lâm-ı tarifli cemiler cins isim oldukları için bunların tahsisi geride bir fert kalıncaya kadar caiz olur. (Semerkandî, 1984: I, 423) Ehl-i Hadîse göre tesniyeler cemi sayıldığı için onlara göre tesniyelerin tahsisi caizdir ve tahsisin sınırı ise geride tek bir fert kalıncaya kadardır. Umûmun şartının istîab olduğunu söyleyenlere göre âmm lafızlar geride tek bir fert kalıncaya kadar tahsis edilebilir. Çünkü istîab şartını taşıyan âmm lafızlar fertlerinin her birine ما ve من lafızlarında olduğu gibi tek tek delâlet etmektedir. Bunlarda cemiyyet manasının olup olmadığı dikkate alınmaz. (Semerkandî, 1984: I, 423-424)

3. Zâhir ve Nassın Hükümü

Alâuddîn Semerkandî'nin Semerkant ekolü ile Irak ekolü arasında fikir ayrılığı bulunduğunu belirttiği meselelerden birisi de Hanefî elfâz taksimindeki zâhir ve nass kategorilerine giren lafızların delâletine ilişkin tartışmadır. Hanefîlerin genelinin görüşüne göre çatışmaları halinde nassın öncelikli olması dışında hüküm bakımından zâhir ile nass arasında bir fark yoktur. İkisi de delâlet ettikleri hükmün kesin olarak sabit olmasını ve gereğince amel edilmesini gerektirir. Genel eğilim ve Hanefî mezhebinin müteahhir ulemasının tercihi de bu yönde olmakla beraber, Alâuddin Semerkandî Semerkant ekolüne mensup usûlcülerin bu konuda Irak ekolüne mensup usûlcülerden farklı görüşlere sahip olduklarını belirtmiştir. Semerkant meşâyihine göre zâhir lafzın hükümü, lafzın delâlet ettiği hükümle amel etmenin vacip olmasıdır. Semerkandî Hanefîlerdeki hâkim görüşten ayrılarak delilden kaynaklanmasa da genel anlamda tahsis ve mecaz ihtimali bulunduğu için kat'iyetin sâbit olmayacağını benimser. Ona göre hem zâhir hem de nass amelin gerekliliğini kesin olarak değil, zâhiren (zanni olarak) gerektirir. Aynı şekilde bilgi bakımından kesin bilgiyi değil Allah bu konuda neyi kastetmiş ise onun hak olduğuna inanmayı gerektirir. (Semerkandî, 1984: I, 514) Bu usûlcülere göre zâhir lafzın hükümü, kat'iyet ve ilim ifade etmez, zann ifade eder. Bu usûlcüler zâhir lafzın hükmünü bizzat zâhir ifadesi ile dile getirmişler, zâhir kavramını zann anlamının karşılığı olarak kullanmışlardır. Zâhir lafzın sadece amel gerektirdiğini, kesin bilgi gerektirmediğini ifade etmişlerdir. Çünkü Mâverâünnehr usûlcülerine göre tahsis edilmemiş olan âmm lafzın tahsis, hakikatin de mecâz ihtimali vardır ve ihtimalle beraber kat'iyet sâbit olmaz. İhtimal uzak bile olsa yakîne engeldir. Bu sebeple zâhir lafız ilim değil haber-i vâhid ve kıyas gibi sadece amel gerektirir. (Saribaş, 2004: 39)

Semerkant ekolüne mensup usûlcülere göre nass lafız tıpkı zâhir lafız gibi zann ifade etmektedir ve nass lafzın hükümü, delâlet ettiği hükümle amel etmenin vacip olmasıdır. Çünkü ihtimal uzak bile olsa yakîne engel olduğundan, nass lafız kesin bilgi ifade etmez. Semerkandî, nass lafzın hükmünün zâhir lafız gibi olduğunu söylemiştir. Yani kesinlik ifade etmeksizin, lafzın kendisi için sevk olduğu şeyle amel etmenin vacip olması ve Allah'ın bu konuda murad ettiği şeyin hak olduğuna itikad etmenin vacip olmasıdır. (Semerkandî, 1984: I, 514)

Semerkandîlilere göre zâhir ve nass lafızların manaya delâletleri zannidir ve ameli gerektirir. İtikadî olarak ise zâhir ve nass lafızlar yakîn ifade etmezler bu nedenle Allah'ın bunlardan muradının hakk olduğuna iman ederek ihtiyaten bunlarla amel edilir. Iraklılar ise zâhir ve nass lafızların delâletlerinin kat'î olduğunu düşünmektedirler. Bu konuda Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve daha sonra gelen Hanefî ulemasının büyük bir çoğunluğu Iraklılar ile aynı görüşü paylaşmıştır ve Hanefî usûl anlayışı bu doğrultuda şekillenmiştir. (Hazene, 2004: 54)

Sonuç

Hanefî usûl geleneğinde İsa b. Ebân (v. 220), Kerhî (v. 340), Cessâs (v. 370) çizgisinde gelişme gösteren Bağdat merkezli Irak ekolü ve Mâverâünnehir bölgesinde gelişme gösteren Semerkant ekolü olmak üzere farklı iki eğilim mevcuttur. Hicri III. yüzyılın sonlarından itibaren Semerkant meşâyihinin görüşleri Hanefî usûl anlayışında etkili olmaya başlamıştır. Fakat bu ekol, hicri V. yüzyıldan itibaren Irak ekolü karşısında güç kaybetmeye başlamıştır. Usûl prensiplerinin Ehl-i Sünnet'in kelâmî öncülleriyle uyumuna özen gösteren Semerkant ekolünün Hanefî usul geleneği üzerindeki etkisini yitirmesine ve Irak usûl anlayışının etkili hale gelmesine yol açan kırılma hicri beşinci asırda Debûsî'nin (v. 430) etkisiyle yaşanmıştır. Debûsî'den sonra Serahsi (v. 483) ve Pezdevî (v. 482) ile birlikte Hanefî usûl anlayışı, Irak ekolünün görüşleri doğrultusunda şekillenmiş ve istikrar kazanmıştır. Bu tarihten sonra kaleme alınan Hanefî usul eserlerinde genelde Pezdevî'nin *Usûl*'ü model olarak alınmış ve Hanefî usûl geleneğinde, Semerkant ekolü etkinliğini yitirmiştir. Alâuddîn Semerkandî (v. 539), Lâmişî (v. 522) ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî (v. 508) gibi bazı müelliflerin Semerkant meşâyihinin usûl anlayışına eserlerinde çokça yer vermiş olmalarına rağmen, bu düşünce yapısı, Hanefî usûl geleneğinde etkili bir konuma gelememiştir.

Hanefî fakihlerin telif etmiş olduğu usûl eserleri içerisinde, Semerkant ekolüyle Irak ekolü arasındaki usûlî görüş ayrılıklarını dile getiren en eski eser Semerkantlı bir âlim olan Alâuddîn Semerkandî'ye ait olan *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l- Ukûl* adlı eserdir. Eserinin giriş kısmında bu farklılaşmaya net bir dille dikkatleri çeken Semerkandî, Semerkant meşâyihinin, Irak meşâyihine muhalefet ettiği birçok meseleye değinmiştir. Bunlardan emir ve nehyin hükmü, emrin tekrara delâleti, emrin zıddına delâleti, âmm lafzın tanımı ve hükmü, zâhir ve nass lafızların hükmü gibi meselelerin tamamı esasında dili ilgilendirmekte olup, Semerkandî bu mevzularda yaşanan ihtilafın kelâmî temellerine dikkatleri çekmiştir. Bu meselelerin birçoğunda Semerkant meşâyihini, Irak meşâyihine itikadi açıdan tevekkuf ve amelî açıdan ihtiyat prensiplerini kullanarak muhalefet etmiştir. Buna göre ister âmm ister hâss olsun; ister zâhir ister nass olsun Irak meşâyihinin lafızlarla alakalı temel prensibi, aksini gösteren bir karine olmadıkça Kur'an ve Sünnet nasslarında yer alan lafızları itikat-amel ayırımında bulunmaksızın hakiki anlamlarına hamletme şeklindedir. Semerkant meşâyihini ise bu konularda itikat-amel ayırımında bulunarak, amelî hususlarda ihtiyat prensibini; İtikâdi hususlarda ise bu lafızların kesin bilgiyi gerektirmediği görüşünü tercih etmiş ve tevekkuf etmişlerdir.

Kaynakça

- ABBASOV, A. (2012). *Alâeddîn es-Semerkandî ve Mîzânü'l-Usûl'ünde Mutezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- ABDÜLAZİZ BUHÂRÎ, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. (1997). *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ÂMİDÎ, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. (2003). *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Abürrezzâk Afif (Thk.). Riyâd: Dâru's-Samî'î.
- AYDINLI, O. (2001). *Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- BASRÎ, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. (1983). *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh*. Halîl Muhyiddîn el-Mîs (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- BEDİR, M. (2004). *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet - Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. (2001). *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fikh*. Halîl Muhyiddin el-Mîs (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- GÜZELHİSÂRÎ, Mustafa b. Muhammed. (1890). *Menâfi'u'd-Dekâik Şerhu Mecâmi'i'l-Hakâik*. İstanbul: Matbaa-ı Âmire.
- HABBÂZÎ, Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî. (1403). *el-Muğni fî Usûli'l-Fikh*. Muhammed Mazhar Bekâ' (Thk.). Mekke: Merkezü'l-Bahsü'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî.
- HAZENE, Heysem Abdulhamîd Ali. (2004). *el-İhtilâfâtü'l-Usûliyyeti Beyne Medreseteyi'l-İrak ve Semerkand ve Eseruhâ fî Usûli'l-Fikhi'l-Hanefî*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ürdün.
- HAZENE, Heysem Abdulhamîd Ali. (1998). *Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûli'l-Hanefî*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ürdün.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr. (t.y.). *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- İBNÛ'N-NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk. (t.y.). *Kitâbu'l-Fihrist*. Rıza Teceddüd (Thk.). Basım yeri yok.
- KOCA, F. (2011). *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsîs (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İsam Yayınları.
- LÂMÎŞÎ, Ebu's-Senâ Muhammed b. Zeyd el-Hanefî el-Maturidî. (1995). *Kitâbun fî Usûli'l-Fikh*. Abdülmecîd et-Türkî (Thk.). Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- PEZDEVÎ, Fahirü'l-İslâm Ebu'l-Usr Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin. (t.y.). *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*. Basım yeri yok.
- SADRU'L-İSLÂM PEZDEVÎ, Ebu'l Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. (2000). *Ma'rifetü'l-Hicci's-Şer'iyye*. Abdülkâdir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatîb (Thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- SADRUŞŞERÎA, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî. (t.y.). *Şerhu't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fikh*. Zekerîyya Umeyrât (Thk.). Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. (Taftazânî'nin *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh* adlı eseriyle beraber basılmıştır)
- SARIBAŞ, F. (2004). *Klasik Hanefî Fıkıh Usûlünde Lafız-Anlam İlişkisi Bakımından Zâhir ve Nass*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- SARITAŞ, M. (2013). *İrak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- SEMERKANDÎ, Âlauddîn Şemsünazar Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. (1984). *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl fî Usûli'l-Fikh*. Abdümelik Abdurrahman es-Sa'dî (Thk.). Mekke.
- SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. (2005). *Usûlu's-Serahsî*. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- SİĞNÂKÎ, Hüsameddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali. (2001). *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. Fahreddin Seyyîd Muhammed Kant (Thk.). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- SİĞNÂKÎ, Hüsameddîn. (1997). *Kitâbu'l-Vâfi fî Usûli'l-Fikh*. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî (Thk.). Mekke.
- ŞA'BÂN, Zekiüddin. (2004). *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. İbrahim Kâfi Dönmez (çev.). Ankara: TDVY.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed. (2000). *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usûl*. Ebû Hafs Sâmi b. El-Arabî (Thk.). Riyad: Dâru'l-Fazîle.
- ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah eş-Şafî. (1992). *Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fikh*. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Nşr.). Kuveyt: Vezaratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. (1986). *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr.