

ŞEMSÜ'L-EİMME SERAHSÎ'NİN USÛLÜNDE BEYAN ANLAYIŞI

Doç. Dr. Ali DUMAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
ali.duman@inonu.edu.tr

Mustafa KILIÇARSLAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Yüksek
Lisans Öğrencisi
sinoy-mus@hotmail.com

ÖZ: Beyan kavramı daima usûlcülerin gündeminde olan bir kavramdır. Bilhassa mücmelin açıklanmasında beyan öne çıkan temel kavram olmaktadır. Buna mukabil sadece mücmelde değil, âmm lafızların tahsisinde, kinâî lafızların izahında, istisna, şart, iktiza gibi durumlarda gelen açıklamalar beyan kapsamı içerisine girmiştir. Biz bu çalışmamızda bu önemli kavramın, genel manada usûldeki yerini gösterdikten sonra, Hanefi usûlcülerinden Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'ye göre ne ifade ettiğini tespit etmeye çalıştık. İstikra yöntemini kullanarak Serahsî'nin usûlünde beyan kavramıyla ilgili açıklamalarını derledik ve daha sonra bunları tahlile tabi tutarak yazarın anlayışını ortaya koymaya gayret ettik. Kimi zaman Serahsî'nin çağdaşı olan alimlerden (mesela Pezdevî) de istifade ederek, Serahsî'nin beyan kavramı konusunda farklı olabilecek değerlendirmeyi yakalamayı hedefledik. Sonuç itibarıyla nesh gibi bazı konularda Serahsî'nin farklı yaklaşımlarını tespit etme imkanını yakalamış olduk.

Anahtar Kavramlar: Serahsî, Beyan, Fıkıh Usûlü, Hanefi Mezhebi, Usûlu's-Serahsî,

Abstract:

Shams al-Aimme as-Sarakhsi's Understanding of Declaration in Usûl al Fıqh

Concept of declaration (beyan) until ar-Risale of Şafii in front of the islamic law mothodologists. Especially when explanation of succinct / closed (mücmel), concept of declaration at first come forward. Concept of declaration not only come from with the succinct, it is aalso interested in the genel words delimitation (tahsis) and words of allusion and other closed form of words. In this article we tried to detect concept of declaratin meaning in the Serahsî who a biggest scholar of the Hanfi sects'. We use induction methods in this article and we try to choose Serahsî's understanding about declaration and the other we try to Show his understanding of about declaration.

Key Words: Serakhsi, Declaration (Beyan), İslamic Law Methodology, Hanefi, Sect, Usûl al Sarakhsi

Giriş

Bu çalışmamızda Hanefî fakihlerinden Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhâmmed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî'nin (483/1090) usûl anlayışında beyan kavramına yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktayız. Bunun için önce beyan kavramının mahiyeti ve Serahsî'ye kadar geçen tarihsel durumu, çeşitli farklı mezheplerden önde gelen alimlerin beyan konusundaki yaklaşımlarını ve buna bağlı olarak da genel beyan anlayışını ortaya koyacağız. Daha sonra da Serahsî'nin Usûl kitabında ortaya koymuş olduğu beyan anlayışı göstermeye çalışacağız.

1. Beyan Kavramının Mahiyeti

1.1. Sözlükte Beyan

Beyan kelimesi Arapça, "açığa çıkmak, vuzuha kavuşmak açık seçik olmak" anlamlarına gelen "بان" sülâsî kökünün mastarıdır. "تفعل , تفعّل , استفعال ve أفعال" kalıpları dahil olmak üzere hem lazım (geçişsiz) hem de müteaddi (geçişli)dir¹. Ayrıca kelime ayrılmak, kesilmek anlamlarına da gelmektedir. Mesela Araplar bir şeyi kestikleri zaman *ابنت الشيء* derler. Hz. Peygamberin şu hadisi bu manayı ifade etmektedir. " ما أبان من حي فهو " "Canlı bir hayvandan kesilen parça ölüdür (ölü gibi yenilmesi haramdır)"². Sülâsîsi (üç harfli) olan "بان" lafzı lazımdır. Beyan kelimesi "بين" nin mastarı olduğunu söyleyen görüşe göre "بان" lazım olabildiği gibi müteaddide olabilir. Nitekim "sonra onu beyan etmek bize düşer"³ mealindeki ayette beyan kelimesi geçişli olup açığa çıkarmak, açıklamak anlamlarında kullanılmıştır. Bir şey ortaya çıktığı zaman Araplar "بان الشيء" derler. Bir şeyi açıkladıkları zaman da "ابنته استبنته , تبينته , بينته" onu açıkladım, onu tanıttım derler⁴.

Cevherî'nin Sıhah'ında beyan kelimesi fesahat olarak tanımlanmıştır. " فلان ابين من فلان " "Falan kişi filan kişiden daha açıktır (ebyen)" demek, falan kişi filan kişiden daha fasih konuşur ve sözü daha anlaşılırdır demek olduğunu belirten Cevherî, beyanın aynı zamanda delalet yoluyla ya da başa bir yolla bir şeyin kendisiyle ortaya çıktığı/açıklandığı şey olduğunu söyler⁵.

¹ Cevheri, İsmail b. Hammad, **es-Sıhah**, Thk. Ahmed Abdulğafur Attar Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, III. Baskı, 1984, V, 2082-2083; Firuzabadi, Muhammed b. Yakub, **el-Kamusu'l-Muhit**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987, 1526; İsfehani, Ragıb, Müfredatu Elfazi'l-Kur'an, Tah. Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem-Dimaşk, 1997, 157; ez-Zebidi, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyni, **Tacu'l-Arus Min Cevahiri'l-Kamus**, Kuveyt, 1965, 34/297.

² Ahmed b. Hanbel, **el-Musned**, Çağrı yay. , İstanbul, 1992, V, 218; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. Musa, **Camii's-Sahih**, Thk:İbrahim Atve Avad, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts. , 18 Et'ime, 4, IV, 1480.

³ Kıyame, 75/19.

⁴ Firuzabadi, 1526.

⁵ Cevherî, V.2083.

İbn Manzur (711/1311) beyan için: “Beyan en belîğ lafızla maksadı ortaya koymaktır. O da düşünerek değişimin kesin zekası, aslı da keşf ve zuhurdur”⁶ açıklamasını yapmaktadır.

Kefevi (1094/1683) “Beyan’ın aslı “بان” nin mastarı olup ortaya çıkmak, zahir olmak manasındadır. “بين” kökünden “سلام” ve “كلام” gibi bir isimdir. Bunların aslı “سلام” ve “كلام” dır. Daha sonra örf bunu kendisiyle ortaya çıkan delalet vb. manasına kullanmış, terminoloji’de ona fesahat ve kendisiyle bir mananın değişik biçimlerde söylenebildiği esaslar ve meleke anlamı yüklemiştir”⁷ demektedir.

S. Şerif Cürcanî de beyanı: “konuşan kişinin, maksadı, dinleyen kimseye açıklamasından ibarettir” tanımını vermektedir⁸.

Her ne kadar temelde fakih ve usulcü olsa da Fâhru'l-İslam Pezdevi (482/1089) de beyan’ın sözlük anlamının izhar yani açıklamak, ortaya çıkarmak olduğunu söyler ve bazen de zuhur ortaya çıkma anlamında kullanıldığını ifade eder⁹.

Beyan’ı “manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmayı veya hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyetini ifade etmek üzere kullanılan fıkıh usûlü terimidir” şeklinde tanımlayan İ. Kafi Dönmez, “البيان” kelimesinin sözlük anlamının “açık, seçik olmak ve açıklamak” anlamına geldiğini bildirir¹⁰.

1.2. Istılahta Beyan

Bir usul terimi olarak beyan kavramının, bütün mezhep alimlerin üzerinde ittifak ettiği bir tanımının olmadığı görülmektedir. Farklılığın sebebi, beyanın üç unsuru olan; 1) Beyan işinin bizzat kendisi, 2) beyan vasıtası, 3) ortaya çıkacak sonuçlarından hangisine beyan denileceği konularındaki farklı yaklaşımlar gösterilebilir¹¹. Bu hususta Şâfiî mezhebi âlimlerinden Âmidi (631/1234) şöyle der: “Bilmiş ol ki, beyan tanınmayan ve bilinmeyi tanıtmak ve bildirmekle ilgili olup, bu da delile bağlıdır. Delil ise istenen

⁶ İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, İhyai't-turasi'l-Arabi, Beyrut, 1997, I, 564.

⁷ Kefevi, el-Hüseyni Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa, **Külliyatu Ebi'l-Beka**, Nşr: Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2. b. , 1993, 230.

⁸ Cürcani, S. Şerif, **Kitabu't-Ta'rifat**, Çev. A. Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997, 49.

⁹ “البيان في كلام العرب عبارة عن الإظهار” “Beyan Arap kelimünde izhardan ibarettir” Buhari, Abdülaziz b. Ahmed, **Keşfü'l-esrar an Usûli'l-Pezdevi**, Thk ve Thrc: Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadi, Darü'l-kitabi'l-Arabi, II. Baskı, Beyrut, 1994, III.214; Pezdevi'nin beyan anlayışıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Ali Duman, “Nassları Anlama ve Yorumlamada Beyan Kavramı: Pezdevi'nin Beyan Anlayışı”, **İslam ve Yorum Sempozyumu 8-10 Mayıs 2017**, Basılmamış Tebliğ.

¹⁰ İbrahim kafi, Dönmez, “**beyan**” **DİA**, İstanbul, 1992, VI, 23.

¹¹ Amidi, Sefuddin Ali b. Ebi b. Ali, **el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam**, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, III, 32.

şeye götürendir ki o istenen şey, delilden elde edilen bilgi veya zandır. Durum böyle olunca, beyan tanıtma, tanıtan delil ve delilden hâsıl olan sonuç manalarından birinin dışına çıkmamaktadır. Çünkü beyanın izah edileceği dördüncü bir mana yoktur. Bu yüzden de âlimler ihtilaf ettiler¹². Âmidî'nin zikrettiği bu durumdan dolayı usûlcülerin beyan tanımları farklı olmuştur. Mezheplerin içinde de mutabakatın olmadığını Serahsî'nin şu sözleri açıkça göstermektedir. "Beyanın anlamında mezhebimizden olan âlimlerin görüşleri farklıdır"¹³.

Beyan için yapılmış tanımların hepsini burada zikretmek mümkün olmadığı için, her mezhepten bir kaç âlimin beyan tanımlarını vererek anlayış farklılıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

İmam Gazali (555/111) Şâfiîlerden Sayrâfî'nin (330/942) "Beyan, bir şeyi işkâl (karışıklık/bilinmezlik) ortamından açıklık ortamına çıkarmaktır"¹⁴. şeklinde tanımladığını aktarır. Mutezilî alimlerden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (436/1044) beyanı genel olarak "beyanı âmm" ve "beyanı hâs" şeklinde ikiye ayırır. Beyanı âmmi *delâlet* olarak tanımlarken beyanı hâsı ise "kendi başına maksadı ifade edemeyen bir hitaptaki maksadı gösteren fiildir"¹⁵ biçiminde tarif eder. Şâfiî'lerden Ebû Bekr ed-Dekkak (392/1001)¹⁶ ve Mutezileden Ebu Abdillah el-Basrî'ye (396/979) gibi bazı usulcüler yukarıdaki tanımları dik-kate alarak beyanı: "Açıklama sonucunda oluşan ve elde edilen bilgi" şeklinde tanımlamışlardır¹⁷.

Her üç unsuru bir arada toplayan tanımlar da yapılmıştır. Mesela Bilmen "Beyan, bir sözden veya fiilden maksadın ne olduğunu o söze, o fiile müteallik (ilişkin) bir söz veya fiil ile izhar ve i'lam etmekten ibarettir"¹⁸ şeklinde beyanı tanımlar.

Kısaca zikredilen tanımlarda görüldüğü üzere İslam alimleri birbirinden oldukça farklı beyan tanımları yapmışlardır. Bu tanımların öne çıkan nitelikleri göz önüne alınarak beyanı: "**Maksadın muhatabın anlayacağı şekilde ortaya çıkarılması ve hükümlerin muhataba bildirilmesidir**" şeklinde tanımlayabiliriz. Bu beyan tanımlarından elde edi-

¹² Amidi, III, 32.

¹³ Serahsî, *Usûl*, II, 26.

¹⁴ Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Menhul Min Ta'likati'l-Usûl*, Thk, Muhammed Hasan Heyto, Darü'l-fikr, Dimaşk, II. Baskı , 1980, 165-166;Amidi, III, 32.

¹⁵ El-Basri Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ali, *el-Mutemed Fi Usûli'l Fıkh*, Nşr: Halil el-Mis, Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1b. , 1983, I, 293.

¹⁶ Abdulaziz el-Buhari, III, 214.

¹⁷ El-Basri, I, 293.

¹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İlmiyye ve Istilahi Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen yay , İstanbul, 1985, I, 95; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûlu Fıkh Dersleri*, Matbaai Amire, Daru'l-hilafe, İstanbul, 1326/1908, 276.

len ortak anlama göre beyanın, mananın izharını/ortaya konulmasını sağlayan delil olduğu söylenebilir.

Bu şekilde sözlük ve ıstılahta beyan kavramının anlamlarını tespit ettikten sonra, şimdi Serahsî'nin beyan anlayışına geçebiliriz.

2. Serahsîye Göre Beyan

2.1. Beyanın Tanımı

Serahsî, beyanın sözlük anlamı konusunda Hanefi alimlerin ihtilaf ettiğini söyler. Çoğu Hanefi alime göre beyan'ın “Mananın kendisini örten şeyden muhatap için izhar ve izahıdır” demek olduğunu; bir kısmına göre ise “Muhatap için muradın zuhuru (ortaya konulması) ve hitap anında hasıl olan emri bilmek” demek olduğunu belirten Serahsî, ikinci anlamın Şâfiî'nin tercihi olduğuna işaret eder. O, beyan lafzının sözlükte “ظهر” ortaya çıkmak, “حرم” haram olmak ve “بعد” uzak olmak gibi manalara geldiğini belirtir. Bu kelimeden “بان لى هذا المعنى بيانا” “bu mana bana apaçık geldi” dendiğinde açığa çıkma, بانة بينونة زوجها من المرأة “kadın kocasından bain talak ile ayrıldı” dendiğinde haram olma ve بان الحبيب “sevgili uzaklara düştü” dendiğinde uzak olma anlamı kastedilmiş olur. Söz konusu manaların hepsinde bir ayrılma ve açığa çıkmanın temel anlamlarının varlığını belirten Serahsî, bu lafzın ifade ettiği en uygun lügat manası olarak, çoğunluk Hanefi âliminin tercih ettiği birinci anlam yani **izhar/açığa çıkma** anlamını doğru kabul eder¹⁹.

Hanefilerden bazılarının “İşkâl²⁰ sınırından ortaya/görünürlüğe (tecelliye) çıkarılmaktır” şeklindeki beyan tanımlarının güçlü olmadığını söyleyen Serahsî; bu tanımının beyanı bilinmez (müşkil) hale getirdiğini söylediği gibi; bu tanımlamanın sadece mücmelin beyanını (müfesser) kapsayacak şekilde bir tanımlama olduğunu; halbuki beyanın mücmelin beyanını kapsadığı gibi onun dışındaki alanları da kapsadığını belirtir²¹.

Beyanın muradın izharından ibaret olduğu kanaatinde olan Serahsî, bazı Mütekellimîn usûlcülerinin aksine²² beyanın hem söz hem de fille gerçekleşebileceği kanaa-

¹⁹ Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, **Usûlu's-Serahsî**, Thk: Ebu'l-Vefa el-Efgani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, II, 26.

²⁰ Usûlde müşkil lafzının mastarı olan işkal, sigasında bulunan kapalılıktan dolayı kendisiyle kastedilen mananın başka deliller yardımıyla veya derinlemesine düşünme yoluyla anlaşılabilirdiği lafız manasına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ferhat Koca, “Müşkil” mad., **DİA**, 32.161-162; Ali Duman, **İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usûlü Dersleri**, Ankara, 2014, 277-279.

²¹ Serahsî, II, 27.

²² Mütekellimin usûlcülerinin bir kısmına göre beyan sadece mücmel ile alakalı bir kavramdır ve mücmelin hemen ardından beyan gelmelidir. Yani mücmel ile beyanı arasında fasıla girmemelidir. Bu da ancak kavl / söz ile olur, zira fiil ile söz arasında daima ayrılık / infisal vardır. Mücmelin ardından gelmeyen beyan

tindedir. O bu hususta, Cebrail'in Peygamberin evine gelerek iki gün boyunca ilk ve son vakitlerinde namaz kıldırmasını ve ashabın namaz hususundaki sorularına Peygamberimizin "Siz de namazınızı benim kıldığım şekilde kılın" hadisini örnek gösterir²³. Ona göre beyan, muradı açıklamak olduğundan, bazen fiille göstererek yapılan beyan, anlatarak yapılan beyandan daha açık olabilir. Peygamber'in (SAS) Hudeybiye anlaşmasının yapıldığı sene ashabına traş olmayı emretmesine rağmen onların Peygamber (SAS) traş olmaya başladıktan sonra traş olmaları, bazen fiili izahın sözlü izahıdan daha etkin olmasının göstergesidir²⁴.

2.2. Serahsîye Göre Beyanın Türleri

Serahsî beyanın beş boyutu olduğunu söyler: Bunlar: Takrir beyanı, tefsir beyanı, tağyir beyanı, tebdil beyanı ve zaruret beyanıdır.

2.2.1. Takrîr Beyanı²⁵

Serahsî takrir beyanını, mecaza muhtemel hakikat ve tahsise muhtemel âmm lafızda, ihtimali kesin olarak ortadan kaldıran ve hükmü zahirin gereği üzere yerleştiren bir beyan olarak değerlendirir. Bu konuya örnek olarak "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" "*Bunun üzerine meleklerin hepsi birlikte secde ettiler*"²⁶ ayetinde yer alan "الْمَلَائِكَةُ" (Melekler) ve "كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" (hepsi birlikte) kısımları arasındaki ilişkiyi gösterir. Serahsî bu ayetteki harfi tarifle gelen çoğul sigasına sahip, bu sebeple de umum ifade eden "الْمَلَائِكَةُ" (Melekler) lafzının, secde eden meleklerin tamamının değil bir kısmının secde ettiği anlamında muhtemel olduğunu söyler. Ayetin devamında gelen "كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ" (hepsi birlikte) kısmının, bazı meleklerin secde etmesi ya da etmemesi ihtimalini kesin olarak ortadan kaldırdığını, yani ayetin bu kısmıyla artık kesin olarak bütün meleklerin secde ettiğinin anla-

mükellefin gücünün yetmediği şeylerle sorumlu tutulması (teklif uma la yutak) anlamına gelir. Bu ise mükellefiyete aykırıdır. Geniş bilgi için bkz. Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirazi, *el-Lum'a fi Usûli'l-Fıkh*, tah. Muhyiddin Dîb-Yusuf Ali Bedivi, Daru'l-Kutubi't-Tayyib (Dimaşk)-Daru İbn Kesir (Beyrut), 2. Baskı, 1997, 118; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhul İla Tahkiki'l-Hakk min ilmi'l-Usûl*, tah. Ahmed İzzu İnaye, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 3. Baskı, 2003, II.26-27; Muhammed İbrahim el-Huzâvi, *Eserü'l-İcmal ve'l-Beyan fi'l-Fıhi'l-İslami*, Daru'l-Vefa, Kahire, 1992, 93-107.

²³Serahsî, II, 27.

²⁴Serahsî, II, 27.

²⁵ Serahsî'nin takrir beyanı konusundaki açıklamaları (vermiş olduğu örnekler, ayetler, günlük hayat örnekleri vs.), takrir beyanının taşıdığı hükümler vs. konusunda yazmış olduğu şeyler neredeyse birebir olmak kaydıyla Pezdevî'nin takrir beyanında yazdıklarına uymaktadır. Değişik bir anlatımla takrir beyanı konusunda iki büyük Semerkand Hanefi fakihin usûllerinde yazmış oldukları şeyler neredeyse tamamen aynıdır. Bkz. Serahsî, II.28 Krş. Pezdevî, III.162-163. Bu durumun izahı sadedinde, her iki alimin de aynı hocadan ilim almaları gerekçe gösterilebilir.

²⁶ Hicr 15/30, Sâd 38/73

şıldığını belirtir. Ayetin bu kısmını takrir beyanı / manayı yerleştiren/kesinleştiren beyan olarak değerlendirir²⁷.

Serahsî, takrir beyanına bir diğer örnek olarak Allah Teala'nın “وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ” “ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yok ki...”²⁸ ayetini verir. Ayette geçen “طَائِرٌ” (kuş) lafzının hem hakikat manasında kuşa hem de mecazen posta (berîd) anlamına muhtemel olduğunu söyleyen Serahsî, ayetin devamında gelen “بِجَنَاحَيْهِ” (iki kanadıyla uçan) ifadesinin mecazi anlamı tamamen ortadan kaldırdığı gibi, lafzın zahirinin gereği olan hakiki anlamını yerleştirmekte yani takrir etmektedir²⁹.

Serahsî, kelamdaki ihtimaliyeti ortadan kaldıran takrir beyanının hükmün hemen peşinden gelebileceği gibi ondan bir müddet sonra gelmesinin de geçerli olduğu kanaatindedir. Takrir beyanının hüküm ifade eden ve tahsise muhtemel âmm lafız ya da mecaza muhtemel hakikat lafzın kullanımından belli bir müddet sonra gelmesine kişinin eşine “Sen boşsun” dedikten bir süre sonra “bununla nikahtan boşamaya niyet ettim” demesini örnek gösterir. Kişinin kölesine “Sen hürsün” dedikten bir süre sonra “bununla senin kölelikten hür olmanı ve mülkiyetine niyet ettim” demesi de bu konuya örnektir. Bu durumlarda önceki cümlelerde söylenen hükümler başka manalara muhtemel olmakla birlikte, bu cümlelerden sonra söylenen cümlelerle artık kadın için boşanmadan, köle için de azat edilmekten başka anlaşılmayacak kadar hüküm yerleştirilmiş / takrir edilmiş olmaktadır³⁰.

2.2.2. Tefsir Beyanı

Serahsî, lafzın zahiri ile amelin mümkün olmadığı, amel edilecek murada sadece beyanla erişilebilen mücmel³¹ ve müşterek³² lafızlarda tefsir beyanının söz konusu olduğunu söyler. “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ” “Namazı kılın ve zekatı verin!”³³, “السارق والسارقة” “Hırsızlık eden erkek ve kadının elini kesin”³⁴ ayeti kerimelerindeki kapalılığın ortadan kaldırılması bu beyan türüne örnek verilmektedir³⁵. Tefsir beyanına fıkhi

²⁷Serahsî, II, 28.

²⁸ En'am 6/38

²⁹Serahsî, II, 28.

³⁰Serahsî, II, 28.

³¹ Mücmel, bir usûl ıstılahı olarak Şarî'den bir beyan gelmedikçe manası anlaşılmayacak derecede kapalı lafızlar için kullanılır. Bkz. Ferhat Koca, “Mücmel” mad., DİA, 31.453-454; Duman, İslam Hukuk Usûlü Dersleri, 279.

³² Ferhat Koca, “Müşterek” mad., DİA, 32. 172-174; Duman, İslam Hukuk Usûlü Dersleri, 251-253.

³³ Bakara 2/43

³⁴ Mâide 5/38

³⁵ Serahsî her ne kadar bu ayetleri tefsir beyanı örneği olarak zikretmiş olsa bile, bunların açıklamasını yapmamıştır. İlgili ayetlerin tefsir beyanına örnek olmasının izahını Pezdevî'de görmekteyiz. O bu konuda

meselerden de kişinin karısına: “أنت بانن” “*Sen bâinsin*” veya “أنت حرام” “*Sen haramsın*” demesini örnek gösterir. Bu sözlerdeki “*bâinsin*” ve “*haramsın*” lafızları müşterek lafızlardır. Kişi bu sözlerinin ardından “*bununla talakı kastettim*” derse, bu söz tefsir beyanı olur. Bu beyanla amel ise kelamın aslıyla amel demektir. Çeşitli paraların tedavülde olduğu bir ülkede kişi: “فلان علي ألف درهم” “*Falancaya benim bin dirhem borcum var*” dedikten sonra bu sözünü açıklayacak tarzda “*Bu akçelerden kastım falan akçedir*” şeklinde bir açıklamada bulunsa, bu açıklaması tefsir beyanı olur. Serahsî tarafından talak (boşama) ve itak (köle azadı) konusundaki kinaye olarak kullanılan lafızların da bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiği dile getirilmektedir³⁶.

Serahsî, tefsir beyanının ilk açıklamaya mukarin (bitişik) ya da munfasıl (ayrı) gelmesinin onu beyan olmaktan çıkarmayacağı kanaatindedir. Ancak tefsir beyanı mücmelin açıklaması olduğu için, Hanefîlerin dışındaki cumhura göre, mücmelin beyanını mücmelden hemen sonra gelmelidir. Zira beyan olmaksızın mücmel ile amel mümkün değildir ve mücmelin beyanının ertelenmesi kullara güçlerinin üstünde bir sorumluluk yüklemek (teklifu ma la yutak) anlamına gelmektedir. Bu kanaati dile getiren Serahsî, hemen ardından beyan gelmeyen mücmelin mümkün olabileceği görüşünde olduğunu söyler. Bu görüşünü de *imtihan teorisi*yle izah eder. Beyan olmaksızın gelen mücmel ile amel için beyan beklerken, bir yandan da o mücmelin içeriğine hakkıyla iman etmek hususunda kullar için bir imtihan olduğunu söyleyen Serahsî, bunun şer’î bakımdan *teklifü ma la yutak* (gücü aşan sorumluluk) olmadığını söyler. Bunun bir imti-

özette şu izahı getirir: “أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة” “*salatı ikame edin, zekatı verin*” (Bakara, 2/43) ayetinde geçen “*salat*” ve “*zekat*” lafızları lügatte başka, şeriatta başka manaları olan lafızlardır. Namazı ikame etmek ve zekat vermek eylemleri, eyleme konu olan lafızlar (salat ve zekat) lügatteki vaz oldukları manadan farklı bir anlamda nassta yer aldığı için bunlarla ne kastedildiği anlaşılmamaktadır³⁵. Halbuki Peygamberimiz fiili ile namaz kılıp sözüyle de “صلوا كما رأيتموني أصلي” “*benim namaz kıldığım gibi siz de namaz kılın*” dediği zaman ayette geçen salat lafzının, Allah’a kulluk vazifesini ifa etmek üzere mükellef kullardan istenen bir ibadet olduğu şüpheye mahal bırakmayacak bir biçimde ispatlanmış olmaktadır. Aynı şekilde zekat hususunda Peygamberimiz “هاتوا ربع عشر أموالكم” “*malınızın kırkta birini getirin*” dediği zaman zekat verin emriyle kastın belli bir oranda zenginliğe sahip olan insanların mallarından bir kısmını ibadet maksatlı olarak vermeleri olduğu kesin bir biçimde anlaşılmıştır. Dolayısıyla burada geçen “*benim namaz kıldığım gibi siz de namaz kılın*” ve “*malınızın kırkta birini getirin*” emirleri, salatı ikame etmeyi ve zekatı vermeyi emreden ayette salat ve zekat lafızlarının ne anlama geldiğini tefsir ederek ortaya koymaktadır. Bu konuda Pezdevî’nin verdiği bir diğer örnek “السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما” “*erkek hırsız ve kadın hırsızın elini kesin*” (Maide, 5/38) ayetidir. Ayette sirkattan bahsedilmekle birlikte sirkatın alt sınırının (nisab) ne olduğu bildirilmemektedir. Ayrıca el kesmenin mahiyeti de ayette mücmel bırakılmıştır. Peygamberimizin “لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم” “*on dirhemden daha aşağı sirkatte el kesme yoktur*” sözü, sirkatın nisabını tefsir ederken; hırsızın elini bilekten kesme fiili de kesmenin mahiyetini tefsir etmiş olmaktadır”. Pezdevî, III.163-164; bu bilgileri Ali Duman, “Nassları Anlama ve Yorumlamada Beyan Kavramı: Pezdevî’nin Beyan Anlayışı”, *İslam ve Yorum Sempozyumu 8-10 Mayıs 2017*, Basılmamış Tebliğ kaynağından aktardık.

³⁶Serahsî, II, 28.

han olarak değerlendirilmesinin de şer'î bakımdan güzel (hasen) bir şey olduğunu bildirir³⁷.

Serahsî, tefsir beyanı başlığı altında âmmı tahsis eden delilin tefsir beyanı değil tağyir beyanı olacağını izah etmiştir³⁸. Hanefilere göre âmmın delaleti kat'î olduğu için âmmın tahsis delili muttasıl olarak gelmelidir. Zira muttasıl olarak gelirse beyan olur ama muttasıl olarak gelmeyip müfarık olarak gelirse bu durumda nesh olur³⁹.

2.2.3. Tağyîr Beyanı

Serahsî'ye göre tağyir beyanı istisnadır. Serahsî bu konuda “ *فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا* ” *“Onların arasında elli yıl hariç bin sene kaldı”*⁴⁰ ayetini örnek vermektedir. Bu ayette söz edilen “*bin*” lafzı bilinen bir sayıyı ifade etmek üzere vaz' edilmiş hâs bir lafızdır. Bu lafzın ifade ettiği adedin altındaki sayı kesinlikle bu sayının kendisi değil kendisi dışında bir rakamdır. Bu durumda şöyle bir gerçek kendini göstermektedir: Eğer istisna olmasaydı Hz. Nuh kavminin arasında bin sene kaldığı kesin bir şekilde bilinecekti. Fakat istisnayla Hz. Nuh'un bin sene değil dokuz yüz elli sene onların arasında kaldığı ortaya çıkmıştır. Bu ise bin mutlak kullanımda bin lafzının muktezasını tağyir-
dir⁴¹.

2.2.4. Tebdîl Beyanı

Serahsî'ye göre tebdil beyanı, şarta taliktir. “ *فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ* ” *“Sizin hesabınıza emzirirler ise ücretlerini veriniz”*⁴² ayetine göre akit gerçekleştikten sonra emzirme gerçekleşmezse ücret gerekmez. Fakat ne zaman emzirme meydana gelirse baştan itibaren süt anne ücreti alır. Bu durumda bedelin verilmesinin vucubiyeti aynı akitle tebdil edilmiş olmaktadır⁴³.

Serahsî'ye göre şart bulunduğu hâkimin en baştan ortaya çıkması, şartın bulunmasına yönelik daha önceden dile getirilmiş kelama istinaden gerçekleşmektedir. Bu durumda kelam önceden varlığını şart vaki oluncaya kadar sürdürüyor demektir. Böyle bir durum ise hâkimin şart bulunduğu beyan edildiğinin göstergesidir. İnşai bir

³⁷ Serahsî, II.28.

³⁸ Çünkü İmam Şafiî'ye göre amm lafız tahsise uğramasa bile tahsise muhtemel olduğu için tıpkı tahsise uğrayan lafız gibidir ve ammı tahsis eden delil tefsir beyanıdır, tağyir beyanı değildir. Bu nedenle amm lafza muttasıl yada munfasıl gelmiş olması arasında fark yoktur. Bkz. Serahsî, II.29.

³⁹ Serahsî, II.29-30.

⁴⁰ Ankebût 29/14

⁴¹ Serahsî, II, 35.

⁴² Talâk 65/6

⁴³ Serahsî, II, 35.

cümlelerin şartsız bir şekilde zikredildiğinde ifade ettiği hüküm şart eklendikten sonra değiştiğinden şart *tebdil beyanı* diye isimlendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle şartsız kelamın hükmünü ifade eden illet şart olmadan hüküm ifade eden kamil bir illet değildir. Aslında bu kelam şart olmadan yemindir. Bu kelama bitişen şart onu yemin olmaktan çıkararak bir unsurdur⁴⁴.

Serahsî'ye göre istisna tağyir beyanına dahildir. Bir kişi "فلان علي ألف درهم" "Falan-caya bin dirhem borcum vardı" dedikten sonra sözüne "إلا مائة" "yüz hariç" dediğinde istisna öncesi sözüyle bin dirheme bu şahsın zimmetine taalluk ederken istisna ile birlikte içerikten belli bir kısmı dışarı çıkarılmaktadır. Bu işlem inşai tasarruflarda nesih olarak değerlendirilir. Fakat böyle bir şeyin haberlerde gerçekleşmesi mümkün değildir. Tebdil beyanında söz, vacip olandan haber olmaktan baştan itibaren çıkmış demektir. İstisnanın tebdil beyanına değil de tağyir beyanına dahil olmasının asıl nedeni budur⁴⁵.

Serahsî, alimlerin tebdil ve tağyir beyanı, ayrı değil bitişik olmalıdır konusunda ittifak ettiklerini ancak, istisna ve şartın işlevi hakkında ihtilaf ettiklerini söyler. Bazılarına göre istisnanın mucebi, kelamın müstesna dışındakini içermesi şeklindeyken; Şâfiî'ye göre müstesna kelama dahil değildir. Müstesnayı kelamın hükmü dışında bırakanların gerekçeleri, konuşmanın suretinin müstesnayı dışarıda bırakır nitelikte olmasıdır. Müstesnanın burada kelamın dışında kalması, gayenin müğayyayı kapsamamasına benzetilmektedir. Şâfiî ise müstesnayı kelam dışında bırakırken delilu'l-hususta olduğu gibi müstesna ve müstesna minh arasında bir muarazanın olması prensibinden hareket etmektedir. İstisnada muarazanın olmasını, dilcilerin olumsuzdan yapılan istisnayı olumlu kılmaları prensibine dayandırmaktadır. Ona göre delilu'l-husus içeriğinde, âmm lafzın hükmünün sübutuna manidir. İstisnada da durum bundan farklı değildir⁴⁶. "إِلَّا آل لُوطٍ" "Eşi hariç biz Lut ailesinin hepsinin kurtarıcısıyız"⁴⁷ ayeti, Şâfiî'ye göre olumsuzdan yapılan istisnanın olumlu olacağının örneğidir. Bu ayette birinci istisna helak olunacaklardanken ikincisi kurtulacaklardandır. Birincisinde karısının da kurtulanlar arasında anlaşılırken ikincisi karısının helak olacaklar içerisinde kalacağını göstermektedir. Buna göre adamın birisi: "فلان علي عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهمين" "Falan-caya iki dirhem harici üç dirhem dışında on dirhem borcum var" dese dokuz dirhem

⁴⁴ Serahsî, II, 35, 36.

⁴⁵ Serahsî, II, 36.

⁴⁶ Serahsî, II, 36.

⁴⁷ Hicr 15/59, 60

borcu olduğu ortaya çıkar. Şâfiî'nin kazif haddi uygulananların tevbe ettikten sonra şahadetini kabul etmesi de istisnaya verdiği bu anlamdan kaynaklanmaktadır.⁴⁸

Serahsî'ye göre muhalife en iyi cevap “فشرّبوا منه إلا قليلا منهم” ayeti ve “فلبث فيهم ألف” ayetidir. Hükümde muaraza delili haberde değil icapta (olumlu cümle) gerçekleşir. Çünkü muarazanın haberde gerçekleşmesi cümle başı göz önünde bulunduğunda haberde yalan ihtimalini doğurur. Aslında hasmın düşündüğü gibi düşünülse delilü'l-hususta olduğu gibi istisnanın da olumlu cümleye has olması gerekmektedir. Ayrıca istisna, müstesna kelamın içeriğinden bazısı olursa sahih olur, müstesna kelamın içeriğinin hepsi olursa sahih olmaz. Hükümün kaldırılması anlamına gelen delilü'l-husus, içeriğin hepsinde işlev gördüğü gibi bazısında da işlev görebilir. Bu, istisnanın delilü'l-hususa kıyaslanamayacağını göstergesidir. Serahsî külden küllün istisnasının yapılamayacağını söylemiştir. Fakat ona göre; istisnadan sonra müstesna minhten kelamda bir şeylerin kaldığı izlenimi varsa istisna sahihtir. Bunun örneği şu şekildedir: Adamın birisi “عبيدي أحرار إلا عبيدي” “*Kölelerimin hepsi hariç kölelerim hürdür*” dediğinde sözü doğru olmaz. Fakat var olan bütün kölelerini kastederek “عبيدي أحرار إلا هؤلاء” “*Onlar hariç kölelerim hürdür*” dediğinde bu sözü sahihtir. Çünkü ikinci sözünde müstesnanın kapsamı dışında birilerinin kalması vehmedilir. Serahsî'nin böyle bir tercihe gitmesinde istisnayı hükümü bir tasarruf yerine sözlü tasarruf olarak ele almasının etkisini görmekteyiz. Çünkü ona göre delilü'l-muaraza kendi başına hüküm ifade edebilirken istisna böyle bir meziyetten mahrumdur. Bu açıdan istisna, gaye gibidir⁴⁹.

İstisnanın sözlü bir tasarruf olup hükmi bir tasarruf olmasına eğilirse Serahsî ve onun gibi düşünenlere göre istisna içerikli cümlenin kelamın başından itibaren müstesnayı aslında içermediği daha iyi anlaşılacaktır. Delilü'l-hususta âm lafızda yerleşik bir hükümün çıkarılması istisna içeren bir sözün içeriğinin belirlenmesi açısından bu görüşü daha anlaşılır hale getirmektedir. Bu görüş “فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما” ayetini “*Onların içerisinde dokuz yüz elli sene kaldı*” şeklinde anlamaya imkan tanımaktadır. O halde burada bu adedin “*dokuz yüz elli sene*” tarzında kısa bir şekilde ifade imkanı olduğu gibi “*elli hariç bin sene*” şeklinde uzun ifade imkanı olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁰

Serahsî'ye göre tekil sığası ile umum ifade eden âm lafız tahsis edildiğinde bire (vahid) kadar umumluğunu korurken; çoğul sığasında bu üçe yükselmektedir. Âmm

⁴⁸ Serahsî, II, 37.

⁴⁹ Serahsî, *usûl*, II, 38, 39.

⁵⁰ Serahsî, II, 39, 40.

lafzın içeriği delilu'l-husus sayesinde bunların altına indiğinde ise işlem tahsisten hüküm kaldırılması anlamına gelen nesh şeklini almaktadır.⁵¹

Serahsî'ye göre kelimeler, hükümde muteber olduğu gibi bir mani sebebiyle hükmi engellemeyle karşılaşmış olabilir. Aynı durum çocuk ve delinin talakında olduğu gibi kelamın sureten varlığını devam ettirip kesin bir biçimde hüküm ifade etmemesinde de görülmektedir. İstisnada sureten müstesnanın bir hüküm ifade etmediği kabul edilebilir. Fakat hasmın iddia ettiği kelamın içeriğini ihtimaline dahi olmadığından delile ihtiyaç duymaktadır. Şarta bağlanmış cümlelerin şart gerçekleşmeden mahalde bir hüküm ifade etmemesi illetin yokluğu sebebiyledir. Yoksa var olan illetin bir muarız tarafından engellenmesinden dolayı hükmün yok olması söz konusu değildir. Şarta talik şartın meydana gelmesini mefhum hale getirdiğinden hüküm hakkında kelam hiçbir şekilde batıl olmaz. Bu vehimden dolayı cümle yemin olur. Cümlelerin yeminliği şart mahalle taalluk ettiğinde ortadan kalkar ve icap halini alır. Şartla gerçekleşen beyanın tebdil beyanı şeklinde isimlendirilmesinin gerekçesi budur. İstisnada ise müstesnanın kelamın aslından olmasında nesh vehmi söz konusu olmadığından kelam sureten amel eder. İstisnada beyan müstesnanın dışındakini kelamın hükmü haline getirdiğinden tağyir beyanı şeklinde isimlendirilmiştir. Tağyir beyanı şeklinde isimlendirmeden de anlaşılacağı üzere istisnaya gerçekleşen beyanda şartla gerçekleşen beyanın aksine yemin gibi bir asıldan farklı tasarruf söz konusu değildir⁵².

Serahsî, müstesnayı müstakil bir kelam olarak kabul etmediğinden istisna içeren cümlelerin başını ve sonunu bir bütün olarak değerlendirmektedir. Bu hükme ulaşmasındaki kıstas kelimenin cümlede diğer kelimelere birleşmeden ve onlardan müstakil manayı tam manasıyla ifade edememesidir. İstisna ile gayenin benzerliği her ikisinin öncekini tağyir etmesi, her ikisinden sonra cümledeki hükmün gerçekleşmemesinin ana nedeninin müsbet delilik yokluğudur. Yani gayede maninin olmaması ile istisna cümlesinde muarız maninin olmaması gaye ve istisnadan sonra hükmün gerçekleşmemesine herhangi bir etki etmez⁵³.

Serahsî'ye göre; dilcilerin nefiyden istisnanın isbat, isbattan istisnanın nefiy olması genel yargısı, istisnanın bir tür mecaz olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü dilciler, istisnayı istihraç ve müstesnanın dışındakini kapsar olarak kabul etmektedirler. Bir birine zıt böyle bir kabulün cem edilmesi gerekmektedir. Bu

⁵¹ Serahsî, II, 40.

⁵² Serahsî, II, 40.

⁵³ Serahsî, II, 41.

cem işlemi istisnayı vaz" açısından müstesnanın dışındakini kapsar bir şekilde değerlendirmekle mümkündür. Bu gerçek istisnalı cümleyi kelamla nefiy kelamındaki işaretle ise isbat yapmaktadır. Sonuç istisnanın bir cihetiyle mecazen nefiy olarak isimlendirilmesini doğurmaktadır. Bu meselenin örneği "لا علم إلا زيد" "*Alim ancak Zeyd'dir*" cümlesidir. Bu cümlenin "لا علم" "*Hiçbir alim yoktur*" kısmı, kelam olarak alimlik vasfını Zeyd dışındakilerden nefyederken, "إلا زيد" "*Zeyd istisna*" kısmı kelamın işaresi yoluyla alimlik vasfını Zeyd'de ortaya çıkarmaktadır. Bu örnekte istisnanın öncesi ile olan zıtlık açıkça görülmektedir. Bu zıtlık gayede olduğu gibi istisnaya istisna edatı sonrasının gerçekleşmesini bir vakte bağlaması açısından gaye gibidir.⁵⁴ Bu tür kullanımlarda illa vaki olarak ela alındığından illa edatının mecazen "hatta" manasında kullanıldığı bariz olarak görülmektedir. Buna Serahsî de değinmektedir ve tevkî (gayede olduğu gibi) anlamında bazı halleri istisna eden "لكن" manasına almaktadır. İstisnayı munkatı olmadığı durumlarda ise Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre istisnadan sonrası öncesinden istihraç edilir⁵⁵.

2.2.5. Zaruret Beyanı

Serahsî'ye göre zaruret beyanı, bir kelimenin vaz' edildiği mahallin dışında meydana gelen bir beyan çeşididir. Dört türü vardır: 1) Mahsusun aleyh hükmünde olanlar 2) Müttekellimin hal karinesi sayesinde beyan özelliği kazananlar 3) Aldanmayı defetme zaruretinden dolayı beyan olanlar 4) Kelamın delaleti ile bayan olanlar.

1. **Mahsusun aleyh hükmünde olanlar:** Bu türe, "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأَمِّهِ الثُّلُثُ" "*Anası babası varisse annesine üçte bir*"⁵⁶ ayeti örnek olarak sunulmaktadır. Bu ayetin başında mirası anne ve babanın her ikisine de nispet ettikten sonra annenin payını üçte bir olarak belirtince geriye kalan babanın olduğu ortaya kendiliğinden çıkmaktadır. Halbuki babanın payı nas olarak ayette mevcut değildir. Aynı durum Hanefilere göre sermayedarın mudarebe akdinde mudaribin payını söylemesi kendi payını söylememesi durumunda da kıyasen ve istihsanen geçerlidir. Çünkü bu tür bir mudarebede söylenmeyen sermayedarın hissesi, mudarebe akdinin şartıdır. Sermaye sahibinin kendi hissesini söyleyip mudaribin hissesini söylememesi durumunda ise akit istihsanen caizdir. Sanki bu durumda "kalan senindir" veya "kalan benimdir" demek istemektedir. Bu tür örnekler müzaraa ve vasiyette fazlasıyla karşılaşılabilecek cinstendir⁵⁷.

⁵⁴ Serahsî, II, 41, 42.

⁵⁵ Serahsî, II, 43, 44.

⁵⁶ Nisa 4/11

⁵⁷ Serahsî, II, 50.

2. **Mütekellimin hal karinesi sayesinde beyan özelliğini kazananlar:** Bu türün örneği; şeriat sahibinin bir hükmün tağyirine yönelik açıklamada suskun kalmasıdır. Serahsî'ye göre böyle bir beyan, açıklamadığı konunun hakkiyetinde şeriat sahibine itibarla ondan bir beyan olarak algılanmaktadır. Çünkü beyana ihtiyaç esnasında beyan vaciptir. Böylesi yerlerde susûlduğuna göre beyana ihtiyaç hissedilmemiştir. Sukutun ikrardan kabul edildiği yerler de bu türe dahil edilmiştir⁵⁸.

3. **Aldanmayı defetme zaruretinden dolayı beyan olanlar:** Serahsî zaruret beyanın bu türüne alış-veriş yapan kölesine gördüğü halde ilişmeyen köleyi örnek olarak vermektedir. Böyle bir durumda efendi kölesine ticarete izin vermiş demektir. Çünkü böyle bir ticarete zarar olabilir. Zarar ise def edilmiştir. Şeff'in şufa' hakkını talep etmemesinin bu hakkı iskat olarak algılanması da böyledir. Yeminden nükûlün ikrar kabul edilmesi de bu kapsama dahil edilmiştir⁵⁹.

4. **Kelamın delaletiyle beyan olanlar:** Bu türün örneğini Serahsî kişinin " **فلان علي** " **مائة ودرهم** " *Falancaya yüz ve dirhem borcum var* " sözünü örnek olarak vermektedir. Bu sözde yüzün ne cins olduğu matuftan tefsir yoluyla anlaşılmaktadır. Bu da Hanefilere göre dirhemdir. Çünkü Hanefilere göre adeten ve delaleten dirhemün kelimesi yüzün beyanı olur. Nitekim insanlar adeten sözü uzatmamak adına hazfe yönelirler. Bu söz adet açısından, " **مائة وعشرة درهما** " sözüyle aynı hükümdedir. Delalet açısından ise matuf ve matufun aleyh hüküm ve irap açısından aynı şey gibidir. Fakat Şâfiî, sadece bir dirhem gerekir demiştir. Onun delili dirhem kelimesinin müfessir olmasından dolayı sadece müfessirin kişiye gerekli olması müfesserin gerekli olmaması şeklindedir⁶⁰.

2.3. Serahsî'ye Göre Beyanın Gecikmesi

Serahsî, beyanın gecikmesinden takrir ve tefsir Beyanında gecikmeyi kasteder. Tefsir beyanında açıklık getirdiği söze bitişik olması ile ayrı olması arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Beyanın açıklık getirdiği sözden geç gelmesi ve araya bir sürenin girmesi beyan olmasına mani değildir. Serahsî'nin usûl kitabının ilgili bölümünde geçtiğine göre Mütekellim usûlcüler müşterek ve mücmelin beyanının gecikmeyeceği kanaatindedirler. Bu usûlcülerin böyle bir görüşe varmalarının sebebi, hitaptan asıl maksat onun anlaşılıp onunla amel edilmek olduğundan, beyan edilmeksizin bu tür lafızla amel edilememesidir. Belli bir müddete kadar dahi olsa beyan edilmeyen lafızla

⁵⁸ Serahsî, II, 50, 51.

⁵⁹ Serahsî, II, 51.

⁶⁰ Serahsî, II, 52.

ameli talep, kulun kudretinde olmayan teklifle muhatap olmasıdır. Beyan bitişmemiş mücmel lafızla kula hitap şeran güzel değildir ⁶¹.

Serahsî'ye göre; beyan etmeden önce mücmel hitapla kulun mükellef olmasının hikmeti, amel etmek için beyanı bekler bir biçimde mücmel hitaptan murat edilenin hakkaniyetine inanmakla imtihandır. Beyan edilmemiş mücmel lafzın hakkaniyetine inanmak, beyan edildikten sonra onunla amel etmekten daha mühimdir. Burada beyandan önce amel etme zorunlu olmadığından *teklifü mâlâ yutak* söz konusu değildir. Müteşâbihle imtihan ise; bir beklemeye tabi olmaksızın müteşâbihin içeriğinin hakkaniyetine inanmadır. Böylece mücmelle müteşâbih arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Bu fark, müteşâbihte beyanın umulmaması; mücmelde ise bunun umulup beklenmesidir. Musa'nın (AS) bilge kişi (Hızır)'ın yaptıklarının hakkaniyetine soru sormadan inanması ve açıklamasını beklemesi, mücmel lafzın tefsirine ve muhatabın bununla imtihanına güzel bir örnek olarak değerlendirilebilir. Çünkü Musa'nın hocası bir an önce açıklama bekleyen ve her defasında içeriğe ilişkin sorular yönelten talebesine “ ذٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ ” *“İşte bu, bir türlü sabredemediklerinin iç yüzü”*⁶² demiştir⁶³.

Serahsî'nin bildirdiğine göre alimler, delîlu'l-husûs ile âmm lafzın arasına sürenin girip girmeyeceği meselesinde ihtilafa düşmüşlerdir. Hanefilere göre; delîlu'l-husûs âmm lafza bitişirse beyan olurken araya süre girip âmm lafızdan gecikirse nesh olur. Şâfiî'ye göre; delîlu'l-husûsun âmm lafza vakit açısından bitişik olması ile ayrı olması arasında hiçbir fark yoktur, her iki durumda da delîlu'l-husûs beyan niteliğindedir. Serahsî; alimlerin bu konuda iki farklı görüşe gitmelerinin sebebini, âmm lafzın hükmüne bağlamaktadır. Nitekim âmm lafız, Hanefi usûlcülerinde hâs gibi kati hüküm ifade ederken Şâfiî'ye göre, husûsluğu delille ortaya çıkmış âmm lafız gibi, hususa muhtemel olma ihtimaliyle birlikte hüküm ifade eder. Bunun anlamı; Şâfiî'ye göre delîlu'l-husûsun tağyir beyanı değil tefsir beyanı olmasıdır. Tefsir beyanı ise; tağyir beyanının aksine açıklayacağı söze bitişik gelebildiği gibi ondan ayrı da gelebilir. Hanefilere göre; âmm lafız hükmü kati bir şekilde ifade ettiğinden delîlu'l-husûs kati olan bu hükmü muğayyirdir. Bu sebeple tahsise uğramış âm lafzın hükmü tahsise uğramamış âmm gibi değildir. Tağyir beyanı açıklık getireceği sözden ayrı değil ona bitişik gelmelidir. Bu meselelerin açıklamasını yapan örnek, adamın birinin bir kişiye yüzüğünü diğer bir kişiye ise yüzüğünün kaşını vasiyet etmesidir. Bu adamın kelimasının kesintiye uğramadan ağzından çıkması durumunda yüzüğünün kaşını vasiyeti gerçekleştirdiği kelamı, öncesinin

⁶¹Serahsî, II, 35, 36.

⁶²Kehf 18/ 82

⁶³Serahsî, II, 29.

devamı olduğundan, öncesinin beyanıdır. Bu durumda yüzüğün halkasını birisi kaşını ise diğeri alır. İki vasiyet cümlesinin arasına bir sürenin girmesi durumunda ise yüzüğün kaşının vasiyetini gerçekleştiren söz, öncesinin beyanı olamaz. Bu söz, müstakil bir ibtida cümlesi olduğundan, yüzüğün kaşında vasiyete muhatap olan her iki şahıs hakkında **taaruz meydana** getirmiştir. Bu durumda hüküm; yüzüğün halkasının ilk kişiye ait olması, kaşının ise ikisinin arasında yarı yarıya pay edilmesidir⁶⁴.

Serahsî'ye göre mücmelde ise böyle bir tearuzun meydana geldiği söylenemez. Çünkü mücmel, kendi başına ameli gerektirmeyecek düzeyde ihtimali içeren bir lafızdır ve kendisine bitecek muhtemel beyan içeriğinin açıklaması olacaktır. Mücmelin bu özelliği, ona bitecek açıklamanın her açıdan tam manasıyla bir beyan olmasını sağlayan unsurdur. Her açıdan tam anlamıyla bir beyan niteliği taşıyan bir açıklamanın muarız olması düşünülmediği gibi açıkladığı söze bitişik veya ondan ayrı olmasının da bir önemi yoktu⁶⁵.

Âmm lafızdaki delîlu'l-husûs ise; her açıdan tam anlamıyla bir beyan değildir. Delîlu'l-husûs beyan niteliğini, umum sığasının hususa ihtimalinden elde etmektedir. Delîlu'l-husûs, müstakil bir mana ifade eden, amel edilecek ve kendi başına kati hüküm ifade eden kendisinden önceki âmm lafza muarız olan bir beyandır. Bu özellikleriyle Delîlu'l-husûs, istisna ve şart hükmünde olduğundan, öncesindeki âmm lafza ancak bitişik olduğunda beyan niteliğine haizdir. Delîlu'l-husûsun kendi önceki muarız âmm lafza belirli bir süre geçtikten sonra bitişmesi nesihdir.⁶⁶

Serahsî'nin ifade ettiğine göre bazı alimlere göre bazen hâs olan beyanın âmm olan lafızdan sonra gelebileceğini söylemektedir. Böyle bir gerçeği Hûd suresinde Allah Taala ile Nuh (AS) arasında ve Ankebût suresinde İbrahim (AS) ile melekler arasında geçen konuşmada görmekteyiz. Hûd suresinde geçen ayette Allah Teala " *أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ* " *"Ona her birinden ikişer çift yükle"*⁶⁷ buyurmuş, Nuh (AS) " *إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي* " *"Muhakkak oğlum da ehlindedir"*⁶⁸ şeklinde karşılık vermiş ve bunun üzerine Allah Teala " *إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ* " *"O kesinlikle senin ehlinden değildir"*⁶⁹ açıklamasını yapmıştır. Ankebût suresinde geçen diyalogda ise meleklerin " *إِنَّا مَهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ* " *"Biz bu şehrin*

⁶⁴Serahsî, II, 29, 30.

⁶⁵Serahsî, II, 30.

⁶⁶Serahsî, II, 30.

⁶⁷Hûd 11/40

⁶⁸Hûd 11/45

⁶⁹Hûd 11/46

halkının helak edicileriyiz"⁷⁰ demesi Hz. İbrahim'e "إِنَّ فِيهَا لُوطًا" "Lut oradadır"⁷¹ şeklinde karşılık vermiş ve meleklerden "أَنْتَجِيئُهُ وَأَهْلَهُ" "Onu ve ailesini kesinlikle kurtaracağız"⁷² açıklamasını almıştır. Aynı şekilde Allah Teala Hıristiyanlara yönelik "إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ" "Sizler ve Allah'ın dışında taptıklarınız Cehennem odunudur"⁷³ buyurmuş; İbn Zibârâ, İsa (AS) ve meleklerin Hıristiyanların taptıkları arasında olduğunu söyleyerek bu hükme karşı gelmiş ve bunun üzerine Allah Teala "إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنْنا الْحُسْنَىٰ" "Şüphesiz ki haklarında bizden güzel bir akıbet olanlar ondan (Cehennem) uzak tutulanlardır"⁷⁴ açıklamasını getirmiştir. Serahsî hâs lafzın âmm lafızdan gecikir bir tarzda geldiğinde beyan olmasına İsrail oğulların kesecekleri ineği en ince ayrıntısına kadar sormalarını anlatan kıssayı örnek olarak getirmektedir. Bu konuda sünnetten örnekler ise şu şekildedir: Müslüman ve kafir ayrımı yapmaksızın mirastan bahseden umum ayeti Peygamber (SAS), irsin dinin farklı olması durumunda gerçekleşmeyeceğini söyleyerek açıklığa kavuşturmuştur. "مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ" "Ettiği vasiyetten veya borçtan sonra" şeklindeki umum içerikli ayetten sonra Peygamber (SAS), vasiyeti üçte bire hasretmiştir. Bütün bu örnekler umum içerikli hükümlerden belirli bir süre sonra gelen husus içerikli beyanlardır⁷⁵.

Serahsî'nin tespitine göre; ayanlarda beyanın gecikebileceği hükmü, zamanlarda beyanın gecikmesi hükmünden çıkarılmıştır. Zamanlarda beyanın gecikmesi nesih olduğuna göre ayanlarda gecikme delîlül-hususun meydana getirdiği tahsistir. Nesihte söz konusu zamanlardan bir kısmının aslında kastedildiği ortaya çıkarken tahsiste söz konusu ayanlardan sadece bazısının âmm lafızda kastedildiği orta çıkmaktadır⁷⁶.

Serahsî'nin beyanın gecikebileceğini iddia eden alimlerden yaptığı çıkarım, bu görüşü savunanlarla umumun bir vakıa olduğunu benimseme ve umumda vakfı benimseyenlerin görüşünün batıl olduğu konularında ittifakın varlığıdır. Fakat Serahsî'ye göre delilül-husûsun gecikeceğini kabul etmek, bir şeyin olduğunun hilafına inanmayı gerektirmektedir. Çünkü böyle bir inanç, şeri delillere yalanın bulaşabileceğini peşinen kabuldür. Umum, umum ifade eden sığası bulunduğu mutlak sığadan anlaşılacak tarzdadır. Tahsis bu açıdan neshten ayrılmaktadır. Nesihte Peygamber hayatta iken bir hükmün ebediliğine inanma gibi bir zaruret söz konusu değildir. Çünkü vahiy inne

⁷⁰ Ankebût 29/31

⁷¹ Ankebût 29/32

⁷² Ankebût 29/32

⁷³ Enbiyâ 21/98

⁷⁴ Enbiyâ 21/101

⁷⁵ Serahsî, II, 30, 31. Daha fazlası ve cevapları için bk.

⁷⁶ Serahsî, II, 31.

sürecindedir. Süreç sonlandığında ise hükümler ebediyet ifade edeceğinden nesihden bahsetmek mümkün değildir.⁷⁷

Serahsî'ye göre "تُمْ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" *"Sonra onu açıklamak da bize düşer"*⁷⁸ ayetinde söz konusu olan beyan, hasmın iddia ettiği gibi tahsis olmadığı gibi Kur'an'ın hepsi de değildir. Burada söz konusu olan açıklama, mücmel ve müşterekin beyanıdır. Serahsî gibi düşünenlere göre Kur'an'ın belli bir kısmını meydana getiren mücmel ve müşterekte beyanın gecikmesi mümkündür. Bu durumda ise mücmelin tefsiri kabilindedir. Burada mahz beyanın (tahsis delili) gecikmemesi, muhkem ayetlerde takrir beyanının olup neshin olmaması açısından muhkeme benzerken; nesih beyanın gecikmesi açısından mücmelin tefsirine benzemektedir. Yani burada mümkün olmayan gecikme, mahz beyandır. Yoksa âm lafzın beyanın gecikmesi durumunda neshin varlığı müşterek ve mücmelin beyanında olduğu gibi mümkün görülmektedir.⁷⁹

Serahsî'nin iddia ettiğine göre "الْحَمْلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ" *"Ona her birinden ikişer çift yükle!"*⁸⁰ ayetinde hasmın iddia ettiğinin aksine beyan ayetin devamındaki "أَلَا مَنْ سَبَقَ" *Helakı kararlaştıranlar dışında..."*⁸¹ kısmıyla mevsul (bitişik) bir şekildedir. Oğlunu ehlinden olup olmadığını sorması oğlunu muhatap alma olmadığı gibi Allah'a münacattır. Ayrıca "ehil" kelimesi dinde ve nesepte tabii olanları müşterek bir şekilde ifade eden bir lafız olduğundan Nuh'a (AS) gecikmeli bir şekilde müşterekin içeriğinin beyan edilmesi mümkündür⁸².

Serahsî'ye göre "إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ" *"Biz bu şehrin halkının helak edicileriyiz"*⁸³ ayetinde de beyan, "إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ" *"Şüphesiz oranın halkı zalim oldu"* kısmıyla mevsul (bitişik) bir şekilde gerçekleşmektedir⁸⁴.

Serahsî'ye göre "إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ" *"Sizler ve Allah'ın dışında tap-tıklarınız Cehennem odunudur"*⁸⁵ ayetinde ismi mevsul gayr-i akıllar (akıl taşımayan varlıklar) için olduğundan Musa (AS) ve Melekler kapsama dahil değildir. "إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ" *"Şüphesiz ki haklarında bizden güzel bir akıbet olanlar on-*

⁷⁷Serahsî, II, 31, 32.

⁷⁸Kıyâme 75/19

⁷⁹Serahsî, II, 32.

⁸⁰Hûd 11/40

⁸¹Hûd 11/40

⁸²Serahsî, II, 32, 33.

⁸³Ankebût 29/31

⁸⁴Serahsî, II, 33.

⁸⁵Enbiyâ 21/98

*dan (Cehennem) uzak tutulanlardır*⁸⁶ ayetinde dile yapılan açıklama ise kafirin bazıları-
nın meseleyi tartışma konusu edinmesi üzerine inatçı olmayan kalbi yatıştırıcı türden bir
beyandır. Bakara kıssasına gelince, bu nesih manasına gelen ziyadeyle beyandır. Bu se-
beple beyanın gecikebilenindedir. İbn Abbas'ın onların ayet herhangi bir ineğe karar
kılmaları durumunda bunun geçerli olacağını söylemesi, bu yorumu destekler nitelikte-
dir. Çünkü ilk durum onlara daha kolay olacakken onların fuzuli soruları üzerine her
defasında daha zoru ile neshe uğramıştır.⁸⁷

Ayrıca Serahsî'ye göre bir ayetin konusu sünnette beyan edilmiş ise ayetin
umum olması durumunda onu tahsis edecek sünnetin beyan şeklinde de bir gecikme-
den söz edilemez. Çünkü bu beyan tehir etmiş bir beyan değil takdim etmiş bir beyan
olduğundan burada delilu'l-husus tehire konu olmamıştır. Burada sünnetin beyanı aye-
te bitişik olarak alınmalıdır⁸⁸.

SONUÇ

Beyan lafzının lügatlerdeki anlamları genel bir değerlendirmeye tabi tutuldu-
ğunda lafızdaki kapalılığı açıklamak manasında geldiği görülür. Bir usûl terimi olarak
beyana gelince; 1) Beyan işinin bizzat kendisi, 2) beyan vasıtası, 3) ortaya çıkacak sonuç-
larından hangisine beyan denileceğinden müteşekkil beyan unsurlarına bakış açısına
göre her usûlcünün farklı beyan tanımları verdikleri anlaşılmaktadır.

Serahsî'nin beyan konusuna başlarken sözlük anlamını vermesi sadece usûlu ge-
reği olmayıp beyan konusunun sözlük anlamıyla olan ilişkisine dikkat çekmektedir.
Serahsî beyanı açığa çıkarma anlamında kullanmaktadır. Her bölümü müstakil olarak
incelerken de beyanın bu sözlük anlamına bağlı kaldığı görülmektedir. Serahsî, mezhep
içi ve Şafii mezhebine dair yazılmış eserlerdeki beyan tanımlarını vererek onların eksik
ve kendine göre yanlış yerlerini eleştirmiştir. Serahsî'ye göre beyan, peygamberin sözüy-
le gerçekleşebildiği gibi, fiiliyle de gerçekleşebilmektedir. Hatta bazen fiille yapılan beyan
sözle yapılan beyandan daha kuvvetli olabilmektedir.

Serahsî beyanı bir başka Hanefi usûlcü Ebu'l-Usr Pezdevi gibi beşli bir taksime
tabi tutmuştur. Bir başka Hanefi usûlcüsü olan Debusi ise beyan-ı takrir, tağyir, tefsir ve
tebdil şeklinde dörtlü bir ayırım yapmış, istisnayı beyan-ı tağyir ve şarta ta'liki beyan-ı

⁸⁶Enbiyâ 21/101

⁸⁷ Serahsî, II, 33, 34.

⁸⁸ Serahsî, II, 35.

tebdil olarak nitelemiştir. Serahsî'nin bu ayrımı benimsediğini görüyoruz. Fakat Serahsî beyan-ı zarureti ekleyerek onu beşli hale getirmiştir.

Serahsî neshi beyandan kabul etmemektedir. Serahsî'ye göre beyanın anlamı açıklamak olduğundan var olan hükmün daha net anlaşılmasını sağlamaktadır. Nesih ise var olan hükmü kaldırmayı ifade eder. Bu sebepten dolayı beyan-ı tebdil neshi değil hükmün şarta bağlanmasını ifade eder. Takrir ve tefsir beyanlarında beyan gecikebilir. Fakat tağyir beyanı açıklık getireceği sözden ayrı gelmemelidir. Çünkü Hanefilere göre âmm katî bir lafızdır. Bu bölümde gecikme olursa beyan değil, nesh olur.

Serahsî'nin genel beyan anlayışı usûldeki kapalı lafızları (hafi, mücmel vb) açıklayan şeylerin adıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, **el-Musned**, Çağrı yay., İstanbul, 1992.
- Amidî, Sefuddin Ali b. Ebi b. Ali, **el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam**, Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Basrî, Ebu'l Hüseyin Muhâmmed b. Ali, **el-Mutemed fi usûli'l fikh**, Nşr: Halil el-Mis, Darü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1b., 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, **Hukuku İlmiyye ve Istılahi Fıkhiyye Kâmusu**, Bilmen yay., İstanbul, 1985.
- Buharî, Abdülaziz b. Ahmed, **Keşfü'l-esrar an Usûli'l-Pezdevi**, Thk ve Thrc: Muhâmmed el-Mu'tasıbillah el-Bağdadi, Darü'l-kitabi'l-Arabi, II. Baskı, Beyrut, 1994.
- Büyük Ali Haydar Efendi, **Usûlu Fikh Dersleri**, Matbaai Amire, Darü'l-hilafe, İstanbul, 1326/1908.
- Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, **el-Fusûl fi'l-usûl**, Thk: Uceyl Casim en-Neşmi, II. Baskı, 1994.
- Cevherî, İsmail b. Hâmmad, **es-Sihah**, Thk. Ahmed Abdulğafur Attar Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, III. Baskı, 1984.
- Cürcani, S. Şerif, **Kitabu't-Ta'rifat**, Çev. A. Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul, 1997.
- Dönmez, İbrahim Kafi, **"Beyan" D. İ. A.**, İstanbul, 1992, VI/23-26.
- Duman, Ali, **İltam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usûlü Dersleri**, Ankara, 2014.
- _____, "Nassları Anlama ve Yorumlamada Beyan Kavramı: Pezdevî'nin Beyan Anlayışı", **İslam ve Yorum Sempozyumu 8-10 Mayıs 2017**, Basılmamış Tebliğ
- Duman, Soner, **Şafii'nin Kıyas Anlayışı**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2009.
- Firuzabadî, Muhâmmed b. Yakub, **el-Kamusu'l-Muhit**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhâmmed, **el-Menhul min ta'likati'l-usûl**, Thk, Muhâmmed Hasan Heyto, Darü'l-fikr, Dımaşk, II. Baskı, 1980.
- Huzavî, Muhâmmed İbrahim, **Eserü'l-İcmal ve'l-Beyan fi'l-Fıkhi'l-İslami**, Darü'l-Vefa, Kahire, 1992
- İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, İhyai't-turasi'l-Arabi, Beyrut, 1997.
- Koca, Ferhat, "Mücmel" mad., **DİA**, 31.453-454.
- _____, "Müşkil" mad., **DİA**, 32.161-162;
- _____, "Müşterek" mad., **DİA**, 32. 172-174.

- Kefevî, el-Hüseyni Ebu'l-Beka Eyyub b. Musa, **Külliyyatu Ebi'l-Beka**, Nşr: Adnan Derviş-Muhâmmmed el-Misri, Müeessetu'r-Risale, Beyrut, 2. b. , 1993.
- Pezdevî, Ali b. Muhâmmmed, **Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl**, (Abdülaziz Buhari şerhiyle birlikte), Thk Muhâmmmed el-Mu'tasımbillah el-Bağdadi, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 2. b. , 1994
- Serahsî, Ebû Bekr Muhâmmmed b. Ahmed, **Usûlu's-Serahsî**, Thk: Ebu'l-Vefa el-Efgani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Şafii, Muhâmmmed b. İdris, **er-Risale** (thk. Ahmed Muhâmmmed Şakir,) el-Mektebetü'l-ilmiiyye, Beyrut, trz,
- Şafii, Muhâmmmed b. İdris, er-Risale, ÇeAbdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- Şevkanî, Muhâmmmed b. Ali b. Muhâmmmed, **İrşadü'l-Fuhul İla Tahkiki'l-Hakk min ilmi'l-Usûl**, tah. Ahmed İzzu İnaye, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 3. Baskı, 2003
- Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, **el-Lum'a fi Usûli'l-Fıkh**, tah. Muhyiddin Dîb-Yusuf Ali Bedivi, Daru'l-Kutubi't-Tayyib (Dımaşk)-Daru İbn Kesir (Beyrut), 2. Baskı, 1997
- Tirmizî, Ebu İsa Muhâmmmed b. Musa, **Camiu's-Sahih**, Thk:İbrahim Atve Avad, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts.