

mann, I, 667; Jomier, sy. 13 [1977], s. 279-290). Eser birçok defa İstanbul (1278, 1294, 1307, 1308), Mısır (Bulak 1278; Kahire 1308-1310, 1327) ve Beyrut'ta (1934, 1411/1990) basılmıştır. Abdurrahman Muhammed'in otuz iki cilt olarak neşrettiği yazma (Kahire 1933-38) güvenilir bir nüshadır. *Mefâtihu'l-ğayb*, *el-Vâdih* adıyla Burhâneddin en-Neseffî, *Ġarâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân* adıyla Nizâmeddin en-Nisâbü'rî (nşr. İbrâhim Atve Ivaz, Kahire 1381/1962), *et-Tenvîr fi't-tefsîr muhtaşarü't-Tefsîri'l-kebir* adıyla Kâdî Muhammed er-Rîgî tarafından ihtisar edilmiştir. İbrâhim Şemseddin ve Ahmed Şemseddin *Fehârisü't-Tefsîri'l-kebir ev Mefâtihu'l-ğayb* adıyla bir indeks hazırlamışlardır (Beyrut 1990, 1992). Seyyid Süleyman el-Hüseynî *Mefâtihu'l-ğayb'ı Tafsilü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir (İÜ İslâm Araştırmaları Merkezi Ktp., nr. 6249). Ömer Hulûsî b. Serrâc Ali, Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinden *Muammâ-yı İlâhî* (İstanbul 1308), *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs* (İstanbul 1304) ve *İ'câz-ı Kur'ân* (İstanbul 1301/1884, 1308/1891) adlarıyla bazı tercümele yapmış, Sırrı Paşa (Sırrî-i Girîdî) tarafından *Sırr-ı Kur'ân* ismiyle sadece Fâtîha sûresi Türkçe'ye çevrilmiştir (I-III, İstanbul 1886). Eserin dört mütercim tarafından gerçekleştirilen Türkçe tercümesi tamdır (I-XXIII, Ankara 1988-1997). R. P. Mc. Neile, "An Index to the Commentary of Fakhr al-Razi" adıyla bir fihrist hazırlamıştır (London 1933).

Mefâtihu'l-ğayb üzerine yapılan çalışmalar arasında Muhsin Abdülhamîd'in *er-Râzî: Müfessiren* (Bağdad 1394/1974), Yasin Ceylan'ın *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Razi* (Kuala Lumpur 1995) ve Abdülhakim Yüce'nin *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf* (İzmir 1996) adlı eserleriyle Ali Yılmaz'ın *Fahrudin er-Razi'nin et-Tefsîrü'l-Kebir Adlı Eserinde Tenasüb ve İncicam* (bk. bibl.), Zeki Yıldırım'ın *Râzî'nin et-Tefsîrü'l-Kebir'inde Fıkıh Usûlü Uygulaması* (bk. bibl.), Mehmet Adıgüzel'in *Kıraatlar Açısından Fahrudin Râzî ve Tefsîri-i Kebîr'i* (bk. bibl.), Muhammet Yılmaz'ın *Hadis Açısından Fahrudin er-Razi'nin Tefsîri-i Kebîr'i Üzerine Bir İnceleme* (2000, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İhsan Kahveci'nin *Fahreddin er-Razi'nin Mefatihu'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulumu'l-Kur'an* (2001, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora tezleri ve Mus-

tafa Bayırlı'nın *Fahreddin er-Razi'nin Ahkam Ayetleri Tefsirinde İzlediği Metod* (1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı yüksek lisans tezi zikredilebilir. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan yüksek lisans tezlerinde tefsirin tamamının fihristi de hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Kahire 1938, II, 102; III, 11; IV, 21; XIII, 46-56; XXI, 160; XXV, 24; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), III, 381-385; Safedî, *el-Vâfi*, Wiesbaden 1959, IV, 254; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 427-428; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1756-1757; Brockelmann, *GAL*, I, 667; M. Sâlih ez-Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî ve ârâ'ühü'l-kelâmîyye ve'l-felsefîyye*, Kahire 1383/1963, s. 44-45; Muhsin Abdülhamîd, *er-Râzî: Müfessiren*, Bağdad 1394/1974, s. 54, 169-191, 194; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 490-494; M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Kahire 1976, I, 294; Abdülvehhâb es-Sâbü'nî, *'Uyûnü'l-mü'elâfât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Haleb 1413/1992, I, 305-306; Abdülhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996, s. 251-252, ayrıca bk. tür.yer.; Ali Yılmaz, *Fahrudin er-Râzî'nin et-Tefsîrü'l-Kebir Adlı Eserinde Tenasüb ve İncicam* (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zeki Yıldırım, *Râzî'nin et-Tefsîrü'l-Kebir'inde Fıkıh Usûlü Uygulaması* (doktora tezi, 1997), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 24-25, 310-312; Mehmet Adıgüzel, *Kıraatlar Açısından Fahrudin Râzî ve Tefsîri-i Kebîr'i* (doktora tezi, 1998), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 446-448; İsmail Cerrahoğlu, "Fahrudin er-Râzî ve Tefsîri", *İİFD*, sy. 2 (1977), s. 17-18, 22-23, 31-32, 55-56; J. Jomier, "Les Mafâtiḥ al-ğayb de l'Imam Fakhr al-Din al-Râzî", *MIDEO*, sy. 13 (1977), s. 278-290; Yasin Ceylan, "Fahrudin Râzî'nin Mefâtihu'l-ğayb Tefsîri Üzerine Bazı Mulâhazalar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 3, Ankara 1987, s. 49-50; J. H. Kramers, "Râzî", *İA*, IX, 646.



LUTFULLAH CEBECİ

MEFÂTİHU'L-GAYB

(مفاتيح الغيب)

Molla Sadrâ'nın

(ö. 1050/1641)

âyetlere dayanarak bazı felsefî konularda İsrâkî-tasavvufî mahiyette görüşler ortaya koyduğu eseri

(bk. MOLLA SADRÂ).

MEFÂTİHU'L-İ'cÂZ

(مفاتيح الإعجاز)

Lâhîcî'nin

(ö. 912/1506)

Şebüsterî'ye ait *Gülşen-i Râz* adlı mesneviye yazdığı Farsça şerh

(bk. LÂHİCÎ, Muhammed b. Yahyâ).

MEFÂTİHU'L-ULÛM

(مفاتيح العلوم)

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin
(ö. 387/997)
ansiklopedik eseri
(bk. HÂRİZMÎ, Muhammed b. Ahmed).

MEFHUM

(المفهوم)

Lafzın sözde zikri geçmeyen mânaya delâlet etmesini ifade eden usûl-i fıkıh terimi.

Fıkıhî hükümlerin ana kaynaklarını teşkil eden Kur'an ve Sünnet'teki ifadelerin yanı sıra fıkıhî sonuçların belirlenmesinde etkili olan irade beyanlarının yorumunda lafız unsurunun önemli bir yeri bulunduğundan fıkıh usulünde lafız değişik açılardan ayırımı tâbî tutularak zengin bir terminoloji geliştirilmiştir. Bu ayırımlardan biri lafzın mânaya delâlet tarzı ve keyfiyetiyle ilgili olup bunlara "delâlet yolları" da denir. Hanefî usul âlimleri lafzın kullanıldığı mânaya nasıl delâlet ettiğini, yani mânanın doğrudan mı yoksa dolaylı mı ifade edildiğini belirlemek üzere delâlet yollarını ibarenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklinde dört kısma ayırırken Şâfiîler'in önderliğini yaptığı mütekellimîn metoduunu benimseyen usulcüler bu konuyu genellikle "mantûk" ve "mefhum" ana başlıkları altında incelemiştirler. Usulcülerin çoğunluğunca benimsenen sonuncu yaklaşıma göre lafzın sözde zikri geçen (mantûk bih) hükmünü göstermesine "delâletü'l-mantûk" veya kısaca mantûk, sözde zikri geçmeyen (meskût anh) hükmünü göstermesine de "delâletü'l-mefhûm" veya kısaca mefhum adı verilir. Cumhuriyetin genel bir isimlendirmeye mantûk adını verdiği durumlar Hanefîler'in ibare, işaret ve iktizâ dedikleri delâlet şekillerini kapsamaktadır. Mefhum da cumhura ait usul terminolojisinin bir parçası olup bazı çeşitleri Hanefîler'ce başka bir isimle karşılanmakta, bazı çeşitleri hakkında ise esasa ilişkin görüş ayrılıkları bulunmaktadır (ayrıca bk. DELÂLET; MANTÛK).

Mefhum terimi için usulcüler "söylenenin (mantûk bih) düşündürdüğü anlam", "lafızdan sözün konusu (mahallü'n-nutk) dışında anlaşılmanâna", "lafzın sözün konusu dışındakini göstermesi" gibi tanımlar verirler (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 448; Seyfeddin el-Âmidî, III, 63; İbnü'l-Hâcib, II, 171). Buna göre mef-

humun, doğrudan lafzın kapsamında olmayıp onun işaret ettiği veya ona dayanılarak elde edilen mânaları belirten bir terim olduğu ve bu anlamlara sırf dil unsuruna dayalı bir zihinsel işlemle, yani zihnin bir mânadan diğer bir mânaya geçmesiyle ulaşıldığı söylenebilir. Ancak bu tanımların bazısında mefhum teriminin lafzın hem sözün konusu dışında kalan bir hükmü hem de bu hükme konu olan fiili, bazısında ise sadece böyle bir hükmü göstermesi söz konusudur (Halife Bâbekr el-Hasan, *Menâhicü'l-uşûliyyîn*, s. 123-125).

Mefhum, muvafakat ve muhalefet mefhumları olmak üzere iki kısımda incelenir. Mefhûm-i muvâfakat, "lafzın sükût ettiği konudaki mânasının sözün konusu olan anlamına uygun düşmesi" demektir. Bazan sözden çıkan hükmün zikredilmeyen olay hakkında tıpkı zikredileneği gibi geçerli olduğu anlaşılırken bazan da zikredilmeyen olay hakkında öncelikle geçerli olduğu sonucuna ulaşılır. Mefhûm-i muvâfakatin bunlardan sadece ikinci durumu ifade ettiğini savunanlara karşılık usulcülerin çoğu her iki durumun bu kapsamda bulunduğu kanaatinde. Usul eserlerinde bu delâlet türünün diğer adları olan "fahve'l-hitâb, lahnü'l-hitâb, tenbihü'l-hitâb, mefhûmü'l-hitâb" gibi tabirlerin de anılan iki durumdan birini veya her ikisini kapsayacak şekilde kullanıldığı görülür (a.g.e., s. 138-139).

Mefhûm-i muvâfakat, Hanefîler'in terminolojisinde "nassın delâleti" adı verilen ve sözün, inceleme ve ihtihada ihtiyaç duyulmaksızın ve sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen illetteki müştereklik sebebiyle nasta belirtilen duruma ait hükmün nasta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olduğunu göstermesi" diye tanımlanan (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 241; Zekiyüddin Şa'bân, s. 399) delâlet şekline karşılık gelir. İmam Şâfiî'nin kıyas kapsamında mütalaa ettiği bu delâlet türü için (*er-Risâle*, s. 512-516) sonraki birçok usulcünün "celî kıyas" tabirini kullanması Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcıları ile fakihlerin çoğunluğu tarafından eleştirilmiştir. Zira onlara göre nassın delâletindeki illet lisanı bilen herkes tarafından kavranabilirken kıyastaki illet ancak müctehid tarafından ve illeti tesbit yollarından biriyle bilinebilir (Pezdevî, II, 221; Alâeddin es-Semerkindî, s. 398-401; Şevkânî, s. 303). Nitekim, "Onlardan (ana babadan) biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa kendilerine "öf" bile deme; on-

ları azarlama; ikisine de güzel söz söyle" meâlindeki âyetin (el-İsrâ 17/23) ibaresinden evlâdin ana babasına "öf" demesinin haram kılınmasının illetinin bu sözün ana babayı üzmesi ve onlara eziyet vermesi olduğunu herkes anlayabilir. Bu illet dövme, hakaret içeren sözler söyleme vb. davranışlarda fazlasıyla bulunduğu için haramlık hükmü nassın delâleti yoluyla söz konusu durumlar hakkında da sabit olur. İsimlendirme ihtilâfı bir yana, muvafakat mefhumu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî dışındaki İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından sahih bir delâlet şekli ve geçerli bir hüccet olarak kabul edilmiştir (Seyfeddin el-Âmidî, III, 63-68).

Usul eserlerinde nassın delâleti veya mefhûm-i muvâfakat etrafında yapılan metodolojik tartışmaların daha çok bu tür delâletin bir yandan umum (şümül) niteliğine sahip olup olmadığı, dolayısıyla tahsis edilip edilemeyeceği, diğer yandan umumi bir nassı tahsis edip edemeyeceği konularında yoğunlaştığı görülmektedir. İbnü'l-Hümâm gibi bazı Hanefîler aksi görüşü savunmakla birlikte genellikle Hanefî usulcüler, nassın delâletiyle sabit hükmün nassın sözlük (hakiki) mânasıyla sabit gibi olduğunu düşündükleri için bu tür delâletin umurunun bulunmadığı kanaatinde. Serahsî bu yaklaşımı savunurken tahsisin "kelâmın aslının tahsisle dışarıda bırakılan kısmı kapsamadığını açıklamak" anlamına geldiğini, nassın delâletiyle sübût bulan mânanın da sözlükte sabit olan anlam gibi olduğunu belirtir ve nassın anlamı sözlük bakımından delâlet ettiği mânayı kapsadığına göre tahsisin gerektirdiği "bir kısmı içine almama" ihtimalinin de ortadan kalkmış olduğuna dikkat çeker. Öte yandan nassın delâletiyle sabit olan hükmü ancak muâırız bir delilin geçersiz kılabilceğini, bunun ise tahsis değil nesih olduğunu ifade eder. Bâkîllânî, Şirâzî ve Gazzâlî gibi kelâmcı metodunu benimseyen bazı Şâfiî usulcülerine göre de mefhûm-i muvâfakat umum niteliğine sahip değildir, dolayısıyla tahsise konu olmaz; zira bu usulcüler, mefhum ve fahve'l-ke-lâmı amel etmeyi lafızla değil sükûtle amel etmek şeklinde değerlendirirler. Mütekellim'in metoduna bağlı usulcülerin çoğunluğu ise mefhûm-i muvâfakatin umum niteliği taşıdığını savunmuştur (Ebû İshak eş-Şirâzî, I, 346; Pezdevî, I, 73; II, 219-220; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 241, 254; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, II, 70; Alâeddin es-Semerkindî, s. 304-306; Fahreddin er-Râzî, I/3, s. 12-13; İbn Emîru Hâc, I,

232; Halife Bâbekr el-Hasan, *Menâhicü'l-uşûliyyîn*, s. 163-189). Esasen bu tartışmalar, mutlak olarak mefhumların umum niteliğine sahip olup olmadığına dair ihtilâfin uzantısı olup usulcülerin çoğunluğu mefhumların umum niteliği bulunduğu görüşünü tercih etmiştir (Koca, s. 61-64). Mefhumların umum niteliğine sahip olması ise onların tahsis edilebileceği anlamına da gelir. Çünkü müteaddit fertler için sabit olan bir hükmün tahsise konu olacağı açıktır ve bu sübûtun lafzen veya mânen olması arasında fark yoktur (Bezvâvî, II, 77).

Öte yandan usulcülerin çoğunluğu, mefhûm-i muvâfakatin herhangi bir umurun kapsamını daraltabilecek güçte olduğu kanaatinde; zira onlara göre bu tür delâlet nas gibi katidir ve âm bir lafızla karşılaşması halinde ona taksim edilmesi gerekir (Ebû İshak eş-Şirâzî, I, 356; Gazzâlî, II, 105). Buna karşılık bazı usulcüler, âmın bizzat nasta söylenmiş olması sebebiyle delâlet açısından mefhûmdan daha kuvvetli olduğunu, mefhûmun nasta kullanılan lafza ihtiyacı bulunduğu halde mantûkun böyle bir mefhûma ihtiyacı olmadığını ileri sürmüşlerdir (Aduddüddin el-Îcî, II, 150). Fahreddin er-Râzî de mefhûmu hüccet saymanın mantûku tahsis edebileceği anlamına gelmediğini, mantûkun delâletinden daha zayıf olduğunda şüphe bulunmayan mefhûmla tahsis yapmanın zayıfın kuvvetliye tercih edilmesi anlamına geleceğini belirtmiştir (*el-Maḥşûl*, I/3, s. 159-160). Bu tartışmaların diğer ayrıntıları bir yana, kıyası tahsis delili olarak kabul etmenin tutarlılık açısından mefhûm-i muvâfakati de tahsis delili saymayı gerektirdiği söylenebilir.

Mefhumun diğer nevi olan ve bazı usulcüler tarafından "delîlü'l-hitâb" ve "el-mahsûs bi'z-zikr" diye de anılan mefhûmü'l-muhâlefe, "meskût anhin hükmünde mantûk bihe muhalif bulunması" ya da "lafzın sükût ettiği konudaki mânasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması" biçiminde tarif edilir (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 449; Seyfeddin el-Âmidî, III, 66; Şevkânî, s. 303). Türkçe'de de "mefhûm-i muhâlif" (karşıt kavram kavriti) şeklinde ifade edilen bu delâlet türü, bütün usulcülere göre insanların irade beyanlarını yorumlama esnasında hukukî bir delil niteliği taşır. Çünkü kişi sözünü bir vasıf, şart veya diğer bir kayıtlı sınırlandırdığı zaman -başka maksadının bulunduğu tesbit edilemiyorsa- kaydın gerçekleşmesi halinde hükmün sabit ola-

cağını, gerçekleşmemesi durumunda ise hükmün sabit olmayacağını belirtmiş olur. Buna karşılık kelâmcı metodunu benimseyen usulcüler (cumhur), mefhûm-i muhâlefetin Kur'an ve Sünnet naslarını yorumlama konusunda da geçerli bir delâlet nevi olduğunu savunurken Hanefîler söz konusu delâletin naslar hakkında bir hüküm ifade edemeyeceğini ve bu konuda mefhûm-i muhâlefetin fâsid istidlâl niteliği taşıdığını ileri sürmüşlerdir (Cesâs, I, 289-323; Debûsî, vr. 70^b; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 449-480; Abdülazîz el-Buhârî, II, 253; M. Edîb Sâlih, I, 665-756). Mefhûm-i muhâlefet taraftarları, naslarda yer alan her kaydın mutlaka bir maksada binaen konmuş olduğunu, aksini düşünmenin bu kayıtların anlamsızlığını ve boş yere zikredildiğini kabul etmek mânâsına geleceğini, halbuki abesle iştiğal demek olan böyle bir duruma değil Allah ve Resulü'nün sözlerinde, akli başında ve düzgün konuşan herhangi bir insanın ifadelerinde bile rastlanmayacağını belirtmişlerdir. Hanefî usulcüler ise beşer sözlerinden farklı olarak şâriin sözlerindeki bütün maksatları kuşatma imkânına sahip olmadığımızı, dolayısıyla bir nasta yer alan herhangi bir kaydın konulmasının sebep ve amacını ortaya çıkaramadığımız zaman, "Bu kayıtta maksat hükmün onun bulunduğu durumlara tahsis edilmesi ve bulunmadığı durumlarda da hükmün yok sayılması gereğidir" denilemeyeceğini söylemişlerdir. Mefhûm-i muhâlefetin hukukî değeriyle ilgili bu farklı eğilimleri şu noktada birleştirmek mümkündür: Mefhûm-i muhâlefetin delâletinin her iki grup usulcüye göre zannî olduğu dikkate alındığında şâriin maksatlarını kuşatmanın imkânsızlığı düşüncesi bu tür delâleti kabul etmemek için güçlü bir gerekçe olamaz; zira çıkarılan anlam için kesinlik iddiası söz konusu değildir. Ayrıca mefhûm-i muhâlefeti hukukî bir delil olarak kabul edenler de adı geçen delâletle amel edilebilmesi için birtakım ilâve şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlara göre, mantûkun hükmüne konan kaydın kayıt kalktığı zaman hükmün de sona ereceğini göstermesi dışında herhangi bir fayda veya maksadının bulunmaması gerekir. Böyle bir yarar veya amacının bulunması halinde ise mefhûm-i muhâlefet dikkate alınmaz ve ona göre hüküm verilmaz.

Sözün taşıdığı kayda göre değişik isimlerle anılan mefhûm-i muhâlifin başlıca çeşitleri şunlardır: a) Mefhûm-i sîfât. Hükmü bir vasıfla kayıtlanmış olan nas-

sin bu vasfı taşımayan durumlar hakkında o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Meselâ Hz. Peygamber'in, "Zengin alacaklısını oyalaması zulümdür. Onun dava edilmesi ve cezalandırılması helâldir" hadisi (farklı lafızlarla bk. Buhârî, "İstikrâz ve âdâbü'd-dünyûn", 12; Ebû Dâvûd, "Büyû", 10; Nesâî, "Büyû", 100) mantûkuyla, borcunu ödeme gücüne sahip kişinin borcunu ödemekten kaçınmasının zulüm sayıldığını, bu takdirde alacaklının dava açarak onu teşhir etmesi ve hâkimin onu cezalandırmasının câiz olduğunu, mefhûm-i muhâlifile ise fakir bir kimsenin borcunu ödememesinin zulüm olmadığını ifade etmektedir. Zira mantûkun hükmü "zengin olma" vasfı ile kayıtlanmıştır. Bu nitelik bulunmayınca hükmü de bulunmaz. b) Mefhûm-i şart. Hükmü şart edatlarından biriyle belirli bir şarta bağlanmış olan nassın o şartın yokluğu durumunda söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Meselâ Resûl-i Ekrem'in, "Bağış yapan kişi karşılık almamışsa bağışladığı şey üzerinde daha fazla hak sahibidir" hadisi (farklı rivayetler için bk. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâf, IV, 125-126) mantûkuyla, bağışta bulunan kimsenin hibeden dönme hakkının bulunduğunu, ancak bu hakkın hibe edilen şey için bir karşılık almamış olması şartına bağlı olduğunu, mefhûm-i muhâlifile ise karşılık almış olması halinde hibede bulunanın bundan rücu edemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü mantûkun hükmü "karşılık almama" şartına bağlanmıştır. Bu şart kalkınca hükmü de kalkar (hibenin ivazlı olup olamayacağı ve hibeden rücu konusundaki görüş ayrılıkları hakkında bk. HİBE). c) Mefhûm-i gâye. Hükmü belirli bir sınırla kayıtlanmış olan nassın bu sınırdan sonra o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Meselâ, "Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar iyiyin, için. Sonra gece oluncaya kadar orucu tamamlayın" meâlindeki âyette geçen (el-Bakara 2/187) ve "...inceye kadar" anlamını taşıyan "hattâ" kelimesi kendinden önceki mânânın sınırını ve son bulunduğunu göstermektedir. Bu durumda söz konusu nas mantûkuyla, ramazan gecelerinde fecre kadar yiyip içmenin mubahlığına, mefhûm-i muhâlefetiyle ise bu sınırdan yani fecirden sonra yiyip içmenin haramlığına delâlet etmektedir. d) Mefhûm-i aded. Hükmü belirli bir sayı ile kayıtlanmış olan nassın bu sayının dışında o hükmün yerine gelmeyeceğine delâlet etmesidir. Me-

selâ Hz. Peygamber'in, "Her beş deveden bir koyun -zekât verilmesi- gerekir" hadisi (Müsned, II, 14-15; İbn Mâce, "Zekât", 9) mantûkuyla, -develerin zekâtı bağlamında- bir koyunun verilmesinin vâcip olması için beş deveye sahip olunmasını şart koşmuştur. Mefhûm-i muhâlifile ise beş deveden daha az sayıda deveye mâlik olunması halinde bunlardan zekât verilmesinin vâcip olmadığı anlamına gelmektedir (Zekiyüddin Şa'bân, s. 407-409). "Özel isme, cins, nevi, topluluk belirten isme bağlanan hükmün onun dışındakiler açısından nefyedilmesi" anlamına gelen mefhûm-i lakab ise usulcülerin hemen hemen tamamına göre geçerli bir delil değildir. Meselâ, "Muhammed Allah'ın resulüdür" ifadesinden (el-Feth 48/29) "Allah'ın Muhammed'den başka peygamberi yoktur" anlamı çıkarılamaz (mefhûm-i muhâlif ve çeşitleri hakkında bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mûstaşfâ*, II, 191-212; Seyfeddin el-Âmidî, II, 66-94; Zerküşî, IV, 24-55; Şevkânî, s. 303-310).

Usulcüler, mefhûm-i muvâfakattaki gibi mefhûm-i muhâlefetin de umum niteliğine sahip olup olmadığı ve umumi bir nass / lafzı tahsis etme gücünün bulunup bulunmadığı konularında geniş metodolojik tartışmalar yapmışlardır. Kelâmcı metodunu benimseyen usulcülerin çoğunluğu, lafzın meskût anhte -ister muvafakat ister muhâlefet olsun- umum niteliği taşıdığını ileri sürerken fakaha metodunu benimseyen usulcülerin çoğunluğu ise mefhûmların delâletinin lafzî olmadığını, bu sebeple mefhûmla amelîn lafızla değil sükûtle amel etmek anlamına geleceğini savunmuştur. Fahredin er-Râzî, Gazzâlî'nin mefhûmun umumu olmadığına dair ifadesini (*el-Mûstaşfâ*, II, 70) değerlendirirken eğer bununla "âm" teriminin sadece lafızları kapsadığı belirtilmek isteniyorsa görüş ayrılığının terim ihtilâfından ibaret kaldığını, fakat "Ondan (mefhum) kendisi dışındaki şeylerde hükmün nefyedildiği anlamı çıkarılamaz" demek isteniyorsa bunun yanlış olacağını söylemiştir. Zira ona göre mefhûmun umum niteliği taşıması meselesi mefhûmun geçerli bir hüccet olması konusunun bir parçasıdır ve mefhûmun geçerli bir delil olduğu sübût bulunca onun kapsamı dışında kalanlar hakkında hükmün yokluğunu kabul etmek gerekir; çünkü zikredilmeyen hakkında da hüküm sabit olacaksa onu özellikle zikretmenin anlamı kalmaz (*el-Maḥşûl*, I/2, s. 654-655). Mefhûm-i muhâlifin umum niteliğine sahip olduğunu kabul etmek bunun tahsise

konu olacağını da kabul anlamına gelir. Başta Şâfiîler olmak üzere usulcülerin çoğunluğu, bu meseledeki temel tercihleri gereğince mefhûm-i muhâlefetin tahsise konu olacağını, Hanefîler ise aksini savunmuştur (Alâeddin es-Semerkandî, s. 306; Fahreddin er-Râzî, I/3, s. 12-13). Öte yandan kelâmci metoduna mensup usulcüler mefhûm-i muhâlefetin tahsis delili de olabileceği kanaatindeydiler (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 356-357; Kelvezânî, II, 118, 189-228; Seyfeddin el-Âmidî, II, 529); özellikle âm lafızların delâletinin katı olduğunu savunan Hanefîler'in ise (Koca, s. 91-93) nastan birtakım çıkarımlarla elde edilen zannî bir anlamla (mefhum), hele uzun araştırmalar neticesinde ulaşılabilecek zıt bir mâna ile bu katiliğin daraltılmasına olumlu bakmaları beklenemez (mefhum teriminin mantıktaki anlamı için bk. TASAVVUR).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 14-15; Buhârî, "İstikrâz ve âdâbü'd-dünyân", 12; İbn Mâce, "Zekât", 9; Ebû Dâvûd, "Büyü", 10; Nesâî, "Büyü", 100; Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 512-516; Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 289-323; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'uşûl'l-fıkh*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 70"; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmeccid et-Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 346, 356-357; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi'uşûl'l-fıkh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 448-480; Pezdevî, *Kenzü'l-uşûl*, I, 73; II, 219-221, 252; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 241, 254; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, Bulak 1324, II, 70, 105, 191-212; a.mlf., *el-Menhûl* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk 1400/1980, s. 208-210; Kelvezânî, *et-Temhîd fi'uşûl'l-fıkh* (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, II, 118, 189-228; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 304-306, 398-401, 656; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/2, s. 654-655; I/3, s. 12-13, 159-160; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İḥkâm* (nşr. İbrâhîm el-Acûz), Beyrut 1405/1985, II, 66-94, 529-530; III, 63-96; İbnü'l-Hâcib, *Muḥtaşarü'l-Müntehâ*, Bulak 1316, II, 12, 171-185; Beyzâvî, *Minhâcü'l-uşûl* (İsnevî), *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâcü'l-uşûl* içinde), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 77; Abdülâzîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, I, 73; II, 253; Aduddüdin el-İcî, *Şerhu Muḥtaşari'l-Müntehâ*, Beyrut 1403/1983, II, 150, 171-185; Takıyyüddin es-Sübkî – Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (nşr. Şa'bân M. İsmâîl), Kahire 1401/1981, II, 125; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 125-126; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ* (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Kahire 1409/1988, IV, 5-60; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-taḥbîr*, Bulak 1316, I, 232; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî – Nezîh Hammâd), Dimaşk 1402/1982, III, 473-511; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl* (nşr.

Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 302-310; Muhammed Vefâ, *Delâletü'l-ḥitâbi's-şer'i 'ale'l-hükmi: el-Manṭûk ve'l-mefhûm*, Kahire 1404/1984; M. Edîb Sâlih, *Tefsîrür-n-nuşûş fi'l-fıkhil-İslâmî*, Beyrut 1404/1984, I, 516-546, 665-756; Halife Bâbekr el-Hasan, *Menâhicü'l-uşûliyyin fi'uruḳi delâlati'l-elfâz 'ale'l-aḥkâm*, Kahire 1409/1989, s. 123-215; a.mlf., "Mefhûmü'l-muvâfaḳa 'inde'l-uşûliyyîn", *Mecelletü's-şer'i'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, V/10, Küveyt 1408/1988, s. 211-264; Mahmûd Tefvîk M. Sa'd, *Sübûlü'l-istinbât mine'l-Kitâb ve's-Sünne*, Kahire 1413/1992, s. 215-325; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 61-64, 85-93, 142-145, 246-248; Refik el-Acem, *Mevsû'atü muştalahâti'uşûl'l-fıkh 'inde'l-müslimîn*, Beyrut 1998, II, 1502-1520; Zekıyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2000, s. 399, 406-412; Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, IX, 119-122.



FERHAT KOCA

MEFKÜD

(المفقود)

Kaybolmuş
ve hayatta olup olmadığına dair
bilgi bulunmayan kimse anlamında
İslâm hukuku terimi.

Sözlükte "mevcut olmayan, kaybedilmiş, yitirilmiş" anlamına gelen mefkûd kelimesi terim olarak kaybolmuş ve hayatta olup olmadığı hakkında bilgi bulunmayan kişiyi ifade eder (*Lisânü'l-'Arab*, "fkd" md.; aynı kökten sülâsî fiilin "kaybedip arama" anlamında da kullanıldığı, dolayısıyla mefkûdün "kaybedilip aranan" mânâsına da geldiği hakkında bk. Yûsuf 12/71-72; Serahsî, XI, 34). Bir kısım fıkıh eserlerinde bu tanıma eklenen "ve yeri bilinmeyen" şeklindeki unsurun mefkûdü belirlemede ayrı bir kriter olmadığı ve bununla "yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen" mânâsının kastedildiği anlaşılmaktadır (İbn Âbidîn, XIII, 238; Ali Seyyid Hasan, s. 16-17). Sözlükte "gözden uzak olan, görünmeyen, kayıp" anlamına gelen ve bazan mefkûd yerine de kullanılan gâib ise fıkıh terimi olarak "hayatta olduğu bilinmekle beraber bulunduğu yer bilinmeyen kimse" demektir.

Özellikle savaşların ve uzun zaman alan yolculukların yaygın olduğu, buna karşılık iletişim imkânlarının sınırlı bulunduğu dönemlerde insanların yerinden yurdundan ayrıldıktan sonra uzun süre kendilerinden haber alınmaması durumuyla sıkça karşılaşıldığından mefkûd konusu İslâm hukukçularınca geniş biçimde ele alınmış ve gerek kayıp kişinin gerekse onunla hukukî ilişkisi bulunan kimselerin hak ve sorumluluklarıyla ilgili ayrıntılı bir

doktrin oluşmuştur. Mefkûd terimi kadın ve erkek için ortak bir hukukî statüyü ifade etmekle birlikte (Ali Haydar, s. 4, 27) sosyal gerçeklik olarak daha çok erkekler açısından söz konusu olması yanında erkeğin talâk yetkisinin ve birden fazla kadınla evlilik müsaadesinin bulunması dolayısıyla fıkıh eserlerinde mefkûd ile ilgili anlatımların erkek üzerinden sürdürüldüğü görülür.

Mefkûd ile ilgili temel problem, bu durumdaki bir kimsenin hukuk nazarında şahsiyetinin devam edip etmediği hususudur. Bu sorunun cevabına doğrudan dayanak teşkil edecek bir âyet veya hadis bulunmadığından konuya ilişkin ictihadlar temel hukuk kurallarının yanı sıra bazı sahâbî sözlerine dayandırılmıştır. Şahsiyetin ölümle sona ereceği temel hukuk ilkesi gereğince bir kimsenin öldüğüne dair kesin delil bulunmadıkça sağ kabul edilmesi gerekir. Buna karşılık yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen ve uzun süre kendisinden haber alınamayan kimsenin mutlak olarak sağ sayılmasının ortaya birçok dinî ve hukukî problem çıkaracağı ve sonuçta zararın giderilmesi ilkesiyle bağdaşmayacağı açıktır. Bu iki ilke arasındaki çatışmayı kendi değerler sistemi içinde dengelemeye çalışan İslâm hukukçuları, anılan şartlarda belirli bir sürenin geçmesi durumunda yargı yoluyla mefkûdün ölümüne karar verilebileceğine hükmetmiş ve böyle bir karar verilinceye kadar geçecek sürede mefkûdü kazanılacak haklar bakımından sağ kabul edilmişlerdir. Böylece mefkûd ile ilgili fıkıhî çözümlerin iki merhaleye göre ayrı ayrı ele alınması uygun olacaktır: Mefkûd hakkında hükmen ölüm kararı verilmesinden önceki dönemde ilgili meseleler, hükmen ölüm kararı verilebilmesinin şartları ve bu kararın ortaya çıkaracağı sonuçlar. Mefkûdün vefat ettiği beyyine ile sabit olduğu takdirde mefkûd statüsünden çıkar ve hakkında gerçek ölümün sonuçları geçerli olur.

Hükmen ölümüne karar verilmesinden önceki dönemde mefkûdün kazanılmış haklar bakımından sağ sayılmasının başlıca sonuçları şunlardır: Malları mirasçılarına dağıtılmaz; ölümü halinde feshe-dilecek akidleri, meselâ kaybolmadan önce yaptığı olduğu kira sözleşmesi feshe-dilmez; hâkim gayri menkul mallarının satışına karar veremez, ancak gıda maddesi gibi bozulması muhtemel mallarını satıp parasını muhafaza altına alır. Bu dönemde mefkûdün mal varlığına ilişkin iş-