



**T. C.  
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**“HİCRİ VII. ASRA KADAR HANEFÎ USÛLÜ  
BAĞLAMINDA”  
FIKİH USÛLÜ KELÂM İLİŞKİSİ  
(Doktora Tezi)**

**Mehmet Sait ARVAS**

**Prof. Dr. Şevket TOPAL**

**Danışman**

**RİZE**

**2018**

## KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Mehmet Sait ARVAS tarafından hazırlanan *Hicri VII. Asra Kadar Hanefti Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* başlıklı bu çalışma, 13.07.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Kabul)  
Üye: Prof. Dr. Abdurrahman Hakkalı (Kabul)  
Üye: Prof. Dr. Serket Topal (Kabul)  
Üye: Doç. Dr. Fetullah Yılmaz (Kabul)  
Üye: Dr. Öğr. Üyesi İlyas Yıldırım (Kabul)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

13/07/2018

  
Doç. Dr. Ahmet Yanık

Enstitü Müdürü

## ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 13/07/2018

**Mehmet Sait ARVAS**



## ÖN SÖZ

Fıkıh usûlü, dini bilginin iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnet'i, bu kaynaklardan elde edilen diğer delilleri ve bu delillerin hükme delalet yollarını inceleyen bir disiplindir.

Diğer dini ilimlerde olduğu gibi fıkıh usûlünün de bağımsız bir disiplin haline gelmesi uzun bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Bu süreçte fıkıh usûl düşüncesinin teşekkül ve olgunlaşmasında diğer ilimlerin farklı düzeylerde de olsa etkili olduğu görülmektedir. Fıkıh usûlü düşüncesinin gelişimine birçok yönüyle etki etmiş ilimlerin başında da kelâm ilmi gelmektedir. Nitekim fıkıh usûlünün konu ve kavramlarının, kullanılan dil ve yöntemlerinin şekillenmesinde kelâm ilmi önemli bir rol üstlenmiştir. Bu çalışmamızda fıkıh usûlü kelâm ilişkisi, Hanefî usûl düşüncesinin gelişimi bağlamında incelenmiştir.

Hanefî usûl düşüncesinin farklı bölge ve mekteplerde gelişimini sürdürmesi nedeniyle kelâm ilminin, Hanefî usûl düşüncesine etkisi de ayrı düzeylerde olmuştur. Nitekim Hanefî usûlcülerinin farkı kelâm ekollerinden beslenmeleri, bununla birlikte temayüz ettikleri alanın fıkıh veya kelâm olması gibi nedenlere bağlı olarak farklı usûl anlayışlarına ve yöntemlere sahip olmuşlardır.

Kelâm ilmi gibi fıkıh usûlünün de teorik bir disiplin olması, her iki ilim arasındaki ilişkinin somut olarak ortaya konulmasında karşılaşılan en büyük zorluklardan biridir. Zira fıkıh usûlünde, kelâmla ilişkilendirilen birçok meselede teorik ihtilaflar meydana gelmiş olsa da bu ihtilafların, usûl anlayışlarının teşekkülünde mutlak anlamda etkili olmadığı ifade edilebilir. Bununla birlikte kelâm ilminin usûlde belirleyici olması, daha çok bir kelâm disiplini etrafında teşekkül eden usûl düşüncelerinde söz konusudur.

Bu çalışmanın yürütülmesi ve tamamlanması hususlarında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Şevket TOPAL Bey'e, çalışma esnasında görüş ve rehberliğine müracaat ettiğim hocalarım Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı, Dr. Öğr. Üyesi İlyas Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Yağcı, Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Turhan, Öğr. Gör. Tayip Nacar ve Abdullah Yıldız Beylere ve

kıymetli katkılarından dolayı Prof. Dr. Hasan Ayık, Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay ve Doç. Dr. Fetullah Yılmaz Beyler'e şükranlarımı sunarım.

Son olarak çalışma süresince her türlü fedakârlığı göstererek sabır ve metanetle bana destek olan sevgili eşim ve çocuklarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

Mehmet Sait ARVAS

RİZE, 2018



## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	2
ETİK BEYAN .....	3
ÖN SÖZ .....	4
İÇİNDEKİLER .....	6
ÖZET .....	10
ABSTRACT .....	11
KISALTMALAR.....	12

### GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE SINIRLANDIRILMASI.....	13
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	17
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE İLGİLİ ÇALIŞMALAR.....	18

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### HİCRİ YEDİNCİ ASRA KADAR HANEFÎ FIKİH USÛL DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ VE USÛLCÜLERİN KELÂMÎ TAVIRLARI

1.1. FIKİH USÛLÜ TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	23
1.2. HANEFÎ FIKİH USÛLÜ.....	28
1.2.1. Oluşum/Teşekkül Dönemi .....	28
1.2.1.1. Oluşum/Teşekkül Sürecinde Irak Hanefilerinin Kelâmî Tavırları ....	30
1.2.1.2. Oluşum/Teşekkül Döneminde Fıkıh Usûlü Kelâm ilişkisi.....	34
1.2.2. Usûlün Olgunlaştığı/Klasikleştiği Dönem .....	34
1.2.2.1. Irak Hanefiliği .....	35
1.2.2.1.1. Irak Hanefî Usûlcülerinin Usûle Katkıları.....	37
1.2.2.1.1.1. Kerhî ve Usûle Katkısı (Müessis) .....	37
1.2.2.1.1.2. Cessâs ve Usûle Katkısı (Müdevvin) .....	39
1.2.2.1.1.3. Saymerî ve Usûle Katkısı (Müellif) .....	40
1.2.2.1.2. Irak Hanefî Usûlcülerin Kelâm Anlayışları .....	41

1.2.2.1.2.1. Kerhî'nin Kelâm Anlayışı .....	41
1.2.2.1.2.2. Cessâs'ın Kelâm Anlayışı .....	45
1.2.2.1.2.2.1. Cessâs'ın Kelâmî Görüşleri .....	45
1.2.2.1.2.2.1.1. Cessâs'ın İ'tizâlî Görüşleri .....	45
1.2.2.1.2.2.1.2. Diğer Görüşleri .....	53
1.2.2.1.2.2.2. Cessâs'ın Kelâm Anlayışına Dair Değerlendirmeler ...	60
1.2.2.1.2.3. Saymerî'nin Kelâm Anlayışı .....	62
1.2.2.1.3. Irak Hanefiliğinde Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi .....	63
1.2.2.2. Mâverâünnehir Hanefiliği Usûl Gelişimi.....	73
1.2.2.2.1. Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı.....	77
1.2.2.2.1.1. Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı Usûlcüleri, Kelâmî Anlayışları ve Usûle Katkıları.....	78
1.2.2.2.1.1.1. Debûsî.....	78
1.2.2.2.1.1.2. Serahsî .....	80
1.2.2.2.1.1.3. Ebû'l-Usr el- Pezdevî .....	81
1.2.2.2.1.2. Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi .....	86
1.2.2.2.1.3. Diğer Usûlcüler.....	91
1.2.2.2.2. Semerkant-Mâtürîdî Usûl Yaklaşımı.....	92
1.2.2.2.2.1. Hicri Dördüncü Asır: Semerkant-Mâtürîdî Usûl Anlayışının Teşekkülü .....	92
1.2.2.2.2.2. Hicri Altıncı Asır: Semerkant-Mâtürîdî Hanefî Usûl Anlayışının Yeniden Canlandırılması .....	97
1.2.2.2.2.2.1. Semerkant-Mâtürîdî Usûl Yaklaşımı Usûlcüleri ve Kelâmî Görüşleri .....	98
1.2.2.2.2.2.1.1. Alaüddin es-Semerkandî.....	98
1.2.2.2.2.2.1.2. Lâmişî .....	99
1.2.2.2.2.2.2. Semerkant-Mâtürîdî Usûl Yaklaşımında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi.....	100
1.2.2.3. Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı ile Semerkant Mâtürîdî Usûl Yaklaşımı Arasındaki Usûl Farklılıkları .....	110

## İKİNCİ BÖLÜM

### HANEFİ USÛL YAKLAŞIMLARINDA FIKIH USÛLÜ KELÂM İLİŞKİSİ

2.1. HÜKMÜN KAYNAĞI OLARAK AKIL: HÜSÜN – KUBUH .....	120
2.1.1. Kelâm Ekollerinde Akıl: Hüsün-Kubuh.....	122
2.1.1.1. Mâtürîdîlere Göre .....	122
2.1.1.2. Mu‘tezile’ye Göre .....	129
2.1.1.3. Eş‘arîlere Göre.....	134
2.1.2. Hanefî Usûlünde Akıl: Hüsün-Kubuh.....	136
2.1.2.1. Aklın Mahiyeti ve Hüsün-Kubuhun Akllığı veya Şer‘îliği Problemi .....	136
2.1.2.2. Akıl Hükümler (Akıl-Şeriat ilişkisi).....	142
2.1.2.3. Memuru bih ve Menhiyyi anh’ın Hüsün ve Kubuh Açısından Kısımları .....	152
2.1.2.4. Şer‘î Bildirimden Önce Teklif; İman Örneği .....	164
2.1.2.5. Şer‘î Bildirimden Önce Eşya’nın Hükümü: İbâha, Hazr veya Tevakkuf .....	170
2.2. ŞER‘Î İLLET .....	183
2.2.1. Kelâmî Ekollerin İlet Nazariyesine Tesir Eden Görüşleri .....	183
2.2.1.1. Mu‘tezile’ye göre .....	184
2.2.1.2. Eş‘arîlere Göre.....	188
2.2.1.3. Mâtürîdîlere Göre .....	190
2.2.2. Hanefî Usûl Yaklaşımlarında Şer‘î İlet Nazariyesi.....	192
2.2.2.1. Şer‘î İletin Mahiyeti .....	192
2.2.2.2. Şer‘î İletin Tahsisi .....	201
2.2.2.2.1. Diğer Usûlcülerin Görüşleri.....	202
2.2.2.2.2. Hanefî Usûlcülerin Görüşleri.....	203
2.3. İÇTİHATTA İSABET VE HATA.....	215
2.3.1. Kelâm Ekollerine Göre İctihatta İsbet ve Hata .....	216
2.3.1.1. Mu‘tezile’ye Göre .....	217
2.3.1.2. Eş‘arîler’e Göre .....	219
2.3.1.3. Mâtürîdîler’e Göre.....	219
2.3.2. Hanefî Usûlcülere Göre İctihatta İsbet ve Hata.....	220



SONUÇ VE ÖNERİLER.....	233
KAYNAKLAR .....	242
ÖZ GEÇMİŞ .....	256



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Ana Bilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

**Tez Türü:** Doktora Tezi

**Danışman:** Prof. Dr. Şevket TOPAL

**Hazırlayan:** Mehmet Sait ARVAS

**Yıl:** 2018

## **ÖZET**

### **“Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında”**

#### **FIKİH USÛLÜ KELÂM İLİŞKİSİ**

Bu çalışmada fıkıh usûlü kelâm ilişkisi, teşekkül ve olgunlaşması hicri yedinci asra kadar süren Hanefî usûl düşüncesi bağlamında incelenmiştir. Külli bir ilim olması sebebiyle bütün şer’î ilimlere etki etmiş olan Kelâm, usûl anlayışlarının, ele alınan konuların ve takip edilen yöntemlerin şekillenmesinde fıkıh usûlüne tesir etmiştir.

Hanefî usûl düşüncesinin teşekkülü ve olgunlaşması sürecinde iki bölge Hanefileri ekili olmuştur. Bunlar; Bağdat merkezli Irak Hanefî meşayihî, diğeri ise Buhârâ ve Semerkant merkezli Mâverâünnehir Hanefî meşayihidir. Araştırma neticesinde Irak ve Mâverâünnehir Hânefileri arasında teolojik, Semerkant ve diğeri Hanefiler arasında da yöntem (yaklaşım) farklılıklarının olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Irak Hanefî usûlcülerin İ’tizâlî eğilimde, Mâverâünnehir Hanefilerinin ise Sünnî inanç esaslarına bağlı oldukları görülmüştür. Ayrıca Irak Hanefî usûlcüleriyle usûlde onları takip eden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi Mâverâünnehir usûlcüleri fıkıh ağırlıklı bir usûl yaklaşımına sahipken, Semerkant Hanefilerinin kelâm ağırlıklı bir usûl yaklaşımına sahip olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada Hanefî usûl eserlerinde akıl, hüsün-kubuh, teklif, şer’î illet, içtihatı isabet ve hata gibi kelâmı ilişkilendirilen meseleler, Hanefî usûlcülerin yaklaşımları ve kelâmî tavırları dikkate alınarak ayrıca incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Kelâm, Hanefî mezhebi, Irak Hanefiliği, Mâverâünnehir Hanefiliği, Akıl, Hüsün-kubuh.

**Recep Tayyip Erdoğan University Graduate School of Social Sciences**

**Department:** Basic Islamic Sciences

**Thesis Type:** Ph. D. Dissertation

**Supervisor:** Prof. Dr. Şevket TOPAL

**Author:** Mehmet Sait ARVAS

**Year:** 2018

## **ABSTRACT**

### **THE RELATIONSHIP BETWEEN LEGAL THEORY AND THEOLOGY “In The Context of Hanafi Legal Theory Until The Seventh Century of The Hijra”**

In this study, the relation between legal theory and theology is examined in the context of Hanafi legal thought until the seventh century in which its formation and maturation lasted. As it is a holistic science, theology (*Kalam*) has influenced other Islamic sciences. It influenced Islamic legal theory by shaping legal thoughts, the topics covered and the methods followed.

Two region were effective in formation and development of the Hanafi legal theory. One of these was the Baghdad-based Iraqi Hanafi legists, and the other was the Bukhara and Samarkand-based Transoxanian Hanafî legists. As a result of the research, it has been discovered that there are theological differences between the Iraqî and Transoxanian Hanafîs, and methodological differences between Semerkant and other Hanafîs. According to this, it is noticed that the Iraqi Hanafi scholars are inclined to I'tizāl while the Transoxanian Hanafîs are stuck to the Sunni beliefs. In addition, it has been determined that Samarkand Hanafis had a theological approach while Iraqî Hanafis such as Debûsî, Serahsî and Pezdevî who followed the Iraqi Hanafi scholars, had fiqh-weighting approach.

In the study, the subjects related to theology such as reason (*aql*), good-evil (*husn-qubh*), legal obligation (*taklif*), legitimate cause (*illa*), to be right or wrong in *ijtihād* are examined in Hanafî legal theory sources by taking into account the approaches of Hanafi scholars and their theological attitudes.

**Key Words:** Legal theory, Theology, Iraqi Hanafism, Transoxanian Hanafîs, Reason, Husn-Qubh (Good-Evil).

## KISALTMALAR

bk.	Bakınız
b.y.	Yayınevi yok
çev.	Çeviren
ed.	Editör
H.	Hicri
haz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştırmız
M.	Miladi
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
t.y.	Basım tarihi yok
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
vs.	Vesaire
y.y.	Basım yeri yok

## GİRİŞ

### I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE SINIRLANDIRILMASI

Kaynaklar ve kaynaklardan hüküm elde etme yöntemlerini konu edinen fıkıh usûlüne dair kapsamlı ilk çalışmalara hicri dördüncü asırdan itibaren şahit olmaktayız. Bununla birlikte, bir ilim dalı olarak fıkıh usûlünün olgunlaşmasının ancak hicri beşinci asırda tamamlandığı söylenebilir. Hal böyle iken bu durum, söz konusu dönemlerden önce usûle dair hiçbir eser verilmediği veya kural oluşturulmadığı anlamını taşımamaktadır.

Hükümün kaynağına muhatap olmaları veya yakınlıkları hasebiyle ilk nesil fukahasının, içtihat yaparken hazır (vaz' edilmiş) kurallara ihtiyaçları yoktu. Buna onlarda doğal olarak mevcut olan hüküm çıkarma melekesini de ekleyebiliriz. Hükümün kaynağına yakınlık ve hüküm çıkarma melekesinden naşı bütün bu avantajlarla birlikte onlar, usûlün tesisinde en önemli kaynak olmuşlardır. Sonraki nesiller için aynı şeyler söylenemez. Zira kaynaktan uzaklaştıkça Kur'an dışındaki hüküm kaynağının sübutuna dair bir takım şüphelerin oluşması, kaynağın anlaşılması problemi, hüküm çıkarma melekesinin yitirilmesi vs. sebeplerle belli bir dönemden itibaren artık sözlü/yazılı bir takım kuralların vaz'ına ihtiyaç duyulmuştur. Aslında müçtehit imamlar devrinde yapılan en önemli şey önceki birikimin sistematik ve kullanışlı hale getirilmesi amelîyesidir. Bu kapsamda onlar fıkıh usûlüne ait pek çok esas vaz' etmiştir. Sonraki âlimler ise mevcut kuralları daha da geliştirerek usûlle ilgili fer'i meseleleri içine alacak şekilde bu ilmi müstakil hale getirmişlerdir.<sup>1</sup> Bu haliyle fıkıh usûlünün teşekkül, olgunlaşma (klasik dönem) ve klasik sonrası şeklinde üç aşamasından bahsedebiliriz.

Fıkıh usûlünün, söz konusu gelişim dönemlerinde diğer dini ilimlerle de ilişkisi olmuş, farklı şekillerde bu ilimlerden etkilenmiş ve etkide bulunmuştur.<sup>2</sup> İlk olarak Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından dile getirildiği bilinen ve sonraki birçok

<sup>1</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, nşr. Selçuk Camcı (İstanbul: Akademi Yayınları, 2011), 20, 36, 38-40, 44.

<sup>2</sup> İlyas Çelebi, Hayrettin N. Güdekli, "Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 385.

usûlcü tarafından da tekrarlanan fıkıh usûlünün ilkelerini (mebde) aldığı ilimler olarak kelâm, Arapça ve fıkıh zikredilmiştir.<sup>3</sup> Bu âlimler tarafından kelâm ilmi ile fıkıh usûlü ilmi arasındaki en önemli alaka olarak usûldeki külli delillerin yani kitap, sünnet ve icmanın hüccet olmasının ancak yaratıcının zatına, sıfatlarına ve nübüvvetin ispatına bağlı olduğu ifade edilmiştir.<sup>4</sup> Kısaca fıkıh usûlünün, kelâm ilmi ile yollarının kesiştiği temel nokta olarak “sübut” görülmüştür.<sup>5</sup> Aynı durum kelâm ile bir şekilde ilişkili olduğu düşünülen diğer ilimler için de geçerlidir. Gazâlî (ö. 505/1111) dini ilimler kategorisinde kelâm ilmini “küllî ilim”, diğerlerini ise “cüz’î ilim” diye nitelendirir. *el-Mustasfa*’da şöyle geçer:

“Kelâm ilmi en genel şey yani ‘varolan’ı (mevcut) incelemekle başlar, daha sonra detaya inerek bunlar içerisinde diğer şer’î ilimlerin ‘kitab’, ‘sünnet’ ve ‘peygamberin doğruluğu’ gibi ilkelerini ortaya koyar. Bu noktadan sonra diğer dini ilimler kendi özel ilgi alanlarına giren konularla uğraşır (...). Örneğin usûlcü, mütekellim tarafından doğru söylediği ispatlanan peygamberin sözünü alır ve bunun hükme delalet yönünü inceler. Usûlcünün inceleme ve araştırması, Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin dışına çıkmaz. Kitab da zaten Hz. Peygamber’den işitilmiş ve icma onun sözüyle sabit olmuştur. Hz. Peygamber’in sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu kelâm ilminde sabit olur. Öyleyse kelâm ilmi bütün dini ilimlerin ilkelerini (mebâdî) ispat görevini yüklenmiş olmaktadır. Bütün dini ilimler kelâm ilmine nîpetle ‘cüz’î’dir. Kelâm ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir. Zira bu cüz’î ilimlere kelâm ilminden inilmektedir.”<sup>6</sup>

Kelâm ilminin küllî bir ilim, fıkıh usûlünün ise cüz’î bir ilim olduğu dikkate alındığında bu alakanın sadece fıkıh usûlünün asıllarının sübutu açısından bir ilişkiyle sınırlı kalmayacağı bununla birlikte kelâm düşüncesinin, usûl anlayışının şekillenmesinde de etkili olacağı söylenebilir. Nitekim söz konusu etkiyi en

<sup>3</sup> A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 104.

<sup>4</sup> Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 7-8; Ahmed b. Ali b. Tağleb İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl el-ma'rûf Bedü'n-nizâm el-câmi' beyne Kitabi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004) 51-52; Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûlü's-şerâyi'* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), 1: 15.

<sup>5</sup> Fıkıh usûlü ilimin istimedat ettiği ilimlerle ilişkisini ayrıntılı şekilde inceleyen günümüz araştırmacılarından Muhammed el-Cilânî, “Külli delillerin ancak Allah’ın varlığının ve sıfatlarının bilinmesinin sübutundan ve mucizeyle desteklenmiş resulün siddiyetinin sübutundan sonra sabit olacağı” anlamında fıkıh usûlünün kelâm ilmine tevakkufuna “sübutî tevakkuf” demektedir. Bk. Muhammed b. Ali el-Cilânî eş-Şüteyevî, *Alâkatü ilmi usûli'l-fikh bi'ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Mektebetü Hasenü'l-Asriyye 1431/2010). 178.

<sup>6</sup> İmam Gazâlî, *el-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994) 1: 4-5.

kapsamlı şekilde dile getiren Semerkandî'nin (ö. 539/1144) ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. O, usul eserinin mukaddimesinde şöyle der:

“Fıkıh usûlü ilmi (ilmi usûli fıkıh ve'l-ahkâm), kelâm ilminin (ilmi usûli kelâm) bir fer'idir. Fer', asıldan türeyendir. Asıldan türemeyen onun neslinden olamaz. Dolayısıyla fıkıh usûlüne dair yazılan bir eserin, musannifinin itikadı üzere olması kaçınılmazdır.”<sup>7</sup>

Semerkandî'nin asıl-fer' olarak belirttiği bu ilişkide fer'in (usûl düşüncesinin) şekillenmesinin usûle (kelâm düşüncesine) göre olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu bakış açısı kelâm ile fıkıh usûlü arasında bütüncül bir ilişkinin olmasını gerektirmektedir. Nitekim Semerkandî, mukaddimesinde bahsettiği bu ilişkiye dayanarak selefleri bazı Hanefî usûlcüleri [(Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî (ö. 482/1089)] eleştirmiş ve Semerkant Mâturîdî çizgisine uygun kelâm merkezli bir usûl yazımı takip edeceğini söylemiştir.

Ancak iki ilim arasındaki bütüncül yaklaşımın usûlcüler arasında farklı düzeylerde olduğu aşikârdır. Zira usûl ilmiyle iştigal eden âlimlerin bazıları fakih bazıları ise kelâmcı (mütekellim) yönüyle ön plana çıkmıştır.<sup>8</sup> Buna Semerkandî gibi kendisi fakih olarak tanınmakla birlikte kelâm düşüncesine yakın duranları da ekleyebiliriz. Dolayısıyla kelâmcı usûlcülerin söz konusu ilişkiye bütüncül yaklaşımları mümkün iken fukahanın usûl yaklaşımı “usûlü'd-din”<sup>9</sup> ile sınırlı olmuştur.<sup>10</sup>

Kelâm ilmi, usûlde takip edilen yöntem ve ele alınan konularda da başat bir rol üstlenmiştir. Zira kelâmcı usûlcülerin kullandığı *mütekellimin* yönteminde ağırlıklı olarak kelâmî (nazarî) bir dil kullanılmıştır. Bu dil, Gazâlî ile başlamış olup Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) geldiğinde daha da ileri bir boyut kazanarak

<sup>7</sup> Alaüddîn Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl fî usûli'l-fikh*, ed. Abdülmelik Abdurrahman Es'ad es-Su'dî (y.y.: b.y., 1984), 1: 1-2.

<sup>8</sup> Davut İltaş, “Fıkıh Usûlü Yazımında “Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi” Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine”, *Bilimname* 17/2 (2009): 65-95.

<sup>9</sup> Dinin esasları demek olan *usûlü'd-din*in “akaid ilmi” manasına kullanıldığı söylenmektedir. İslâm'ın iman esaslarından, ister selef yoluyla, ister kelâm metoduyla olsun, bahseden ilme usûlü'd-din denilmiştir. Bu ilim (usûlü'd-din veya akaid), İslâm dininde kesinlikle inanılması gereken hususları ihtiva eden bir ilmi ifade etmektedir. Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2010), 43-44.

<sup>10</sup> Bk. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, 107, 110, 112; Ferhat Koca, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkıhın Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım 2015* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 229-236.

diğer şeri ilimlerde olduğu gibi usûl yazıcılığında da haddinden fazla kendini gösteren bir mantık-felsefe dili haline gelmiştir.<sup>11</sup> Kimi usûlcüler eserlerine mantık özeti ilave etmek suretiyle Gazâlî'yi takip etmiş, kimileri kelâmıla ilgili mebdeler altında bu bilgilere yer vermiş, bazıları da usûl eserini mantığın sistemine uyarlayarak telif etmiştir.<sup>12</sup>

Usûlde ele alınan konulara bakıldığında kelâmcı usûlcüler, usûl mukaddimelerinde kelâm ilminin konuları olan nazar, ilim, zan, delalet, istidlal, delil, medlül, gibi kavramlar çerçevesinde “bilgi”nin mahiyetini ve elde edilmiş yollarını içeren bir bilgi nazariyesine yer vermişlerdir.<sup>13</sup> Ancak müelliflerin eserlerinde yer verdikleri bazı tartışmalara bakıldığında amaçlarından birinin de söz konusu ilim dalının problemlerine yönelmek dışında fikri rakiplerini alt etmek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Eş'arî müelliflere ait olan usûl eserlerinde özellikle Mu'tezile'ye cevap niteliğinde olacak şekilde birtakım konuların ele alındığını müşahade etmekteyiz. Bunun en bariz örneğini hükümler bahsinin metafizik temellendirilmesi bağlamında ele alınan hüsün-kubuh ve ilgili tartışmalar oluşturur.<sup>14</sup> Bu kelâmî tavrın Eş'arî Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ile başladığı söylenebilir. Daha sonra gelen Cüveynî, Gazâlî, Âmidî (ö. 631/1233), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), Sadrüşşerîa (ö. 747/1346), İsnevî (ö. 772/1370), Fenârî (ö. 834/1431), İbnü'l-Hümâm,(ö. 861/1457) gibi usûlcüler bir gelenek olarak bu tavrı sürdürmüştür.<sup>15</sup>

Özetle söyleyecek olursak kelâm ilmi; usûldeki anlayışların, ele alınan konuların ve takip edilen yöntemlerin şekillenmesinde son derece etkili olmuştur. Bu çalışma kelâm ilminin, fıkıh usûlünün gelişimindeki pratik yansımalarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ancak konunun kapsamlı oluşu nedeniyle çalışmada fıkıh usûlü kelâm ilişkisi iki açıdan sınırlandırılmıştır. Bunların ilki konunun Hanefî usûlüyle, diğeri ise hicri yedinci asra kadar olan gelişim süreciyle sınırlandırılmasıdır. Böylece bu araştırmada şu iki amaç gözetilmiştir:

---

<sup>11</sup> Bk. İlyas Yıldırım, “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkinin Anatomisi”, *Eskişeni* 29 (2014): 55; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, 112.

<sup>12</sup> Yıldırım, “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi”, 55, 60.

<sup>13</sup> Koca, “İslâm Düşüncesinin Kurucu unsuru Olarak Usûl-i Fıkıh”, 237.

<sup>14</sup> Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti*, 106-107.

<sup>15</sup> Bk. Yıldırım, “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi”, 59.



1. Kelâm düşüncesinin Hanefî fıkıh usûlü anlayışları üzerinde etkisinin araştırılması.

2. Kelâmın Hanefî fıkıh usûlü içerisinde şayet bir yeri varsa bunun sistem içerisinde tespit ve değerlendirilmesi.

Bu çalışmada niçin Hanefî mezhebini tercih ettiğimizi gösterme sadedinde şu ana nedenleri sıralayabiliriz:

1. Klasik dönem Hanefî usûlcülerinin yeknesak bir kelâm düşüncesine sahip olmaması. Zira Irak Hanefî usûlcüleri i'tizâl eğilimli, Mâverâünnehir Hanefî usûlcüleri ise Sünnî esaslara bağlı usûlcülerdir.

2. Mâverâünnehir Hanefîlerinin de kendi içerisinde biri fıkıh, diğeri kelâm eğilimli iki farklı usûl yaklaşımına sahip olmaları.

## II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde araştırmanın teorik zemini oluşturulurken ikinci bölümde ise fıkıh usûlü kelâm ilişkisi uygulamalı olarak ele alınmıştır.

Hanefî usûl düşüncesinde Fıkıh usûlü kelâm ilişkisinin doğru bir şekilde anlaşılması ancak Hanefî usûlcülerinin usûl ve kelâm tavırlarının bilinmesi ile mümkündür. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde araştırmanın teorik zemininin oluşturulması amaçlanmıştır. Burada özellikle Hanefî usûl yaklaşımları, usûlcüleri, onların kelâmî tavırları ve bu tavırlarının usûl anlayışlarına yansımaları tespit edilmiştir. Hanefî usûl düşüncesinin gelişimi; usûlcülerin kelâmî tavırları dikkate alınarak i'tizâlî eğilimli Irak Hanefîleri ve Sünnî Mâverâünnehir Hanefîleri olmak üzere iki ayrı başlıkta değerlendirilmiştir. Mâverâünnehir Hanefîlerinin Sünnî tavırları açık olduğu için daha çok Irak Hanefîlerinin kelâmî görüşleri, onların kendi eserlerine, tabakat kitaplarına ve günümüz araştırmacılarının çalışmalarına müracaat edilerek tespit edilmiştir. Hanefî usûlcülerin usûl yaklaşımları kendi usûl eserleri incelenerek ve günümüz araştırmacılarının çalışmaları da dikkat alınarak genel hatlarıyla ortaya konulmuş ve usûllerinde takındıkları kelâmî tavırlarına yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise örnek bazı meseleler esas alınarak kelâm anlayışlarının usûl anlayışlarına etkisi incelenmiştir. Örnek olarak tercih edilen meselelerin

özellikle Hanefî usûlcülerin kelâmıla ilişkilendirdikleri konular olmasına özen gösterilmiştir. Buna göre konular üç ana başlıkta ele alınmış ve her başlık altında da onlarla ilişkili meseleler olmak üzere fıkıh usulü kelâm ilişkisine yer verilmiştir. Bu ana başlıklar ve onların altında zikredilen meseleler şunlardır: 1. Hükmün kaynağı olarak Akıl: hüsün-kubuh başlığında “aklın mahiyeti ve hüsün-kubuh”, “aklî hükümler (akıl-şeriat ilişkisi)”, “memuru bih ve menhiyyi anh’ın kısımları”, “şer’î bildirimden önce teklif; iman örneği” ve “şer’î bildirimden önce eşyanın hükmü” meseleleri. 2. Şer’î illet başlığında “şer’î illetin mahiyeti” ve “şer’î illetin tahsisi” meseleleri. 3. “İçtihatta isabet ve hata” meselesi ele alınmıştır.

Bu meselelerin sunumunda takip edilen yöntem olarak öncelikle birbirleriyle ilişkili olan konular aynı ana başlıklarda ele alınmıştır. İlgili meseleler hakkında Hanefî usûlcülerin kelâmî tavırları verilmeden önce her meselenin ilişkili olduğu ana başlıkta öncelikle o meselelerle alakalı olduğu tespit edilen kelâm anlayışları Mâtürîdî, Mu’tezile ve Eş’arî kelâm ekollerine göre mümkün mertebeye onların kendi kaynaklarına müracaat edilerek ele alınmıştır. Daha sonra ana başlıkların altında ele alınan meseleler, Hanefî usûlcülerin görüşlerine kelâmî tavırları da dikkate alınarak mukayeseli ortaya konulmuştur.

### III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Klasik dönem Hanefî usûlünün gelişimi; usûlcüleri, usûle katkıları, kelâmî tavırları ve bu tavırlarının usûl anlayışlarına etkisinin konu edildiği birinci bölümde geniş bir kaynak kullanımına gidilmiştir. İlk dönem Hanefî usûl eserleri, tabakat kitapları, günümüz araştırmacılarının tez, makale, sempozyum bildirileri ve TDV İslam ansiklopedisi maddeleri kullanılmıştır. Bununla birlikte bu bölümde birincil derecede başvurduğumuz kaynaklar ilk dönem Hanefî usûlcülerin kendi eserleri ile Hanefî usûl gelişimini konu edinen günümüz araştırmacılarının çalışmalarıdır. Bu bölümde en fazla müracaat ettiğimiz günümüz araştırmacılarının eserleri şunlardır:

Heysem Hazne’nin Hanefî usûl gelişimini konu edinen biri yüksek lisans diğeri doktora<sup>16</sup> iki çalışmasından telif ettiği *Tatavvuru’l-fikri’l-usûliyyi’l-Hanefî*

<sup>16</sup> Heysem Hazne’nin yüksek lisans çalışması “Tatavvuru’l-fikri’l-usûliyyi’l-Hanefî, diraseten tatbikiyyeten li’l-edilleti’l-muhtelefi fih”, doktora çalışması ise “el-İhtilafatü’l-usûliyye beyne

(*diraseten tarihiyyeten tahliliyyeten tatbikiyyeten*)<sup>17</sup> adlı çalışması. Hazne'nin bu çalışması iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde başlangıcından (Abdullah b. Mesud'dan) itibaren Hanefî usûl düşüncesini oldukça geniş bir yelpazede ele almaktadır. İkinci bölümde ise lafızlar, kelâm, sünnet ve kıyasla ilişkili usûl meselelerini Hanefî usûl okullarına (medrese) göre karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Hanefî usûl düşüncesinin gelişimi ve usûlcülerin kelâmî tavırları konularında daha çok başvurduğumuz bu çalışmaya yer yer katılmadığımızı ifade edebiliriz. Hazne'nin Hanefî usûl gelişimini Irak ve Semerkand şeklinde iki okul üzerinden ele alması, mezhebin istikrar bulan usûl düşüncesini temsil eden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî anlayışını da her iki okulun sentezi olarak ortaya koyması kanaatimizce hatalıdır. Zira üç usûlcü her ne kadar Semerkant Hanefileriyle benzer inanç esaslarına bağlı olsalar da onlar usûl anlayışları ve yöntemleri bakımından Semerkant okulundan tamamen farklıdır. Ayrıca Hazne'nin i'tizâlî eğilimde olan Irak Hanefî usûlcülerini Mu'tezilî kelâmcı olarak telakki etmesi ve onların usûl düşüncesinin birçok i'tizâlî esaslar üzere bina edildiğini iddia etmesi de kanaatimizce isabetli değildir. Nitekim çalışmamızda Hazne'nin bu iddialarına ayrıca yer verilmiştir.

Şükrü Özen'in doçentlik çalışması olan *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*<sup>18</sup> adlı eseri. Bu çalışma, hicri üçüncü ve dördüncü asırda yaşamış Mâtürîdî'nin usûl anlayışını ortaya koyması açısından son derece önemli bir çalışmadır. Özen, çalışmasında Mâtürîdî-Semerkant çevresinin usûl yaklaşımını geniş bir şekilde ele alması yanında ayrıca bu anlayışı Irak Hanefî usûl anlayışıyla da mukayese etmektedir. Bu nedenle Özen, kapsamlı bir şekilde Irak Hanefiliğinin kelâm ve usûl düşüncesine yer vermekte ve çeşitli kaynaklardan onların kelâmî tavırlarını incelemektedir. Özellikle Irak Hanefiliğinin prototipi olması hasebiyle Cessâs'ın kelâm anlayışını birçok kelâm meselesine temas ederek ele almıştır. Özen'in ele aldığı bu meseleleri tek tek kaynaklardan inceledik. Netice itibariyle birkaç mesele dışında Özen'in tespitlerine katıldığımızı ifade edebiliriz. Çalışmamızda Özen'in katılmadığımız görüşlerine ayrıca temas edilecektir.

---

medreseteyi'l-Irak ve Semerkand ve eseruha fi usûli'l-fikhi'l-Hanefiyyi"dir. Bk. Heysem Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefi* (Amman: Daru'r-Râzî, 1428/2007), 17-18.

<sup>17</sup> Heysem Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefi* (Amman: Daru'r-Râzî, 1428/2007).

<sup>18</sup> Özen, Şükrü, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası" (Doçentlik Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001).

Murteza Bedir'in *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*<sup>19</sup> adlı eseri. Hanefî usûl düşüncesinin gelişimini ve Hanefî usûlcülerinin kelâmî tavırlarını da konu edinen bu çalışma önemli kaynaklarımızdan biridir.

Mehmed Seyyid (Bey)'in *Usûl-i fıkıh medhal*<sup>20</sup> ve *Usûl-i fıkıh dersleri*<sup>21</sup> adlı eserleri. Usûl tarihi ve meseleleri yanında usûl konularını geniş kelâmî izahlarla açıklaması bakımından önemli kaynaklarımızdan biridir.

Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*<sup>22</sup> ve *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*<sup>23</sup> adlı eserleri. Mâverâünnehir Hanefî usûlcülerin Sünnî tavırları açık olduğundan daha çok Irak Hanefî usûlcülerin kelâmî tavır ve anlayışları üzerinde durulmuştur. Bu hususta usûl ve fûrûya dair birçok eserinin günümüze ulaşmış olması hem de Irak Hanefî usûl düşüncesinin müessisi Kerhi'nin talebesi olması sebebiyle Cessâs örneğinde Iraklı Hanefî usûlcülerin kelâmî tavırları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla Cessâs'ın kelâmî görüşlerine dair oldukça zengin malzeme sunan bu iki eseri önemli kaynaklarımızdandır.

Klasik dönem Hanefî usûl anlayışında fıkıh usûlü kelâm ilişkisini konu edinen ikinci bölümde ise birincil derece kaynaklarımız klasik dönem Hanefî usûlcülerin kendi usûl eserleridir. Ancak burada klasik dönem Hanefî usûl eserlerinin tamamı ele alınmayıp Irak Hanefî usûl düşüncesini temsilen Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l-usûl*'ü<sup>24</sup>; Irak Hanefî usûl düşüncesini takip eden Mâverâünnehir Hanefî usûlcülerinden Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*'i<sup>25</sup>, Serahsî'nin *Usûlü's-Serahsî*'si<sup>26</sup> ve Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin *Usûlü'l-Pezdevî*'si; Semerkant-Mâtürîdî usûl düşüncesini temsilen de Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-*

---

<sup>19</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

<sup>20</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, nşr. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

<sup>21</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, nşr. Selçuk Camcı ve Haydar Yıldırım (İstanbul: Işık Akademi Yayınları 2011).

<sup>22</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992).

<sup>23</sup> Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Medine, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed (Beyrut: Darü's-Sirâc, 1431/2010).

<sup>24</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî, *Usûlü'l-Cessâs el-müsemma el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010).

<sup>25</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, thk. Adnan Ali (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006).

<sup>26</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993).

*ukûl fi usûli'l-fikh*'ı<sup>27</sup> esas alınan usûl eserleridir. Bununla birlikte yer yer diğer Hanefî usûl eserlerinden de istifade edilmiştir.

Fıkıh usûlü kelâm ilişkisine dair günümüz araştırmacıları tarafından yapılan önemli çalışmalardan bazıları şunlardır:

Muhammed b. Ali el-Cîlânî eş-Şüteyvî'nin *Alâkatü ilmi usûli'l fikh bi'ilmî'l-keâm*<sup>28</sup> adlı doktora çalışması. Dört bölümden oluşan eserin birinci bölümünde fıkıh usûlü ve kelâm ilimleri arasındaki ilişki birçok yönden incelenmiştir. Son üç bölümde ise sırasıyla Hüküm, dil ve delil konuları bağlamında kelâm ilminin fıkıh usûlüne tesiri ele alınmıştır. Müellif, mütekellim usûl eserleri başta olmak üzere birçok usûl eserlerinden istifade ederek ilgili konularda fıkıh usûlü kelâm ilişkisini incelemiştir.

Muhammed el-Arûsî Abdülkadir'in *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fikh ve usûli'd-din*<sup>29</sup> adlı eseri. Müellif, her iki ilim arasında müşterek kabul ettiği elli yedi meseleyi genel olarak incelemektedir.

Vezir Harman'ın *Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-din ve Usûlü'l-fikh ilişkisi*<sup>30</sup> adlı doktora çalışması. Çalışmada araştırmacı Amidi'nin kelâm ve usûl eserleri bağlamında delil ve hüküm meselelerini incelemektedir.

Recai Çetres'in *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)*<sup>31</sup> adlı doktora çalışması. Üç bölümden oluşan çalışmada araştırmacı birinci bölümde kelâm ve usûl-i fikhin doğuşunu ikinci bölümde kelâm-usûl-i fikhin ilişkisini üçüncü bölümde ise Cüveynî'nin kelâm ve usûl-i fikhindeki yerini incelemektedir.

Ferhat Koca'nın, İslâmî ilimlerde metodoloji/usûl tartışmalı ilmi ihtisas toplantılarının altıncısında sunduğu *Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fikhin Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi*<sup>32</sup> adlı tebliği.

<sup>27</sup> Alâüddin Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl fi usûli'l-fikh*, ed. Abdulmelik Abdurrahman Es'ad es-Su'dî (y.y.: b.y., 1984).

<sup>28</sup> Muhammed b. Ali el-Cîlânî eş-Şüteyvî, *Alâkatü ilmi usûli'l fikh bi'ilmî'l-keâm*, (Beyrut: Mektebetü Hasenü'l-Asriyye 1431/2010).

<sup>29</sup> Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fikh ve usûli'd-din*, (y.y.: Mektebetü'r-Rüşd t.y.).

<sup>30</sup> Harman, Vezir, "Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-Fikh İlişkisi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012).

<sup>31</sup> Çetres, Recai, "Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014).

<sup>32</sup> Ferhat Koca, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fikhin Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvufla İlişkisi", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve*

Yukarıdaki çalışmalara ilaveten hüsün-kubuh, teklif, istitaat, talil gibi müstakil konular etrafında da fıkıh usûlü kelâm ilişkisini inceleyen birçok tez ve makale mevcuttur.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### HİCRİ YEDİNCİ ASRA KADAR HANEFÎ FIKİH USÛL DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ VE USÛLCÜLERİN KELÂMÎ TAVIRLARI

Bu bölümde Hanefî usûl düşüncesinin gelişimine tesir etmiş usûlcülerin katkıları ve onların kelâmî anlayışlarının tespiti amaçlanmaktadır. Nitekim erken dönem Irak Hanefîlerinin İ'tizâlî eğilimde olduğu buna mukâbil Mâverâünnehir Hanefîlerinin Sünnî olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Hanefî mezhebine müntesip usûlcülerin kelâmî anlayışlarının usûl düşüncelerine ne gibi tesiri olduğunun bir başka ifade ile Hanefîlerde fıkıh usûlü kelâm ilişkisinin tespiti yapılacaktır. Bu amaçla Hanefî usûl düşüncesinin yedinci asra kadar olan gelişimi ele alınacaktır. Ancak bundan önce Hanefî usûl düşüncesinin usûl tarihi içerisindeki konumunu vermesi açısından fıkıh usûlü tarihine genel olarak yer verilecektir.

#### 1.1. FIKİH USÛLÜ TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ

Fıkıh usûlü sahasında yazılan ilk eserin Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'si olduğu hakkında adeta ittifak edilmiştir. Ancak bu konuda farklı düşüncelerin varlığı da bilinmektedir.

Şâfiî'nin eserinde haber-i vâhid, beyan, icmâ, kıyas, istihsan, âmm, hass, nâsîh ve mensuh gibi usûl bahislerinin ele alındığı görülür. Bu sebepten olsa gerek Şâfiî'nin fıkıh usûlü ilminin kurucusu olarak kabul edilmesi yaygın bir anlayış olmuştur.<sup>33</sup> Usûl tarihi ile ilgili çalışmalarından tanıdığımız Tuncay Başoğlu'na göre fıkıh usûlünün bir ilim dalı olarak tebellür etmesinde üç farklı görüşten söz edilebilir. Birincisi yukarıda işaret edilen ve Şâfiî'nin başlangıç olarak kabul edildiği yaygın görüş, ikincisi aslında usûlün Şâfiî'den önce ilim haline geldiği görüşü, üçüncüsü ise hicri dördüncü asrın başlarında ilim haline geldiği görüşüdür. Başoğlu bu farklılığın nedeni olarak, bir ilmin teşekkülü için gerekli ölçünün ortaya konulmaksızın fikir beyan edilmesini gösterir.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> A. Cüneyd Köksal ve İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 202.

<sup>34</sup> Başoğlu, Tuncay, "Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 6-10.

Şâfiî'den önce de birtakım usûl kaideleri üzerinde konuşulduğu ve ortaya konulduğu bilinmektedir.<sup>35</sup> Bu sebeple Şâfiî'ye usûl ilminin kurucusu denilmesinden öte, usûlü fıkha dair ilk eseri telif eden kişi olarak bakılması daha doğru olacaktır. Her ne kadar Hanefî ve diğer bazı mezhep müntesipleri tarafından ilk telifin kendi imamlarına ait olduğu iddia edilse de<sup>36</sup> bunları destekler mahiyette verilere sahip değiliz.

Şâfiî'nin ilk usûl müellifi olmadığına dair kimi zaman kaynaklarda rastladığımız iddiaların belli başlılarından birisi de Zâhid el-Kevserî'ye (ö. 1371/1952) aittir. Kevserî, bu hususta İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) "İmam Muhammed'in *usûlü fıkha* dair kitabı bulunur" naklîne dayanarak şu iddiada bulunur:

"Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin usûlde ilk olması kendi mezhebine nispetle doğrudur. Zira Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde usûl hakkında tartıştığı zümrelerin referansı İmam Muhammed'in kitabıdır. Ebû Yûsuf'un da aynı şekilde [usûle dair] kitabı bulunmaktadır.<sup>37</sup>"

Şeybânî'nin (ö. 189/804) *el-Asl* adlı eserini tahkik eden Mehmet Boynukalın'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri dikkat çekicidir. O şöyle der:

"İbnü'n-Nedîm, Şeybânî'ye nispet ettiği *Usûlü'l-fikh* ile *el-Asl*'ı kastetmiş olmalıdır. Bu dönem içerisinde bir bilim dalı anlamında usûlü'l-fikhin kastedilmesi mümkün değildir. Zira usûlü'l-fikh adında bir bilim dalı o dönemde henüz tesis edilmemiştir. İbnü'n-Nedîm'in ona nispet ettiği *İçtihadü'r-re'y* ve *el-Hisâl* gibi eserler ise kayıptır. Adları arasında anlam bakımından bulunan benzerlik sebebiyle *İçtihadü'r-re'y* adlı eserin *el-Asl*'daki *Kitabü't-Teharrî* olması da ihtimal dâhilindedir."<sup>38</sup>

İbnü'n-Nedîm'in "Ebû Yusuf'un *usûl*'e dair kitapları bulunur" şeklindeki ifadesinin ardından fıkıh kitaplarının "kitabü's-salat, kitabü'z-zekât, kitabü's-siyam (...)" gibi bölümlerini zikretmesi,<sup>39</sup> esasında kendisinin "usûl" ifadesinden fikhî mesâili kastettiği izlenimini doğurmaktadır. Murtezâ Bedir de, İbnü'n-Nedîm'in

<sup>35</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, 41-45; Abdulvehhâb İbrahim Ebû Süleymân, *el-Fikru'l-usûlî* (Cidde: Dâru's-Şurûk, 1403/1983), 48-56; Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 34.

<sup>36</sup> Bu iddia ve iddaalara dair cevaplar için bk. Ebû Süleymân, *el-Fikru'l-usûlî*, 60-65.

<sup>37</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Bulûğu'l-emânî fi sîreti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî* (Beyrut: el-Mektebe el-Ezheriyye li't-Türâs, 1418/1998), 68-69.

<sup>38</sup> Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 45-46.

<sup>39</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: b.y., 1391/1971), 256. Benzer bir açıklama için bk. Ebû Süleymân, *el-Fikru'l-usûlî*, 61-62.



usûl kavramını kullanırken bugün anladığımız *usûl* disiplinini kastetmediğini söylemektedir.<sup>40</sup> Boynukalın, “usûlü’l-fikh” ile bilim dalı anlamında fıkıh usûlünün kastedildiğini düşünen araştırmacıların bulunduğunu ancak Hanefî kaynaklarında bu esere hiç atıfta bulunulmaması ve “usûlü’l-fikh” terkinin bilim dalı anlamında kullanılmasının bu dönemden uzun bir süre sonra ortaya çıkmış olmasından bahsetmekle<sup>41</sup> bu iddiaların zayıflığına temas etmiş olmaktadır.

Şâfiî’nin *er-Risale*’sinden sonra hicri dördüncü asra kadar fıkıh usûlüne dair kapsamlı eserlerin telif edildiği bilinmemektedir. Bunun yanında âhâd haber, kıyâs, icmâ, umum, husus, içtihat gibi cüzî meselelere dair teliflerle ve ilmi tartışmalarla usûlü fikhın konu ve ıstılahlarının gelişiminin devam ettiği görülmektedir.<sup>42</sup> Ancak bugün için elimizde böyle bir çalışma yoktur.

Fıkıh usûlünün temel konularını ihtiva eden kapsamlı eserlerin, fıkıh mezheplerinin teşekkülünü tamamladığı ve fûrû kitaplarının belli bir olgunluğa kavuştuğu hicri dördüncü asırda yazılmaya başlandığı görülmektedir.<sup>43</sup> Hicri beşinci asırda ise fıkıh usûlünün konularının tamamlandığı, usûlün bütün kavram ve ıstılahlarıyla olgunlaştığı ve mezheplere ait usûl literatürünün oluştuğu bir dönem olarak kabul edilir. Artık Şâfiî sonrası yazılan usûl eserlerinde gittikçe ekolleşen bir yazım tarzı takip edilmeye başlanmıştır. Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinden sonraki fıkıh usûlü eserlerinde telif tarzı olmak üzere biri mütekellimin (kelâmcı) diğeri fukaha (Hanefî) şeklinde iki tarzın(tarik) takip edildiği zikredilmektedir.

Klasik dönem usûlcülerinden Sem’ânî (ö. 489/1096)<sup>44</sup>, Gazâlî<sup>45</sup> (ö. 505/1111) ve Semerkandî<sup>46</sup> (ö. 539/1144 ) gibi bazı usûlcüler, mütekellimin ve fukaha ayırımına eserlerinde temas etmekle birlikte, en bariz şekliyle bunu sınıflandıran İbn Haldûn (ö. 808/1406) olmuştur.<sup>47</sup> Yukarıda zikredilen klasik dönem usûlcüleri yanında, İbn Haldûn’un da iştirak ettiği mütekellimin ve fukaha usûlü yazım tarzında şu durumun öne çıktığı zikredilebilir: Mütekellimin usûlcüleri

<sup>40</sup> Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 15-16.

<sup>41</sup> Boynukalın, *Kitabü’l-Asl’ın Tanıtım ve Tahlili*, 46.

<sup>42</sup> Ebû Süleymân, *el-Fikru’l-usûli*, 98-102; Özen, “el-Mâtürîdî”, 195-202.

<sup>43</sup> Köksal ve Dönmez, “Usûl-i fikh”, 202.

<sup>44</sup> Ebû’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr es-Sem’ânî, *Kavâtu’u’l-edille fi’l-usûl*, nşr. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1432/2011), 1: 10.

<sup>45</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 9.

<sup>46</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 1: 1-5.

<sup>47</sup> İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 2: 632-635.

kelâm, Fukaha usûlcüleri ise fıkıh ilimleri ile temayüz etmiştir. Buna bağlı olarak Mütekellimin usûlcüleri kelâmî bazı mesele ve yöntemleri usûle taşımış, Fukaha usûlcüleri ise fıkıhın inceliklerine daha fazla dalarak usûl meselelerini fûrû çerçevesinde inşa etmişlerdir.

Çağdaş dönemde farklı bir usûl yazıcılığı söz konusudur.<sup>48</sup> Hudaî Bek (ö. 1927) ile başlayan yeni fıkıh usûlü eserlerinde neredeyse müsellemler olarak mütekellimin ve fukaha yazım tarzlarının şu özelliklerine de temas edilmektedir:

Mütekellimin tarzı dendiğinde, delillerin ve burhanların gösterdiği yönde usûl kurallarının vazedildiği; usûlcülerin belirli bir mezhep taassubu göstermeksizin ve ulaşılan usûl kuralının mezhep imamlarından nakledilmiş fikhî çözümlere uygun olup olmadığına bakmaksızın delillerin desteklediği kuralları tespit ettikleri; usûlün, fûrû fıkıhın hizmetçisi değil, fûrû hükümlere hâkim bir usûl olduğu anlaşılır.

Fukaha tarzı dendiğinde ise mezhep imamlarının içtihat ederken ve fikhî meselelerin hükmünü verirken takip ettiklerine kanaat getirilen usûl kurallarının tespit edildiği; bazı durumlarda usûlî kuralları, bu fûrûlara uydurma yoluna gidildiği; kısaca bir mezhep taassubu içerisinde usûlün vaz' edildiği, mücerret nazarî burhan ile vaz' edilmediği; dolayısıyla fûrû'nun usûle hâkim olduğu bir yöntem anlaşılır.<sup>49</sup>

Murtezâ Bedir, yeni usûl eserlerinde söz konusu yöntem farkına dair ele alınan bu özellikleri doğru bulmaz. Zira Bedir, "hiçbir müellifin ameldeki mezhebine sistematik olarak ters düşmeyeceğini, düştüğü anda zaten o mezhebin mensubu kabul edilmeyeceğini" ifade ederek, yeni usûl eserlerinde genellemeci bir bakışla Mütekellimin metoduna dair iddia edilen "Mütekellimin metodunun herhangi bir mezhep taassubu gütmeden usûl kurallarını inşa ettiği" görüşünü sorunlu bulur. O, aynı zamanda Mütekellimin metodunun usûlden fûrûa ve Fukaha

<sup>48</sup> Bu kişilerin eserleri günümüz standart fıkıh usûlü tasavvurunun oluşumunda çok etkili olmuş ve hala da olmaya devam etmektedir. Bk. Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 66-82.

<sup>49</sup> Muhammed el-Hudaî Bek, *Usûlü'l-Fıkh* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübâra, 1389/1969), 8-9; Abdulvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l fikh*, nşr. Muhammed Ebû'l-Hayr es-Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011), 16-17; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Veciz fî usûli'l fikh* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1419/1999), 17-19; Şa'bân, *Usûlü'l Fıkh*, 34-35. Yeni usûl eserlerinde mütekellim ve fukaha ayrımının ele alınışı için bk. Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Gelenekleri", 66-82; İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımı", 65-95.

metodunun ise fûrûdan usûle doğru bir yol izlediği iddiasının, yeni usûl eserlerinde zannedildiği gibi bir olgu olmadığını söyler. Aksine o, usûl yöntemleri arasındaki bu farklılığın, hayatı boyunca fûrû meselelerle iştiğal eden bir usûlcünün meseleleri vaz' ederken mevcut fikhî birikimine dayanması, öte yandan temel uğraşısı mantık, kelâm, felsefe gibi nazârî ilimler olan usûlcünün de meseleleri bir kelâm-mantık meselesi şeklinde formüle etmesi ve örneklerini buralardan seçmesi şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağını ifade eder.<sup>50</sup>

Fukaha tarzı, çoğunlukla Hanefî müellifler tarafından yazıldığı için buna Hanefî tarzı da denilmiştir. Cessâs'ın (370/981) *el-Fusûl fi'l usûl* eseri bunun ilk örneği sayılır.<sup>51</sup> Ancak en belirgin şekliyle fukaha tarzı olarak Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) usûl eserleri gösterilmektedir. Bununla birlikte diğer mezheplerden de fukaha tarzında eser yazanlar bulunmaktadır. Kelâma mesafeli duran Şâfiî Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ile Ebû'l Muzaffer es-Sem'ânî ve Hanbelî Ebû'l Vefâ İbn Âkîl'in (ö. 513/1119) eserleri buna örnek verilebilir.

Mütekellim tarzı ise başlangıçta Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından ortaya konulmuş eserlerdir. Mu'tezilî olan Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve Ebû'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) eserleri ile Eş'arî olan Bakillânî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazâlî'nin eserleri bunun en tipik örnekleri olarak kabul edilir. Bununla birlikte Semerkant-Mâtürîdî usûl geleneğine sahip Semerkandî ve Lâmişî'nin (ö. VI/12. yy. ortaları) eserleri de mütekellimin tarzı olarak kabul edilmektedir.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Gelenekleri", 84-86. Gazâlî'nin *el-Mustafa*'daki şu ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir. O, mütekellim usûlcülerin tabiatlarına kelâm ilmi galip olduğu için kelâmı usûle çok fazla karıştırdıklarını, diğer alanlardaki âlimlerin de aynı şeyi yaptıklarını ifade eder. Mesela fıkıh sevgisi, Ebû Zeyd ed-Debûsî ve takipçileri gibi bir kısım Mâverâünnehir bölgesi fakihlerini, fıkıhın fûrûna ait birçok meseleyi usûle katmaya itmiştir. Her ne kadar bunları misal olarak ve aslın fûrûa uygulanış keyfiyetini göstermek amacıyla zikretmişlerse de bunda ölçüyü kaçırmışlardır. Gazâlî, *el-Mustafâ*, 1: 9; Benzer bir değerlendirme için bk. İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi", 93.

<sup>51</sup> Cessâs'ın usûl eserini Mütekellimin yönteminin ilk örneği olarak kabul eden araştırmacılar da bulunmaktadır. Bk. Tahsin Görgün, "Lafız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 44.

<sup>52</sup> Hudarî Bek, *Usûlü'l-Fıkıh*, 8-10; Köksal ve Dönmez, "Usûl-i fıkıh", 204; Tuncay Başoğlu, Üsmendiyi de örnek olarak zikreder. Bk. Başoğlu, "İllet Tartışmaları", 13.

## 1.2. HANEFİ FIKİH USÛLÜ

Hanefî fıkıh usûlünün tarihi gelişiminin üç merhalede ele alınması yaygın bir tasniftir. Bunlar:

1. Oluşum/teşekkül dönemi: Başlangıcından hicri 4./10. yy'ın başlarına kadar olan dönem.

2. Olgunlaşma/klasikleşme dönemi: Hicri 4. yy'dan 6. yy. ortalarına kadar olan dönem.

3. Klasik sonrası dönem: Hicri 6. asrın ortalarından 19. asra kadar olan dönem.<sup>53</sup>

Bu çalışma hicri yedinci asra kadar olan süredeki Hanefî usûl düşüncesini incelemeyi amaçladığından, araştırmamız oluşum/teşekkül ve olgunlaşma/klasikleşme dönemleri ile sınırlı kalacaktır.

### 1.2.1. Oluşum/Teşekkül Dönemi

Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebelerinin fikhî görüşleri etrafında teşekkül etmiş bir mezheptir. Fıkıha dair eser yazmadığı bilinen Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşleri, onun talebeleri Ebû Yûsuf ve eş-Şeybânî tarafından tedvin edilmiştir. Özellikle eş-Şeybânî'ye ait *Zahiru'r-rivaye* denilen eserler mezhebin ana omurgasını oluşturmuştur.<sup>54</sup>

Ebû Hanîfe; Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-653), Alkame b. Kays (ö. 62/682), İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714) ve Hammâd b. Ebû Süleymân (ö. 120/738) kanalı ile Irak'ta teşekkül eden ehli rey'in temsilcisiydi. Dolayısıyla hocalarından tevarüs ettiği ehli rey'in fıkıh birikimine ve istidlal yöntemlerine sahipti. Onun katkılarıyla daha da gelişen ehl-i rey'in istidlal anlayışı talebeleri tarafından da takip edildi. Ancak ne Ebû Hanîfe ne de onun talebelerinin istidlal anlayışlarının kendileri tarafından yazıya geçirildiği bilinmektedir.<sup>55</sup> Ancak Ebû Yûsuf ve eş-Şeybânî tarafından derlenen fikhî görüşler ve bu görüşler arasında rivayet edilen bir

<sup>53</sup> Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 10, 50; Hazne, *Tatavvur*, 95.

<sup>54</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *İslam'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (Ankara: Anka Yayıncılık, t.y.), 376-377.

<sup>55</sup> Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî ilimlerle İlişkisi", *Temel İslâmî İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, 18-19 Ocak 2014* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 518; İbnü'n Nedîm'in *el-fihrist*'ine dayanarak bazı araştırmacılar tarafından Ebû Yûsuf ve eş-Şeybânî'nin usûle dair telifatlarının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddialar ve bunlara cevaplar için bk. Bu tez 24-25.

takım usûl ilkeleri gelecekte mezhebin usûlünün vaz'ında önemli role sahip olmuşlardır.<sup>56</sup>

Hânefi fakihleri (meşayih), mezhebin kurucu imamı kabul edilen Ebû Hanîfe ve talebelerinden hemen sonra başlayarak hicri üçüncü asrın bitimine kadar mezhepteki yerleşik fikhî görüşlerin nakledilmesi ve savunulması hususunda yoğun mesai sarfettiler. Muhtemelen onlar, imamlardan öğrendikleri usûl ilkeleri ve fikhî görüşlerinden yaptıkları tahriçlerle mezhep savunusunu sürdürdüler. Bu dönemde mezhep imamlarından nakledilen bir takım genel kaide ve usûller yanında imamların fûrû görüşlerinden usûl kaidelerinin tahriç edilerek vazedilmesiyle fikhî usûlünün gelişiminin devam ettiği söylenebilir.<sup>57</sup>

Mezhebin kurucu imamlarının talebelerinden usûlün teşekkülünde telif ve görüş bakımından en fazla Îsâ b. Ebân'ın<sup>58</sup> (ö. 221/836) katkıda bulunduğu görülmektedir. Îsa b. Ebân, Halife Me'mun zamanında (170-193/813-833) Hanefîlerin hadisleri reddettiği iddiasına karşılık, mensup olduğu mezhebin hadis-sünnet konusundaki anlayışını ortaya koyduğu *el-Hucecu's-sağir*'i yazmıştır. Ondan önce mezhebin kurucu imamları usûl meselelerini konuşmuşlarsa da herhangi bir telifte buldukları bilinmemektedir. Bu itibarla Îsâ b. Ebân mezhebin usûlüne dair ilk telifte bulunan kişi kabul edilebilir.<sup>59</sup> Kaynaklarda usûle dair ona *el-Hucecu's-sağir* yanında *el-Hucecu'l-kebir*, *er-Red alâ Bişr el-Merîsi ve 'ş-Şafi'î fi'l-ahbar*, *İsbâtu'l-kıyas*, *Haberu'l-vâhid*, *Kitâbu'l-ilel*, *İçtihâdu'r-re'y*, *Mücmel*

<sup>56</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve eshâbihi* (Beyrut: Alemu'l Kutub, 1985), 24-40; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, 45; Ebû Süleymân, *el-Fikru'l-usûlî*, 50.

<sup>57</sup> Ebû Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, 376; Hazne, *Tatavvur*, 129.

<sup>58</sup> Doğum yeri ve yılı kaynaklarda zikredilmeyen Ebû Mûsâ Îsâ b. Ebân Bağdat'ta yetişti. Önceleri ehl-i hadis taraftarıyken arkadaşı Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) tarafından İmam Muhammed eş-Şeybânî ile tanıştırılıp, ehl-i re'ye karşı çıktığı noktalarda tatminkâr cevaplar alması ile İmam Muhammed'in talebesi olmuş ve ehl-i re'y (Hanefî) ekolüne geçmiştir. İmam Muhammed'in Rakka kadılığına atanmasına kadar yaklaşık altı ay ondan fıkıh ve hadis dersleri almış, ondan sonra da mektuplaşarak İmam Muhammed'den istifade etmiştir. Ebû Yusuf'un derslerine ise katılmadığı rivayet edilmiştir. Kendisinden Hasan b. Sellâm es-Sevvâk, Ebû Hâzım el-Kâdî, Bekkâr b. Kuteybe ve Şuayb b. Eyyûb es-Sarîfinî ders aldı. Basra kadısı iken 221 yılında orada vefat etmiştir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 258; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 147; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Tarihu Medineti's-Selam*, nşr. Beşar Avvâd Maruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 12: 479; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Ekrem el-Büveysi (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1404/1984), 10: 440; Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Halevî (y.y.: Hicr, 1413/1993), 2: 678; Şükrü Özen, "Îsâ b. Eban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 480-481.

<sup>59</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, 46.

ve'l müfesser kitapları nispet edilir. Maalesef bu eserleri günümüze ulaşmamıştır. Ancak onun eser ve görüşlerinin mezhebin usûl düşüncesinin tespitinde en önemli kaynaklardan biri olduğu görülmektedir. Özellikle hadis-sünnet konularında yazdığı *el-Hucecu's-sağir*, *el-Hucecü'l-kebir* ve *er-Red alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şafi'î fi'l-ahbar* adlı eserleri Hanefîlerin haber teorisinin şekillenmesine öncülük etmiştir. Nitekim günümüze ulaşan en eski Hanefî usûl eseri *el-Fusûl*'de Cessâs, onun *er-Red alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şâfi'î fi'l-ahbâr*'ını ihtisar ederek, haber teorisini bu eser üzerinde temellendirmiştir.<sup>60</sup>

Ebû Hanîfe'nin ashabı diye de isimlendirilen seçkin talebelerinin Hanefî usûlünün oluşumunda sonraki kuşak üzerinde görülen bariz etkisi, sadece İsa b. Ebân üzerinden takip edilir. Bir anlamda sonraki Hanefî usûl eserlerinde onun dışındaki öğrencilerin, imamlardan yaptıkları nakiller zikredilmekte fakat bunlara ait görüşler oldukça az yekûn tutmaktadır.<sup>61</sup>

Hicri üçüncü asır Hanefî meşayihinden İsa b. Ebân dışında usûl eserlerinde görüş ve nakillerine yer verilen diğer isimler<sup>62</sup> olarak Muhammed b. Semâa (ö. 233/848), Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (ö. 266/880),<sup>63</sup> Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905)<sup>64</sup> ve Ebû Saîd el-Berdâî (ö. 317/930)<sup>65</sup> zikredilebilir.

### 1.2.1.1. Oluşum/Teşekkül Sürecinde Irak Hanefîlerinin Kelâmî Tavrı

Ebû Hanîfe ve talebeleri zamanında fıkıh kavramı sadece ameli hükümler için değil, aynı zamanda ahlak ve inançla alakalı düzenlemeler için de kullanılmaktaydı. Nitekim Ebû Hanîfe'nin “fıkıh, kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesidir” şeklindeki tarifî geniş anlamda bunu ifade etmekteydi. Dahası onun *el-*

<sup>60</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 504; Özen, “İsa b. Eban”, 480-481; Hazne, *Tatavvur*, 118-128; Mehmet Boynukalın, “Neşetü usûli'l-fikhi'l-Hanefî ve tatavvuru”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008): 27,56.

<sup>61</sup> İsa b. Eban'ın usûle dair görüşlerinin mezhebin kurucu imamlarına ait olup olmadığı hakkındadaki ihtilaflar için bk. Hazne, *Tatavvur*, 118-124.

<sup>62</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, 46-47; Hazne, *Tatavvur*, 129.

<sup>63</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 131, 156, 307; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Kitabu Mesâili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, thk. Abdelouahad Jahdani (Marsilya: b.y., 1991), 49, 86, 97; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 384, 403.

<sup>64</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 139; Saymerî, *Kitabu Mesâili'l-hilâf*, 224; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 317.

<sup>65</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 41, 2: 139, 127; Saymerî, *Kitabu Mesâili'l-hilâf*, 220; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 271, 272; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 317; Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, *Usûlü'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3: 323, 330.

*Fıkhu'l ekber* isimli akaid risalesindeki *fıkıh* kelimesi böyledir. *el-Fıkhu'l ekber*, *el-Fıkhu'l ebsât*, *el-Âlim ve'l-müteallim*, *er-Risâle*, *el-Vasiyye* adlı risalelerinden anlaşıldığı üzere Ebû Hanîfe kelâmla (akaid düzeyinde) iştiğal etmiştir. Günümüzde mevcut bu eserleri ile Ebû Hanîfe aynı zamanda vefatından birkaç asır sonra teşekkül edecek Ehl-i sünnet kelâmına da öncülük etmiştir.<sup>66</sup> Geçmişte ve günümüzde kimi zaman dile getirilenlerin aksine Ebû Hanîfe ve talebelerinin kendi zamanlarında henüz teşekkül aşamasında bulunan Mu'tezilî düşünceye ve diğer bidat fırkalarına karşı oldukları rivayet edilmektedir. Bu meyanda Ebû Hanîfe'nin kelâm kapısını açtığı için Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), teşbih görüşleri sebebi ile de Cehm b. Safvan (ö. 128/745-6) ve Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) hakkında sert eleştirilerde bulunduğu rivayet edilmektedir.<sup>67</sup>

Ebû Yusuf'un, Mürciî ve Mu'tezilî birtakım kelâmî görüşlere temayül ettiği için öğrencisi Bişr el-Merîsî'yi (ö. 218/833) kınadığı ve kendisinden uzaklaştırdığı,<sup>68</sup> eş-Şeybânî'nin, Mu'tezilî<sup>69</sup> birisinin arkasında namaz kılan kimsenin namazını iade etmesinin lazım geldiğine dair fetva verdiği<sup>70</sup> nakledilmektedir. Özetle Ebû Hanîfe ve talebeleri itikadi konularda selefin yolunu benimsemiş, İslam toplumunda sonradan tezahür etmiş kelâmî ekol ve fırkalara karşı durmuşlardır.<sup>71</sup>

Ne var ki Ebû Hanîfe ve talebeleri “büyük günah işleyeninin durumunu Allah'a irca ettiği ve amel imandan bir cüz olmadığı” fikirleri sebebiyle diğer

<sup>66</sup> Ebû'l-Meâli Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseyni el-Alevî, “Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî”, çev. Doğan Kaplan, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 67; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 90, 185-186; Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kahire, Mektebetü İbn-i Sînâ, t.y.), 272-273; Çelebi, *Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 36-45.

<sup>67</sup> Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l İslam el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1: 17, 19; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1: 6; İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri* (İstanbul: İfav, 1996), 35.

<sup>68</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 180; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1: 448.

<sup>69</sup> Teşekkül dönemi için Mu'tezile kavramının o toplumda ne anlama geldiği ve İmam Muhammed'in hangi saikle böyle bir fetva verdiği ayrıca araştırılmalıdır.

<sup>70</sup> Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 336.

<sup>71</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 272-273; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhid fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 335-336.

mezhep ve fırkalar tarafından Mürcî olmakla itham edilmişlerdir.<sup>72</sup> Hatta bu hususta kaynaklarda şöyle bir rivayet yer alır:

“Osman el-Betti, Ebû Hanîfe’ye Mürcie’den olduğunu bildirdiği bir mektup göndermiştir. Ebû Hanîfe cevaben: Mürcie iki kısımdır: *Mürcie’yi mel’ûne* ki biz onlardan beriyiz. Diğeri ise *Mürcie’yi merhume*dir ki onlar Rasulullah’ın ashabıdır. Nebiler de bu görüş üzere idiler, şeklinde cevap yazmıştır.”<sup>73</sup>

Öyle anlaşılıyor ki günümüzden geçmişe bakıldığında *mürcie* kavramını anlamak çok da kolay değildir. Zira günümüz araştırmacıları Mürcie’yi geçmişte netleşmeyen kavramlara ya da tartışmalara müsellemler anlam yükleyerek değerlendirmektedir. Oysaki Şehristânî (ö. 548/1153) dahi kendi döneminde mürcieyi farklı açılardan ele alarak eserinde şöyle bir tasnif yapmıştır: Hâlis (sâfi) Mürcie, Hâvaric Mürcie, Kâderî Mürcie ve Cebrî Mürcie. Şehristânî, Ebû Hanîfe hakkında ise şu değerlendirmeler de bulunur:

“Tuhaftır ki Mürcî âlim Gassan el-Kûfi kendi düşüncesini destekler mahiyette seçkici bir tavırla Ebû Hanîfe’den benzer düşünceler naklederek onu kendi görüşünden göstermeye çabalar. Aslında böyle yapmakla ona yalan isnat etmiş olmaktadır. Yemin ederim ki Ebû Hanîfe ve mensupları için Mürcietü’s Sünne [Ehli Sünnet Mürcie’si] deniliyordu. Makâlat sahiplerinden birçoğu da onu Mürcie arasında saymıştır. Bu, büyük ihtimalle onun imanı kalp ile tasdik, artmaz ve eksilmez diye kabul etmesinden ve bunu duyanların, ameli imandan sonraya bırakıyor şeklinde zannetmelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Amellerin hükmünü fıkıh açısından ortaya koymaya çalışan bir kimse, nasıl olur da amelin terki konusunda fetva verir! Bunun bir sebebi vardır ki, o da Kaderiyye’ye ve birinci asır başlarında ortaya çıkan Mu‘tezile’ye muhalif olmasıdır. Mu‘tezile kader konusunda kendilerine muhalif olanları Mürcie diye isimlendiriyordu. Hâriciler’den Vaîdiyye de muhaliflerini bu adla anıyordu. Ebû Hanîfe’nin Mürcî diye anılması, Mu‘tezile ve Hâriciler’in onun için kullandıkları bu lakattan kaynaklanmış olması muhtemeldir.”<sup>74</sup>

Ebû Hanîfe ne gariptir ki bir kesim tarafından Mürcî olmakla itham edilirken bir başka kesim tarafından Mu‘tezilî olmakla suçlanmıştır. Hicri beşinci

<sup>72</sup> Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde fi akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa' el-musemmâ bi'l-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (y.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2012), 397; el-Mutahhar b. Tahir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-tarih*, (y.y.: Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, t.y.), 5: 145; Hanefileri Mürcî olarak niteleyenler için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihü'l-ulûm*, nşr. Osman Halil (Mısır: b.y., 1349), 19-20; Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endelüsî ez-Zâhirî, *el-Faslü'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.), 2: 111.

<sup>73</sup> Sâlimî, *et-Temhid*, 354.

<sup>74</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 129-131.



asır Mâverâünnehir bölgesi fakihlerinden Ebû'l Usr el-Pezdevî'nin *el-Usûl*'ünün girişinde Ebû Hanîfe ve talebelerinin Mu'tezilî olmadığına dair deliller zikretmesi, bazı muhaliflerin Ebû Hanefî'nin Mu'tezilî olduğu iddialarına cevap niteliğindedir.<sup>75</sup> Benzer tartışmalar sonraki asırlarda da sürdürülmüştür.<sup>76</sup>

Mezhebin kurucu imamlarından, hicri üçüncü asra kadar olan süredeki Irak Hanefî meşayihine gelince onlar içerisinde kelâmdan uzak duranlar bulunduğu gibi, Mu'tezilî kelâmcılarla yakın ilişki kuran ve İ'tizâlî eğilim gösterenler de mevcuttur.<sup>77</sup> Muhammed b. Şucâ es-Selcî<sup>78</sup>, Hassaf (ö. 261/875)<sup>79</sup>, Ebû Said el-Berdai<sup>80</sup> bu dönemde Mu'tezile ile ilişkilendirilen bazı Hanefî fakihlerdir. Ayrıca Mu'tezile kelâmcılarının kahir ekseriyetinin Hanefî fihhına bağlı olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu dönemde hem Mu'tezilî kelâmcısı hem de Hanefî fakihî olarak ön plana çıkmış isimler de mevcuttur. Halife Me'mun döneminde mihne sürecinin mimarlarından Kâdîlkudât İbni Ebî Duâd ve Bişr el-Merîsî bunlardandır. Meşhur Hanefî fakihlerinden Ebû Said el-Berdai Mu'tezilî kaynaklarda dokuzuncu tabaka<sup>81</sup> Mu'tezile kelâmcıları arasında zikredilmektedir.

Netice olarak, üçüncü asırda bazı Irak Hanefî fakihlerinin, Mu'tezilî kelâmına ilgi duydukları veya Mu'tezilî oldukları söylenebilir. Ancak Mu'tezilî olduğu iddia edilen Hanefî fakihlerin büyük çoğunluğunun genellikle üçüncü asrın ilk yarısında yaşanan mihne sürecinde "Kur'ân'ın yaratılmışlığı" (halku'l Kur'ân) fikrini benimseyen dönemin Hanefî kadıları olduğu düşünüldüğünde İ'tizâlî iddialarına ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Nitekim bu alandaki çalışmaları

<sup>75</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 17, 22.

<sup>76</sup> Bkz Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, t.y.), 1: 5-6; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 17; Ayrıca bk. Özen, "el-Mâtürîdî", 74-76.

<sup>77</sup> Ebû'l-Meâlî el-Alevî, "Beyânu'l-Edyân", 71.

<sup>78</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 259; Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 243.

<sup>79</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 259.

<sup>80</sup> Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Medineti's-Selam*, 5: 160; el-Hâfız ez-Zehabî, *el-İber fî haberi men gaber*, nşr. Ebu Hacer Muhammed Zaglul (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 1: 475; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 1423/2002), 1: 436; İbnü'l-İmad Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlih el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî Ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvût (Beyrut: Darü İbni Kesîr, 1406/1986), 2: 272.

<sup>81</sup> Kâdîlkudât İmadüddin Ebî'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tûnus: ed-Darü't-Tunusiyye, ts.), 319; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtezâ, *Kitab Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: b.y., 1407/1987), 101.

ile bilinen günümüz araştırmacılarından Şükrü Özen, Mu‘tezilî olduğu iddia edilen Irak Hanefilerini incelediği bir çalışmada<sup>82</sup> söz konusu isimlerin ekserisini “Kur’ân’ın mahlûk olduğu fikri” üzerinden değerlendirmektedir. Kanaatimizce bu görüşe ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Zira Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşü itikadî olmaktan daha çok siyasi bir ağırlığa sahiptir.

### **1.2.1.2. Oluşum/Teşekkül Döneminde Fıkıh Usûlü Kelâm ilişkisi**

Bu asırda fıkıh usûlü faaliyeti olarak bir takım risalelerin yazıldığı ancak günümüze ulaşmadığı ifade edilmişti. Bu dönem fakihlerinin usûle dair faaliyet tarzı genel itibariyle mezhep imamlarının fikhî görüşlerini delillendirmek ve savunmak şeklinde cereyan ettiği düşünüldüğünde, usûl ilkelerinin fikhî karakterde olduğu söylenebilir. Eldeki verilere göre kelâmî ilkelerin bu asırda Hanefî usûl gelişimine bir tesirinin olmadığı ifade edilebilir.

### **1.2.2. Usûlün Olgunlaştığı/Klasikleştiği Dönem**

Bu dönem hicri dördüncü asrın başlarından altıncı asrın ortalarına kadar olan süreyi kapsamaktadır. Beşinci asrın sonlarına doğru Hanefî usûl düşüncesinin Serahsî ve Ebû’l Usr el-Pezdevî ile birlikte klasik formunu kazandığı bilinmektedir. Ancak Alâüddin es-Semerkindî ve Lâmişî’nin Mâtürîdî kelâm düşüncesini esas alarak tesis ettiği usûl anlayışını kuşatması maksadıyla bu dönem altıncı asrın ilk yarısını da içine alacak şekilde sınırlandırılmıştır.

Mezheplerin kurumsal kimliklerini kazandığı bir dönem olarak telakki edilen üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başlarında Hanefî mezhebi, farklı bölgelerde *meşayih* denilen fakih toplulukları tarafından temsil edilmekteydi.<sup>83</sup> Irak, Horasan (Belh), Mâverâünnehir (Buhârâ ve Semerkant) ve Mısır<sup>84</sup> Hanefiliğin mezhebi kimliğini kazanmasında etkili olduğu bölgeler olarak zikredilebilir. Başta Irak olmak üzere bu bölgelerde öncelikle mezhebin kurucu imamlarının fikhî mesâilî kayıt altına alınması daha sonraki süreçte bunlar üzerine şerh ve muhtasar çalışmalarının yapılması ile mezhebin ekolleşmesi sağlanmıştır.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 177-185.

<sup>83</sup> Murteza Bedir, *Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 47.

<sup>84</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, 46.

<sup>85</sup> Kaya, Eyüp Said, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 179-181, 201.

Hanefî usûl ilminin teşekkülü ve olgunlaşması sürecinde ise iki bölge meşayihinin etkili olduğu söylenebilir. Bunlar; Bağdat merkezli Irak Hanefî meşayihî ile Buhârâ ve Semerkant merkezli Mâverâünnehir Hanefî meşayihidir. Buna göre usûlün olgunlaşma dönemini Hanefî usûl gelişimi açısından biri Irak Hanefîliği diğeri Mâverâünnehir Hanefîliği olarak iki başlıkta ele alabiliriz.

### 1.2.2.1. Irak Hanefîliği

Irak bölgesi sahabeden itibaren İslam'ın en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. Hanefî mezhebi de Abdullah b. Mes'ud, Alkame, İbrahim en-Nehâî, Hammad b. Ebû Süleyman ve nihayetinde Ebû Hanîfe ve talebelerinin fikhî faaliyetleri neticesinde bu bölgede teşekkül etmiş bir mezheptir.

Ebû Hanîfe ve talebelerinin fikhî görüşleri erken dönemlerden itibaren diğer bölgelere de yayılmış ve oralarda sistematik tedris faaliyetleri yürütülmüş olsa da hicri dördüncü asrın sonlarına kadar Irak bölgesi mezhebin merkezi otoritesi olmaya devam etmiştir. Zira bu tarihe kadar güçlü fakihlerle temsil edilen Irak Hanefîliği hem fîrûda hem de usûlde öncü bir rol üstlenmiştir. Nitekim usûlün teşekkül dönemi sayılan üçüncü asrın sonlarına kadar, Hanefî usûlünün gelişimine görüşleriyle katkı sunduğu zikredilen İsbâ b. Ebân, Muhammed b. Semâa, Muhammed b. Şücâ' es-Selcî, Ebû Hâzim el-Kâdî ve Ebû Saîd el-Berdâî Irak Hanefî meşayihidir.<sup>86</sup> Sürecin devamında yine Irak Hanefî meşayihî vardır. Fıkıh usûlünün teşekkülünün tamamlanması ve ilk kapsamlı usûl eserinin yazılması da hicri dördüncü asırda yine onlar eliyle gerçekleşmiştir.

Hicri dördüncü asırda usûlün gelişimine görüş ve eser bağlamında katkı sunan Irak Hanefî usûlcüleri olarak Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981) ve Saymerî (ö. 436/1045) zikredilebilir. Kerhî'nin talebesi ve aynı zamanda Hanefî fikhına tabi olan Ebû Abdullah el-Basrî de (ö. 369/980) bu dönem usûlcülerinden görüşlerine sıklıkla yer verilen bir isimdir.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Burada kişinin doğduğu bölge olarak değil de eğitim ve tedris faaliyeti olarak bağlı olduğu bölge olarak Iraklı denmiştir. Örneğin Berdâî günümüzde Azerbaycan'ın bir beldesi olan Berdaâlıdır. Ancak Bağdat'a yerleşmesi ve orada fikhî faaliyetini sürdürmesi sebebi ile Irak Hanefîlerinden kabul edilmektedir.

<sup>87</sup> Mu'tezilî kelâmcı olarak temayüz eden Ebû Abdullah el-Basrî, Hanefî usûlcüler tarafından ya dikkate alınmadığı ya da görüşlerine Mu'tezilî bir kelâmcı olarak atıfta bulunulduğundan, kendisi bu çalışmada Hanefî usûlcüleri arasında değerlendirilmemiştir. Bk. Abdülaziz el-Buhârî,

Hanefî usûl anlayışının teşekkül ettiği dördüncü asırda, Cessâs tarafından telif edilen *el-Fusûl fi'l usûl*, günümüze ulaşan ilk kapsamlı fıkıh usûlü eseri ve Irak'ta teşekkül eden usûl anlayışının da en önemli kaynağı kabul edilmektedir. Cessâs'tan sonra *el-Fusûl*'ün özeti mahiyetinde olan Saymerî'nin *Mesâilu'l Hilâf*'ı ise bu usûl anlayışını temsil eden bir diğer eserdir. Konumuz açısından bu eserlerin kelâmî boyutunun fıkıh usûlüne etkisi araştırıldığından ister istemez karşımıza dönemin etkin kelâm düşüncelerinden İ'tizâlî eğilimler çıkmaktadır. Şu kadarını ifade edelim ki Irak Hanefileri arasındaki İ'tizâlî eğilimin hicri üçüncü asrın sonlarına doğru bariz bir hale geldiği, Hanefî usûl düşüncesinin teşekkülüne katkı sağlayan el-Berdâi'nin aynı zamanda Mu'tezili tabakat kitaplarında Mu'tezilî kelâmcı olarak zikredildiği görülmektedir. Dahası dördüncü asırda Irak Hanefî usûl düşüncesine katkı sunduğu yukarıda zikredilen Irak Hanefî Meşayihî de Mu'tezilî eğilimlerini sürdürdükleridir. Çalışmanın ileriki bölümlerinde Irak Hanefî usûlcülerin İ'tizâlî eğilimlerine dair deliller ayrıntılı şekilde incelenecektir.

Dördüncü asrın sonlarına kadar Hanefî fıkıh ve usûlünün gelişiminde son derece etkili olduğu mülahaza edilen Irak Hanefiliğinin bu asırdan itibaren merkezi otoritesinin zayıfladığı görülmektedir. Zira Hanefiler üzerinde etkili son Irak Hanefî meşâyihî olarak *Muhtasar* sahibi Kudûrî (ö. 428/1037) kabul edilmektedir. Buna mukabil Mâverâünnehir Hanefiliğinin, mezhebin fûrû ve usûl gelişiminde etkisinin arttığı ve belirleyici bir rol üstlendiği süreç başlamıştır.<sup>88</sup> Cessâs ve Saymerî'nin eserleri dışında başka usûl eserinin yazılmadığı bilinen Irak Hanefî usûl anlayışı, daha sonra gelişimini Mâverâünnehir'de sürdürecektir. Kimi araştırmacılara göre beşinci asrın başlarından itibaren Irak Hanefileri arasında İ'tizâlî eğilimde azalma olduğu, bundan sonraki dönemlerde ise neredeyse Hanefî

---

*Keşfü'l-esrâr*, 2: 156, 3: 42, 285, 340, 445. Mu'tezilî kelâmcı olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin benimsediği görüşlerde Kerhî'nin etkisinde olduğu görülmektedir. Nitekim ona nispet edilen birçok görüş, fıkıhta hocası olan Kerhî'nin görüşüyle uyumaktadır. Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerinde Ebû Abdullah el-Basrî'ye yer verilmez. Saymerî iki yerde eş-Şeyh Ebû Abdullah diyerek onun görüşünü zikretmektedir. Muhakkik karıştırmış olacak ki metinde isimden sonra parantez içerisinde Kerhî olduğunu zikretmiştir. İlgili görüşe sahip olduğu bilinen Kerhî'nin onunla birlikte ayrı zikredilmiş olması muhtemeldir. Bk. Saymerî, *Kitabu Mesâili'l-hilâf*, 71, 218.

<sup>88</sup> Bk. Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* (2008), ed. İsmail Safa Üstün, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), 1: 627; Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 274; Murat Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik: Tarih ve Usûl* (Konya: Aybil Yayınları, 2014), 38-39.

çoğunluğunun Sünnî akideye bağlı olduğu aktarılmaktadır.<sup>89</sup> Bu durumda İ'tizâlî eğilimdeki Irak Hanefî usûl anlayışının son temsilcisi olarak Saymerî zikredilebilir.<sup>90</sup>

Irak Hanefî usûl anlayışının temel özellikleri ve İ'tizâlî kelâm ile ilişkisine değinmeden önce bu usûlün tesis ve telifinde etkin rol alan Kerhî, Cessâs ve Saymerî'nin Irak Hanefî usûlüne katkıları ve sonrasında bu usûlcülerin kelâmî düşüncelerine yer verilecektir.

### 1.2.2.1.1. Irak Hanefî Usûlcülerinin Usûle Katkıları

#### 1.2.2.1.1.1. Kerhî ve Usûle Katkısı (Müessis)

Ebü'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Hüseyin b. Dellâl el-Kerhî, hicri 260 yılında Kerh'te doğdu, 340 yılında Bağdat'ta vefat etti. Ebû Saîd el-Berdaî'nin derslerine devam eden Kerhî, onun vefatından sonra Hanefî riyasetini sürdürdü. Birçok talebe yetiştiren Kerhî'nin en önde gelen talebelerinden biri *el-Fusûl* müellifi Cessâs'tır. O, *er-Risale*, *el-Muhtasar*, *Şerhu'l-Camii'l-kebir*, *Şerhu'l-Camii's-sağir*, *el-Câmî* adlı eserleri yazmıştır.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Wilferd Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 328; Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 1: 630-631.

<sup>90</sup> Müteahhirin Irak Hanefîleri arasında usûl ve fûrû alanlarında mezhepte söz sahibi olan ender kişilerden biri İbnü's-Sââtî'dir (ö. 694/1295). Ancak onun Mâverâünnehir Hanefîlerinden Ebü'l Berekat en-Nesefî'nin (ö. 710) talebesi olduğu düşünüldüğünde mütekaddimin Irak Hanefî meşayih çizgisinde eser veya görüşü bağlamında bildiğimiz son usûlcünün Saymerî olması muhtemeldir. Bk. Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 1: 628.

<sup>91</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 261; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 166; Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Medineti's-Selam*, 12: 74-76; Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukaha* (Beyrut: Darü'r-Râid el-Arabî, t.y.), 142; Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed ibn Mansur et-Temimi es-Semâni, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Darü'l-Cinân, 1408/1988), 5: 52; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-muluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 14: 85; Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, nşr. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1407/1987), 7: 240; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 427; İmadüddin Ebi'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah bç Abdülmühsin et-Türkî (y.y.: Darü Hicr, 1418/1998), 15: 209; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2:493; Cemâlüddin Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Şâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 3: 349; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 200; Kınalızade (Hinnâvîzâde) Ali Efendi, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hac (Amman: b.y., t.y.), 63; Takıyyüddin b. Abdilkâdir et-Temimî ed-Dârî el-Gazzî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed (Kahire: b.y., 1390/1970), 4: 420; Muhammed b. Abdülhay el-Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye bi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr.: Muhammed Bedreddin Ebu Firâs en-Na'sâni, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, t.y.), 109; H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 285-287

Kerhî usûl ve fûrû konularındaki nakilleri, tercih ve tahriçleri ile Hanefî mezhebinde mûteber bir konuma sahiptir. O, Hanefî fûrû ve usûl eserlerinde görüşlerine sıklıkla yer verilen içtihad ehli fakihlerden kabul edilir. Irak'ta düzenli Hanefî tedris geleneğinin de onunla birlikte başladığı kabul edilir.<sup>92</sup>

Kerhî'nin bir takım külli ilkeleri ihtiva eden *er-Risale*'si<sup>93</sup> dışında usûle dair bir eseri bilinmemektedir. Bununla birlikte Irak Hanefî usûlünün tesis ve tedvin edilmesinde büyük pay sahibidir. Nitekim talebesi tarafından tedvin edilen ilk Hanefî usûl eseri *el-Fusûl fi'l-usûl*'de Cessâs, önceki Hanefî meşahiyinin görüşlerine atıflarda bulunmakla birlikte en çok görüşünü naklettiği kişi hocası Kerhî'dir. Dolayısıyla Kerhî, usûl görüşlerini tedvin etmemiş olsa da hemen hemen bütün usûl meselelerini vaz' etmiş ve mezhebin usûlünü tesis etmiştir.<sup>94</sup> Bu açıdan Kerhî Irak Hanefî usûlünün *müessisi* olarak kabul edilebilir.

Kerhî'nin usûl görüşlerine, sonraki Hanefî usûl kaynaklarında olduğu gibi diğer mezheplerin usûl eserlerinde de sıklıkla yer verildiği görülür. Çağdaş araştırmacılardan Heysem Hazne, Kerhî'nin usûl görüşlerinin bilindiği dört kaynak zikreder. Bunlar; birincisi Kerhî'nin talebesi Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l usûl* adlı eseri, ikincisi Mu'tezilî Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) ve Ebû'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) usûl eserleri, üçüncüsü Kerhî'nin *er-Risale*'si ve dördüncüsü Saymerî'nin *Mesâilu'l-hilâf* adlı eseridir.<sup>95</sup> Heysem Hazne; Kerhî'nin Mu'tezilî usûl eserlerinde görüşlerine sıklıkla yer verilmesi ve Mu'tezile şeyhi olarak kabul edilmesi üzerine onun hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Kerhî, Hanefîlerin usûlünü vaz' ettiği gibi Mu'tezile'nin de usûlünü vaz' etmiştir. Nitekim onun görüşleri her iki mezhep tarafında da kabul görmüş ve usûllerine dayanak kılınmıştır. Bu sebeple Mu'tezile ile Irak Hanefîlerinin usûlleri, usûllerinin müessesinin bir olması ve aynı İ'tizâlî esaslara sahip olmaları sebebiyle çokça benzer olmuştur.”<sup>96</sup>

Heysem Hazne'nin bu iddialarının iki açıdan isabetli olmadığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki Kerhî'nin Mu'tezilî eğilimde olması ile onun

<sup>92</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 109; Apaydın, “Kerhî”, 285-287; Hazne, *Tatavvur*, 136.

<sup>93</sup> Kerhî'nin *er-Risale*'sinin tercümesi ve değerlendirilmesi için bk. Ferhat Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 257-275; Ali Pekcan, “İslam Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair ilk Risale”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 293-307.

<sup>94</sup> Hazne, *Tatavvur*, 134.

<sup>95</sup> Hazne, *Tatavvur*, 136-138.

<sup>96</sup> Hazne, *Tatavvur*, 143.

Mu‘tezilî kelâmcı veya Mu‘tezilî şeyhi olmasının tefrik edilmesi zorunluluğudur. Kanaatimizce Kerhî, zamanında Mu‘tezilî çevrelerle iyi diyalog kurmuş ve İ‘tizâlî bir takım eğilimleri olmuş birisidir. Ancak bu durum onun Mu‘tezilî şeyhi veya kelâmcısı olmasını gerektirecek bir sebep değildir. Nitekim bununla ilgili delil ve değerlendirmeler daha sonra zikredilecektir.

İkincisi ise Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin usûl eserleri incelendiğinde Kerhî'nin usûl görüşlerine sıklıkla atıfta bulunulduğu görülmektedir. Ancak bu durum Kerhî'yle sınırlı değildir. Zira Kâdî ve Basrî; İmam-ı Şâfiî ve ashabının, Ebû Hanîfe ve ashabının, özellikle Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşlerine de sıklıkla yer verirler. Zira her iki usûlcü de, usûl meseleleri ile alakalı kendilerinden önceki usûlcülerin ve ekollerin görüş farklılıklarına temas etmek amacıyla onlara atıfta bulunmuşlardır. Dolayısıyla bir müellifin başka görüşlere yer vermesi, kendisinin o görüşlere dayandığı veya onları kabul ettiği anlamına gelmeyecektir. Aksine müellifin atıfta bulunduğu görüşlere karşı takındığı tavrın, onun bu görüşleri esas alıp almadığında belirleyici olduğu söylenebilir. Ayrıca her iki müellifin usûl eserleri incelendiğinde onların usûl görüşlerini, Mu‘tezilî şeyhlerinin görüşleri üzerine bina ettikleri görülecektir ki bu noktada özellikle Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) görüşleri ön plana çıkmaktadır.<sup>97</sup>

#### 1.2.2.1.1.2. Cessâs ve Usûle Katkısı (Müdevvin)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, 305 yılında Rey'de dünyaya geldi. Yirmili yaşlarda Bağdat'a gelerek devrinin en önemli Hanefî âlimi Ebû'l-Hasan el-Kerhî'ye talebe oldu. Hocası Kerhî'nin vefatından dört yıl sonra onun yerine tedris ve ifta görevini üstlendi ve Hanefî riyaseti ona geçti. O, 370 yılında Bağdat'ta vefat etti.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> Örnek olarak bk. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, nşr. Halil el-Meys (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 1: 125, 170-171, 264, 361, 2: 163, 175, 264-265.

<sup>98</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 261; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 172; Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Medineti's-Selam*, 5: 515; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukaha*, 144; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 14: 277; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7: 395; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 340; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15: 402; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1: 222; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 4: 142; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 96; Kınalızade, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, 72; Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 1: 477; Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28.

Cessâs, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir ve hadis alanlarında iyi yetişmiş bir Hanefî âlimdir. Birçok önemli eser telif etmiştir. Onun önemli eserlerinden bazıları *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, *Muhtasaru İhtilâfi'l-fukaha*, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* ve usûl alanında yazdığı *el-Fusûl fi'l-usûl*'dür.<sup>99</sup>

Cessâs hayatının son dönemlerinde yazdığı *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserinin girişinde, bu eserine tevhide dair bir mukaddime ile usûle dair bir giriş (tavtie) yazdığını ifade etmiştir.<sup>100</sup> Usûle dair girişin ki bu *el-Fusûl fi'l-usûl* olarak bilinen usûl eseridir, umum bahsinin ilk kısımları eksik olarak günümüze ulaşmıştır. Ancak tevhide dair olan mukaddimesi günümüze ulaşmamıştır.

Cessâs'ın usûl eseri, Hanefî usûl düşüncesinde birçok açıdan büyük önemi haizdir. Bunlardan birkaçı olarak şunlar zikredilebilir: *el-Fusûl*, öncelikle usûlün hemen hemen bütün ana konularını ihtiva eden kapsamlı ilk Hanefî usûl eseridir. Başlangıcından itibaren Irak Hanefî usûl birikimini ihtiva etmekte ve bunların sonraki nesillere aktarılmasını sağlamaktadır. Ayrıca o, Irak Hanefî usûl anlayışının en önemli kaynağıdır.<sup>101</sup> Bu nedenle Cessâs, Irak Hanefî usûl anlayışının *müdevvini* olarak zikredilebilir. Ancak Cessâs'ın salt bir nakilci olmadığı aynı zamanda kendi içtihat ve tercihlerini yansıtmış bir usûlcü olduğu da belirtilmelidir.<sup>102</sup> Cessâs'ın eseri, Hanefî usûlünün temel kavram ve konularının teşekkülüne de kaynaklık etmiştir.<sup>103</sup> Nitekim bu usûl birikimi, Debûsî ile birlikte Mâverâünnehîr'e taşınarak Klasik Hanefî usûl anlayışının sistematik bütünlüğe kavuşmasına öncülük etmiştir.

### 1.2.2.1.1.3. Saymerî ve Usûle Katkısı (Müellif)

Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî 351 yılında Basra civarındaki Saymer'de doğmuştur. Bağdat'a yerleşmiş olan Saymerî Cessâs'ın talebesi Ebû Bekr el-Harezmi'den (ö. 403/1012) fıkıh okumuştur. Medain kadılığının ardından Bağdat'ın Kerh bölgesi kadılığına atanmış ve ölünceye kadar vazifesini sürdürmüştür. Hirci 436 yılında vefat eden Saymerî, *Kitâbü Mesâili'l-*

<sup>99</sup> Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 27; Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 427-428.

<sup>100</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 5.

<sup>101</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 504; Özen, "Îsâ b. Eban", 480-481; Hazne, *Tatavvur*, 118-128; Boynukalın, "Neşetü usûl", 27,56.

<sup>102</sup> Hazne, *Tatavvur*, 139.

<sup>103</sup> Cessâs'ın *el-Fusûl* eserinin muhtevası için bk. Ferhat Koca, "Usûlü'l-fıkıh (el-Fusûl fi'l-Usûl) Ahmed b. Ali el-Cessâs", *Marife* 3 (2002): 337-340.



*hilâf fi usûli'l-fikh, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî ve Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* adlı eserleri telif etmiştir.<sup>104</sup>

Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü ile Saymerî'nin *Mesâilü'l hilâf fi usûli'l fikh*'ı Irâk Hanefî usûl düşüncesini temsil eden iki mühim kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun eseri, Cessâs'ın usûlünün muhtasarı niteliğindedir. Dolayısıyla eserde ele aldığı konular, kavramlar ve benimsenen görüşler bakımından Saymerî, Cessâs'ı takip etmiştir.<sup>105</sup>

#### **1.2.2.1.2. Irak Hanefî Usûlcülerinin Kelâm Anlayışları**

Bu başlıkta Irak Hanefî usûl anlayışının en önemli ismi Kerhî ile usûl müellifleri Cessâs ve Saymerînin kelâmî düşüncelerine temas edilecektir.

##### **1.2.2.1.2.1. Kerhî'nin Kelâm Anlayışı**

Kerhî'nin kelâmî görüşlerini ayrıntılı şekilde tespit etme imkânına sahip değiliz. Ancak Cessâs'ın “büyük günah işleyen kişinin durumu” (vaîd-i füssâk) hakkındaki aktarımları, hocası Kerhî'nin bu meseleye dair görüşüne ışık tutmaktadır. Dolayısıyla burada öncelikle “vaîd-i füssâk” meselesinde Kerhî'nin görüşü tespit edilecek ardından kaynaklarda ona izafe edilen kelâmî değerlendirmelere yer verilecektir.

Cessâs, usûl eserinde “emir, nehiy veya haber olarak gelen mutlak âm lafzın, umuma hamledilip hamledilmemesi” ve bu meselenin “büyük günah işleyen durumu” ile ilişkisini ele aldığı yerde hocası Kerhî'den Hanefî ashabımızın tümünün “mutlak olarak kullanılan âm lafzın, umuma hamledileceği” görüşünde olduğunu aktarır. Fakat Cessâs, kendi nazarında güvenilir olduğunu zikrettiği Ebû Tayyip b. Şihab'ın (ö. 356/967),<sup>106</sup> Kerhî'nin farklı bir görüşte olduğunu kendisine aktardığını zikreder. Zikrettiği bu görüş de “Kerhî'nin haber olarak gelen âm lafızlarda vakfettiği, emir veya nehiy olarak gelen âm lafızlarda ise umuma kail olduğu”dur. Bunun üzerine Cessâs kendisinin, Ebû Tayyip'e: “bu rivayet Kerhî'nin

<sup>104</sup> Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Medineti's-Selam*, 8: 634-635; Semâni, *el-Ensâb*, 3: 576; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 15: 293; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17: 515; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 3: 76-78; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 164; Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 67; Tuncay Başoğlu, “Saymerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 216.

<sup>105</sup> Başoğlu, “Saymerî'nin Usûlü”, 273-277.

<sup>106</sup> Ebu Tayyip İbrahim b. Şihab Hanefî fakih olmakla birlikte aynı zamanda Mu'tezilî kelâmcılardan biridir. Bk. Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 1: 265; Özen, “el-Mâtürîdî”, 110, 165.

büyük günah işleyenin (vaîd-i füssâk) durumu hakkında vakfettiği görüşüne delalet ettiğini, onun da evet, görüşü bu şekildedir” dediğini zikreder.

Cessâs, sonuç itibariyle Ebû Hanîfe, İsb. Ebân ve Kerhî'nin büyük günah meselesi (vaîd-i füssâk) hakkında vakfettiklerini yani Müslüman olan fâsıkın durumununun, Cenabı Hakk'ın dilerse onları cezalandıracağı dilerse de affedeceği şeklinde olduğunu, onların affedileceği veya cezalandırılacağı şeklinde kesin bir hükme varılamayacağını belirtir. Cessâs'ın buradaki amacı hocası Kerhî de dâhil Hanefî ashabının, emir-nehî veya haber olarak gelen mutlak âm lafzın umuma hamledilmesi görüşünde olduklarını, onların bu görüşlerinin “vaîd-i füssâk” anlayışları ile bir ilişkisinin bulunmadığını ortaya koymaktır. Çünkü Cessâs, zikrettiği Hanefî ashabının, “cehennemde ebedi kalmayı vâdeden ayetlerle kâfirlerin kastedildiği; mümin fâsıkların ise başka (muhasıs) ayetlerle bunlardan tahsis edildiği” görüşünde olduklarını aktarır. Dolayısıyla Cessâs, “umum ifade eden haberler konusunda vakfettiklerinden dolayı onların büyük günah meselesinde de vakfetmeyi benimsedikleri” şeklindeki bir çıkarımın hatalı olacağını söylemektedir.<sup>107</sup>

Cessâs'ın yukarıda büyük günah meselesinde Ebû Hanîfe ve İsb. Ebân ile birlikte Kerhî'ye de izafe ettiği görüşün Sünnî anlayış olduğu görülmektedir.<sup>108</sup> Nitekim kelâm mezhepleri arasındaki belirleyici ihtilaflardan biri olan büyük günah meselesi, Mu'tezile'nin beş temel esaslarından biri olan “el-menzile beyne'l menzileteyn” ilkesi ile ifade edilmektedir. Onların bu ilkesine göre büyük günah işleyen kişinin fâsık olacağına, fasığın da her ne kadar tövbe edinceye kadar “el-menzile beyne'l-menzileteyn” denilen imanla küfür arasında bir konumda olsa da tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedi cehennemlik olacağına hükmedilir.<sup>109</sup>

Kaynaklarda Kerhî'nin kelâmî anlayışı hakkındaki aktarımlara gelince Hanefî tabakat eserlerinde Kerhî'nin Sünnî veya Mu'tezilî olduğuna dair herhangi bir kelâmî nispete rastlamış değiliz.<sup>110</sup> Sadece *Tabakâtü's-seniyye* müellifi Temîmî

<sup>107</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 40-42. Ayrıca bk. Ömer Yılmaz, “Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Plandaki Tartışmalar”, *DEUİFD* 44 (2016): 194.

<sup>108</sup> Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 397-399.

<sup>109</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü'l-hamse*, thk. Faysal Bedir Avn (Kuveyt: Matbûâtü Camiati'l-Kuveyt, 1998), 70-71.

<sup>110</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 166; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2: 493; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 200; Kınalızade, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, 63; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109.

(ö. 1010/1601), Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Kerhî'yi "i'tizâlin başı" olmakla nitelemesini eleştirerek bu durumu kabul edilemez bulur.<sup>111</sup>

Hanefî olmayan Sünnî tabakat müelliflerinden bazıları Kerhî'nin herhangi bir kelâmî temayülünden bahsetmezken,<sup>112</sup> Hatib el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201), İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi müellifler onu "Mu'tezile'nin reisi" veya "İ'tizâlî anlayışa meyletti" şeklinde takdim etmektedir.<sup>113</sup>

Mu'tezilî usûlcülerin ilklerinden Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl* adlı eserinde Mu'tezilî tabakalarını zikrederken hususi olarak Kerhî'yi bu tabakalardan birine dâhil etmez. Ancak Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasına dâhil kelâmcılardan Ebû Saîd el-Üsrüşenî (el-Berdaî) ve onuncu tabakaya dâhil kelâmcılardan Ebû Abdullah el-Basrî'yi ele alırken Kerhî'den uzunca bahseder. Her ikisi de Hanefî fakihlerden olan bu âlimlerden Berdaî, Kerhî'nin hocasıdır. Kerhî'nin hocası Berdaî ile olan hoca talebe münasebetleri bağlamında Kâdî şöyle der: Kerhi hocası Berdaî'ye sık sık gider, ondan kelâm okur hatta kendisinin İ'tizâlî olduğunu izhar ederek ilminin bu sayede bereketlendiğini ifade eder.<sup>114</sup>

Kâdî, Ebû Abdullah el-Basrî'yi ele aldığı kısımda da Ebû Abdullah'ın kıtlık ve darlık zamanları dışında hocası Kerhî'den ayrılmadığını, Kerhî'nin kelâm ilminde ona müracaat ettiğini nakleder.<sup>115</sup> Bir diğer Mu'tezilî tabakat müellifi İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) da Kerhî'yi on iki tabaka içerisinde dâhil etmez. Fakat o, on iki Mu'tezilî tabakayı zikrettikten sonra Mu'tezile'nin önemli bir prensibi olan *adaleti* (el-adl) benimseyen fakihler içerisinde onu zikretmektedir. O, Kerhî'nin kelâm ilmini fıkhıta talebesi Ebû Abdullah el-Basrî'den aldığını ve Ebû Hâşim'i çok yücelttiğini, zikreder.<sup>116</sup>

Mu'tezilî ve diğer Sünnî tabakat kitaplarında Kerhî'nin Mu'tezilî olduğunun zikredilmesi onun Mu'tezilî çevreyle yakın bir ilişki içerisinde olduğunu

<sup>111</sup> Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 4: 422.

<sup>112</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 261; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukaha*, 142; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5: 52; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 3: 349.

<sup>113</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Medineti's-Selam*, 12: 76; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 14: 85; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7: 240; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 427; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15: 209.

<sup>114</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 319-320.

<sup>115</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 326.

<sup>116</sup> İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 130.

göstermektedir. Nitekim Hanefî usûl ve fûrû kaynaklarda Irak Hanefî meşayihinin bazı görüşlerinin Mu'tezile ile ilişkili olduğu ifade edilmekte<sup>117</sup> ve dolaylı şekilde onların Mu'tezilî eğilimde olduğuna işaret edilmektedir.

Kâdî Abdulcebbar'ın Kerhî'nin Mu'tezile kelâmı okuduğuna dair aktarımlarından<sup>118</sup> onun kelâmla ilgilendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun kelâma dair bir eser yazdığı kaynaklarda zikredilmez. Bu bilgiler ışığında kelâmî konulardaki görüşlerini bilme imkânımızın da olmadığı Kerhî'nin Mu'tezilî eğilimde olduğu söylenebilir. Bunun ötesinde onu "Mu'tezile'nin reisi" veya "Mu'tezilî kelâmcı" olduğunu söylememiz kanaatimizce hatalı olacaktır. Zira kelâmî görüşleri kaynaklarda zikredilmeyen, fakih olmakla temayüz etmiş birinin Mu'tezilî kelâmcı ve önderi olarak telakki edilmesi muhtemel görünmemektedir. O halde Mu'tezile'nin önde gelen müteahhir kelâmcılarının ona bu derece ilgi duymasının nedeninin sorulması anlamlı olacaktır. Kerhî'nin usûl ve fûrûda zamanının önde gelen Hanefî müçtehidî olması; Kâdî Abdulcebbar'ın hocası Mu'tezilî bir kelâmcı aynı zamanda Hanefî bir fakih olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin hocası olması; zamanındaki birçok Mu'tezilî ile iyi ilişkiler kurması<sup>119</sup> bu nedenlerden bazıları olarak zikredilebilir.

Sonuç itibariyle kelâmî görüşlerini bilme imkânına sahip olmadığımız Kerhî'nin, kelâmî fırkaların önemli ihtilaf noktalarından biri olan "va'd-i füssâk" gibi bir meselede Sünnî Hanefî anlayışı benimsemiş olmasını bununla birlikte yukarıda onun İ'tizâlî eğilimine delalet eden hususları da dikkate aldığımızda onun hakkında şu değerlendirme yapılabilir. Kerhî'nin mutlak anlamda Mu'tezilî kabul edilmesi bunun ötesinde Mu'tezilî kelâmcı veya onların önde gelenlerinden biri olarak telakki edilmesi isabetli değildir. Buna mukabil onun sadece İ'tizâlî eğilimde başka bir ifade ile bazı konularda İ'tizâlî görüşlere sahip olduğu ifade edilebilir. Nitekim daha önce de zikredildiği gibi Kâdî Abdülcebbar ve İbnü'l-Mürtazâ gibi Mu'tezilî tabakat müelliflerinin Kerhî'yi özel bir tabakada zikretmemesi, bunun yanında İbnü'l-Mürtazâ'nın onu *adli* benimseyen fakihler arasında sayması da buna işaret etmektedir.

<sup>117</sup> Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 63, 208; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 253.

<sup>118</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 319.

<sup>119</sup> Onun Mu'tezilî çevreyle olan ilişkileri için bk. Özen, "el-Mâtürîdî", 110-115.

#### 1.2.2.1.2.2. Cessâs'ın Kelâm Anlayışı

Irak Hanefî usûl düşüncesinde fıkıh usûlü kelâm ilişkisi, Cessâs'ın *el-Fusûl* eseri bağlamında ele alınacaktır. Zira Saymerî'nin usûlü onun eserinin muhtasar bir tekrarı olarak düşünüldüğünde, Cessâs Irak Hanefî usûl düşüncesinin belki de tek kaynağı kabul edilebilir. Bu nedenle burada Cessâs'ın kelâm anlayışına, tabakat müellifleri ile günümüz araştırmacılarının değerlendirmeleri de dikkate alınarak incelenecektir.

#### 1.2.2.1.2.2.1. Cessâs'ın Kelâmî Görüşleri

Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinin girişinde, bu eserine tevhide dair bir mukaddime yazdığını açıkça bildirmiştir.<sup>120</sup> Ne var ki kelâmî görüşlerini ihtiva eden bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle onun kelâmî görüşleri günümüze ulaşan eserlerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun kelâmî görüşleri biri "İ'tizâlî görüşleri" ikincisi ise "diğer görüşleri" şeklinde iki kısımda ele alınacaktır. Birinci kısımda sadece Mu'tezile'nin benimsediği görüşlerine, ikinci kısımda ise Mu'tezile ile diğer mezheplerin benimsemediği görüşlerine yer verilecektir.

#### 1.2.2.1.2.2.1.1. Cessâs'ın İ'tizâlî Görüşleri

##### 1. Tevhid Anlayışı

Tevhid, kelâmcılara göre "Allah Teâlâ'yı selbî ve sübûtî sıfatlarında kendisine layık olan şekilde ve ortaktan münezze olarak bilme ve ikrar etme" anlamına gelir.<sup>121</sup> Bütün İslâmî fırkalar tevhid esasına bağlı olmakla birlikte onların özellikle Allah'ın sıfatları hakkındaki tavırları tevhid anlayışlarının farklılaşmasında belirleyici olmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın sıfatları vardır. Ancak bu sıfatlar O'nun zâtı üzerine zâid manalar yani zatından ayrı düşünülebilen şeyler olmayıp zâtında mündemiçtir. Buna göre onlar "alîm, semî' basîr" gibi "zâtı ve sıfatı" aynı anda ifade eden sıfatları kabul ederken "ilim, sem', basar" gibi mastar şeklindeki sıfatları ise zâttan ayrı manalar ifade ettiğinden kabul etmezler. Çünkü bu durumda Allah'ın sıfatları da zâtı gibi kadîm olur ki bu da birden fazla kadîmin

<sup>120</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 5.

<sup>121</sup> Kâdîlkudât Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 128.

varlığına (taaddüd-i kudemâ) götürür. Bu ise tevhid prensibine aykırıdır.<sup>122</sup> Tevhid prensibi ayrıca Mu'tezile'nin "usûlü hamse" denilen beş ilkesinden biridir. Sünnî kelâmcılara göre ise Allah "kâdir, âlim, basîr" olduğu gibi "kudret, ilim, basar" gibi *mana sıfatlarına* da sahiptir.<sup>123</sup> Mezhepler fiili sıfatların<sup>124</sup> hâdis veya kadîm olmasında da ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile ve Eş'arîler fiili sıfatların hâdis olduğunu, Mâtürîdîler ise fiili sıfatların kadîm olduğunu benimsemiştir.<sup>125</sup>

Cessâs'a gelince o, yemin meselesinde zatî ve fiilî sıfat ayırımı yaparak "وَقُدْرَةَ اللَّهِ", "وَكِبْرِيَاءِ اللَّهِ", "وَجَلَالَ اللَّهِ" gibi zatî sıfatlarla yeminin kurulacağını, "وَرَحْمَةً" gibi fiilî sıfatlarla ise yeminin sahih olmayacağını söyler. Çünkü o, yeminin Allah'a yapıldığını, fiili sıfatların ise Allah'ın gayrı olması sebebiyle böyle bir yeminin sahih olmayacağını ifade eder.<sup>126</sup> Allah'ın "hakîm" sıfatının hangi anlama geldiği ile ilgili yaptığı bir izahta da o, fiilî ve zatî sıfat ayırımı yapmakta ve fiili sıfatları hâdis olarak kabul etmektedir. O, hakîm sıfatının iki anlamda kullanıldığını, ilkinin "âlim" anlamına geldiği ki bu anlamda "ezelden beri hakîmdir" denmesinin caiz olduğunu; ikincisinin ise "sağlam ve muhkem fiil yapan" anlamına geldiğini, şayet hakîm ile bu anlam kastedilirse "ezelden beri hakîmdir" ifadesinin tıpkı "ezelden beri fâil'dir"<sup>127</sup> denmesi gibi caiz olmayacağını belirtir.<sup>128</sup>

Cessâs'ın sıfatlar meselesinde Mu'tezile düşüncesinde olduğunu gösteren en önemli delil ise onun kudret, ilim, basar, izzet, azamet gibi *mâna sıfatlarını*<sup>129</sup>

<sup>122</sup> Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, 159; Mu'tezile'nin tevhit ve sıfatlar hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 128-130, 182-200.

<sup>123</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire: Darü'l-Ensar, 1397/1977), 166-168; Nureddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 25.

<sup>124</sup> Fiilî sıfatlar yaratmak-yaratmamak, rızık vermek-vermemek, azap etmek-etmemek (tekvîn) gibi hem olumlu hem olumsuz olarak Allah hakkında kullanılabilen fiiller olup "Allah'ın, zıtlarıyla nitelenmesi mümkün olan sıfatlar" diye tanımlanır. Bk. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 105.

<sup>125</sup> Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 195-203.

<sup>126</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7: 388-390.

<sup>127</sup> Çünkü Cessâs'a göre Allah'ın fiili sıfatları ezeli değil hâdistir. Bu nedenle "ezelden beri faildir" ifadesi caiz değildir.

<sup>128</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1: 397. Cessâs'ın hikmetle ilgili zikrettiği bu anlam Mâtürîdîlere göre caiz olurken, Mu'tezile ve Eş'arîlere göre caiz değildir. Zira Mâtürîdîlere göre Allah'ın fiili (tekvîn) ezeli olduğu için hakîm sıfatının bu anlamda kullanılması caizdir. Ancak diğerlerine göre tekvin, hâdis sıfatlardandır. Bu nedenle de onlara göre hâkim sıfatıyla bu anlamın kastedilmesi bunlara göre caiz değildir. Bk. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 211-213.

<sup>129</sup> Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki mana sıfat ayırımı için bk. Çelebi, "Sıfat", 104.

kabul etmemesidir. O, yemin meselesinde “وَقُدْرَةَ اللَّهِ” ve “وَ عَظَمَةَ اللَّهِ” gibi zati sıfatlarla yeminin, “وَاللَّهِ الْقَادِرُ”, “وَاللَّهِ الْعَظِيمُ” anlamlarına geldiğini, bu lafızların “kendisi ile kâdir olduğu bir kudret” ve “kendisi ile azîm olduğu bir azamet” anlamlarına gelmediğini belirtir. Yani o, Allah’ın kâdir, azîm ve diğer sıfatlara sahip olduğunu ancak bunların zattan ayrı bir mana ile olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Cessâs, “وَعِزَّتِكَ” lafzı ile de yeminin caiz olduğunu ancak Abdullah b. Mes’ud’dan bu lafızla kurulan bir yeminin mekruh olduğuna dair bir rivayetin de bulunduğunu aktarır. O, İbn-i Mes’ud’un bunu mekruh görme nedenini, bu ifadeyi kullanan kişilerin, Müşebbihe ve Haşviyye’nin anlayışı gibi “Allah’ın bir izzet ile azîz olduğu” düşüncesine kapılmalarının muhtemel olduğu endişesine dayandırır.<sup>130</sup>

Serahsî de *el-Mebsût* adlı eserinde Irak Hanefiliği ile Mâverâünnehir Hanefiliği arasındaki kelâmî ayrılığa temas etmektedir. Onun ifadeleri şöyledir:

“Irak meşayihimiz kudret, azamet, izzet, celâl ve kibriyâ gibi zati sıfatlarla yeminin kurulduğuna, rahmet ve gadab gibi fiili sıfatlarla yeminin kurulmadığına kail olmuşlardır. Onlar bu ayrımı; zati sıfatları, Allah’ın zıdlarıyla vasıflanmasının caiz olmadığı, fiili sıfatları da zıdlarıyla vasıflanmasının caiz olduğu cihetinden yapmışlardır. Fakat bu bize göre razı olunan bir yol değildir. Zira onlar bu ayrımla kendilerinin “fiili sıfatlar, Allah’ın gayrıdır” görüşlerine işaret etmeyi amaçlamaktadırlar. Bize göre ise Allah’ın sıfatları zatının ne ayrı ne de gayrıdır. Yemin meselesinde fiili ve zati sıfat ayrımı yapmak doğru değildir. Bize göre sahih olan, yeminlerin örf ve âdete mebni kılınmasıdır. İnsanların kendisi ile yeminleşmeyi örf haline getirdikleri sıfatlarla yemin kurulur, adet edinmedikleri ile de kurulmaz.”<sup>131</sup>

## 2. Adl Anlayışı

Adl, Allah’ın âdil olduğunu ifade eden kelâmî bir kavramdır. Bütün Müslümanlar Allah’ın âdil olduğu noktasında görüş birliği içinde bulunmakla birlikte Mu‘tezile’nin *adli*, beş temel ilkeleri (usûl-i hamse) içerisinde tevhidden sonra ve diğer üç prensibi de ihtiva eder bir mahiyette ele aldıkları görülür.<sup>132</sup> Onların adl anlayışı şöyledir: Allah’ın bütün fiilleri güzeldir (hasen), hiçbir kötü (kabih) fiil O’na nispet edilemez. Kulun işlediği zulüm gibi kötü fiillerin yaratıcısı

<sup>130</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 7: 387-388.

<sup>131</sup> Şemsüddin es-Serahsî, *Kitabü’l-Mebsût* (Beirut: Darü’l-Marife, t.y.), 8: 132-133.

<sup>132</sup> Ahmet Saim Klavuz, “Adl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 387-388.

da O değildir. Zira kötü fiilleri Allah'a nispet eden adalet prensibinden çıkmış olur. Ayrıca kötü fiillerde (ma'siyet) Allah'ın irade, meşîet, rıza ve ihtiyarı bulunmaz. Bilakis Allah bu fiilleri çirkin (kerîh) görür ve bu fiillere rıza göstermez. Allah taat olan fiilleri ise irade eder. O'nun rızası, sevgisi ve ihtiyarı bu fiillere yöneliktir.<sup>133</sup>

Cessâs da Mu'tezile'ye benzer bir adalet anlayışına sahiptir. O, Allah'ın zulmü ve ma'siyeti irade etmediğini, bilakis onları çirkin gördüğünü, irade etmediği bir şeyi de yapmayacağını naklî ve aklî delillerle izah eder. "Allah fesadı sevmez" (el-Bakara 2/205), "Allah kullara zulmü irade etmez"(el-Gafir 40/31), "Allah âlemlere zulmetmeyi irade etmez" (Âli İmran 3/108) gibi daha birçok ayetten<sup>134</sup> hareketle o, "Allah, kulun yaptığı bütün masiyet ve küfrü ondan irade eder" anlayışını cebir içerdiği gerekçesiyle batıl kabul eder.<sup>135</sup> Ayrıca Cessâs, Allah'ın sevmediği şeyi irade etmeyeceğini, irade etmediği şeyi de sevmediğini, dolayısıyla Allah'ın fesadı yaratmadığı neticesinin îcab ettiğini ifade eder. Çünkü eğer Allah ma'siyeti yaratsa onu irade eden ve seven olacak ki bu Allah hakkında muhal bir durumdur. Bu hususta Cessâs, "Allah'ın irade ettiği fiili sevdiği, irade etmediği bir fiilin olmasını da kerih gördüğü" anlayışına sahiptir. O, Mu'tezile de olduğu gibi *iradeyi* sevmek (muhabbet) anlamında; muhabbetin mukabili olarak da *kerîh* kılmayı kabul etmektedir. Dolayısı ile ona göre Allah irade ettiğini sever, kerih gördüğünü de irade etmez. Ayrıca Cessâs'a göre Allah'ın kendisini hakîm olarak vasfetmesi, O'nun zulmü, sefahi ve kabih olanları yapmayacağına ve onları irade etmeyeceğine delalet eder. Çünkü bütün akıl erbabınca bu vasıflara sahip olan hakîm olmaz.<sup>136</sup>

Cessâs, Allah'ın hiç kimseden ma'siyet işlemesini, farzları ve emirleri terk etmesini irade etmeyeceğini bilakis herkesten kendisine itaat etmesini ve şükretmesini irade ettiğini aklın delaleti ile de izah eder. O, aklî olarak şöyle izahta bulunur:

"İrade edilen bir fiili yapan kişi, irade edene itaat etmiş, emrine tabi olmuş demektir.

Şayet Allah, masiyeti irade etmiş olsa bu takdirde âsilerin Allah'a itaat edenler olması

<sup>133</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü'l-hamse*, 69.

<sup>134</sup> Bk. el-Bakara 2/185, ez-Zuhruf, 43/20.

<sup>135</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 277-278.

<sup>136</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 396-397. Ayrıca bkz, Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 117; 2: 321.



gerekecekti. Zira onlar, kendilerinden irade edilen ma'siyeti yapmakta dolayısıyla Allah'a itaat etmiş olmaktadır [ki bu aklen muhaldir]."<sup>137</sup>

### 3. Kulların Fiilleri

İnsanın sorumluluğuyla ilişkili olarak tartışılan meselelerin başında gelen *kulların ihtiyari fiilleri (ef'âlü'l-ibâd)*, erken dönemlerden itibaren müslümanları meşgul eden bir problemdir. Adl ilkeleri bağlamında meseleye yaklaşan Mu'tezile'ye göre insan, fiillerini bizzat kendi irade ve gücüyle yapar. Kısaca onlara göre insan kendisine ait fiillerin yaratıcısıdır.<sup>138</sup> Ehl-i sünnet'e göre ise hayır olsun şer olsun her şey Allah'ın yaratması ve dilemesi (irade) ile olur. Kulların kötülüklerinin de (seyyiât) yaratıcısı Allah'tır. Kul sadece fiili kesb eder.<sup>139</sup>

Yukarıda Cessâs'ın, Mu'tezile'nin adl anlayışını benimsediği aktarıldı. Onun bu anlayışı, Mu'tezile de olduğu gibi "insan, kendisine ait fiillerin yaratıcısıdır" görüşünü zorunlu kılmaktadır. Zira Cessâs, Allah'ın küfür, zulüm gibi kötülük ifade eden fiilleri irade etmediğini, dolayısıyla bunların Allah'ın fiili olmadığını söylemektedir.<sup>140</sup> Bu anlayışına göre kulun yaptığı kötü fiillerin yaratıcısı Allah olmayıp kulun kendisi olmaktadır. Ayrıca Cessâs, kulun işlediği kötülüklerin Allah'ın fiili olmadığını "Onlardan bir takımı, Kitapta olmadığı halde Kitap'tan zannedesiniz diye dillerini eğip бүkerler. O, **Allah katından olmadığı halde**: 'Allah katındandır' derler, bile bile Allah'a karşı yalan söylerler" (Âli İmrân 3/78) ayetiyle de delillendirir. Ona göre bu ayet, kötü fiillerin Allah katından ve onun fiili olmadığına delalet etmektedir. Zira kötü fiiller Allah'ın fiili olsaydı, Allah bunların kendi katından olduğunu 'o, **Allah katından değildir**' (Âli İmrân, 3/78)<sup>141</sup> ifadesi ile nefyetmezdi. Hâlbuki Allah âm bir ifadeyle bunu nefyetmiştir. Bu da hiçbir kötülüğün Allah'ın fiili olmadığına bir delildir.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1: 281. Cessâs usûlünde bazı usûl meselelerinin temellendirilmesinde adalet anlayışına yer vermektedir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 374-388.

<sup>138</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü'l-hamse*, 77.

<sup>139</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilafü'l-musallîn*, tahk. Muahammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehdatü'l-Mısıriyye, 1369/1950), 1: 320-321; Eş'arî, *el-İbâne*, 2: 166; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 71; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 321.

<sup>140</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1: 396-397. Ayrıca bkz, Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1: 117, 2: 321.

<sup>141</sup> "وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ".

<sup>142</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2: 300.

#### 4. Vücûb alellah

Mu'tezile'ye göre, "vücûb alellah", Allah'ın, mükellef kıldığı insanlara ilişkin yapması gereken fiilleri yaratmasının O'na vacip olması anlamına gelir. Vücûb alellah, onların adalet prensibi ile ilişkili anlayışlarından biridir. Buna göre kullarına lutufla muamele etmesi, haklarında hayırlı olanı (salah-aslah) yaratması, çektikleri sıkıntılara karşılık âhirette bedel (ıvaz) vermesi, itaat edene sevap yazması, günah işleyip tövbe etmeyi cezalandırması Allah'a vâciptir.<sup>143</sup> Sünnî kelâmcılara göre ise, Allah'a vücubiyet nispet etmek, onun kudret ve iradesini sınırlandırmak olduğundan onlar bu anlayışı doğru bulmazlar. Allah'ın mülkünde dilediğini yapması caizdir. Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın itaat edene sevap vermesi, sıkıntı çekenlere ahirette bedel vermesi zorunlu olmayıp onun fazlı ve ihsanı ileler.<sup>144</sup>

Adl anlayışını benimseyen Cessâs'ın şu ifadeleri onun vücûb alellah anlayışında olduğunu gösterir:

"Vacibin kullanıldığı her yerde farzın da söylenmesi caiz değildir. Çünkü biz hikmet cihetinden, iyilik sahiplerine (muhsin) mükâfat verilmesinin Allah'a vacip olduğunu söyleriz. Ancak bunun Allah'a farz olduğunu söylemeyiz."<sup>145</sup>, "Farz ve vacibin manaları şeriatte farklıdır. Her farz aynı zamanda vaciptir. Zira farz, bir farz kılıcı (fâriz) ve îcab ediciyi (mücibi) gerektirir. Vacip ise böyle değildir. Çünkü bazen bir mücibin îcabı olmaksızın da vacip olabilir. Nitekim şöyle denilmesi caizdir 'itaat edenlere sevabın verilmesi, hikmeti gereği Allah'a vaciptir'. Ancak 'ona farzdır' denilmesi caiz değildir. Çünkü her farz, bir farz kılıcı gerektirir."<sup>146</sup>

Ayrıca "لا يجوز على الله"<sup>147</sup>, emredildiği şekliyle zamanında tövbe edenin tevbesinin kabul edilmemesinin hikmet gereği caiz olmadığı<sup>148</sup> ifadesi ve farzın teklifinin Allah'tan bir lütuf olduğunu belirtmesi de<sup>149</sup> onun vücûb alellah anlayışını benimsediğine delalet etmektedir.

<sup>143</sup> el-Kâdî Ebû'l-Hasan Abdülcebâr el-Esedâbâdî, *el-Muğni fî ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mustafa es-Seykâ (Kahire: Darü'l-Mısriyye, 1963), 14: 7, 53-54; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 563; Salih Sabri Yavuz, "Vücûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 135-136.

<sup>144</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 40-41; Ebû'l-Müîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûlü'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2: 319; Yavuz, "Vücûb", 135-136.

<sup>145</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2: 92.

<sup>146</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 368.

<sup>147</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1: 378, 2: 92, 100, 101, 292, 386.

<sup>148</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 368.

<sup>149</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2: 101.

Cessâs aynı şekilde bu prensiple alakalı *salahın* (maslahatın) *vücubiyetine* de kail olmaktadır. Zira o, fiillerin aklen *vacip*, *hazr* (haram) ve *caiz* şeklinde üç hüküm üzere bulunduğunu açıklarken maslahata (salah) göre meseleyi temellendirir ki buradaki açıklamaları onun *salahın vücubiyetine* kail olduğuna işaret etmektedir. Ona göre aklî hükümlerin ilk iki kısmı, aklın kat'î olarak hükmettiği hasen ve kabih fiillerle ilgilidir. Şeriatın bunlara uygun olarak hüküm getirmesi zorunludur. Aklen *caiz* dediği üçüncü kısım fiilleri ise o aklın, kulun maslahatına (salah) göre hükümlerinde değişikliği mümkün gördüğü fiiller şeklinde ifade eder. Buna göre o, bu kısım fiiller hakkında şunları söylemektedir:

“Şayet Allah, maslahatı fiilin îcabında olduğunu görürse [bilirse] onu *vacip* kılar (îcab eder). Şayet maslahatı îcabından sonra *hazrında* olduğunu görürse onu haram kılar. Şayet maslahatı fiilin îcab veya *hazrında* olmayıp *ibâhasında* olduğunu görürse fiili mubah kılar.”<sup>150</sup>

## 5. İstîtâat

Cessâs'a göre *istîtâat* fiilden öncedir. Kendisi *Ahkâmü'l-Kur'an*'ın muhtelif yerlerinde Cebriye'nin, “Kulun fiilden önce *istîtâatı* yani fiili yapma kudreti bulunmaz. Bilakis kudret, fiile bitişiktir” görüşlerinin batıl olduğunu söyler. Nitekim Allah'ın, kulları fiili işlemeyen önce *istîtâat/kudret* sahibi olarak nitelemesi aynı zamanda bir şeyle mükellef kılınmanın o fiilden önce ona güç yetirmeyi gerektirmesi ona göre *istîtâatın* fiilden önce olmasını iktiza etmektedir.<sup>151</sup>

İstîtâatın fiilden önce olduğu görüşü ile Cessâs, Mu'tezilî anlayışla aynı durur. İstîtâatın fiilden önce olması gerektiğini benimseyen Mu'tezile'nin bu görüşü onların *adalet* ilkeleriyle ilişkilidir. Zira fiilden önce bir fiili yapma kudretinin (*istîtâat*) bulunmaması onlara göre “teklif-i ma la yutak” kabilinden olur ki bu kötü (kabih) bir fiildir. Adalet prensibi gereği Allah kötü bir fiil yapmaktan münezzehtir.<sup>152</sup> Sünnî anlayışa göre ise *istîtâat* fiille beraber bulunur.<sup>153</sup> Cessâs'ın, Cebriye'nin görüşü olarak takdim edip batıl saydığı düşünce Sünnî anlayışa aittir.

<sup>150</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 356, 2: 382.

<sup>151</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1: 222, 2: 312, 4: 316.

<sup>152</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Usûlü'l-hamse*, 78-79; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 89-91.

<sup>153</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, .çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 328-334; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 2: 116; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 63.

Zira Cebriye'ye göre aslen kullarda istitâat mevcut değildir ve kul, cansız varlıklarda olduğu gibi Allah'ın yaratmasının icra edildiği mahaldir.<sup>154</sup>

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin şu ifadeleri de Irak Hanefilerinin "istitâatın fiilden önce olduğu" ve bir önceki maddede zikredilen "kul fiilinin yaratıcısıdır" görüşlerine delalet etmektedir: "Horasan ve Irak ashabımızın çoğunluğu 'istitâatın fiilden önce olduğu'nu benimsemiştir. İstitâatın fiilden önce olduğunu benimseyenler kesin şekilde 'kul, fiillerinin yaratıcısıdır (mücdi)' görüşüne kail olur."<sup>155</sup>

## 6. Rû'yetullah

Allah'ın ahirette görülmesi (rû'yetullah) meselesinde Mu'tezile, Allah'ın görülemeyeceğini benimsemektedir. Onlara göre gözle ancak bir cihette olan şeyler görülebilir. Bir cihette olmak hudus alametlerinden olduğundan Allah'ı bundan tenzih ederler.<sup>156</sup> Ehl-i sünnet'e göre ise Allah'ın ahirette görülmesi aklen ve naklen caizdir.<sup>157</sup>

Cessâs, "لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" (el-En'âm 6/103) ayetini tefsir ederken "ادْرَاكُ الْبَصَرِ لِلشَّيْءِ" kelâmının "gözle görmek" anlamına geldiği hususunda dilcilerin ihtilaf etmediğini; "ihata" anlamında kullanılmasının ise caiz olmadığını zikreder. Ayrıca o, "gözler onu göremez" sözü ile Allah'ın kendisini övdüğünü, kendisinden nefyederek övündüğü şeyin zıddını ispat etmek ise onu kötülemek ve noksan kılmak olduğundan Allah'ın görüleceğini benimsemenin caiz olmadığını ifade eder. Cessâs, el-Enâm 6/103. ayetin, "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" (el-Kıyâme 75/22-23) ayeti ile tahsisinin caiz olmayacağını çünkü bu ayetteki nazar/bakmak (نظر) lafzının birkaç anlama muhtemel olduğunu dolayısıyla bu ayetin anlamlarından biri ile el-Enâm 6/103. ayetine itirazda bulunulmasının (tahsis) caiz olmadığını söyler. Ayrıca Cessâs, rû'yet hakkında gelen rivayetlerin de şayet sahihse dilcilerden delil getirerek buralarda geçen rû'yet kavramının,

<sup>154</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 62.

<sup>155</sup> Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 1424/2003), 120.

<sup>156</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Usûlü'l-hamse*, 74

<sup>157</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 35; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 38.

<sup>158</sup> "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder."

<sup>159</sup> "O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar."

“zaruri ilim” anlamına geldiğini söyleyerek Allah’ın gözle görülemeyeceğini ispatlamaya çalışır.<sup>160</sup>

## 7. Sihir Meselesi

Sihirin nesnel bir gerçeklik olup olmaması hususunda Mu‘tezile, onun her türünün batıl ve gerçek dışı olduğunu benimsemiştir. Ehl-i sünnet’in genel kanaati ise sihrin sabit ve hak olduğu yönündedir.<sup>161</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* da geniş bir şekilde ele aldığı sihrin, birçok çeşidinin olduğunu ayrıca bütün bunların hakikat dışı, hile ve uydurma olduğunu ifade eder. Cessâs sihri “sebebi gizli olan, hakikatinden farklı olarak düşünülen, hile ve aldatma neticesinde oluşan durumlar” olarak tarif eder.

O, Haşeviyyenin ileri gelenleri (reisleri) ile cahil halkın; sihirbazların çağrılarını tasdik ettiklerini ve sihrin hakikatini inkâr edenleri en çok kınayan kişiler olduğunu aktarır. Nebi (a.s)’ın sihirlendiği şeklindeki rivayetleri mülhidlerin uydurduklarını, böylece peygamberlerin mucizesi ile sihirbazların sihrini bir gösterip insanları aldattıklarını, Haşeviyyenin de bu rivayetleri tasdik ederek insanlara aktardığını söyleyerek Haşeviye’yi eleştirir. Cessâs, Sihir ile ilgili rivayetleri tevil ederek sihrin hakikatinin olmadığını ispat etmeye çalışır.<sup>162</sup>

### 1.2.2.1.2.2.1.2. Diğer Görüşleri

Bu kısımda Cessâs’ın hususi olarak belli bir kelâm ekolüne nispet edilemeyecek kelâmî görüşleri ele alınacaktır.

#### 1. Kabir Azabı Meselesi

Kabir azabının hakikati hakkında Kâdî Abdülcebâr ümmet arasında ihtilaf bulunmadığını, sadece Mu‘tezile iken daha sonra Cebrî anlayışı benimseyen (Mücbire) Dırâr b. Amr (ö. 200/815) tarafından kabir azabının inkâr edildiğini söyler. O, bu sebeple Mu‘tezile’nin kabir azabını inkâr ettikleri ve benimsemedikleri ile suçlandığını zikreder.<sup>163</sup> Neseî de ümmetin cumhurunun

<sup>160</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4: 169-170.

<sup>161</sup> İlyas Çelebi, “Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002): 236.

<sup>162</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 50-60.

<sup>163</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûlü’l-hamse*, 730.

kabir azabını kabul ettiğini, Cehmiye ve bazı Mu‘tezilîlerin bunu inkâr ettiklerini aktarmaktadır.<sup>164</sup> Cessâs da ümmetin çoğunluğunun benimsediği kabir azabının hakikatini benimsemekte ve bunu inkâr edenlerin görüşlerinin batıllığını ispat etmektedir.<sup>165</sup>

## 2. Ecel Meselesi

Cessâs, ecellerin vakitli ve belirlenmiş olduğundan hareketle Allah’ın takdir ettiği ecellerde öncelik ve sonralık meydana gelmeyeceğini söyler. Bu nedenle vebalı (taunlu) bir yere girip ölen kişi hakkında “şayet oraya gitmeseydi ölmeyecekti” diyen kişinin bu düşüncesini eleştirir. İnsanlar ecel meselesi üzerinden tartışarak yanlış anlayışlara kapılmasınlar diye Cessâs, Hz. Peygamber’in vebanın bulunduğu yere girmeyi yasaklayan hadisini bu bağlamda zikreder.<sup>166</sup> Bu açıklamaları, onun ecellerin öldürme gibi durumlarla kesilmediği, maktulün Allah’ın takdir ettiği eceliyle öldüğü görüşünde olduğuna işaret etmektedir.

Ehl-i sünnet’e göre maktul kendi eceliyle ölmüştür. Onun başka eceli yoktur. Eş’arî; Mu‘tezile’nin bu konuda ihtilaf ettiği, şâz bir gurup dışında çoğu Mu‘tezile’nin, kişinin eceli ile öleceğini, ister öldürülsün ister kendiliğinden ölsün eceli ile ölmüş olduğunu benimsediklerini aktarır.<sup>167</sup>

## 3. Sarfe Nazariyesi

Cessâs, “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah’tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) de çağırın.”<sup>168</sup> (el-Bakara 2/23) ayetinin tefsirinde Kur’ân’ın Hz. Peygamber (a.s)’ın nübüvvetinin en büyük delillerinden olduğunu ve birkaç vecihten onun nübüvvetine delalet ettiğini ifade etmiştir. Müşrikler, onun peygamberlik davasını çürütmeyi çok arzu etmelerine rağmen Kur’ân’ın bir sûresinin benzerini getirmekten aciz olmuşlardır. Bu da Kur’ân’ın Allah katından olduğuna ve kulların kudretinde benzerini getirmenin

<sup>164</sup> Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 364-365.

<sup>165</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 115, 2: 166, 332-333, 5: 261.

<sup>166</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 165-166.

<sup>167</sup> Eş’arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 1: 297, 324; Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 782-783.

<sup>168</sup> “وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ”

mümkün olmadığına delalet etmektedir. Bu nedenle müşrikler, Kur'ân'ın öncekilerin masalları ve sihir olduğu bahanesine sığınmışlardır. Cessâs, Kur'an'ın mislini getirmenin kulların kudretinde olmadığını açıkça ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca o, Kur'an'ın nazmıyla da inanmayanlara meydan okunmasını şöyle izah eder:

“Her yönüyle insanların en kâmil olan birinin, kendisinin peygamber olduğunu ve Allah'ın kendisini tüm insanlığa gönderdiğini iddia edip sonra peygamberliğinin alameti ve doğruluğunun delaleti olarak da insanların benzerine güç yetireceklerini bildiği bir kelâmı onlara meydan okuması caiz değildir. Aksi takdirde onun yalancı ve davasının batıl olduğu anlaşılacaktır. İşte bu, peygamberin ancak Allah katından olan ve kulların da benzerini getirmeye güç yetiremeyeceği bir şeyle meydan okuyacağına delalet eder”.<sup>169</sup>

Peygamberlik iddiasında bulunan birinin, muhatabına normalde bir engel olmaksızın kudretinde olan bir fiili yapmasını talep ettiğinde Allah'ın da o kişiden bu fiili yapma kudretini almasını (sarf etme) yani onu bu fiilden aciz kılmasını bir mucize olarak aktarmasından hareketle bazı araştırmacılar,<sup>170</sup> Cessâs'ın da Kur'ân hakkında sarfe nazariyesini benimsediğini zikretmişlerdir. Kanaatimizce bu iddia Cessâs'ın yukarıda aktardığımız görüşüne uygun değildir. Zira sarfe nazariyesi, belâgat yönünden Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği (sarfedildiği) tezine dayanan i'câzü'l-Kur'ân teorisini ifade eder. Bu anlayışa göre Kur'an, nazmı itibarıyla mucize değildir. Bu, Nazzam başta olmak üzere bazı Mu'tezilî, Sünnî ve Şîî âlimlerce kabul edilmiş bir görüşür.<sup>171</sup> Yukarıda da ele alındığı gibi Cessâs, Kur'an nazımının mu'ciz olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>172</sup>

#### **4. Büyük Günah İşleyen (Vaîd-i Füssâk) Durumu**

Büyük günah işleyen kişiye fâsık denilir. Mu'tezile'ye göre fâsık, ne mümin ne de kâfirdir. Yani kişi, mümin olmaktan çıkar ancak kâfir olmaz. Aksine fâsık, mümin ile kâfir arasında bir konumdur ki, onların beş temel prensiplerinden (usûl-

<sup>169</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 33-34.

<sup>170</sup> Bk. Özen, “el-Mâtürîdî”, 139; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (Muhakkikin mukaddimesi) 1: 107.

<sup>171</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 140-141.

<sup>172</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 463.

i hamse) biri olan bu ilkelerine “el-menzile beyne'l-menzileteyn” denilmiştir.<sup>173</sup> Ehl-i sünnet'e göre ise fâsık, günahkâr olmakla birlikte mümindir. O, mümin olmaktan çıkmaz. Fâsık kişinin hükmüne (vaîd'i füssâk) gelince, Mu'tezile, tövbe etmeden ölen fâsıkın kâfir olacağını ve ebedi cehennemde kalacağı inancındadır.<sup>174</sup> Ehl-i sünnet'e göre ise fâsık, günahkâr mümindir. Onlara göre Allah; tövbe etmeden ölmesi durumunda fâsıkı dilerse bağışlar dilerse bir müddet cezalandırdıktan sonra cennete sokar.<sup>175</sup>

Büyük günah işleyen kişi hakkında (vaîd'i füssâk) Cessâs'ın eserlerinde açık bir görüşüne rastlanmamakla birlikte o, usûl eserinin âm bahsinde bu meseleyi ele almaktadır.

Cessâs; bütün Hanefî fakihlerinin emir, nehiy veya haber olarak gelen âm lafzın, umuma hamledileceği görüşünde olduklarını aktarır. Bununla birlikte kendisi iştirak etmemekle birlikte Ebû Saîd el-Berdaî ve Kerhî hakkında bu konuyla ilgili farklı iddiaların olduğunu zikreder.<sup>176</sup>

Cessâs, bazılarının “büyük günah işleyen müminlerin (füssâk) cezalandırılmasının (vaîd) kesin olmadığı, Allah'ın onları ahirette bağışlamasının caiz olduğu” şeklindeki meşhur görüşüne dayanarak, “Ebû Hanîfe'nin *haber olarak gelen âm lafzın hükmü* hakkında vakfettiğine, bir delil olmadıkça lafzın umum veya hususuna kesin olarak hükmetmediğine kail olmuşlardır” der.

Cessâs ise Ebû Hanîfe'nin *vaîd-i füssâk* hakkındaki görüşü ile *haber olarak gelen âm lafzın hükmüne* dair görüşü arasında telazüm ilişkisini doğru bulmaz. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak Cessâs, başkalarının “Ebû Hanîfe âm lafzın hükmünde tevakkuf ettiğiinden vaîd-i füssak meselesinde de tevakkufa gitmiştir” veya “Ebû Hanîfe'nin vaîd-i füssak meselesindeki tevakkufu, onun âm lafzın hükmünde tevakkuf ettiğine delalet eder” şeklindeki çıkarsamalarının yanlışlığını ispatlamaya çalışır. Nitekim Cessâs, “Ebû Hanîfe, her ne kadar vaîd-i füssak hakkında vakfediyorsa da, onun bu görüşe *haber olarak gelen âm lafızlarda*

<sup>173</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 697, 701.

<sup>174</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 209; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 666-667.

<sup>175</sup> Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, tahk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kitabü's-Sekafiyye, 1407/1987), 395-396; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 266; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2: 368-369; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 397-399; Yusuf Şevki Yavuz, “Fâsık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 140.

<sup>176</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 40.



*vakfettiği* anlayışı sebebiyle gitmediğini” belirtir. Zira ona göre Ebû Hanîfe, *haber olarak gelen âm lafızların umuma delalet ettiği* görüşündedir. Ayrıca Cessâs, Ebû Hanîfe’nin vaîd-i füssâk hakkında tevakkufu benimsemesini şöyle açıklar: “Ebû Hanîfe’ye göre ebedi olarak cehennemde kalmayı bildiren genel (âm) anlamdaki ayetler, bu cezanın (vaîd) kâfirlere hâs olduğunu îcab eden ayetlerle tahsis edilmiştir.”<sup>177</sup> Cessâs; Îsâ b. Ebân’ın da eserinde “vaîd-i füssâk” hakkında aynı gerekçelerle tevakkuf görüşünü benimsediklerini aktardığını söyler.<sup>178</sup>

Yukarıda zikredilen hususlardan anlaşıldığı üzere Cessâs, *âmın hükmü* ile *vaîd-i füssâk* meselesi arasında bir ilişki kurulmasını doğru bulmaz. Nitekim o, lafzın umuma hamledilmesinin Arap dil anlayışına bağlı olduğunu, selef ile onlardan sonra gelenlerin de bu anlayış üzere bulunduğu söyler. Ancak Cessâs, “Mürchie denilen bir fırka zuhur edip ircâ’ görüşlerinde zorlandıklarından vaîd-i füssâkı iktiza eden ayetlerin zahiri sebebi ile hasımlarının anlayışı kendilerini bağlayıcı kılmasın diye, daha işin başında *âm lafzın umuma delaletini* reddetmeye giriştiklerini” söyler.<sup>179</sup> O, *âm lafzın hükmü* ile *vaîd-i füssâk* meselesi hakkında bir telazümün bulunmadığını belirtse de iki mesele arasında ilişki kuranların bulunduğunu aktarır. Cessâs, Hanefi ashabının tümünün emir-nehiy ve haber olarak gelen âm lafzın umuma delalet ettiği görüşünü benimsediklerini söyledikten sonra Ebû’t-Tayyib eş-Şihâb’ın, “Kerhî’nin haber olarak gelen âm lafızda tevakkuf ettiği” şeklindeki aktarımını şaşkınlıkla karşıladığı görülmektedir. Bunun üzerine kendisinin Ebû’t-Tayyib’e -ki onun güvenilir biri olduğunu da zikreder- “bu, Kerhî’nin vaîd-i füssâk hakkında vakfettiği görüşünde olduğuna delalet eder” dediğini, onun da “evet görüşü böyleydi” dediğini aktarır. Muhtemelen Cessâs, hocası Kerhî’den bildiğinin aksine bir görüşün nakledilmesini, onun vaîd-i füssâk hakkındaki *tevakkuf* (ircâ’) görüşüyle ilişkilendirilmesi sebebiyle izafe edildiğini düşünmüş olmalıdır ki bunu aktaran Ebû’t-Tayyib’e hocasının vaîd-i füssâk hakkındaki görüşünü sormuştur.

Cessâs; Ebû Hanîfe, İsa b. Ebân ve Kerhî gibi Hanefi ashabının “vaîd-i füssâk” hakkında tevakkuf yani ircâ’ görüşüne sahip olduklarını ifade etmekte ancak bu görüşlerinin emir-nehiy veya haber olarak gelen âm lafzın umuma delalet

<sup>177</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1: 41.

<sup>178</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1: 42.

<sup>179</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1: 42-46.

ettiğini benimsemelerine mani olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Cessâs'ın; Ebû Hanîfe, İsâ b. Ebân ve Kerhî'ye ait zikrettiği vaîd-i füssâk hakkındaki tevakkuf (ircâ') anlayışı, yukarıda da açıklandığı üzere Ehl-i sünnet'in görüşüdür.<sup>180</sup> Onlara göre büyük günah işleyen kişi mümin olmaktan çıkmaz; tövbe etmeden ölmesi durumunda cezalandırılacağına veya bağışlanacağına dair kesin bir hüküm verilmeyip (tevakkuf), onun durumu Allah'a havale edilir (ircâ'). Allah dilerse onu affeder dilerse de bir müddet cezalandırdıktan sonra cennete dâhil eder. Buna mukabil onlar ebedi cehennemde kalmayı bildiren haberleri kâfirlere hasretmişlerdir.

Ne var ki Cessâs, vaîd-i füssâk meselesinde mezhep imamı ve ashabının görüşünü zikretmekle birlikte kendi görüşünü izhar etmemiştir. Onun bu tavrını iki şekilde yorumlayabiliriz. Ya Cessâs mezhep imamının ve ashabının görüşüne tabidir dolayısıyla kendi görüşünü izhar etme gereği duymamıştır. Ya da kendi görüşü farklı olmakla birlikte mezhep imamına ve ashabına muhalefet etmemek için görüşünü açıklamaktan sakınmıştır.<sup>181</sup> Bu iki seçenektan birini tercih edecek karineye sahip olmadığımız için Cessâs'ın konu hakkında hangi görüşte olduğunu söylememiz mümkün olmamaktadır.

Cessâs'ın görüşünü izhar etmemesi nedeniyle araştırmacılar onun vaîd-i füssâk görüşü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısım araştırmacı onun, mezhep imamları ve ashabı gibi tevakkuf (ircâ') görüşünde,<sup>182</sup> bir kısmı da onun İ'tizâlî anlayışta<sup>183</sup> olduğunu iddia etmiştir.

Cessâs'ın büyük günah meselesinde Mu'tezilî tavrı benimsediğini söyleyen araştırmacılardan Şükrü Özen ayrıca Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'da geçen “ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ”<sup>184</sup> (en-Nîsâ 4/93) ayetinin tefsirindeki “Kim (من) kelimesi, başlı başına herkesi içerdiğinden kâtillerden her biri için vaîddir” ifadesiyle<sup>185</sup> onun açık biçimde İ'tizâlî anlayışını ortaya koyduğunu iddia etmiştir.

<sup>180</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 266; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 397-399; Yavuz, “Fâsık”, 140.

<sup>181</sup> Bk. Hazne, *Tatavvur*, 149.

<sup>182</sup> Bk. Yılmaz, “Hanefilerde Âmmın Kapsamı”, 198.

<sup>183</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 90-93, 136-137; Hazne, *Tatavvur*, 147-149.

<sup>184</sup> “Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir.”

<sup>185</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4: 142.

Kanaatimizce bu iddia isabetli değildir. Zira Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da geçen ifadeleri şöyledir:

“Allah, “وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ”<sup>186</sup> (el-Mâide 5/95) buyurmaktadır. Bu ayet, şayet [bir av hayvanını öldürenler] bir kişi veya bir topluluk olsa her birine kâmil bir cezanın gerekeceğini ihtiva etmektedir. Çünkü Kim (مَنْ) kelimesi, tek tek her birine kâmil bir cezanın gerektiğini ihtiva eder. Şu ayetler de buna delildir: “وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا”<sup>187</sup> (en-Nisâ 4/92). Bu ayet, bir kişiyi öldürenler şayet çok kişiye katillerden herbirine bir köle azat etmeyi icab etmektedir. “وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نَفْسًا كَبِيرًا”<sup>188</sup> (el-Furkân 25/19) ayeti de başlı başına her bir kişi için vaîddir. “وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمَّدًا”<sup>189</sup> (en-Nisâ 4/93) ayeti de katillerin her biri için vaîddir. Nitekim bu [Kim (مَنْ) kelimesinin umum anlamı], dil bilimcilerin malumudur.”<sup>190</sup>

Görüldüğü üzere Cessâs *kim* (مَنْ) kelimesinin âm bir lafız olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Bu hususta verdiği örneklerden biri de Nisâ 4/93. ayet-i kerimesidir. Zira o, bu ayette geçen (مَنْ) kelimesinin âm bir lafız olduğunu, buna göre bir mümini kasten öldürenler çok kişi olsalar da her biri için cezanın (vaîd) gerekeceğini söylemektedir. Burada belirsiz olan, Cessâs'ın kastettiği cezanın (vaîd) ne olduğudur. Nitekim haksız yere kasten bir mümini öldürmenin biri dünyevi (kısas), diğeri uhrevi (ebedi cehennemlik) iki cezası bulunmaktadır.<sup>191</sup> Her ne kadar Nisa 4/93. ayeti kerimede uhrevi ceza (ebedi cehennemlik) zikrediliyorsa da kanaatimizce Cessâs'ın burada kastettiği ceza (vaîd) dünyevi olan kısastır. Zira kısas konusunda ilgili ayete yer verdiği kısımda Cessâs, bir mümini kasten öldürmeye birçok kişinin iştirak etmesi durumunda da her birinin tek tek vaîd'i (kısas) hak edeceğini belirtmektedir. Mesela bir topluluk anlaşarak bir kişiyi öldürse her biri onun katili hükmündedir. Dolayısıyla hepsi idam edilir. Ayrıca Cessâs'ın kasten veya hataen adam öldürmeye birçok kişinin iştirak etmesi durumunda cezanın (vaîd) her birini ihtiva etmesinde ihtilafın olmadığını söylemesi<sup>192</sup> de onun kastettiği vaîd-in dünyevi ceza (kısas) olduğuna delalet

<sup>186</sup> “İçinizden kim onu (av hayvanını) kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dendi (ona) cezadır.”

<sup>187</sup> “Kim bir mümini hataen öldürürse mümin bir köle azat etsin”

<sup>188</sup> “Sizden kim de zulüm ve haksızlık ederse, ona büyük bir azap tattırırız.”

<sup>189</sup> “Kim bir mümini kasten öldürürse,”

<sup>190</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 142. Benzer açıklamalar için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 180.

<sup>191</sup> Cessâs, “vaîd” kelimesi ile her iki anlamdaki cezayı kastetmektedir. Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 143, 171. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 180. 3;121.

<sup>192</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 180. Cessâsın benzer ifadeleri için ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 142.

etmektedir. Bu nedenle ilgili ifadelerinden Cessâs'ın vaîd-i füssâk konusunda i'tizâlî görüşü benimsediğini çıkarmak isabetli olmasa gerekir.

Sonuç itibariyle vaîd-i füssâk hakkında açıkça görüşünü izhar etmeyen Cessâs'ın bu meselede ne sünnî ne de i'tizâlî anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz.

#### 1.2.2.1.2.2.2. Cessâs'ın Kelâm Anlayışına Dair Değerlendirmeler

Hanefî ve Sünnî teracim ve tabakat sahiplerinin çoğu Cessâs hakkında herhangi bir kelâmî değerlendirmede bulunmaz.<sup>193</sup> Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da onun i'tizâlî meylettiğini, eserleri arasında rü'yetullah ve diğer bazı konularda buna delalet eden şeylerin bulunduğunu aktarır.<sup>194</sup>

Mu'tezilî Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) ve İbnü'l-Murtezâ'nın tabakat eserlerinde Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencilerinin teşkil ettiği on ikinci Mu'tezilî tabakada zikredilenlerden biri Kâdî Abdülcebbar hayatta iken vefat ettiği belirtilen Ebû Bekr er-Râzî'dir.<sup>195</sup> Hâkim el-Cüşemî'nin eserini tahkik eden Fuâd Seyyid zikredilen ismin dipnotunda Cessâs'ın biyografisini vermiştir. Bu sebeptendir ki araştırmacılar Cessâs'ın on ikinci Mu'tezilî tabakasından geçtiğini ifade etmişlerdir.<sup>196</sup> Çünkü hem zikredilen künye (Ebû Bekr) ve nisbe (er-Râzî) hem de Kâdî Abdülcebbar hayattayken öldüğü bilgisi, bu kişinin Cessâs olduğuna işaret etmektedir. Ancak Cessâs'ın yaşadığı dönem itibariyle Kâdî Abdülcebbar'dan önce ve hocası Ebû Abdullah el-Basrî ile çağdaş olması hem de kaynaklarda Cessâs ile Kâdî Abdülcebbar arasında herhangi bir ilişkinin zikredilmemesi mezkûr ismin Cessâs olmasında şüphe uyandırmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Murtezâ'nın Cessâs'ı adlî benimsyen fakihler içerisinde zikretmesi de<sup>197</sup> zannımızca on ikinci tabakada zikredilen kişinin Cessâs olmadığına delalet eden bir diğer husustur.

<sup>193</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 172; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1: 222; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 96; Kınalızade, *Tabakâtu'l-Hanefîyye*, 72; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 1: 477; Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 28; Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Medineti's-Selam*, 5: 513; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukaha*, 144; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 15: 402; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 14: 277; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7: 395; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4: 142.

<sup>194</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16: 341.

<sup>195</sup> Ebû's-Sâid el-Muhassin b. Muhammed Kerame el-Cüşemî el-Beyhakî, "et-Tabakani el-hâdiyye aşara ve's-sâniyye aşara min kitabi Şerhu'l-Uyûn", *Fazlü'l-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile içinde*, nşr. Fuad Seyyid (Tûnus: ed-Darü't-Tunusiyye, ts.), 391; İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 118.

<sup>196</sup> Özen, "el-Mâtürîdî", 111; Hazne, *Tatavvur*, 143.

<sup>197</sup> İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 130.

Günümüz araştırmacılarına gelince bazıları, Cessâs'ın bir iki konu haricinde Mu'tezile ile ortak bir düşünceye sahip olmadığını, aslında bu hususlarda da ya seleften bazı âlimlere veya Ebû Hanîfe'ye uyduğunu, dolayısı ile kesinlikle Mu'tezilî olmayıp Ehl-i sünnet olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>198</sup> Ancak bu araştırmacıların konuyu birkaç mesele ile sınırlandırmaları, Cessâs'ın Sünnî anlayışla örtüşen görüşlerini ortaya koymamaları nedeniyle onların bu iddialarının isabetli olmadığı görülmektedir.

Şükrü Özen ve Heysem Hazne gibi araştırmacılar ise birçok kelâmî meselede onun kelâmî düşüncesini ortaya koymaya çalışmışlardır. Hazne, Cessâs'ın kesin bir şekilde İ'tizâlî düşüncede olduğunu, onun *el-Fusûl* eserinden buna delalet eden birçok görüşünü naklederek ifade etmiştir.<sup>199</sup> Cessâs'ın kelâmî düşüncesini en geniş şekilde inceleyen ve birçok kelâmî meseleyi ele alarak değerlendiren Özen ise netice itibariyle onun Mu'tezilî olduğunu söylemenin Sünnî olduğunu söylemekten daha gerçekçi olacağı kanaatine varmıştır.<sup>200</sup>

### Değerlendirme

Klasik ve günümüz kaynaklarında Cessâs hakkında yapılan değerlendirmeler; onun eserlerinden tespit ettiğimiz kelâmî görüşler, Cessâs'ın İ'tizâlî eğilimde olduğuna delalet etmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi bazı araştırmacıların onun Sünnî olduğuna dair iddiaları isabetli değildir. Aksine kelâmî düşüncesine temas eden klasik dönem müellifleri onu Mu'tezilî olarak zikretmiş, günümüz araştırmacılarının çoğunluğu da bu kanaati paylaşmıştır.

Cessâs'ın Mu'tezilî olduğunu destekleyen en önemli delil onun *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *el-Fusûl* adlı eserlerindeki İ'tizâlî görüşleridir. Nitekim yukarıda ayrıntısıyla ele alındığı gibi Cessâs'ın “sıfatlar” (tevhid), “irade”, “kulların fiilleri” (adalet), “vücûb alellah”, “istitâat”, “rü'yetullah”, “sihir” gibi önemli kelâmî konularda Mu'tezilî anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Mezkûr kelâmî meselelerin de Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki temel ihtilaflar olduğu düşünüldüğünde onun İ'tizâlî eğiliminin şüpheye mahal bırakmayacak derecede

<sup>198</sup> Güngör, “Cessâs”, 427; Said Bektaş, “ed-Dirâse” Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* içinde, 1: 99-100.

<sup>199</sup> Hazne, *Tatavvur*, 139-140, 143-150.

<sup>200</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 109-160.

açık olduğu söylenebilir. Bunlar dışında zikrettiğimiz diğer kelâmî görüşlerden bazıları ise Mu‘tezile’nin çoğunluğu ile Ehl-i sünnet’in ittifak ettiği “kabir azabının hak olması”, “ecelin değişmeyeceği” gibi meselelerdir. Bazı araştırmacıların, Cessâs’ın “vaîd-i füssâk” ve “sarfe nazariyesi” meselelerinde de sırf İ‘tizâlî anlayışa sahip olduğu iddialarına katılmadığımızı ifade etmiştik. “Cessâs’ın Sünnîlere has Mu‘tezileye muhalif bir görüşü ortaya koyduğuna da rastlamış değiliz. Aksine -az önce de zikredildiği gibi- onun benimsediği birçok görüş, Ehl-i sünnet’e muhaliftir.

Mu‘tezilî olmakla birlikte Cessâs kelâmcı (mütakellim) olarak kabul edilebilir mi? Kaynaklarda Cessâs’ın fıkıh, hadis ve tefsir ile ilgilendiği zikredilir. Kelâmcı olduğunu ifade eden bir kaynağa ise rastlamış değiliz. *Ahkâmü’l-Kur’ân* adlı eserinin girişinde tevhide dair bir mukaddime telif ettiğini belirtmesi, onun kelâmı (akaid) ilgilendiğini göstermektedir. Ayrıca İbnü’l-Murtazâ da onun kelâm kitaplarını yazdığını ve “Bununla Allah’a yaklaşıyorum (kurbiyet).” dediğini, aktarır.<sup>201</sup> Özen; kaynaklarda Cessâs’a ait kelâmı ilgili herhangi bir kitaba rastlanmadığı gerekçesiyle İbnü’l-Murtazâ’nın “Cessâs kelâm kitaplarını yazardı” ifadesini, “başka müelliflerce yazılmış kelâm eserlerini çoğaltması” anlamına geleceğini söylemektedir.<sup>202</sup> Buna göre Cessâs’ın akaid düzeyinde kelâmı iştiğal ettiğini belirtmekle birlikte onun Mu‘tezilî kelâmcı olarak telakki edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Nitekim Kâdî Abdulcebbar’ın Mu‘tezilî tabakada ona yer vermemesi, İbnü’l-Murtazâ’nın da onu adli benimseyen fakihler içerisinde zikretmesi Cessâs’ın Mu‘tezilî kelâmcı olarak görülmediğine işaret etmektedir.

#### 1.2.2.1.2.3. Saymerî’nin Kelâm Anlayışı

Tabakat kitaplarında Saymerînin kelâmî anlayışına herhangi bir atıf yapılmadığı görülmektedir. Hicri 417 yılında kadıkudât İbn Ebî Şihab huzurunda İ‘tizâlî görüşlerinden vazgeçmesi istendiğine dair rivayet,<sup>203</sup> Mu‘tezilî âlim Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’nin cenaze namazını kıldırması<sup>204</sup> İ‘tizâlî eğilimde olduğunu göstermektedir.

<sup>201</sup> İbnü’l-Murtezâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, 130.

<sup>202</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 111.

<sup>203</sup> İbnü’l-Cevzi, *el-Muntazam*, 15: 176; Özen, “el-Mâtürîdî”, 187.

<sup>204</sup> Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Medineti’s-Selam*, 4: 167; Başoğlu, “Saymerî”, 216.

### 1.2.2.1.3. Irak Hanefiliğinde Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi

Irak Hanefiliğinde fıkıh usûlü kelâm ilişkisi Cessâs örneğinde ele alınacaktır. Zira Cessâs'ın hem usûl hem de kelâmî görüşlerinin diğer Irak Hanefî usûlcülerine nazaran daha ayrıntılı bilinmesi, mezkûr ilişkinin incelenmesine olanak sağlamaktadır. Ancak burada fıkıh usûlü kelâm ilişkisine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması düşüncesiyle Irak Hanefî usûlünün temayüz ettiği iki özelliğine vurgu yapmak gerekir. Bunlar: 1. Usûlün, mezhep imamlarından rivayet edilen fûrû fıkıh üzerine bina edilmesi. 2. Usûldeki kelâmî eğilimin İ'tizâlî karakterde olması. Günümüz araştırmacılarından Heysem Hazne bu özelliklerden ikincisini “mezhebin usûlünün, İ'tizâlî kelâmî asıllara uygun bina edilmesi” şeklinde vermektedir.<sup>205</sup> Kanaatimizce Irak Hanefî usûlcüleri İ'tizâlî eğilimlerini usûllerine yansıtmakla birlikte bu onların usûlünün, Hazne'nin iddia ettiği gibi İ'tizâlî esaslara bina edildiği şeklindeki bir söylemi gerektirecek düzeyde değildir. Nitekim ikinci başlık altında buna değinilecektir.

1. Usûlün, mezhep imamlarından rivayet edilen fûrû fıkıh üzerine bina edilmesi.

Daha önce ifade edildiği gibi mezhebin kurucu imamlarının fikhî birikimi özellikle Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yusuf tarafından eserlere kaydedilmekle birlikte usûl düşünceleri, kendileri tarafından tedvin edilmiş değildir. Dolayısıyla mezhebin usûl düşüncesinin tesis ve tedvini, kurucu imamlardan sonraki Hanefî fakihlere kalmıştır. Bu fakihlerin, öncelikle kurucu imamlarının fikhî mesâili arasında zikredilen usûl anlayışları varsa bunları esas aldıkları, açıkça görüş beyan etmedikleri usûl meselelerinde ise imamların fikhî görüşlerinden bunları tahriç ettikleri mülahaza edilmektedir. Bu nedenle onlar usûl ilkelerini, mezhep imamlarının fûrû fikhî üzerine bina etmiş ve bol fûrû örneklerle usûl konularını işlemişlerdir. Nitekim bu özellik *Cessâs'ın el-Fusûl*'ünde bariz bir şekilde görülmektedir. Örneğin:

“Kerhî tek bir lafızla, lafzın hakikat ve mecaz anlamlarının aynı anda kastedilmiş olmasını caiz görmezdi. O, Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu şu fikhî görüşüyle istidlalde bulunmuştur: Şayet bir kişi 'Fırat'tan [nehrinden] içsem, kölem hür olsun' derse, bu sözü 'ağızıyla içmesi' anlamına gelir. Dolayısıyla bu kişi bardak

<sup>205</sup> Hazne, *Tatavvur*, 141-150.

veya başka bir şeyle Fırat'ın suyundan alıp içse yemini bozulmaz. Çünkü sözün hakiki anlamı [ağızıyla içmesi], o kişinin muradı olarak sabit oldu. Dolayısıyla ağızıyla içmesi durumunda herkese göre yemini bozulmuş olur. O, Ebû Hanîfe'nin başka bir görüşüyle daha istidlalde bulunur (...).”<sup>206</sup>

“Ashabımıza göre haber, emir veya nehiy olarak gelen âm lafız, umuma delalet eder. Bunu şeyhimiz Kerhî bütün ashabımızın görüşü olarak hikâye etmiştir. Şahid olduğumuz bütün meşayihimizin, imamların kitaplarındaki fikhî mesâilinden istidlalleri de bunu iktiza eder.”<sup>207</sup>

“Haber-i vahid ile tahsisi caiz olmayanların, kıyas ile de tahsisi caiz olmaz. Çünkü haber-i vahid kıyasa mukaddemdir. Bu ashabımızın da görüşüdür. Muhammed b. Hasan *Siyer-i kebîr*'de dedi ki (...).”<sup>208</sup>

“Muvakkat olmayan emrin, fevr [derhal] veya terâhî ifade ettiği hakkında şeyhimiz Kerhî ashabımızdan, emredilen fiilin fevr üzere olduğunu hikâye etti. O, ayrıca haccın farzı hakkında ‘yoluna güç yetiren kişilerin derhal hacca gitmesi gerekir. Onu ertelemesi caiz değildir’ şeklindeki ashabımızın görüşleriyle de istidlalde bulundu.”<sup>209</sup>

“Ashabımıza göre nehyin zahiri; caiz olduğuna dair delil bulunmadıkça nehyin kuşattığı akit ve ibadetlerin (kurb) bozulmasını (fesad) îcab eder. Bu görüş, ashabımızın sırf nehiy sebebiyle fasit kıldıkları akit ve ibadetlerin bozulmasını ihticac etmelerinden akledilmiştir.”<sup>210</sup>

Yukarıda birkaç örnekle açıkladığımız bu tavrı Cessâs, eserinin birçok yerinde sürdürmektedir.<sup>211</sup> Öyleki bu tavırları, mezhep imamlarının fikhî mesâilinin Irak Hanefî usûl düşüncesinin inşasında belirleyici bir rol üstlendiğine delalet etmektedir. Bu nedenle fukaha metodu da denilen, mezhep imamlarının fikhî görüşlerine dayanarak telif edilen usûl yönteminin ilk olarak Irak Hanefî usûlcüleri tarafından takip edildiği söylenebilir.<sup>212</sup> Nitekim Hanefîlerle özdeşleşecek bu tavrı daha sonra belirgin şekilde Debûsi, Serahsî ve Pezdevî takip edecektir.<sup>213</sup> Bununla birlikte Cessâs'ın usûlünün, mütekellimin metoduna göre

<sup>206</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 27.

<sup>207</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 40.

<sup>208</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 110.

<sup>209</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 295.

<sup>210</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 336.

<sup>211</sup> Bkz Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 65, 74, 77, 110, 116, 124, 126, 131, 154, 183, 204, 260, 283, 307, 314, 320, 368, 380, 467, 478, 2: 118, 132, 156.

<sup>212</sup> Cessâs'ın usûlünü fukaha yöntemi olarak kabul eden araştırmacılar için bk. Köksal ve Dönmez, “Usûl-i fıkıh”, 203; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 34; Kaya, “Fikhî İstidlâl”, 223-230; Koca, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkıh”, 208.

<sup>213</sup> Hazne, *Tatavvur*, 141.



telif edilmiş usûl eserlerinin ilki kabul edilebileceğini iddia eden araştırmacılar da bulunmaktadır.<sup>214</sup>

## 2. Usûldeki Kelâmî Eğilimin İ'tizâlî Karakterde Olması

Irak Hanefilerinin bir kısmının özellikle de eser veya görüşleriyle usûle katkı sağladığı bilinen fakihlerin İ'tizâlî eğilimde oldukları daha önce ifade edilmişti. Bu nedenle usûllerinde İ'tizâlî tesirin olduğu yadsınamaz. Günümüz araştırmacılarının da dikkatini çeken bu tesirin mahiyetine dair henüz sadra şifa olacak düzeyde bir araştırma ortaya konulmuş değildir.<sup>215</sup> Her ne kadar Şükrü Özen<sup>216</sup> ve Heysem Hazne<sup>217</sup> gibi araştırmacıların çalışmalarında geniş şekilde Irak Hanefi usûlündeki İ'tizâlî tesir ortaya konulmuşsa da kanaatimizce bu çalışmalarda yapılan, Irak Hanefileri ile Semerkant Mâtürîdî Hanefileri arasındaki usûl farklılıklarına yer verilmesidir. Dolayısıyla iki Hanefi meşayihî arasındaki usûl farklılıklarının, tamamen kelâmî eğilimlerine dayandırılması isabetli olmayacaktır. Zira Irak Hanefilerinin benimsediği birçok usûl görüşünde Debûsî, Serahsî ve Pezdevî de onlarla aynı kanaati paylaşmıştır ki onlar Sünnî inanç esaslarına bağlıdır. O halde İ'tizâlî tesirin mahiyetini tespit edebilmek için Cessâs'ın Mâverâünnehir (Semerkant ve Buhârâ) Hanefilerinden ayrıştığı ve dayanağı kelâm olan hususların tespiti önem kazanacaktır. Biz Cessâs'ın usûlündeki İ'tizâlî tesirin mahiyetine dair kanaatimizi zikretmeden önce daha önce görüşüne katılmadığımızı ifade ettiğimiz Hazne'nin iddiasına yer vermek istiyoruz. Nitekim onun çalışması, her iki Hanefi meşayihî arasındaki usûl farklılıklarını ele alması yanında Irak Hanefi usûlündeki İ'tizâlî tesirin incelenmesi açısından önem arz etmektedir.

Hazne Irak Hanefî usûlündeki İ'tizâlî tesiri, “mezhebin usûlünün, İ'tizâlî kelâmî asıllara uygun bina edilmesi” şeklinde ifade etmektedir.<sup>218</sup> O, söz konusu tesiri iki açıdan ortaya koymaktadır. 1. Zahir lafızların manaya delaletinin kat'î

<sup>214</sup> Görgün, “Lafız”, 44.

<sup>215</sup> Şükrü Özen ve Heysem Hazne'nin çalışmalarında dile getirdikleri ihtilafların salt İ'tizâlî anlayış farklılığına dayandığı iddia edilemez. Zira Iraklıların benimsediği birçok hususu Debûsî, Serahsî ve Pezdevî de benimsemiştir ki onlar Sünnî'dir. O halde Cessâs'ın Mâverâünnehir Hanefilerinden ayrıştığı ve dayanağı kelâm olan hususların tespiti önem kazanacaktır.

<sup>216</sup> Bk. Özen, “el-Mâtürîdî”, 81-105.

<sup>217</sup> Hazne, *Tatavvur*, 141-150.

<sup>218</sup> Hazne, *Tatavvur*, 141-150.

olması. 2. İ'tizâlî kelâmî asıllar üzerine bazı usûl meselelerini bina etmeleri. Bu iki konuda Hazne'nin kurduğu ilişkisi başlıklar altında zikredebiliriz.

### 1. Lafızların Manaya Delaletlerinin Kat'î Olması

Lafızların manaya delaleti çalışmamızın ileriki bölümlerinde zikredileceği için burada Hazne'nin dikkat çektiği hususlara kısaca temas edilecektir. Hazne, Irak Hanefîlerinin “lafzın manaya delaleti” konusundaki görüşlerinin, genel anlamda (icmalen) Mu'tezilî usûlüne yakın ve uygun olduğunu belirtir. Örneğin o, Irak Hanefîleri ile Mu'tezile'nin zahir<sup>219</sup> lafızların, manalarına delaletinin kat'î olduğu görüşünde muvafık olduklarını söyleyerek âm lafızların manaya delaletinin kat'î olduğu görüşü üzerinden aralarındaki ilişkiyi ele alır.<sup>220</sup> Buna göre o, âm lafzın manaya delaletinin kat'î olması konusunda Irak Hanefîleri ile Mu'tezile'nin fikir birliği etmelerinin nedeni olarak “büyük günah işleyeninin durumu” (vaîd-i füssâk) konusundaki kelâmî birlikteliklerini gösterir. Özetle ona göre; büyük günah işleyeninin (tevbe etmeden öldüğü takdirde) ebedi cehennemlik olduğunu ve Allah'ın *va'd ve vaîdinden* dönmesinin caiz olmadığını benimseyenler (Mu'tezile), bu görüşleri sebebi ile âm lafzın umuma delaletinin kat'î olacağına kail olmuşlardır. Buna mukabil ircâ' (büyük günah işleyen mümin olmakla birlikte onun hükmünü Allah'a havale etmek) fikrine sahip olanlar (Ehl-i sünnet) ise âm lafzın umuma delalet ettiğine baştan karşı çıkarak lafzın umumluğunu inkâr etmişlerdir. Böylece Hazne, âm lafzın mûcebi hususundaki usûl farklılığının, “vaîd-i füssâk” meselesindeki görüş ayrılığına dayandığını iddia eder. Netice olarak o, vaîd-i füssâk meselesinde Semerkant-Mâtürîdî Hanefîlerin ircâ' (tevakkuf) görüşüne sahip olduklarından âm lafzın, amel bakımından manaya delaletinin zannîliğine (zahiren), itikad bakımından ise tevakkufa gittiklerini; Irak Hanefîlerinin ise İ'tizâlî görüşe sahip olmalarından âm lafzın, amel ve itikad bakımından manaya delaletinin kat'î olduğu görüşünü benimsediklerini belirtir.<sup>221</sup> Hazne'nin, Irak Hanefîlerinin ilgili görüşlerinin İ'tizâlî anlayışlarına dayandığı bu sebeple onlarla Semerkant-Mâtürîdî Hanefîlerinin ihtilaf ettiği şeklindeki iddiası kanaatimizce isabetli değildir. Bunun birkaç açıdan isabetli olmadığını ifade edebiliriz.

<sup>219</sup> Hazne'nin burada “zahir”den kastettiği *zahir* ve *nass* olan lafızlardır. Bkz Hazne, *Tatavvur*, 193.

<sup>220</sup> Bk. Hazne, *Tatavvur*, 142, 194.

<sup>221</sup> Hazne, *Tatavvur*, 197-198.

Birincisi, Hazne'nin "âm lafız, kat'î şekilde umuma delalet eder" görüşünü Mu'tezile'ye nispet etmesi ispata muhtaçtır. Her ne kadar bazıları tarafından bu görüş Mu'tezile'ye nispet edilmiş olsa da âm lafzın, kat'î şekilde umuma delalet etmesi salt İ'tizâli bir görüş değildir. Nitekim âm lafzın hükmü hakkındaki ihtilaflara temas eden Ebû'l-Yüsr, *ashab-ı hususun*, aksi görüşleri Mu'tezile'ye nispet etmesini doğru bulmaz. O, Mu'tezile'nin çoğunluğunun "âm lafız, amel bakımından kat'î bir şekilde olmaksızın ancak zannî olarak (zahiren) umumu îcab eder" görüşünü benimsediklerini aktarır. Çünkü âm lafız onlara göre hususa muhtemeldir ve âm lafızla amel etmek de tıpkı haber-i vahid ve kıyas gibi ancak zannı galible olur.<sup>222</sup> Mu'tezilî kelâmcı Ebû Ali el-Cübbâî'nin *ashab-ı husus* içerisinde zikredilmesi de bunu destekler niteliktedir.<sup>223</sup>

İkincisi, Cessâs'ın zahir lafızların manaya delaletinin kat'î olması görüşünü mezhep imamlarına dayandırması. Zira emir, nehiy veya haber olarak gelen âm lafzın, manasına delaletinin kat'î olması görüşünü Cessâs, mezhep imamlarına ve onlardan sonra gelen Hanefilere dayandırır. Ayrıca Cessâs, emir, nehiy veya haber olarak gelen âm lafzın, manasına delaletini "vaîd-i füssâk" anlayışıyla ilişkilendirenlerin bulunduğunu söylese bile kendisi böyle bir ilişkinin kurulamayacağını açıkça ortaya koyar. Zira o, Ebû Hanîfe, İsa b. Ebân'ın – kanaatimizce Kerhî'nin- "vaîd-i füssâk" konusundaki "ircâ" (tevakkuf)<sup>224</sup> anlayışlarının onların âm lafzın, umuma delalet ettiği görüşlerine mani olmadığını, bilakis onların "vaîd-i füssâk" konusunda ircâ (tevakkuf) anlayışına gitmelerinin birbirine mukabil anlamlara gelen ayetler sebebi ile olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>225</sup>

Üçüncüsü, Cessâs'ın Ebû Tayyip'ten aktardığına göre Ebû Said el-Berdaî'nin âm lafzın manaya delaleti hususunda tevakkuf etmesi. Nitekim Hanefi usûl eserlerinde Berdaî'nin bu görüşü yaygın şekilde nakledilir.<sup>226</sup> Dolayısıyla Berdaî'nin Mu'tezilî olduğu düşünüldüğünde onun âm lafzın manaya delaleti hususunda tevakkuf etmesi Hazne'nin iddiasını geçersiz kılmaktadır. Ayrıca Irak

<sup>222</sup> Sadru'l-İslam Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, thk. Abdülkâdir b. Yâsin b. Nâsir el-Hatîb (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 75-76.

<sup>223</sup> Bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 437.

<sup>224</sup> Kerhî'nin vaîd-i füssâk hakkındaki kanaatimiz için bk. Bu tez, 42-43.

<sup>225</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 40-42.

<sup>226</sup> Bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 436.

Hanefilerinin “vaîd-i füssâk” görüşünde oldukları sabit değildir. Zira daha önce kanaatimizce Kerhî'nin, “vaîd-i füssâk” meselesinde Ebû Hanîfe ve İsâ b. Ebân gibi ircâ' görüşünü benimsediğini; Cessâs'ın ise bu konudaki görüşünün açık olmadığını ifade etmiştik. Nitekim bu husustaki tartışmayı zikreden Hazne<sup>227</sup> nasıl olur da Irak Hanefilerinin “vaîd-i füssâk” konusunda İ'tizâlî görüşüne sahip olduklarını iddia edebilmiştir.

Dördüncüsü, Irak usûl anlayışını takip eden Sünnî Mâverâünnehir usûlcüleri Serahsî ve Pezdevî'nin tavırları. Zira bu usûlcülerin İ'tizâlî karakter taşıyan hususlar dışında Irak Hanefilerini takip ettikleri görülmektedir. Onlar, Irak Hanefilerinin İ'tizâlî olarak telakki ettikleri görüşlerini eleştirmiş ve terketmişlerdir. Nitekim “illetin tahsisi”, “temekkün mine'l-fiil” gibi meseleler buna örnek verilebilir.<sup>228</sup> Buna göre onların lafızlar konusunda Irak Hanefilerini takip etmeleri,<sup>229</sup> bu görüşün İ'tizâlî olmadığına işaret etmektedir. Aksi takdirde onlar bu hususta Irak Hanefilerini takip etmezlerdi.

Sonuç olarak zahir lafızların, manaya delaletinin kat'î veya zanniliğinin; umum veya tevakkufunun, Arap dilinden kaynaklanan ihtilafa dayandığı söylenebilir. Bununla birlikte Semerkant-Mâtürîdî yaklaşımının Sünnî kelâmî ilkeleri esas almaları, buna mukabil Irak Hanefileri ile onları takip eden Debûsi, Serahsî ve Pezdevî çizgisinin ise fıkıh merkezli bir anlayışa sahip olmaları bu ihtilafın nedenlerinden biri olarak görülebilir.

## 2. Usûl meselelerinin İ'tizâlî kelâmî asıllar üzerine bina edilmesi.

Hazne, Irak Hanefilerinin usûl meselelerini üzerine bina ettikleri üç İ'tizâlî asıl zikreder.<sup>230</sup> Bunlar:

- a. “Aklî tahsin ve takbih” meselesi
- b. “Allah'ın fiillerinin (ef'alullah) ta'lilinin vücubiyeti” meselesi
- c. “Kul, kendi fiillerinin yaratıcısıdır.” meselesi<sup>231</sup>

Hazne'nin zikrettiği bu üç meselede Cessâs'ın İ'tizâlî anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Son iki kelâmî mesele Mu'tezile'nin adalet (adl) prensibi

<sup>227</sup> Hazne, *Tatavvur*, 149.

<sup>228</sup> Bu meselelere daha sonra yer verilecektir.

<sup>229</sup> Bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 425; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 29-30.

<sup>230</sup> Hazne, *Tatavvur*, 142.

<sup>231</sup> Hazne, *Tatavvur*, 296-307.

ile ilişkili olup Cessâs'ın da bu görüşü benimsediği bilinmektedir. Nitekim daha önce bunları delillendirmiştik. Ancak biz burada farklı bir yaklaşımla meseleyi değerlendirmek istiyoruz. O da “kul fiillerinin yaratıcısıdır” görüşü dışında diğer iki meselede Mu'tezile ile Sünnî Hanefilerin bazı farklılıklar olmakla birlikte benzer bir anlayışı benimsediklerinin gözden kaçırılmamasıdır. Zira bunun göz ardı edilmesi –kanaatimizce- bu kelâmî asıllara bina edilmiş her usûl meselesinde Irak Hanefilerinin salt İ'tizâlî bir anlayışa gittikleri anlamına gelecektir ki, bu onların usûl eserlerinde ortaya koydukları tavra uygun değildir. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi onlar usûl anlayışlarını mezheb imamlarının görüşlerine ve fikhî mesâiline dayandırmıştır. Örneğin Irak Hanefilerinin hüsün ve kubhun aklîliğini benimsemeleri her ne kadar İ'tizâlî anlayışa uygun düşse de onların usûlde hüsün ve kubhun aklîliğini esas almaları mezheb imamları Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına dayanmaktadır. Zira bazı farklılıklarla birlikte benzer görüşe sahip Semerkant Mâtürîdî Hanefilerinin tavrı da buna delalet etmektedir. Bu konu çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.<sup>232</sup>

Hazne, yukarıda zikredilen üç İ'tizâlî esas üzerine Irak Hanefilerinin birçok usûl meselesini bina ettiklerini aktarır ki ona göre bu usûl meseleleri Irak Hanefî usûl düşüncesindeki İ'tizâlî tesirin olduğuna dair en büyük kanıtlardır.<sup>233</sup> Bu usûl meseleleri şunlardır:

1. Hüsün'ün (ve kubuh'un), emrin (ve nehyin) medlûlü olması
2. Aklen imkânsız olan bir şeyin teklif edilmesinin (teklifi ma la yutak) caiz olmaması
3. Şer'î bildirim gelmeden önce fiillerin hükmü
4. Kâfirlerin şer'î hükümlerle teklifi
5. Neshin cevaz şartı olarak, fiilin yerine getirilmesinin mümkün olduğu vaktin geçmesi (temekkün mine'l-fiil)
6. Eşyaya (ayan) izafe edilmiş tahlil ve tahrir
7. Hükmün illetle ilişkisi
8. Şer'î illetin tahsisi<sup>234</sup>

<sup>232</sup> Ayrıntılı değerlendirme için bk. Bu tez, 123-128.

<sup>233</sup> Hazne, *Tatavvur*, 142.

<sup>234</sup> Hazne, *Tatavvur*, 308-315.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hazne'nin "Irak Hanefilerinin mezkûr usûl meselelerini İ'tizâlî esaslar üzerine bina etmiştir" iddiasına katılmamaktayız. Her ne kadar zikredilen usûl meselelerin birçoğunda Irak Hanefilerinin anlayışları Mu'tezile usûlüne muvafık olsa da kanaatimizce bu uygunluk Irak Hanefilerinin İ'tizâlî anlayışlarını esas alarak bu usûl görüşlerini tesis ettikleri anlamına gelmez. Zira Cessâs'ın eseri incelendiğinde yukarıdaki birçok meseleyi, mezhep imamlarının mesâiline dayanarak ortaya koyduğu görülecektir. Hüsün ve kubhun aklîliği meselesinde onların, Ebû Hanîfe'ye tabi olduklarını yukarıda ifade etmiştik. Nitekim buna göre "hüsün ve kubhun, emir ve nehyin medlülü olması", "şer'î bildirim gelmeden önce fiillerin hükmü"<sup>235</sup> gibi meselelerin de salt İ'tizâlî bir anlayışa dayandığı iddiası isabetli olmayacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ele aldığımız "hükmün illetle ilişkisi", "illetin tahsisi" gibi meselelerdeki görüşlerinin de mezhep imamlarına dayandığı mülahaza edilmektedir. Hatta Cessâs'ın illet tasavvurunun, Sünnî illet tasavvuruna uygun olduğu görülmektedir. Şunu da belirtelim ki onun illet tasavvuru Sünnî tasavvura uygun olsa da İ'tizâlî görüşleriyle çelişecek bir durumda değildir. Bu husustaki ayrıntılı bilgi için araştırmamızın ikinci bölümüne bakılabilir. Bu açıdan bakıldığında Irak Hanefilerinin bu usûl meselelerindeki anlayışlarının İ'tizâlî esaslara bina edildiği iddiası isabetli olmayacaktır.

Yukarıda zikredilen "teklifi mala yutak" ve "kâfirlerin şer'î hükümlerle teklifi" gibi görüşlerin de salt İ'tizâlî anlayışı temsil ettiği söylenemez. Zira "teklifi mala yutak" görüşünde Hanefiler arasında bir ihtilaf bilinmemektedir.<sup>236</sup> "Kâfirlerin şer'î hükümlerle teklifi" görüşünde ise Mâverâünnehir Hanefileri<sup>237</sup> ile Irak Hanefileri ihtilaf etmekle birlikte bu ihtilaf kelâmî bir görüş ayrılığından kaynaklanmaz. Zira Irak Hanefilerinin benimsediği "kâfirlerin şer'î hükümlerle mükellef olduğu" görüşü hem Mu'tezile hem de Ehl-i hadisin geneli tarafından benimsenmektedir.<sup>238</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan "Irak Hanefilerinin İ'tizâlî esaslara dayanarak birçok usûl meselesini bina ettikleri" iddiasının, isabetli olmadığı ifade edilmeye

<sup>235</sup> Hüsün-kubhun aklîliği ve konu hakkında Hanefi usûlcülerin görüşleri ikinci bölümde incelendiği için burada ayrıntıya girilmemiştir.

<sup>236</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 69.

<sup>237</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 73-76; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 272-280.

<sup>238</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 272.

çalışıldı. Fakat bu durum onların İ'tizâlî eğilimde oldukları ve bu eğilimlerinin de usûllerine tesirinin bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Burada bizim temel iddiamız Irak Hanefî usûlcülerinin fakih olarak temayüz ettikleri, dolayısıyla usûl anlayışlarının da mezhebin fıkıh anlayışına dayandığıdır. Her ne kadar onların Mu'tezile usûlüyle uyuşan görüşleri bulunsa da bu görüşlerinin İ'tizâlî esaslar üzerine bina edildiği şeklinde algılanmaması gerekir. Kanaatimizce Irak Hanefilerinin mezhep imamlarına dayandırmadıkları ve İ'tizâlî esaslar üzerine bina ettikleri bilinen meselelerde bu etkiden bahsedilebilir. Buna göre Hazne'nin de zikrettiği yukarıdaki meselelerden sadece ikisi Irak Hanefilerinin İ'tizâlî anlayışlarıyla ilişkilendirilebilir. Bunlar: Neshin cevaz şartı olarak “temekkün mine'l-fiil” ve “eşyaya (ayan) izafe edilen tahlil ve tahrir” meseleleridir. Bunun yanında Cessâs'ın usûlünde geçen kelâmî bazı meselelerde onun İ'tizâlî eğilimini görmek mümkündür. Buna göre Cessâs'ın usûlünde İ'tizâlî tesirin olduğu görüşler olarak şunları zikredebiliriz:

1. Neshin cevaz şartı olarak, fiilin yerine getirilmesinin mümkün olduğu vaktin geçmesi (temekkün mine'l-fiil).

“Temekkün mine'l-fiil”, neshin cereyan ettiği bir hükmün en azından o hükmün yerine getirilmesinin mümkün olduğu bir vaktin geçmiş olmasını gerekli gören bir anlayıştır. Bu aynı zamanda Mâverâünnehir Hanefileri tarafından Mu'tezile'ye nispet edilmektedir.<sup>239</sup> Bu görüşün bizatihi kendisinin Mu'tezilî bir görüş olduğu tartışılabilir.<sup>240</sup> Ancak Cessâs'ın adl/irade anlayışıyla<sup>241</sup> neshin cevaz şartı olarak “temekkün mine'l-fiil”i temellendirmesi<sup>242</sup> onun usûlündeki i'tizâlî tesirlerden biri olduğu söylenebilir.

2. Eşyaya (ayan) izafe edilen tahlil ve tahrir

“حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ” (el-Mâide 5/3) ve “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ” (en-Nisâ 4/23) ayetlerinde olduğu gibi tahlil ve tahririn eşyaya (ayan) izafe edildiği bu kullanımın mücmel veya zahir; hakikat veya mecaz olduğu hususlarında usûlcüler ihtilaf

<sup>239</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 63-65; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 253. Ayrıca bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 370.

<sup>240</sup> Zira Mâverâünnehir Hanefî usûlcülerinden Debûsî de bu görüşü benimser. Aynı zamanda bu görüş Mâturîdî'ye de nispet edilir. İleri de onların görüşlerine temas edilecektir.

<sup>241</sup> Cessâs'ın *adalet* anlayışının Mu'tezile'nin adalet anlayışıyla benzer olduğu hakkında bk. Bu tez, 48-49.

<sup>242</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 375-176.

etmişlerdir.<sup>243</sup> Burada bizi ilgilendiren hakikat veya mecaz olmasındaki tartışmalar olduğundan mücmel veya zahir tartışmasına girilmeyecektir.

Cessâs bu kullanımların hakikat anlamında olmayacağını, zira hitabın zahirindeki tahlil ve tahrimin, başkasının fiiline taalluk ettiğini belirtir. Nitekim tahlil ve tahrimin izafe edildiği bu şeyler (ayan), Allah'ın fiilleridir. Dolayısıyla Allah'ın kendi fiillerini bize yasaklaması muhaldir. Çünkü bu abes ve sefahlik alametidir. O halde bu kullanımlarda kastedilen tahlil ve tahrim, eşyaya (ayan) ilişen fiillerimize yöneliktir.<sup>244</sup> Mâverâünnehir Hanefi usûlcüler ise tahlil ve tahrimin eşyaya (ayan) hakiki anlamda izafe edilebileceğini; bu durumda hem ayın hem de ona tabi olan fiillerin helal veya haram kılındığını kabul etmektedirler. Serahsî ve Pezdevî, eşyaya (ayn) izafe edilen tahlil ve tahrimin “mecazi” olduğu görüşünü fahiş bir hata olarak zikretmekle birlikte meseleyi herhangi bir kelâmî esasla ilişkilendirmemişlerdir.<sup>245</sup> Semerkandî ise Mu'tezile'nin, “Allah'ın, kulun fiilinin yaratıcısı olmadığı” şeklindeki fasit görüşleriye çelişmemek için eşyanın (ayan) haram kılınmasını inkâr ettiklerini aktarır. Çünkü Mu'tezile'ye göre kulun küfür, masiyet ve kabih olan fiillerinin Allah'a izafe edilmesi caiz değildir. O halde Allah'ın fiili olan eşyaya (ayan) tahrimin izafesi de caiz değildir.<sup>246</sup> Cessâs'ın da adl prensibi ve bununla ilişkili “kulun masiyet olan fiilinin yaratıcısı Allah değildir” görüşünü benimsediği<sup>247</sup> düşünüldüğünde, bu meselede kendisi üzerinde İ'tizâlî tesirin olduğu söylenebilir. Ne var ki Serahsî ve Pezdevî'nin meseleyi kelâmî bir esasla ilişkilendirmemesi aynı zamanda Şafiîler'in de Mu'tezile gibi tahlil ve tahrimin eşyaya (ayan) taalluk eden kulun fiillerine yönelik olduğunu benimsemeleri,<sup>248</sup> ihtilaf sebebinin kelâmî olarak değerlendirilmesini zayıflatmaktadır.

<sup>243</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 156-157; Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid Kemaleddin İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1: 211.

<sup>244</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1: 135. Bu tarz kullanımlar hakkında Kerhî'nin görüşü ise farklıdır. O, bu ifadelerin mücmel olduğunu dolayısıyla mücmeli beyan edecek bir delil gelinceye kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini benimsemektedir. Konu hakkında değerlendirmeler için ayrıca bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 307; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1: 211.

<sup>245</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 195. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 2: 159.

<sup>246</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 347-351.

<sup>247</sup> Bk Bu tez, 48-49. Usûlünün başka bir yerinde de Cessâs'ın benzer ifadeler için ayrıca bk. Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1: 12.

<sup>248</sup> Bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 15; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzak Afifî (Riyad: Darü's-Sumey'î, 1424/2003), 3: 15-17.



### 3. Usûlünde i'tizâlî karakterdeki görüşleri

Hanefilere göre haber-i vâhid'in kabul şartlarından biri olan "rivayetin, Kur'ân'a muhalif olmaması" ilkesine binaen Cessâs "Hz. Muhammed (a.s.) rabbini gördü" rivayetinin, "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"<sup>249</sup> (el-En'âm 6/103) âyetine muhalif olduğu gerekçesiyle merdud olduğunu ifade etmiştir.<sup>250</sup> Nitekim onun Allah'ın görülmesini (rü'yetullah) kabul etmediğini daha önce zikretmiştik.<sup>251</sup>

Cessâs'ın, usûlünde kelâm düşüncesini yansıtacak bazı İ'tizâlî görüşlere dayandığı da görülmektedir. Bu hususta "temekkün mine'l-fiil" meselesini temellendirirken dayandığı *adl/irade* anlayışına usûlünün farklı yerlerinde yer vermektedir.<sup>252</sup> Aynı şekilde *adl* anlayışıyla ilişkili olarak *vücub alellah* ilkesini de benimsediği ve bunu çağrıştıran ifadelerle yer verdiği görülmektedir.<sup>253</sup> Ancak şunu tekrar belirtmemiz gerekir ki onun bu görüşlere yer vermesi, ilgili usûl meselesini bunlara dayanarak tesis ettiği için değil aksine aklî (kelâmî) olarak desteklemek cihetinden kullandığı söylenebilir.

Kanaatimizce onun usûl düşüncesi Hanefî fıkının kendi dinamikleri içerisinde teşekkül etmiş bir anlayışı temsil etmektedir. Bu açıdan onun ve diğer Irak Hanefî usûlcülerinin İ'tizâlî eğilimde olduklarına dayanarak bu usûl anlayışının İ'tizâlî esaslara bina edildiğini iddia etmek isabetli görünmemektedir.

Sonuç itibarıyla Irak Hanefî usûl anlayışının fıkıh karakterli olduğunu, mezheb imamlarının fikhî görüşlerine dayanarak tesis edildiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte usûllerinde yer alan bazı hususlarda İ'tizâlî görüşe meylettikleri veya en azından onlarla yakın görüşü paylaştıkları söylenebilir. Özetle i'tizâlin etkisi usûlün vaz'ı veya meselelerin tesisinde değil, aklî-kelâmî izah noktasındadır.

#### 1.2.2.2. Mâverâünnehir Hanefiliği Usûl Gelişimi

Müslümanlar, ilk olarak Muaviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) döneminde yapılan fetihlerle Mâverâünnehir'e girmekle birlikte ancak Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi'nin umumi valiliği esnasında Kuteybe b. Müslim'in 86'da (705) Horasan

<sup>249</sup> "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder."

<sup>250</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 4.

<sup>251</sup> Bk Bu tez, 52.

<sup>252</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 325, 375, 2: 277, 100.

<sup>253</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 260, 2: 92, 387.

valisi tayin edilmesiyle bölgede kalıcı başarılar elde edebilmiştir. 133 (751) yılındaki Talas savaşı'nın ardından bölge kesin olarak Müslümanların hâkimiyetine geçmiştir. Başlangıçta Emevi ve Abbasilere bağlı olan bölge, üçüncü ve dördüncü asırlarda Samanilerin hâkimiyetine girmiştir. Hicri beşinci asrın son çeyreğine kadar Karahanlıların hâkim olduğu bölgeyi daha sonra Selçuklular ele geçirmiştir.<sup>254</sup>

Yukarıda kısaca İslamlaşma serüveni verilen Mâverâünnehir bölgesinde Hanefîlik, Ebû Hanîfe ve ashabının talebelerinin faaliyetleriyle hızlıca yaygınlaşmıştır. Bölge Hanefîleri hem kelâm (itikad) hem de fûrûda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine bağlı olmuşlardır.<sup>255</sup> Buhârâ ve Semerkant gibi bölgenin belli merkezlerinde düzenli tedris faaliyetini sürdüren Hanefî gelenekler (meşâyih) oluşmaya başlamıştır. Kaynaklarda “Semerkant meşâyihî”, “Buhârâ meşâyihî” veya her ikisini ifade etmek için “Mâverâünnehir meşâyihî” denilen bu fakihlerin, Hanefî fıkıh ve usûlünün gelişimine de çok önemli katkıları olmuştur. Bunlar başlangıçta Irak Meşâyihinin gölgesinde muhtemelen yerel bir fikhî anlayışı temsil etmekteydiler. Irak Hanefîliğinin eski otoritesini yitirdiği beşinci asrın başlarından itibaren Mâverâünnehir meşâyihinin Hanefîlik içerisinde hemen hemen her alanda etkinliğini Moğol istilasına kadar (hicri VIII. asır) sürdüreceği bir sürece girilmiştir.<sup>256</sup> Bu süre zarfında bölgede, fûrû fıkıh ve kelâmında olduğu gibi fıkıh usûlü alanında da mezhepte belirleyici otoriter eserler yazılmıştır.

Mâverâünnehir Hanefî meşâyihine ait günümüze ulaşan ilk usûl eserleri hicri beşinci asırda yazılmıştır. Ancak günümüze ulaşmış herhangi bir usûl telifatı bulunmasa da dördüncü asır Semerkant meşâyihî tarafından tesis edilen bir usûl anlayışının bulunduğunu Hanefî kaynaklardan öğrenmekteyiz. Ebû'l Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebsiratü'l-edille* adlı kelâm eserinde Mâtürîdî'ye ait *Meâhizü's-şerâ'i* ve *el-Cedel* adlı iki fıkıh usûlü eserinden bahsedilmektedir.<sup>257</sup> Altıncı asırda Mâtürîdî ve onun arkadaşlarının usûl anlayışını yeniden canlandırmak düşüncesiyle *Mîzânü'l-usûl* adlı usûl eserini yazan Alâüddin es-

<sup>254</sup> Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 178.

<sup>255</sup> Sâlimî, *et-Temhid*, 335-336; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 468-472.

<sup>256</sup> Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik*, 38-39.

<sup>257</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 193, 472.

Semerkandî, usûl mukaddimesinde bunu açık şekliyle ortaya koymaktadır. O mukaddimesinde şunları aktarır:

“Fıkıh usûlü alanında ashabımızın eserleri iki kısımdır. Bir kısmı, şer’î ve aklî ilimlerde derinleşmiş, fûrû ve usûle [kelâmî ilkeler] hâkim kişiler tarafından telif edilmeleri sebebiyle son derece sağlam olan eserlerdir. Ehl-i Sünnet’in başı, üstat, imam ve zahit Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin *Meâhizü’ş Şerâ’î* ve *Kitabu’l Cedel* eserleri ile onun hoca ve ashabının eserleri bunlardandır.”<sup>258</sup>

Yukarıdaki bilgiler ışığında hicri dördüncü asırda Irak’ta olduğu gibi Mâverâünnehir bölgesinde de bir usûl anlayışının teşekkül ettiği söylenebilir. Ancak Semerkant meşayih tarafından üretilen bu usûl anlayışının teşekkül ettiği bölgede dahi yaygınlık kazanmadığı, dolayısıyla beşinci asrın sonlarına kadar göz ardı edildiği görülmektedir.

Mâverâünnehirde usûl faaliyetinin tam olarak beşinci asırda yaygınlık kazandığı görülmektedir. Ancak beşinci asırda yaygınlaşan usûl faaliyeti, önceki asırda bölgede üretilen usûl anlayışı yerine Irak Hanefî usûl anlayışının devamı niteliğindedir. Nitekim Cessâs’ın talebesi olan Ebû Cafer el-Üsrûşeni (ö. 400/1011) kanalıyla Irak Hanefî usûlünü öğrenen Debûsî, bu usûl anlayışını muhteva ve şekil bakımından yeniden tesis ederek bölgede yaygınlaşmasına öncülük etmiştir. Ebû’l Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) Debûsî’yi kastederek<sup>259</sup> “Bölgemizin âlimlerinden fıkıh usûlünde Irak âlimlerimizin görüşlerine meyleden biri çıktı (...). Daha sonra muhakkik âlimlerin çoğu usûlde ona tabi oldular.” demektedir.<sup>260</sup> Nesefî’nin de ifade ettiği gibi, Debûsî sonrası bölge Hanefîlerinin çoğunluğu onu takip etmiştir. Bunlardan özellikle Serahsî ve Pezdevî’nin katkıları ile bu usûl anlayışı nihai hüviyetine ulaşmıştır. Böylece hicri beşinci asırda zikredilen üç usûlcünün katkılarıyla Hanefî usûl düşüncesi konu ve kavramları bakımından klasik formunu kazanmış; Semerkandî ve Lâmişî dışında sonraki Hanefî usûlcülerin hemen hemen tamamı bu usûlcüleri takip etmişlerdir.

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî çizgisi bölgede hâkim usûl anlayışı haline geldikten hemen sonra altıncı asrın ilk yarısında yaşamış Semerkandî ve Lâmişî farklı bir iddia ile usûl telifine girişmişlerdir. Bu hususta Semerkandî’nin öncü bir

<sup>258</sup> Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 1: 2-3.

<sup>259</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 77.

<sup>260</sup> Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 2: 384-385.

rol üstlendiği görülmektedir. O, dördüncü asır bölge Hanefî meşayihinden olan Mâtürîdî ve arkadaşları tarafından bir usûl anlayışının tesis edildiğini ancak bunun terkedilip fakihlerin Irak Hanefî usûl anlayışını takip eden Debûsî'ye tabi olduklarını belirtmektedir. Buna karşın o, Semerkant meşayihinin dördüncü asırda ürettikleri usûl anlayışını yeniden canlandırmak ve hâkim kılmak amacıyla usûl eserini telif eder. Lâmişî de bu gerekçeyle usûl eserini yazar. Ancak onların Semerkant meşayihini takip ederek yeniden tesis ettikleri bu anlayış hicri dördüncü asırda olduğu gibi yerel bir anlayış olarak kalmıştır.

Yukarıda zikredilenler ışığında Hanefî usûl gelişiminin Mâverâünnehir'de iki ayrı yaklaşımla sürdürüldüğü söylenebilir.<sup>261</sup> Bunlar:

1. Irak'ta teşekkül etmeye başlamış daha sonra Mâverâünnehir Hanefî meşâyihî Debûsî, Serahsî ve Pezdevî tarafından takip edilen, usûlün bütün mesele ve kavramları ile olgunlaştırılarak yeniden tesis edilen usûl yaklaşımıdır. Bazı araştırmacılar bu usûl anlayışını “klasik Hanefî usûl geleneği” ve “hâkim Hanefî usûl geleneği” tabirleriyle ifade etmişlerdir.<sup>262</sup> Çalışmamızda da söz konusu usûl yaklaşımı için *Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı* tabirinin kullanılması tercih edilmiştir. Bu isimlendirme müsellemler olmayıp daha önce bazı araştırmacılar tarafından kullanılmış olması ve belli bir bölge veya gurubu temsil etmekten öte hâkim bir anlayışı ifade etmesi bakımından tercih edilmiştir. Dolayısıyla çalışmanın sonraki kısımlarında bu ifadenin kullanıldığı yerlerde Mâverâünnehirli üç usûlcünün ortaya koyduğu usûl anlayışı kastedilmiş olacaktır.

2. Hicri dördüncü asırda Mâtürîdî başta olmak üzere Semerkant meşâyihî tarafından Sünnî kelâmî ilkeler esas alınarak teşekkül etmeye başlayan ancak bir buçuk asır ihmal edildikten sonra altıncı asırda Semerkandî ve Lâmişî ile ihya edilerek yeniden tesis edilen usûl yaklaşımıdır. Bazı araştırmacılar bu usûl anlayışı için “Semerkant Hanefî ekolu”<sup>263</sup>, “Mâtürîdî usûl geleneği”<sup>264</sup> ve “Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımı”<sup>265</sup> gibi tabirler kullanmışlardır. Bu çalışmada ise Semerkandî ve

<sup>261</sup> Benzer bir tasnif için bk. Sarıtaş, Murat, “Irak ve Semerkant Hanefî Meşayihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi” (Y. Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013): 23.

<sup>262</sup> Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 37, 54; Hacı Mehmet Günay, “Semerkandî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 471.

<sup>263</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 81; Günay, “Semerkandî”, 471.

<sup>264</sup> Bedir, *Fıkıh, mezhep ve sünnet*, 54.

<sup>265</sup> İsmail Şık, çalışmasında bu Hanefî geleneği için “Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımı” tabirini kullanır. O, müsteşriklerin büyük bir kısmının “Mâtürîdîlik” ismi yerine “Hanefî-Mâtürîdî” ismini tercih

Lamişi'nin usûl eserlerinde bu yaklaşıma sahip usûlcüleri *Semerkant meşâyihî* olarak addetmeleri ve sıklıkla da onların önderi olarak Mâtürîdî'yi zikretmeleri sebebiyle bu usul anlayışını *Semerkant Mâtürîdî Usûl Yaklaşımı* olarak isimlendirmeyi uygun gördük.

Hanefî usûl düşüncesinin Mâverâünnehir bölgesinde iki ayrı yaklaşımla sürdürüldüğü ifade edildi. Buna göre Mâverâünnehir Hanefî usûl düşüncesinin gelişimini iki ayrı başlıkta ele alabiliriz. Bunlar: 1. *Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı*. 2. *Semerkant Mâtürîdî Usûl Yaklaşımı*.

#### 1.2.2.2.1. **Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı**

Daha önce ifade edildiği gibi Klasik Hanefî usûl yaklaşımı ile Debûsî, Serahsî ve Pezdevî tarafından tesis eden usûl anlayışı kastedilmektedir. Mâverâünnehir'de teşekkül eden bu usûl anlayışının kökeni Irak Hanefiliğine dayanır. Hicri dördüncü asırda teşekkülünü tamamlayan Irak Hanefî usûl anlayışı, ilk kapsamlı usûl eseri Cessâs'ın *el-Fusûl* eseri ile temsil edilmekteydi. Ondan sonra Saymerî *Mesâilu'l-hilâf* eserini yazmış olsa da bu eseri *el-Fusûl*'ün özeti mahiyetinde olup Irak Hanefî usûlünün gelişimi açısından bir katkı sunduğu söylenemez. Buna mukabil Irak Hanefî usûl anlayışının gelişimi ve olgunlaşması bu usûlün Mâverâünnehir'e taşınmasıyla buradaki Hanefiler tarafından sağlanmıştır.

Bu usûlün Mâverâünnehire taşınması, Mâverâünnehir Hanefilerinden Ebû Cafer el-Üsrûşeni kanalı ile olmuştur. O, Cessâs'ın talebesidir. Irak'a gittiğine dair bir bilgiye sahip olmadığımız Debûsî, hocası Üsrûşeni vasıtasıyla Irak Hanefî usûlünü öğrenmiştir. Debûsî'nin usûlü ile birlikte artık bu usûl anlayışı, Mâverâünnehir Hanefileri arasında yaygınlaşmıştır. Daha sonra Serahsî ve Pezdevî'nin önemli katkılarıyla bu usûl anlayışının gelişimi tamamlanmıştır.

Bu kısımda klasik Hanefî usûl anlayışının teşekkülünde rol oynayan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin kısaca usûle katkıları ve kelâm anlayışları ele alınacaktır. Daha sonra fıkıh usûlü kelâm ilişkisi bağlamında bu usûl anlayışıyla Irak Hanefî usûl anlayışı mukayese edilecektir. Böylece İ'tizâlî temayüllerin bulunduğu Irak

---

ettiklerini ifade etmektedir. Bk. İsmail Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usûlü'd-Din Anlayışı* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009), 19-20.

Hanefî usûlünün Sünnî Mâverâünnehir'e taşınmasıyla Hanefî usûlünde ne gibi bir gelişmenin söz konusu olduğu ortaya konulacaktır.

### 1.2.2.2.1.1. Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı Usûlcüleri, Kelâmî Anlayışları ve Usûle Katkıları

#### 1.2.2.2.1.1.1. Debûsî

Ebû Zeyd ed-Debûsi, Semerkant ve Buhârâ arasında bulunan Debûsiye köyünde doğdu. Ebû Câfer el-Üsrûşenî'den fıkıh öğrenen Debûsî, üstün zekâsı ve hukukî meseleleri tartışırken gösterdiği başarısı sebebiyle Buhârâ ve Semerkant'ta yapılan ilmî münazaralarda darbimesel haline geldi. Kadılık da yapan Debûsî hicri 430 (m. 1039) yılında altmış üç yaşlarında Buhârâ'da vefat etti. O, *el-Esrar*, *el-Emedü'l-aksâ*, *Tesisü'n-nazar* ve *Takvîmü'l-edille* gibi önemli eserlerin müellifidir.<sup>266</sup>

Debûsi, hocası Üsrûşenî vasıtasıyla Irak ve Mâverâünnehir Hanefî meşayihinin fikhını cem etmiştir. Üsrûşenî; ilki hocası Cessâs kanalıyla Irak, diğeri ise hocası Ebû Bekr Muhamed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991) kanalı ile Mâverâünnehir Hanefî birikimini öğrenmiştir.<sup>267</sup>

#### Kelâm Düşüncesi

Fıkıh ve usûlü alanında Hanefîlerin önde gelen âlimlerinden biri olan Debûsî'nin kelâm düşüncesini teferruatıyla bilme imkânına sahip değiliz.<sup>268</sup> Ancak Mâverâünnehir bölgesi Hanefî fakihlerinden olması, usûl eserinde kelâmî karakter gösteren meselelerde büyük oranda Sünnî Hanefî anlayışına uygun bir tavır ortaya koymasından hareketle Debûsî'nin Sünnî kelâmî anlayışı benimsediği söylenebilir.

<sup>266</sup> Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *el-Kand fi zikri ulemai Semerkant* (Tahran: Ayna Miras, 1420/1999), 467; Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebna'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadr, t.y.), 3: 48; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2: 499; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 192; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 4: 477; Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109.

<sup>267</sup> Ebû Cafer el-Üsrûşenî'nin Irak silsilesi; Cessâs(ö. 370/981), Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Ebû Said el-Berda'î (ö. (ö. 317/929)37, Nusayr b. Musa (?) ve Muhammed es-Şeybânî (ö. 189/805). Ebû Cafer el-Üsrûşenî'nin Mâverâünnehir silsilesi; Ebû Bekr Muhamed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991), Abdullah b. Muhammed b. Sebezmûnî (ö. 340/951), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Hafs es-Sağîr (ö. 264/877), Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) ve Muhammed es-Şeybânî (ö. 189/805) şeklindedir. Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 57-58.

<sup>268</sup> Debûsî'nin kelâm eğilimi hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 27-59.

Usûl eserinde fasid delillerden biri olarak zikrettiği *ilham* hakkında kendisinin de benimsediği görüşü, “Ehl-i sünnet ve’l cemaatin hücceti” altında delillendirmesi de<sup>269</sup> bunu destekler niteliktedir.

Tasavvuf ve ahlaka dair *el-Emedü’l-aksâ* adlı eseri bağlamında Debûsî’nin kelâm anlayışına temas eden Ömer Türker onun Sünnî-Hanefî âlimi olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.<sup>270</sup> Debûsî’nin usûlü bağlamında onun kelâmî anlayışına temas eden Hacer Yetkin de Debûsî’nin kelâmda, Mu‘tezile’ye eğilimli olmaktan ziyade, henüz Mâtürîdîlik tarafından şekillendirilmemiş bir Sünnî-Hanefîliği benimsediğini söylemenin daha isabetli olacağını zikretmektedir.<sup>271</sup>

Debûsî’nin Sünnî Hanefî anlayışa sahip olduğunu kabul etmekle birlikte onun bazı usûl tercihlerinin halefleri Serahsî<sup>272</sup> ve Pezdevî tarafından İ’tizâlî olmakla eleştirilmesi, özellikle hüsün-kubuh ve aklî hüküm nazariyesini eserinin son kısmında oldukça geniş şekilde ele alması, bu hususlarda onun İ’tizâlî eğilim gösterdiği şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>273</sup> Ayrıca bölge Hanefîlerinin her fırsatta İ’tizâlî düşünceyi eleştirdikleri düşünüldüğünde onun usûl eserinde Mu‘tezile’yi olumlu veya olumsuz anlamda hiç zikretmemesi de ilginçtir. Onun İ’tizâlî karakter taşıdığı iddia edilen usûl görüşlerine ileride temas edilecektir.

### Usûle Katkısı

Debûsî, klasik Hanefî usûl düşüncesinin müessisi kabul edilebilir. Zira o, Irak’ta teşekkül etmiş usûl düşüncesini hocası aracılığıyla öğrenmiş ve bu usûl düşüncesini birçok açıdan geliştirerek adeta yeniden vaz’etmiştir. *Takvîmü’l-edille* adlı usûl eseriyle de Irak Hanefî anlayışının Mâverâünnehir bölgesinde yayılmasına öncülük etmiştir.<sup>274</sup> Onun muhteva ve şekil bakımından usûle kattığı yenilikler olarak şunlar zikredilebilir: Kıyas konusunu kendinden önceki usûlcülerde olmadığı kadar geniş bir şekilde, gerekli mesele ve şartlarını da ele alarak ortaya

<sup>269</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 408.

<sup>270</sup> Ömer Türker, “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 20 (2008): 41.

<sup>271</sup> Bk. Yetkin, “Debûsî’nin Kelâmî Eğilimi”, 56.

<sup>272</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 208.

<sup>273</sup> Bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 31, 38-39.

<sup>274</sup> Murteza Bedir, “Takvîmü’l-edille”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 493.

koyması;<sup>275</sup> Cessâs'ın usûlünde ele alınmayan *esbabu's-şerayi*, *azimet ve ruhsat*, *istishap* ve *ehliyet* gibi usûlün bazı konularını ilk olarak ele alması.<sup>276</sup>

Debûsî, Hanefî usûlünde elfaz taksimini ilk olarak ortaya koymuş dolayısıyla Cessâs'ta belli bir sistematik olmadan ve birbirleri ile irtibatı kurulmadan geçen lafızları daha sistematik bir şekilde incelemiştir. O, usûlünde elfaz türlerini birbirleriyle ilişkilendirerek guruplara ayırmış, birçoğuna Cessâs'tan farklı manalar vermiştir. Böylece Debûsî sonraki dönemde netleşecek olan elfaz bahislerinin hepsinden bahsetmiş ve bunları dört ana guruba ayırarak sonrakilerin de büyük ölçüde benimseyeceği açıklama ve izahları yapmıştır.<sup>277</sup>

Debûsî'nin usûle getirdiği bu yeniliklerle klasik Hanefî usûlüne tesir etme bakımından Cessâs'ın önüne geçmiş olduğu görülmektedir. Debûsî'nin konu başlıkları ve başlıklar altına girecek meselelerin seçimi hususundaki tercihleri de sonraki Hanefî usûl eserlerinde belirleyici olmuştur.<sup>278</sup>

#### 1.2.2.2.1.1.2. Serahsî

Şemsüleimme es-Serahsî yaklaşık olarak hicri 400 yılında Karahanlılar Devleti zamanında Horasan'ın eski bir beldesi olan Serahs şehrinde doğmuştur. O, Buhârâ'da tahsil hayatına başlamış ve ders vermeyi sürdürmüştür. Daha sonra bir takım siyasi sebeplerle Özkent (Uzcend) hapisanesinde 15 yıl kadar bir hapis hayatı geçirmiştir. O, eserlerinin çoğunluğunu zorlu şartlar altında hapisanede talebelerine imla ettirmiştir. Hicri 480 yılında hapis hayatı sona eren Serahsî, ömrünün geri kalanını Merginân'da (Fergana) geçirmiş ve 483 yılında vefat etmiştir.

Serahsî, Buhârâ'nın meşhur Hanefî fakihlerinden Şemsüleimme el-Halvânî'nin (ö. 452/1060)<sup>279</sup> öğrencilerindendir. O, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*'inin mukaddimesinde Şeyhülislâm Ebû'l-Hasan es-Suğdî ile Ebû Hafs Ömer b. Mansûr

<sup>275</sup> İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, 2: 635.

<sup>276</sup> Hakkı Aydın, "Cessâs ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000): 15.

<sup>277</sup> Köksal, A. Cüneyd, "Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 11.

<sup>278</sup> Bedir, "Takvîmü'l-edille", 494.

<sup>279</sup> Kefevî; Halvânî'nin fıkıh silsilesini şu şekilde vermektedir: Abdülazîz el-Halvânî - Ebû Ali en-Nesefî - Ebû Bekr Muhammed b. Fazl - Abdullah es-Sebezmûnî - Ebû Hafs es-Sağîr - Ebû Hafs el-Kebîr - Muhammed b. Hasan - Ebû Hanîfe. Bk. Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâib e'lâmi'l-ehyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân el-muhtâr*, thk. Saffet Köse ve diğerleri (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2018), 2: 181.



el-Bezzâz'dan ders gördüğünü zikretmiştir. Serahsî, *el-Mebсут, Sıfatü eşrâti's-sâ'a ve makâmâti'l-kıyâme, Şerhu'l-Câmi'i's-sağır, Şerhu's-Siyeri'l-kebir, Şerhu Ziyâdâti'z-ziyâdât ve Usûlü'l-fikh* gibi eserlerin müellifidir.<sup>280</sup>

Serahsî, dönemin diğer meşhur usûlcüsü Pezdevî ile birlikte Şemsüleimme el-Halvânî'den okumuşlardır. Birbirlerine oldukça yakın bir usûl anlayışı ortaya koymaları iki usûlcü üzerinde hocalarının etkisini göstermesi açısından önemlidir. Benzer kelâm ve usûl anlayışlarına sahip olmalarından iki usûlcünün kelâm ve usûl anlayışları beraber zikredilecektir.

### 1.2.2.2.1.1.3. Ebû'l-Usr el- Pezdevî

Ebû'l-Usr el-Pezdevî, hicri 400 yılları civarında Pezde'de ilimle iştiğal eden bir ailede dünyaya geldi. İlköğrenimini ailesinden alan Pezdevî daha sonra zamanında Buhârâ'nın en meşhur Hanefî âlimi olan Şemsüleimme el-Halvânî'ye talebe oldu. Semerkant'da ders veren Pezdevî, hicri 482 yılında vefat etti. O, kaynaklarda mezhepte kendisine has bir yöntem ve yaklaşım sahibi (sahibu't tarika) diye anılmış, mezhebin fikhî birikimini ezberlemesi ile darbu mesel olmuş biridir. Pezdevî, *el-Mebсут, Şerhu Câmi'i'l-kebir, Şerhu Câmi'i's-sağır, ve Kenzü'l-vüsul* adlı kitapların müellifidir<sup>281</sup>.

Onun en meşhur eseri şüphesiz *Kenzü'l-vüsul* adlı usûl çalışmasıdır. Debûsî'nin *Takvîmü'l edille*'si üzerine bir şerh yazdığı bilinmekle birlikte bu eseri günümüze ulaşmış değildir.<sup>282</sup>

### Serahsî ve Pezdevî'nin Kelâmî Anlayışları

Mâtürîdî'nin henüz bir kelâm mezhebinin kurucusu ve imamı olarak addedilmediği bir dönemde fıkhıta olduğu gibi kelâmı da Ebû Hanîfe'nin görüşlerine bağlı bir çevrede yetişen Serahsî ve Pezdevî, Sünnî-Hanefî bir kelâm

<sup>280</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 3: 78; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 234; Ahmed b. Mustafa eş-Şehir bi Taşköprizâde, *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzuati'l-ulum* (Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2: 165; Mustafa b. Abdullah eş-Şehir bi Hâcî Halîfe ve bi Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütübî ve'l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.), 1: 112; Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158-159; Muhammed Hamîdullah, "Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 544-545.

<sup>281</sup> Ömer en-Nesefî, *el-Kand*, 554; Semâni, *el-Ensâb*, 1: 339; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18: 602-603; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2: 594-595; Taşköprizâde, *Miftâhü's-saâde*, 2: 164-165; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 112.

<sup>282</sup> Köksal ve Dönmez, "Usûl-i fikh", 203.

anlayışına sahiptirler. Beşinci asrın sonlarına doğru başlayarak Mâtürîdî'ye nispet edilen bu anlayış, Mâverâünnehir Hanefî meşayihinin ortak anlayışıdır. Dolayısıyla Serahsî ve Pezdevî'yi her ne kadar Mâtürîdî olarak isimlendiremezsek de onların Mâtürîdî kelâmına yakın bir anlayışı paylaştıkları ifade edilebilir. Eserlerinde yeri geldikçe Ehl-i sünnet<sup>283</sup> anlayışlarına vurgu yapmış, başta Mu'tezile<sup>284</sup> olmak üzere diğer fırkaları<sup>285</sup> eleştirmişlerdir.

Serahsî, beyan ettiği görüşünde Mu'tezile'ye meylettiği gerekçesi ile Hanefî âlimlerden birini şöyle tenkit eder:

“Bizim âlimlerimizden biri, şer’î illetlerin tahsis edileceğini,<sup>286</sup> bunun da selef ve Ehl-i sünnet’in görüşüne aykırı olmadığını zannetti. Bu büyük bir hatadır. Çünkü görüşlerinden razı olunan ilk devir âlimleri bunu caiz görmedi. Bunu caiz gören Ehl-i sünnet’e muhalif olup usûl itibarıyla Mu'tezile'nin görüşüne meyletmiştir.”<sup>287</sup>

Bilindiği üzere Şer’î illetlerin tahsisini Irak Hanefî usûlcüler ve Debûsî caiz görmektedir. Irak Hanefî usûlcülerinin i'tizâle temayül ettiği düşünüldüğünde bu eleştirisini Debûsî'ye yönelttiği söylenebilir.

Pezdevî de usûlünün mukaddimesine, besmele ve hamdeleden sonra tabi olduğu kelâm (itikat) düşüncesini izhar ederek başlar. O şöyle der:

“İlim iki kısımdır. Biri tevhid ve sıfatlar ilmi [kelâm/akaid], diğeri şer’îat ve ahkâm ilmi [fıkıh]. Birinci kısım ilimde aslanan, kitap ve sünnete tutunmak, heva ve bidatten kaçınmak, sahabe ve tabiun üzerinde oldukları *sünnet ve cemaat yoluna (tarîku's sünne ve'l cemaat)* yapışmaktır. Salihler de bu yol üzereydiler ki bunlar bu yolda gördüğümüz meşayihimizdir. Selefimiz yani Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve onların ashabının çoğunluğu da bu yoldaydılar. Ebû Hanîfe bu hususta *el-Fıkhu'l-ekber* kitabını yazdı. Orada sıfatların ispatından, hayır ve şerrin Allah'ın takdirinde olduğunun ispatından, bütün bunların onun meşietini ile olduğundan bahsetti. İstitaatın fiille beraber olduğunu ispat etti. Kulların fiillerinin Allah'ın yaratması ile olduğunu zikretti. Aslah görüşünü reddetti. O *el-Âlim ve'l Mûte'allim* ve *er-Risâle* kitaplarını yazdı.”<sup>288</sup>

Serahsî ve Pezdevî'nin Ehl-i sünnet akidesine bağlı oldukları, bu akidelerini usûl ve furû eserlerinde zikrettikleri malumdur. Bununla birlikte fakih ve usûlcü

<sup>283</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 79, 170, 2: 11, 208, 302; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 11, 3: 117.

<sup>284</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 127, 170; 2: 208; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 71, 94, 4: 325.

<sup>285</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 293, 295, 311, 373, 2: 302; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 246.

<sup>286</sup> Bu konunun kelâmı ilişkisi hakkındaki değerlendirmeler için bk. Bu tez, 203-211.

<sup>287</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 208.

<sup>288</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 15-22.

olarak temayüz eden bu iki usûlcü, kelâmcı (mütekellim) olarak telakki edilebilir mi?

Serahsî'nin, *Eşrâtü's-sâ'a* adlı akaid niteliğinde bir eseri telif etmesi ayrıca bazı tabakat kitaplarında imam, allame, hüccce, fakih, usûlcü ve münazaracı olması yanında *mütekellim* olduğunun da zikredilmesi<sup>289</sup> onun kelâmcı olarak telakki edilmesine delalet etmektedir.

Pezdevî'ye gelince klasik kaynaklarda ona nispet edilen bir kelâm eserinin bilgisine rastlayamadık. Ancak bazı araştırmacılar, Pezdevî'nin eserlerinin, kelâmcı kişiliği daha belirgin olan kardeşi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin eserleriyle zaman zaman karıştırıldığı dikkate alınarak onun kelâma dair eserleri hakkında ihtiyatlı olmak gerektiğini ifade ettikten sonra ona *el-Müeyesser fi'l kelâm* ve *Şerhu'l-fikhi'l-ekber* adlı iki kelâm eserinin nispet edildiğini aktarmaktadır.<sup>290</sup> Ayrıca Pezdevî'nin ilköğrenimini ailesinden aldığı düşünüldüğünde Mâtürîdî'nin talebesi olan babasının dedesi Ebû Muhammed Abdülkerim el-Pezdevî (ö. 390/1000) kanalıyla Mâtürîdî kelâm düşüncesini öğrenmiş olması da muhtemeldir. Buna göre onun fıkıh ve usûl ilmi kadar olmasa da kelâm ilmiyle de iştiğal ettiği, dolayısıyla kelâmcı olarak telakki edilmesinin mümkün olduğu söylenebilir.

Onların kelâmcı yani kelâm ilminde ihtisas sahibi oldukları ile ilgilenmemizin nedeni aslında Semerkandî'nin usûl mukaddimesindeki iddiasıdır. O, selefleri olan Hanefî usûlcülerin bir kısmını aklî-kelâmî inceliklere vakıf olmamakla, bu sebeple de muhaliflerinin görüşlerine gitmekle ve hataya düşmekle itham etmektedir. O, bu kısım usûlcülerin Mâtürîdî ve arkadaşlarından oluşan Semerkant meşayih dışında fûrûdan (mesmu') usûl çıkarmakla meşhur olmuş usûlcüler olduğunu zikreder<sup>291</sup> ki bu nitelemeye Irak Hanefî usûlcüleri ile Debûsî, Serahsî ve Pezdevî uygun düşmektedir.

Semerkandî'nin bu usûlcüleri aklî-kelâmî incelikleri bilmemek dolayısıyla hataya ve çelişkiye düşmekle itham etmesi aslında oldukça ağır bir suçlamadır. Gerçekten Semerkandî'nin iddia ettiği gibi bu usûlcüler aklî kelâmî ilimlerin inceliklerine vakıf değiller mi? Yukarıda onların kelâm anlayışlarına temas

<sup>289</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 3: 78; Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (muhakkikin mukaddimesi) 1: 5-8

<sup>290</sup> Murteza Bedir ve Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 265.

<sup>291</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 1-5.

edilirken Serahsî'nin mütekellim ve münazaracı; Pezdevî'nin aileden Mâtürîdî ve Semerkant meşayihinin kelâmına vukufiyetinin muhtemel olduğu zikredilmiştir. Debûsî'nin de cedel ilminde darbı mesel haline gelen bir ilmi yeterliliğinin olduğu düşünüldüğünde bu seviyedeki âlimlerin aklî kelâmî inceliklere vakıf olmadığını söylemek pek makul gözükmemektedir. Semerkandî'nin pek de mütevazı sayılmayacak bir şekilde kendisini aklî ve naklî ilimlere vakıf biri olarak kabul etmesine<sup>292</sup> mukayese edilecek olursa, mezkûr üç usûlcünün de aklî-kelâmî ilimlerde ondan aşağı kalır olmadıkları söylenebilir. Fıkıh ve usûl ilimleri açısından üstünlükleri ise tarihi bir gerçekliktir.

Kanaatimizce Semerkandî bu usûlcüleri Semerkant-Mâtürîdî Hanefî çevresine muhalefetleri sebebi ile suçlamaktadır. Zira Irak Hanefî usûlcülerin kelâm ve usûlde; Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin ise usûlde onlara muhalif olduğu düşünüldüğünde bu iddiası makul görülebilir. Muhtemeldir ki Semerkandî'ye göre Iraklı Hanefî usûlcülerin İ'tizâlî eğilimde oldukları gerekçesiyle -her ne kadar fîrûdan tahriç edilmiş bir usûl anlayışı ortaya koymuş olsalar da- onların usûllerinin veya en azından bazı usûl meselelerinin İ'tizâlî esaslara dayanması kaçınılmazdır. Çünkü Semerkandî, fıkıh usûlü eserinin müellifinin inancı üzere olmasının zorunlu olduğunu ifade etmektedir.<sup>293</sup> Dolayısıyla Semerkandî'ye göre Irak Hanefî meşayihî kelâmında olduğu gibi usûlde de Semerkant-Mâtürîdî Hanefilerine muhaliftir. Bu durum Irak Hanefileri açısından bir problem teşkil etmeyecektir. Zira bu durumda onların usûl anlayışları kelâm düşüncelerine uygun olmaktadır. Muhtemelen Semerkandî'nin burada asıl eleştirdiği ve kastettiği usûlcüler Sünnî itikada sahip Mâverâünnehir Hanefilerinden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'dir. Çünkü kanaatimizce Semerkandî, bu üç usûlcünün Sünnî olmakla birlikte İ'tizâlî düşünceye sahip Irak Hanefilerinin usûlüne dayanmalarını kendileri açısından tutarsız bir tavır olarak görmektedir. Çünkü onların kendi inançlarıyla uyumlu bir usûl anlayışına tutunmaları gerekirdi. Hâlbuki onlar -Semerkandî'ye göre- İ'tizâlî eğilimde olan Irak Hanefilerinin usûl anlayışına tabi oldular. Dolayısıyla onlar Semerkandî'ye göre inançta muhalifleri olan Mu'tezilenin usûl anlayışına gitmek ve hataya düşmekten kendilerini korumuş değillerdir. Kısacası Semerkandî'ye göre

<sup>292</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 5.

<sup>293</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 1.

bu usûlcülerin ortaya koyduğu usûl anlayışı Sünnî Mâverâünnehir Hanefilerine uygun bir usûl anlayışı olmaktan uzaktır. Bu sebeptendir ki o, bölgede Sünnî kelâmî ilkelere uygun olarak Mâtürîdî ve diğer Semerkant meşayihî tarafından tesis edilmiş ancak uzun bir süre terkedilmiş usûl anlayışını ihya etmeye girişmiştir.

### **Serahsî ve Pezdevî'nin Hanefî Usûl Düşüncesine Katkıları**

Daha önce zikredildiği gibi Debûsî, hocası aracılığıyla Irak Hanefî usûl düşüncesini bölgeye taşımış aynı zamanda şekil ve muhteva bakımından da bu usûl düşüncesini geliştirerek adeta yeniden vaz' etmiştir. Debûsî'den sonra bu usûl anlayışı, Buhârâ'nın en meşhur Hanefî fakihlerinden Şemsüleimme el-Halvânî'nin (ö. 452/1060) iki büyük talebesi Serahsî ve Pezdevî tarafından takip edilmiştir. Serahsî *Usûlü'l-fıkh*, Pezdevî ise *Kenzü'l-vüsûl ilâ marifeti'l-usûl* adlı usûl eserlerini yazmışlardır.

Her iki usûlcünün eserleri, konuların sistematığı ve kapsamlarının dar veya geniş olmaları dışında ele alınan usûlî kaide ve tercihler bakımından büyük benzerlik göstermektedir. Birbirlerinin eserlerini görmedikleri düşünülen iki usûlcü arasındaki bu paralellik, onların, Debûsî'nin tesis ettiği usûl düşüncesini hocaları Şemsüleimme el-Halvânî'nin süzgecinden geçerek almış olmaları ile izah edilebilir.<sup>294</sup>

Serahsî ve Pezdevî; Debûsî'den devraldıkları usûl düşüncesini ikmal ettiler. Onlar, Debûsî'de kapalı olan kavram ve konuları izah ederek Hanefî usûl düşüncesine, sonraki Hanefîlerin büyük çoğunluğu tarafından takip edilecek klasik formunu kazandırdılar. Neticede ikisinin ortaya koyduğu usûl düşüncesi yaygınlık kazandı ve sonraki usûlcülerin temel dayanakları haline geldi.<sup>295</sup> Bu kabilden olsa gerek Serahsî ve Pezdevî'ye Hanefî usûl edebiyatında *Şeyhayn*, Debûsî ile birlikte üçüne *eimmei selase* denilmiştir.<sup>296</sup>

Pezdevî'nin usûlü son derece sistematik bir bütünlük içerisinde telif edilmiş olması hasebiyle Serahsî'nin usûlünden üstündür. Pezdevî, Debûsî'de ilk olarak ortaya konan lafızların dörtlü taksimini, birçok konu ve alt başlıklarını da içine alacak şekilde dörtlü olarak sistemleştirmiştir. Onun usûlünü, Serahsî'nin

<sup>294</sup> Aslan, Nâsi, "Usûlü's-Serahsî'nin Tahlili" (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1991): 76.

<sup>295</sup> Bedir, "Takvîmü'l-edille", 493-495; Hazne, *Tatavvur*, 165.

<sup>296</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkh Medhal*, 48-49.

usûlünden ayıran diğer bir özelliği ise muhtasar oluşudur. Nitekim bu eser Hanefî usûlüne ait ilk muhtasar usûl metni sayılır. Pezdevî, usûl kaidelerinin bağlı olduğu furû meselelerini zikretmekle birlikte bunların tahliline detaylı şekilde temas etmez.<sup>297</sup> Dolayısıyla eserinin son derece tertipli ve muhtasar olması, üzerine birçok serh ve muhtasar çalışmasının yapılmasına imkân vermiştir.

Serahsî'nin usûl eseri ise, konu tertibi bakımından dağınıktır. Konular sistematik bir bütünlük gözetilmeden zikredilmektedir. Buna mukabil Serahsî'nin konuları oldukça geniş şekilde tahlil etmesi ve uzun izahlarla meseleleri anlatması eserini son derece önemli kılmaktadır. Zira her ne kadar sonraki usûl çalışmaları, tasnifinin güzelliği ve muhtasar olması sebebi ile Pezdevî'nin usûlü üzerinde yapılmışsa da Serahsî'nin eserinin içerik bakımından bu eserlerde oldukça belirleyici olduğu görülmektedir. Nitekim onun eseri, Pezdevî ve Debûsî'nin usûl eserlerinin anlaşılmasında önemli bir başvuru kaynağıdır.

#### **1.2.2.2.1.2. Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi**

Daha önce Irak Hanefî usûl anlayışının temel özelliklerine temas edilirken iki özellik üzerinde durulmuştu. Bunlardan biri onların usûl anlayışının mezhep imamlarının fikhî birikimine dayanarak tesis edilmiş olmasıydı. Diğerisi ise Irak Hanefî usûl düşüncesine katkı sunan birçok usûlcünün İ'tizâlî eğilime sahip olmaları sebebiyle usûllerinde İ'tizâlî tesirin olduğuydu. Ancak bu tesirin, onların usûl düşüncesinin İ'tizâlî esaslar üzere bina edildiği şekilde algılanmaması gerektiği aksine temekkün mine'l-fiil, tahlil ve tahririn mecazen eşyaya (ayna) izafe edilmesi gibi sınırlı usûl meselesinde görüldüğü ifade edildi. Ayrıca onların usûllerinde kelâm ile ilişkili adl/irade, rü'yetullah, vücub alellah gibi meselelerde de İ'tizâlî anlayışlarını yansıttıkları<sup>298</sup> kısacası onların usûllerindeki kelâmî eğilimin, İ'tizâlî karaktere sahip olduğu zikredildi.

Irak usûl anlayışını takip eden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'ye gelince onların da benzer şekilde fikhî tavrı sürdürdüğü hatta bu tavrı daha da belirgin hale getirdikleri görülür.<sup>299</sup> Bu nedenledir ki usûllerindeki fikhî tavırları, onları kelâmî

<sup>297</sup> Bedir, "Takvîmü'l-edille", 493-495.

<sup>298</sup> Bk. Bu tez, 48-52.

<sup>299</sup> Hazne, *Tatavvur*, 141.

bir dil ve yöntemi usûl ilmine dâhil etmemeye sevketmiştir. Sonuç itibariyle fikhî tavırlarının, usûl eserlerindeki fıkıh usûlü kelâm ilişkisinin sınırlı kalmasına yol açtığı söylenebilir. Bütün bunlarla birlikte Sünnî inanç esaslarına bağlı olan bu usûlcülerin muhatap oldukları Irak Hanefî usûl anlayışı - her ne kadar mezhebin fikhî birikiminden tesis edilmiş olsa da- İ'tizâlî bazı temayülleri barındırmaktaydı. Dolayısıyla onlar Irak Hanefî usûl anlayışında İ'tizâlî karakterde gördükleri hususları ayıklayıp kendi Sünnî temayüllerini yansıtmaya girişmişlerdir.

Şunu belirtmek gerekir ki İ'tizâlî görüşlerin ayıklanması ve Sünnî eğilimin usûle yansıtılması hususlarında Debûsî'nin aksine Serahsî ve Pezdevî'nin tavırları daha nettir. Debûsî'nin ise bu hususta oldukça ketum davrandığı söylenebilir. Zira Debûsî'nin, akîl hükümler ile hüsün-kubuh meseleleri dışında- kelâmî esaslara ve meselelere oldukça mesafeli davrandığı ayrıca usûlünde kelâmî tavrını izhar etmediği<sup>300</sup> görülmektedir. Ayrıca o bölge Hanefileri gibi İ'tizâlî düşünceye karşı bir eleştiride<sup>301</sup> de bulunmamıştır. Hatta Serahsî ve Pezdevî'nin i'tizalle ilişkilendirdikleri “neshin cevaz şartı olarak temekkün mine'l fiil”<sup>302</sup> ve “illetin tahsisi”<sup>303</sup> gibi bazı usûl meselelerinde Debûsî, Irak Hanefî usûlcülerle aynı görüşü paylaşmıştır. Bu gibi nedenlerden onun usûl eserinde Sünnî tavrını, diğer Mâverâünnehîr Hanefilerine nazaran sınırlı yansıttığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Debûsî'nin mezkûr meselelerde ve hüsün-kubuhla bağlantılı, eserinde ayrıntılı olarak ele aldığı “akîl hükümler”de<sup>304</sup> Irak Hanefileri ile benzer görüşü benimsemiş olması onun İ'tizâlî eğilimde olmasını gerektirmez. Zira “temekkün mine'l fiil” ve “illetin tahsisi”ni<sup>305</sup> kabul etmesini, onun bu meseleleri İ'tizâlî bir anlayış olarak telakki etmemiş olmasıyla izah edebiliriz.<sup>306</sup> Bunun yanında

<sup>300</sup> Debûsî'nin usûlünün bir yerinde Ehl-i sünnete yer verdiğini daha önce açıklamıştık. Bk. Bu tez, 79.

<sup>301</sup> Debûsî'nin usûlünde kelâmî ekollere neredeyse yer vermediği görülür. Ancak onun tefsir ve tevîl ayrımını ele alırken “Hariciler” ve “Rafiziler” gibi fırkalara temas ettiği, onların sapkın ve dalalette olduklarına işaret ettiği görülmektedir. Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 182-183.

<sup>302</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 252.

<sup>303</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 327-330.

<sup>304</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 464-471.

<sup>305</sup> Araştırmanın ikinci bölümünde Debûsî'nin şer'î illetin tahsisi meselesindeki görüşü ve kelâmî tavrına ayrıntılı şekilde temas edilecektir. Bk. Bu tez, 204-211.

<sup>306</sup> Cessâs'ın i'tizâlî eğilimine bu meseleyi örnek vermiştik. Ancak orada bu meselenin i'tizâlî bir anlayış olduğu değil aksine Cessâs'ın bu meseleyi i'tizâlî bir anlayış olan adalet/irade ile izah etmesine örnek olarak zikretmiştik. Mâverâünnehîr Hanefî usûlcüleri, “temekkün mine'l fiil”in i'tizâlî bir anlayış olduğunu söylemişlerdir. Ancak İbnü Emiri'l-Hac, Mâtürîdî'nin de bu

usûlündeki kelâmla (usûlü'd-din) alakalı meselelerde Sünnî Mâverâünnehîr Hanefiliğinin izlerini görmek mümkündür. Bunun delili olarak onun aklî hükümleri ayrıntılı verirken, -yaratıcıya iman etmek haricinde- aklın, teklifi gerektirmeyeceği aksine teklifin şer'î bildirimine bağlı olacağını ifade etmesini<sup>307</sup> zikredebiliriz. Şer'î bildirimim kendisine ulaşmadığı kişi hakkında da onun imanla mükellef olmasının salt akla bağlı olmadığını, akıllı olmanın yanında bu kişinin belli bir olgunluğa (tecrübeye) ulaşması gerektiğini vurgulaması da Debûsî'nin Sünnî anlayışına delalet etmektedir.<sup>308</sup> Kısaca denilebilir ki Debûsî, Mâverâünnehîr Hanefi Sünnî anlayışa sahip olmakla birlikte, usûlünde kelâmî meselelere girmekten sakınmıştır. Bunun yanında o, eserinde sınırlı şekilde yer verdiği kelamla alakalı meselelerde Sünnî tavrı yansıtmıştır.

Serahsî ve Pezdevî'ye gelince onlar usûl eserlerinde "Ehl-i Sünnet"<sup>309</sup> olduklarına vurgu yapmış, başta Mu'tezile<sup>310</sup> olmak üzere diğer fırkaları<sup>311</sup> eleştirmişlerdir. Aynı zamanda onlar kelâmî ilişkili meselelerde Ehl-i sünnet anlayışlarını açıkça yansıtmışlardır. Örneğin "istitaat fiille beraberdir",<sup>312</sup> "büyük günah işleyen kişi günahkâr mümindir",<sup>313</sup> "rü'yetullah haktır",<sup>314</sup> "ma'dum şey değildir",<sup>315</sup> "iman kalp ile tastik ve dil ile ikrardır"<sup>316</sup> gibi Ehl-i Sünnet anlayışlarına, bazı usûl meselelerinin açıklamalarında yer vermişlerdir. Buna ilaveten onlar, Irak Hanefi usûlcüleri ile Debûsî'nin benimsediği bazı usûl görüşlerini İ'tizâlî olarak telakki etmiş bu nedenle de ilgili konularda Sünnî tavırlarını yansıtarak farklı görüş beyan etmişlerdir.

Tespit ettiğimiz kadarıyla Serahsî ve Pezdevî'nin, i'tizâlî olarak kabul ettiği görüşlerden biri neshin cevaz şartı olarak "fiilin yerine getirilmesinin mümkün olduğu vaktin geçmesi (temekkün mine'l-fiil)"<sup>317</sup> ve "şer'î illetin tahsisi"<sup>318</sup>

---

anlayışta olduğunu aktarır. Bk. İbn Emîri'l Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 3: 62.

<sup>307</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 465.

<sup>308</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 458-463. Ayrıntılı bilgi için bk. Bu tez, 166-168.

<sup>309</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 79, 170, 2: 11, 208, 302; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 17, 3: 117.

<sup>310</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 127, 170, 2: 208; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 71, 94, 2: 325.

<sup>311</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 293, 295, 311, 373; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 71, 94, 4: 246.

<sup>312</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 33, 66, 105, 2: 313; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 305, 319, 4: 269.

<sup>313</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 111; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 17-18.

<sup>314</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 170; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 92.

<sup>315</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 56; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 56.

<sup>316</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 60, 110, 2: 290; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 274, 3: 197, 4: 513.

<sup>317</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 374-388; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 252.

<sup>318</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 356; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 327-330.



meseleleridir. Onlar birinci meselede “kalben inanma imkânının bulunması (temekkün min akdi'l-kalb)”<sup>319</sup>, ikincisinde de “şer’î illetin tahsisi caiz değildir”<sup>320</sup> görüşünü benimsemişlerdir. Bunlara ilaveten zayıf bir ihtimal de olsa Irak Hanefî usûlcülerinin İ’tizâlî bir esasa dayandırdığı ifade edilen “eşyaya (ayn) izafe edilen tahlil ve tahrimin mecazi bir kullanım olduğu” görüşü de zikredilebilir.<sup>321</sup> Serahsî ve Pezdevî ise bu kullanımların hakiki anlamda anlaşılması gerektiğini benimsemişlerdir.<sup>322</sup>

Yukarıda kısaca temas edilen üç usûl meselesinin İ’tizâlî esaslara dayandığı, Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî gibi Mâverâünnehir Hanefî usûlcüleri tarafından söylenmektedir. Ancak kanaatimizce bu görüşlerin İ’tizâlî olarak telakki edilmesi bölge Hanefîlerinin yani Mâverâünnehir Sünnî Hanefîlerinin yaygın kanaatine aykırı olması veya bu görüşlerin bölgede Mu’tezile’ye ait görüşler olarak telakki edilmesi sebebiyledir. Bundan dolayı bu görüşleri benimsemesi sebebiyle bazı usûlcülerin Mu’tezile’ye nispet edilmesi isabetli olmayacaktır. Zira neshin cevaz şartı olarak zikredilen görüşlerde tarafların ihtilafı, neshin; “amel müddetinin beyanı” mı yoksa “hükme inanma (itikat) ile amelin müddetinin veya sadece kalben inanmanın beyanı” mı olmasına dayanır.<sup>323</sup> Buna göre emir ve nehiyden maksadın, “amel etmek” olduğunu düşünenlere göre nesih ancak fiile imkân bulunduktan sonra caizdir. Aksi takdirde nesih; emir ve nehiyin, herhangi bir faide gözetilmeden kaldırılması anlamına gelecek ki bu *bedâ*’dır. Allah ise bundan münezzehtir. Emir ve nehiy ile kastedilen aslî maksadın, “kalben inanma” olduğunu benimseyenlere göre ise kalben inanma gerçekleştikten sonra maksat gerçekleşeceğinden *bedâ*dan bahsedilemez. Dolayısıyla onlara göre “temekkün min akdi'l-kalb” yeterlidir.<sup>324</sup> Ayrıca bazı Hanefî usûlcülerin, Mâtürîdî’nin de “temekkün mine'l-fiil” görüşünü benimsediğini zikretmeleri<sup>325</sup> bu görüşün salt İ’tizâlî bir görüş olarak telakki edilmeyeceğine delalet etmektedir. Nitekim Semerkandî’nin, neshin “amel etmek” veya “kalben inanma” üzerine bina edilmesinde birtakım problemlerin olduğunu

<sup>319</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 63-65; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 253;

<sup>320</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 208, 211-212; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 46-53.

<sup>321</sup> Bk. Bu tez, 71-72.

<sup>322</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 195; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 2: 156-159.

<sup>323</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 63-65; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 253-254; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2: 1071.

<sup>324</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 254-255.

<sup>325</sup> Bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 170; İbnü Emîri'l Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 62.

dile getirmesi, buna ilaveten hasmın yani “amel etmeyi” dikkate alanların delillerinin zahir olduğunu belirtmesi de mesele hakkında şüphelerinin olduğuna işaret etmektedir. İlginçtir ki sonraki Hanefî usûlcülerin Mâtürîdî’ye nispet ettikleri “temekkün mine’l-fiil” görüşünü Semerkandî, sadece “bazı meşayihimiz da bu görüştedir” diyerek aktarır. Sonuç olarak neshin cevaz şartının “temekkün mine’l-fiil” olduğu görüşünün, salt İ’tizâlî bir görüş olarak telakki edilemeyeceği ifade edilebilir. Yukarıda bu görüşte olduğunu zikrettiğimiz Debûsî’nin de kanaatimizce herhangi bir kelâmî kaygı gütmeyen buna kail olduğunu söyleyebiliriz. Ancak aynı konudaki Irak Hanefîlerinin görüşünü ise onların konuyu adl/irade esasî üzere bina etmeleri sebebiyle İ’tizâlî bir anlayış olarak zikretmiştik.

Şer’î illetin tahsisi de kanaatimizce Serahsî ve Pezdevî’nin iddia ettiği gibi salt İ’tizâlî bir görüş değildir. Onların şer’î illetin tahsisini, i’tizâlî bazı esaslara meyletmek olarak görmelerini, bölge Hanefîlerince bu görüşün Mu’tezilî görüş olarak telakki edilmiş olmasıyla izah edilebilir. Zira Irak Hanefîlerinin bu görüşü, mezhep imamlarına dayanarak temellendirmesi de<sup>326</sup> buna delalet etmektedir. Debûsî de aynı gerekçeyle Irak Hanefî usûlcülerini takip etmektedir.<sup>327</sup> Şer’î illetin tahsisi, çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Tahlil ve tahrimin eşyaya (ayan) izafe edildiği kullanımlarda da tahlil ve tahrimin eşyayla (ayan) ilişkili kulların fiiline yönelik mecazî bir kullanım olduğu görüşü, Semerkandî tarafından Mu’tezile’ye nispet edilmiştir. Ancak Semerkandî’nin meseleyi ilişkilendirdiği kelâmî esas<sup>328</sup> hususunda Mu’tezile’den farklı bir görüşe sahip Şâfî-Eş’arî usûlcülerin de bu kullanımları mecazi olarak kabul ettikleri<sup>329</sup> düşünüldüğünde söz konusu ihtilafın kelâmî bir esasa mebni olmadığı söylenebilir.

Yukarıda zikredilenler ışığında kısaca denilebilir ki Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’nin usûl anlayışlarındaki kelâmî eğilimleri Sünnî-Hanefîliğine uygundur. Ancak bu konuda Debûsî’nin aksine Serahsî ve Pezdevî açıkça tavırlarını ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte kelâmî esasların, Irak Hanefî usûlcülerinde olduğu

<sup>326</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2: 356.

<sup>327</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 327-330.

<sup>328</sup> Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 1: 347-351.

<sup>329</sup> Bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 15; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 15-17.

gibi bu usûlcülerin usûl anlayışlarında da sınırlı konular dışında belirleyici olmadığı aksine mezhebin fikhî birikiminin esasî teşkil ettiği söylenebilir.

### 1.2.2.1.3. Diğer Usûlcüler

Yukarıda klasik Hanefî usûl yaklaşımının teşekkülünde etkili olan Mâverâünnehir meşâyihine temas edildi. Burada ise bu usûl anlayışının teşekkül ve olgunlaşmasından hemen sonra bu usûl anlayışını genel olarak takip etmekle birlikte usûl telif tarzı olarak farklı bir yöntemle sahip olduğu anlaşılan iki usûlcüye ve onların usûl eserlerine kısaca temas edilecektir. Bunlar: Ebû'l Yüsr el-Pezdevî ve *Marîfetü'l huceci's şer'îyye* adlı eseri ile Alaüddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve *Bezlü'n-nazar* adlı usûl eseridir.

Ebû'l Yüsr el-Pezdevî, Buhârâ ve Semerkant Hanefî geleneğinden beslenen, kelâmcılığıyla ön plana çıkmış bir âlimdir.<sup>330</sup> *Marîfetü'l-hucec* adlı eseri usûlün ana konularını ihtiva etmekle birlikte usûlün bütün meselelerini ele almayan<sup>331</sup> oldukça muhtasar bir eserdir. Onun usûl tercihlerinin, selefleri olan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî çizgisinde olduğunu söyleyebiliriz. Semerkandî'nin "Semerkant Mâtürîdî çevresi usûl anlayışının uzun yıllar terkedilmesinden sonra yeniden canlandırılma çabasına ilk kendisinin giriştiğini" ifade etmesi de<sup>332</sup> hocası olan Ebû'l Yüsr'un diğer Hanefî yaklaşımına yakın olduğuna işaret etmektedir.

Alaüddin el-Üsmendî'ye gelince o, zamanının önde gelen fakihlerinden ve kelâmcılarından biridir. Daha çok fikhîliği ve hilaf ilmindeki yeri ile tanınan Üsmendî, Semerkant'lı bir âlimdir.<sup>333</sup> O, *Bezlü'n-nazar* adlı usûl eserini, Ebû'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *Mu'temed*'ine dayanarak yazmıştır. Onun, *Mu'temed*'i Hanefî mezhebine uyarladığı, neredeyse konuların takdim tehiri ve ifadelerinin muhtasar olması dışında aynen takip ettiği görülmektedir.<sup>334</sup> Basrî'nin;

<sup>330</sup> Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebû'l-Yüsr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 267.

<sup>331</sup> Örneğin Ebû'l Yüsr, kendi zamanlarında ihtiyaç duyulmadığı gerekçesi ile nesh konusuna bir iki cümle dışında değinmez. Bk. Ebû'l Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rîfetü'l-hucec*, 144.

<sup>332</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 4.

<sup>333</sup> M. Sait Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2005), 25-28. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi her seferinde "imamü'l-hüda" ünvanıyla birkaç defa zikreden Üsmendî, Mâtürîdîliği ise bir mezhep veya ekol olarak anmamaktadır. Buna karşılık Eş'ariyye'den söz etmesi Ebû'l-Müîn en-Nesefî'nin *Tebîratü'l-edille*'deki çabalarına rağmen Mâtürîdîliğin Hanefî Ehl-i Sünnet kelâmı içinde henüz tam olarak müstakil bir konumda görülmediğini gösterir. Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî*, 30-31.

<sup>334</sup> Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, (Kâhire: Mektebe Dâri't-Türâs, 1412/1992), Muhakkik mukaddime, 50-53.

Mu'tezilî mütekellimlerin, Şâfiî ve Irak Hanefî meşâyihinin ki başta Kerhî olmak üzere görüşlerine yer verdiği eserini, Üsmendi de benzer şekilde ancak kendi mezhep tercihini ifade ederek uyarlamıştır. Üsmendi'nin hangi Hanefî usûl yaklaşımını takip ettiği ayrıntılı bir araştırmayı gerektirmekle birlikte ağırlıklı olarak klasik Hanefî usûl yaklaşımını tercih ettiği<sup>335</sup> söylenebilir. Bununla birlikte Semerkant-Mâtürîdî çevreden beslendiği de gözlenen Üsmendi'nin eseri yöntem ve benimsediği görüşler açısından incelenmesi gereken farklı bir usûl eseridir.

#### **1.2.2.2.2. Semerkant-Mâtürîdî Usûl Yaklaşımı**

Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı ile Semerkant Hanefî meşâyihinin ortaya koyduğu, Semerkandî ve Lâmişî'nin katkıları ile günümüze ulaşan usûl anlayışı kastedilmektedir. Bu usûl anlayışı iki sebepten dolayı klasik Hanefî usûl yaklaşımından ayrı ele alınmaktadır. Birincisi iki yaklaşım arasındaki usûl anlayış farklılıkları ki ileride bunlara temas edilecektir. İkincisi ise kaynak ve yöntem farklılığıdır. Klasik Hanefî usûl yaklaşımı, mezhep imamlarının fikhî birimini esas alarak teşekkül etmiş Irak Hanefî usûl anlayışına dayanır. Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı ise aklî-kelâmî ilkelerin esas alındığı Mâtürîdî ve diğer Semerkant meşâyihinin ortaya koyduğu bir usûl anlayışıdır.

Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı, daha önce de zikredildiği gibi fasıllı iki dönemde gelişimini sürdürmüştür. Bu dönemlerin ilki; Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışının teşekkül ettiği hicri dördüncü asır, diğeri ise yeniden canlandırılmaya çalışıldığı hicri altıncı asırdır. Buna göre Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımının gelişimini iki başlıkta ele alabiliriz.

##### **1.2.2.2.2.1. Hicri Dördüncü Asır: Semerkant-Mâtürîdî Usûl Anlayışının Teşekkülü**

Hicri dördüncü asırda Irak Hanefî meşâyihine paralel olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile onun hoca ve arkadaşları tarafından tesis edilen bir usûl anlayışının varlığından, beşinci asrın sonlarından itibaren yazılan Hanefî kaynaklar bahsetmektedir.

<sup>335</sup> Murteza Bedir, Üsmendi ve eseri hakkında şunları demektedir: Kelâmcı-Hanefî âlimlerin nevi şahsına münhasır bir örneği de el-Esmendi'dir; onun *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* adlı çalışması 6/12. Yüzyılda Orta Asya'da kelâmcı-usûl yazarlarının Semerkantlılardan ibaret olmadığını gösteren ilginç bir örnektir. Aslında Esmendi, ne klasik Hanefî usûl yaklaşımını benimser, ne de Mâtürîdî usûl yaklaşımını esas alır. O, esas olarak meşhur Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mutemed*'inden çok etkilenmiştir. Bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 200-201.

Beşinci asrın sonlarında Mâtürîdî'nin bir kelâm mezhebinin kurucusu ve imamı olarak kabul edilmeye başlandığı dönemde<sup>336</sup> onun usûl görüşlerine de dikkat çekilmeye başlanmıştır. Ebû'l Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) usûlünde Mâtürîdî'ye “umum lafzın hükmü” ve “tahsisü'l-ille” konularında iki yerde temas etmektedir.<sup>337</sup> Daha sonra Ebû'l Müîn en-Nesefî *Tebsiratü'l edille* adlı kelâm eserinde umum lafızla ilgili Mâtürîdî'nin görüşünü zikretmekte<sup>338</sup> ve ona ait *Meâhizü's-şerâ'i* ve *el-Cedel* adlı iki fıkıh usûlü eserinden bahsetmektedir.<sup>339</sup> Altıncı asırda Mâtürîdî ve onun arkadaşlarının usûl anlayışını yeniden canlandırmak düşüncesiyle *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* adlı usûl eserini yazan Alaüddin es-Semerkandî, usûl mukaddimesinde bunu açık şekliyle ortaya koymaktadır. O mukaddimesinde şunları aktarır:

“Fıkıh usûlü alanında ashabımızın eserleri iki kısımdır. Birinci kısım, şer'î ve aklî ilimlerde derinleşmiş, fûrû ve usûle [kelâmî ilkeler] hâkim kişiler tarafından telif edilmeleri sebebiyle son derece sağlam olan eserlerdir. Ehl-i Sünnet'in başı, üstat, imam ve zahit Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin “*Meâhizü's-Şerâ'î*” ve “*Kitabu'l Cedel*” eserleri ile onun hoca ve ashabının eserleri bunlardandır. İkinci kısım ise, naklî bilgilerin [mesmû'un] zahirinden fûrûları çıkarmakla meşgul olan kişiler tarafından sadır olması sebebi ile tahkik, manalar ve konuların düzenlenmesi bakımından son derece güzel ve sağlamdır. Ne var ki onlar aklî hükümlerdeki usûlün [aklî-kelâmî ilkeler] inceliklerinde mahir olmayınca görüşleri bazı konularda muhaliflerinin görüşlerine gitti.”<sup>340</sup>

Semerkandî'nin bu ifadelerinden Mâtürîdî'nin iki usûl eseri dışında diğer Semerkant meşâyihine de ait usûl eserlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ne Semerkandî ne de diğer Hanefî kaynaklar Mâtürîdî dışında bu dönem meşâyihine ait bir usûl eserinden bahseder. Semerkandî usûlünde Mâtürîdî dışında sadece bir yerde Ebû'l-Hasan er-Rüstüğfenî'ye (ö. 345/956) atıfta bulunur. Onun dışında “Semerkant meşâyihî” diyerek sürekli kendilerine atıfta bulunduğu isimlerin kimler olduğunu da zikretmez. Ancak Mâtürîdî'nin hoca ve talebeleri olan bu meşâyihin, Ebû'l-Müîn en-Nesefî'nin *Tebsiratü'l-edille* adlı kelâm eserinde zikrettiği isimlerin olması muhtemeldir.<sup>341</sup> Nesefî'nin Semerkant meşâyihî olarak zikrettiği isimler

<sup>336</sup> Özen, “Mâtürîdî”, 71.

<sup>337</sup> Ebû'l Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hucec*, 65, 167.

<sup>338</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2: 384-385.

<sup>339</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1: 193, 472.

<sup>340</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 2-3.

<sup>341</sup> Sarıtaş, “Lafızların Delaleti”, 32.

şunlardır: Ebû Bekr el-Cüzcânî (ö. III. asır), Ebû Nasr el-İyâzî (ö. 260'ten sonra), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hâkim es-Semerkandî (ö. 340/952), Ebû Ahmed el-İyazi (ö. ?), Ebû Bekr el-İyazi (ö. 361/972), Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed (ö. 4. asır ), Ebûl Hasan er-Rustuğfeni ve diğerleri.<sup>342</sup>

Yukarıda isimleri zikredilen Semerkant meşâyihinin neredeyse tamamı hicri dördüncü asrın ortalarına kadar vefat etmiştir. Bu tarihten altıncı asrın başlarına kadar yaklaşık bir buçuk asır bu usûl anlayışının terkedildiği görülmektedir. Çünkü bu süre içerisinde hem onların usûl anlayışına dair bir usûl eserinin varlığı bilinmemekte hem de beşinci asırda bölgede yazılan usûl eserlerinde onların usûl anlayışlarına neredeyse hiç yer verilmemektedir.<sup>343</sup> Nitekim Semerkandî de bu usûl anlayışının ihmal edildiğini ve bunun gerekçelerini şöyle ifade eder:

“Sonra birinci kısım [Şer’î ve aklî ilimlerde derinleşmiş, fûrû ve usûle/kelâmî ilkeler hâkim Semerkant meşâyihinin telif ettiği] usûl eserleri, ya lafız ve manalarının yabancılaşmasından ya da gayret eksikliği ve gevşeklikten dolayı terkedildi. İkinci kısım eserler ise fakihlerin salt fıkha meyilli olmaları sebebi ile şöhret buldu.”<sup>344</sup>

Semerkandî'nin yukarıda aktarılan sözlerinden onun Mâtürîdî ve Semerkant meşâyihinin usûl anlayışının terkedilmesini iki gerekçeye bağladığı görülür. Bunlardan birincisi onların eserlerinde kullandıkları lafız ve manaların kapalılığıdır. Zira benzer bir gerekçe daha önce Ebû'l Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) tarafından, Mâtürîdî'nin kelâm eseri hakkında dile getirilmiştir.<sup>345</sup> Pezdevî *Usûlü'd-din* adlı eserinde Ehl-i sünnet'in önderi olarak nitelediği Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'inin biraz kapalı olduğunu, uzatıldığını ve tertibi açısından da zorluk içerdiğini, şayet böyle olmasaydı onunla yetineceğini yazmaktadır.<sup>346</sup>

<sup>342</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1: 468-472.

<sup>343</sup> Debûsî, Serahsî ve Ebû'l-Usr el-Pezdevî, usûl eserlerinde ne Mâtürîdî ne de diğer Semerkant meşâyihinin usûl anlayışına yer verir. Hâlbuki onlar Mâtürîdî'yi tanımakta ve fûrû eserlerinde Mâtürîdî'ye yer vermektedirler. Bk. Özen, *el-Mâtürîdî*, 33.

<sup>344</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 1-5. Murat Sarıtaş; Semerkandî'nin, “fakihlerin salt fıkha meyilli olmaları” şeklinde tasvir ettiği profile, onların eserlerinden hiç bahsetmeyen Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin uygun düştüğünü belirtir. Zira o, bu üç fakihin eserlerinin tamamına yakınının fıkah disiplini içerisinde ele alınan konularla ilgili olmasını ve kelâma dair eserlerinin olmamasını, Semerkandî'nin iddiasını doğruladığını belirtir. Ayrıca o, kelâma ilgisi bilinen Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin usûl eserinde Mâtürîdî'nin kimi görüşlerini zikretmesini de bunu desteklediğini söyler. Sarıtaş, “Lafızların Delaleti”, 25. Ancak bu kanaati paylaşmadığımızı ifade etmiştik.

<sup>345</sup> Sarıtaş, “Lafızların Delaleti”, 25.

<sup>346</sup> Ebû'l Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-din*, 14.

Semerkandî'nin zikrettiği ikinci gerekçe ise fakihlerin, salt fıkha meyilli olmaları sebebi ile diğer kısım eserlere ilgi duymuş olmalarıdır. Semerkandî'nin bu ifadelerinde resmettiği profile uygun olan bölge Hanefî usûlcülerinin Debûsî, Serahsî ve Pezdevî olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onların usûllerinde Mâtürîdî ve Semerkant meşayihine ait usûl anlayışına hiç refansta bulunmamaları buna mukabil mezhep imamlarının fikhî birikimini esas alarak teşekkül eden Irak Hanefî usûl anlayışını takip etmeleri bunu destekler mahiyettedir.

Yakın çevrenin usûlcüleri olmakla birlikte Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin, Semerkant meşayihinin usûl anlayışlarını takip etmemeleri hatta usûllerinde hiç dikkate almamaları üzerinde durulması gereken bir olgudur. Ancak bunun muhtemel gerekçelerine geçmeden önce Semerkandî'nin; Debûsî, Serahsî ve Pezdevî hakkındaki iddialarına temas edilmesinde fayda mülâhaza etmekteyiz. Zira Semerkandî, bu usûlcülerin aklî-kelâmî inceliklere vakıf olmadıklarını bundan dolayı da fıkıh ağırlıklı usûle meyletlerini iddia etmektedir. Bazı araştırmacılar da kaynaklarda mezkûr usûlcülerin kelâma dair herhangi bir eserinden söz edilmemesini buna mukabil onlara nispet edilen eserlerin tamamına yakınının fıkıh disiplini içerisinde ele alınan konularla ilgili olmasını, Semerkandî'nin iddiasını doğruladığını belirtmişlerdir. Ayrıca onlara göre fıkıh eğilimli bu usûlcülerin aksine kelâmcılığıyla bilinen Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Mâtürîdî'nin kimi görüşlerini zikretmesi de bunu destekler mahiyettedir.<sup>347</sup> Ancak biz Semerkandî'nin bu iddialarına katılmadığımızı ve bunun muhtemel gerekçelerini daha önce zikretmiştik. Kısaca tekrar ifade edecek olursak, Serahsî'nin mütekellim ve münazaracı; Pezdevî'nin aileden Mâtürîdî ve Semerkant meşayihinin kelâmına vukufiyetinin muhtemel olduğu; Debûsî'nin de cedel ilminde darbı mesel haline gelen bir ilmi yeterliliğinin olduğu düşünüldüğünde bu seviyedeki âlimlerin aklî kelâmî inceliklere vakıf olmadığını söylemek pek makul olmasa gerektir. Semerkandî'nin pek de mütevazı sayılmayacak bir şekilde kendisini aklî ve naklî ilimlere vakıf biri olarak kabul etmesine<sup>348</sup> mukayese edilecek olursa mezkûr üç usûlcünün de aklî-kelâmî ilimlerde ondan aşağı kalır olmadıkları söylenebilir. Fıkıh ve usûl ilimleri açısından üstünlükleri ise tarihi bir gerçekliktir. Bunun yanında

<sup>347</sup> Sarıtaş, "Lafızların Delaleti", 25.

<sup>348</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 5.

Mâtürîdî'nin usûl anlayışına iki meselede de olsa ilk olarak temas eden ve kelâmcılığıyla meşhur olan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin klasik Hanefi usûl anlayışını benimsemesi buna mukabil Semerkant Mâtürîdî geleneğini takip etmemesi kanaatimizce Semerkandî'nin bu iddialarının ağır bir suçlama olduğuna işaret etmektedir.

Artık Semerkandî ve Lâmişî'ye kadar başta Debûsî, Serahsî ve Pezdevî olmak üzere bölge Hanefilerinin Semerkant-Mâtürîdî çevrenin usûl anlayışını terketmesinin veya ihmal etmesinin muhtemel nedenleri üzerinde durabiliriz. Aslında Mâtürîdî'nin sadece usûl anlayışının değil başta kelâm olmak üzere diğer alanlarla ilgili görüşlerinin ve eserlerinin de ihmal edildiği neredeyse birçok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir. Bu nedenle İmam Mâtürîdî'nin beşinci asrın sonlarından itibaren bir kelâm mezhebinin kurucusu ve imamı olarak takdim edilmeye başlandığı döneme<sup>349</sup> kadar onun diğer alanlarda da çok fazla dikkate alınmadığı belirtilmektedir.<sup>350</sup> Araştırmacılar tarafından, Mâtürîdî'nin eserlerinin zorluğu veya muğlaklığı, eserlerinin felsefi ve kelâmî oluşu, onun ilim, kültür ve hilafet merkezi Bağdat'tan uzak bir yerde yaşamış olması, Irak Hanefiliğinin merkezi otoritesinin onu ve diğer bölge meşayihini gölgede bırakması gibi daha birçok neden zikredilmiştir.<sup>351</sup> Bu nedenlerden birçoğunun daha çok Mâtürîdî'nin bölge Hanefileri dışında ihmal edilmesinin nedenleri olarak zikredildiği görülür. Ancak Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin, Mâtürîdî'yi bildikleri hatta fıkıh eserlerinde onun görüşlerine de yer verdikleri düşünüldüğünde<sup>352</sup> usûl eserlerinde Mâtürîdî'yi takip etmemeleri bir yana ona hiç atıfta bulunmamış olmalarının farklı nedenleri olsa gerektir. Kanaatimizce bunun temel nedeni, Mâverâünnehir bölgesinin iki güçlü okulunun yani Semerkant ve Buhârâ okulunun rekabetidir.<sup>353</sup> Zira her iki okul meşayihinin Sünnî olmakla birlikte fıkıh başta olmak üzere kelâmî bazı konularda

<sup>349</sup> Bk. Özen, “el-Mâtürîdî”, 71.

<sup>350</sup> Bk. Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içinde, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 57; Özen, “el-Mâtürîdî”, 70-71.

<sup>351</sup> Bk. Sönmez Kutlu, “İmam Mâtürîdî”, 58-59; Özen, “el-Mâtürîdî”, 68. Hilmi Demir ve Muzaffer Tan, *Ehl-i sünnet'in Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî* (Ankara: Ay Yayınları, 2017), 56-57.

<sup>352</sup> Bk. Özen, *el-Mâtürîdî*, 33.

<sup>353</sup> Semerkant ve Buhârâ Hanefi okulları arasında rekabetin olduğuna dair bk. Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik*, 39.



ihtilafları kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>354</sup> İşte bu rekabetten olsa gerekir ki Buhârâ Hanefileri, usûlde Mâtürîdî ve Semerkant Hanefilerini takip etmemiş aksine Debûsî ile bölgeye taşınan Irak Hanefî usûl anlayışını sürdürmüşlerdir. Tabi bunda Irak Hanefiliğinin merkezi otoritesinin de etkin olduğu unutulmamalıdır. Debûsî'den sonra bölgede bu usûl anlayışının hâkim hale gelmesinde en büyük katkısı olan Serahsî ve Pezdevî'nin hicri beşinci asır Buhârâ Hanefiliğinin en etkili ismi Halvânî'nin talebesi olması da buna işaret etmektedir. Nitekim Halvânî ve Debûsî'nin hoca silsileleri iki kuşak önce zamanının önde gelen Buhara meşâyihî Ebu Bekr Muhammed b. Fadl el-Buhârî'de birleşmektedir.<sup>355</sup>

Yukarıda genel olarak hicri dördüncü asırda teşekkül ettiği belirtilen bu usûl anlayışına ait bir eserin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu usûl anlayışının varlığı özellikle Semerkandî ve Lâmişî'nin usûl eserlerindeki iktibaslarından anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Maturidi'ye ait günümüze ulaşmış *Tevlatu'l-Kur'an* ve *Kitabu't-tevhid* adlı iki eseri de onun usûl anlayışını öğrenme imkânına sahip olduğumuz önemli kaynaklardır. Nitekim Şükrü Özen “*Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*” adlı bir çalışma ile az önce zikredilen kaynaklardan iktibasla Mâtürîdî'nin usûl anlayışını ortaya koymuştur.<sup>356</sup> Bütün bunlarla birlikte dördüncü asır Semerkant meşâyihine ait sistematik bir usûl inşasının varlığından öte usûle dair belli konular etrafında şekillenmiş bir usûl anlayışından bahsedilebilir.<sup>357</sup>

#### **1.2.2.2.2. Hicri Altıncı Asır: Semerkant-Mâtürîdî Hanefî Usûl Anlayışının Yeniden Canlandırılması**

Yukarıda hicri dördüncü asrın ilk yarısında yerel bir anlayış olarak kabul edilebilecek bir usûlün teşekkülünden bahsedildi. Ancak bu usûl düşüncesinin hicri beşinci asrın sonlarına kadar bölge Hanefileri tarafından da takip edilmediği hatta hiç dikkate alınmadığı üzerinde duruldu. Söz konusu asırdan itibaren Mâtürîdî'nin bir kelâm ekolünün kurucusu ve imamı kabul edilmeye başlandığı dönemde usûl

<sup>354</sup> Fıkıhî ihtilaflar için örnek olarak bk. İbn-i Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Abdulmecîd Tâ'ma el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1432/2011), 1: 488, 6: 740. Kelâmî ihtilaf için örnek olarak bk. Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid el-Ma'rûf bi İbni'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-Ahire*, nşr. Muhammed Ali Beyzavî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 156-159.

<sup>355</sup> Bk. Kefevî, *Ketâib*, 2: 181, 188.

<sup>356</sup> Bk. Özen, “el-Mâtürîdî”, (tahkikli kısım), 1-220.

<sup>357</sup> Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 17.

anlayışına da vurgu yapıldığına dikkat çekildi. Buna göre ilk olarak Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Mâtürîdî'nin bazı usûl görüşlerine,<sup>358</sup> Ebû'l-Müîn en-Nesefî'nin ise ilk olarak Mâtürîdî'nin iki usûl eserine<sup>359</sup> temas ettikleri aktarıldı.

Nihayetinde Nesefî'nin talebesi Alaüddin es-Semerkandî ve onun muasırı Lâmişî, önderi Mâtürîdî olduğunu ifade ettikleri Semerkant meşayihinin usûl anlayışını yeniden canlandırmaya giriştiler ve bu anlayışı temsil eden usûl eserleri telif ettiler. Bu çabaları neticesinde Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışının unutulmamasına ve Hanefilik içerisinde klasik usûl anlayışının yanında ikinci bir usûl anlayışının varlığına katkıda bulunmuş oldular.

Bu çabalarına karşın Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışı, hicri dördüncü asırda olduğu gibi bu asırda da yerel bir usûl olmaktan çıkamamıştır. Semerkandî ve Lâmişî dışında bu yaklaşımın takip edilmediği aksine sonraki Hanefîlerin; Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin Irak Hanefiliğinden beslenerek tesis ettiği usûl yaklaşımını sürdürdüğü görülür. Bununla birlikte Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330),<sup>360</sup> Teftâzânî (ö. 792/1390),<sup>361</sup> ve İbn Emîrû'l-Hâc'ın (ö. 878/1474)<sup>362</sup> bu usûl anlayışına sıklıkla yer verdiği görülmektedir.

Semerkandî ve Lâmişî'nin çabaları ile günümüze kadar ulaşan bu usûl anlayışının genel özelliklerine ve bu usûl anlayışında fıkıh usûlü kelâm ilişkisine temas edilecektir. Ancak eserleri ile bu anlayışı sürdüren Semerkandî ve Lâmişî'yi tanımakta fayda mülahaza etmekteyiz.

#### **1.2.2.2.2.1. Semerkant-Mâtürîdî Usûl Yaklaşımı Usûlcüleri ve Kelâmî Görüşleri**

##### **1.2.2.2.2.1.1. Alaüddin es-Semerkandî**

Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144) Selçukluların hâkimiyeti içerisinde olduğu bir dönemde yaşamış Semerkant-Mâtürîdî geleneğe bağlı bir âlimdir.

<sup>358</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hucec*, 65, 167.

<sup>359</sup> Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 2: 384-385.

<sup>360</sup> Örnek olarak bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 37, 65, 205, 2: 478, 527.

<sup>361</sup> Örnek olarak bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, nşr. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkam, t.y.), 1: 80, 324,

<sup>362</sup> Örnek olarak bk. İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1: 363. 3: 8, 159,

Eserinde “hocam” diye söz ettiği Ebü'l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî'den (ö. 482/1089) ders gören Semerkandî<sup>363</sup>, daha sonra mezhebin ileri gelen âlimlerinden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile (ö. 493/1100) Ebü'l-Muîn en-Neseî' den (ö. 508/1114) fıkıh, usûl ve kelâm ilimlerini öğrenmiş ve zamanının önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Buhârâ'da talim ve tedris hayatını sürdürmüştür. 539 yılında vefat eden Semerkandî'nin önemli eserlerinden bazıları *Tuhfetü'l-fukahâ*, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Kur'ân* ve fıkıh usûlüne dair *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*'dür.<sup>364</sup>

Semerkandî, usûlünün girişinde ikisi de aynı isme sahip biri muhtasar diğeri ise şerh niteliğinde iki usûl eseri yazdığını belirtmiştir.<sup>365</sup> Ancak günümüze muhtasar olan usûl eseri ulaşmıştır. Semerkandî'nin usûle katkısına, bu usûl anlayışının genel özelliklerinden bahsedilirken temas edilecektir. Zira Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışının özellikleri, bu usûl anlayışını günümüze en geniş şekilde ulaştıran Semerkandî ile onun *Mîzân*'ı esas alınarak yapılacaktır.

#### 1.2.2.2.2.1.2. Lâmişî

Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, Mâverâünnehir'in Fergana bölgesindeki Lâmiş köyünde doğmuş Semerkant Mâtürîdî geleneğine mensup bir âlimdir. Selçuklu hâkimiyeti altında, Moğol istilasından hemen önceki bir dönemde yaşamıştır. Ölüm ve doğum yıl dönümleri bilinmemekle birlikte VI. asrın ortalarına doğru vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Hoca ve talebeleri hakkında bilgi sahibi olmadığımız Lâmişî, Semerkant meşayihinden ilim öğrenmiş, orada talebe yetiştirmiş, Semerkant Hanefîlerinin ileri gelenlerinden biri olmuştur. O, *Usûlu'l-fikh, et-Temhid li Kavâidü't-tevhid, Kitabu'l-Beyan keşfu'l-elfâz* gibi önemli eserlerin müellifidir.<sup>366</sup>

Lâmişî'nin *Usûlu'l-fikh* adlı eseri, Semerkandî'nin *Mîzân*'ından sonra bu usûl anlayışını temsil eden bir diğeri usûl eseridir.<sup>367</sup> Oldukça muhtasar olan bu usûl eseri, Semerkandî'nin usûlünün özeti niteliğindedir.

#### Kelâm Düşünceleri

<sup>363</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 401.

<sup>364</sup> Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158; Günay, “Semerkandî”, 470.

<sup>365</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 4-5.

<sup>366</sup> Ebü's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitab fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 9; Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usûlü'd-Din Anlayışı*, 36-45.

<sup>367</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 78; Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usûlü'd-Din Anlayışı*, 36-45.

Kaynaklarda, Semerkant ve çevresinde yaşadıkları aktarılan muasır iki Hanefî usûlcünün birbirleri ile görüşüklerine dair herhangi bir bilgi bulunmaz. Semerkant Mâtürîdî çevrede yetiştikleri bilinen her iki usûlcü aynı zamanda Mâtürîdî kelâm ekolüne mensuptur.<sup>368</sup> Kelâma dair bir eser yazdığı bilinmeyen Semerkandî, Mâtürîdî kelâm düşüncesini sistemleştiren Ebû'l Müîn en-Nesefî'den Mâtürîdî'nin kelâm düşüncesini de öğrenmiştir.<sup>369</sup> Hakkında fazlaca bilgi bulunmayan Lâmişî ise *et-Temhid li kavaîd-i't tevhid* adlı Mâtürîdî kelâmına dair bir eser telif etmiştir. Her iki usûlcü, Mâtürîdî'yi Semerkant Hanefî ekolünün imamı olarak kabul etmiş ve tanıtmışlardır.<sup>370</sup>

#### 1.2.2.2.2.2. Semerkant-Mâtürîdî Usûl Yaklaşımında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi

Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışı, bu usûlü hicri altıncı asırda yeniden canlandıran Semerkandî ve Lamişî'nin katkıları ile günümüze kadar ulaşabilmiştir. Ancak Semerkandî'nin bu hususta öncü bir rolü olduğu söylenebilir. Nitekim aşağıda da aktarılacağı üzere onun mukaddimesinde bu usûl anlayışını yeniden canlandırmaya ilk kendisinin giriştiğini belirtmesi ayrıca Lamişî'nin usûlüne nazaran onun usûl konularını daha geniş şekilde ve ayrıntılı kelâmî tahliller yaparak aktarması bunun en önemli sebepleridir. Bu nedenle Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışında fıkıh usûlü kelâm ilikisi, Semerkandî'nin *Mîzân* adlı usûl eseri bağlamında değerlendirilecektir.

Ancak bu usûl yaklaşımına ve usûlde takip edilen yönteme dair önemli bilgileri haiz olması sebebiyle daha önce bazı kısımları aktarılan Semerkandî'nin *Mîzân* adlı eserinin mukaddimesine öncelikle yer verilecektir. Usûlünün mukaddimesinde Semerkandî şunları ifade etmektedir:

“Fıkıh usûlü ilmi, kelâm usûlü ilminin bir fer’idir. Fer’, asıl’dan türer. Bir asıl’dan türemeyen onun neslinden olamaz. Dolayısıyla bu alandaki [fıkıh usulü] bir eserin, musannifinin inancı [itikât] üzere olması kaçınılmazdır.

Fıkıh usûlü alanında yazılmış eserlerin çoğunluğu, usûlde [kelâmî ilkeler] bize muhalif olan Mu‘tezile’ye veya fûrûda bize muhalif olan Ehl-i hadis’e aittir. Nitekim onların yazdıklarına dayanmak ya usûlde [kelâmî ilkeler] hataya ya da fûrûda yanlışla götürür. İki durumdan da korunmak, aklen ve şer’an vaciptir.

<sup>368</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 78.

<sup>369</sup> Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158; Günay, “Semerkandî”, 470.

<sup>370</sup> Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Gelenegin Usûlü'd-Din Anlayışı*, 46-47.

Fıkıh usûlü alanında ashabımızın eserleri iki kısımdır.

Bir kısmı, şer'î ve aklî ilimlerde derinleşmiş, fûrû ve usûle [kelâmî ilkeler] hâkim kişiler tarafından telif edilmeleri sebebiyle son derece sağlam olan eserlerdir. Ehl-i sünnet'in başı, üstat, imam ve zahit Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Meâhizü's Şerâ'î* ve *Kitabu'l Cedel* eserleri ile onun hoca ve ashabının eserleri bunlardandır.

Diğer kısım ise, naklî bilgilerin (mesmû'un) zahirinden fûrûları [fıkıh usûlü] çıkarmakla meşgul olan kişiler tarafından sadır olması sebebi ile tahkik, manalar ve konuların düzenlenmesi bakımından son derece güzel ve sağlamdır. Ne var ki onlar aklî hükümlerdeki usûlün [kelâmî ilkeler] inceliklerinde mahir olmayınca görüşleri bazı konularda muhaliflerinin görüşlerine gitti.

Sonra birinci kısım eserler ya lafız ve manalarının yabancılaşmasından ya da gayret eksikliği ve gevşeklikten dolayı terkedildi. İkinci kısım eserler ise fakihlerin salt fıkha meyilli olmaları sebebi ile şöhret buldu.

Bunların [(ikinci kısım eserlerin) bir kısmında tenakuz ve muhalefet şüphesi bulunsa da, bu onlardan bir kasıt ve inanç sebebi ile olmuş değildir. Nitekim bu gibilere suizanda bulunmak günah ve inatçılık olur. Fakat aslı [kelâmî ilkeler] sağlam yapmaksızın ve kusurlardan korunmaksızın teferruatta isabet etmek de akıl dışıdır.

Zekâ ve anlayış kabiliyetiyle yaratılmış, her iki ilimde de derinleşmiş Mûteahhirinden hiç kimse, bir takım sahih gerekçelerinden dolayı bu kusur ve karışıklıkları gidermek için fıkıh usûlü alanında eser yazmaya girişmemiştir (...).

Ben eksikliğime rağmen, gücüm ve tâkatim ölçüsünce bu meramı tamamlamayı kendime zorunlu bir görev addettim. Ve hemen işe koyuldum (...). Bu düşünceyle ilim talipleri için fıkıh usûlüne dair bir takım fasıllar yazmayı ve her bir fasılda Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın görüşlerini, bidat ve dalalet ehlinin akidesini zikretmeyi kararlaştırdım. Böylece ilim talipleri sahih görüşe vakıf olsunlar. Herhangi bir bozuk akideye düşmesinler. Çünkü salt fakih, kendi anlayışıyla buna vakıf olamaz. Belki de zahirinin güzelliğinden bozuk görüşe tutunabilirler. Bu fasıllar mahza hakka ulaştırır, bidat ve hevânın reddine götürür.<sup>371</sup>

Semerkandî'nin mukaddimesinde dikkat çektiği önemli hususlardan biri de onun kendinden önceki Hanefî ashabının iki farklı usûl yaklaşımına sahip olduğuna işaret etmesidir. Nitekim çalışmamızda da dikkat çektiğimiz bu yaklaşımlardan biri Semerkant Mâtürîdî Hanefilerinin ortaya koyduğu usûl anlayışı diğeri ise Semerkant dışındaki diğer Mâverâünnehir Hanefilerinin ortaya koyduğu usûl anlayışıdır. Bu ayrımla birlikte Semerkandî, fûrû ve usûle (aklî-kelâmî ilkeler) hâkim olmaları sebebiyle birinci kısım usûl anlayışının son derece sağlam olduğunu

<sup>371</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 1-5.

belirtmektedir. Buna karşılık o, diğer kısım eser müelliflerinin fûrûya hâkim olsalar da aklî-keâmî ilkelerin inceliklerine vakıf olmamaları sebebiyle teferruatta (fıkıh ve fıkıh usûlü) hataya düşmelerinin kaçınılmaz olduğunu böylece de onların bazı konularda, kendilerine keâm veya teferruatta muhalif olanların görüşlerine gittiklerini ifade etmektedir. Semerkandî; Debûsî, Serahsî ve Pezdevî olduğu anlaşılan usûlcülerin aklî-keâmî ilkelerin inceliklerini bilmemekle itham etmekte bu nedenle de onların eserlerinde hatadan emin olamadıklarını, keâm ve teferruatta Hanefilere muhalif olanların görüşlerine kaydıklarını iddia etmiş olmaktadır. Daha önce Semerkandî'nin söz konusu iddialarının ağır bir suçlama olduğunu ve buna katılmadığımızı nedenleri ile birlikte açıklamıştık.<sup>372</sup>

Mukaddimesinden Semerkandî'nin usûlünü yazmadaki amacının, -ona göre- hatadan salim olmadıkları, usûl (aklî-keâmî ilkeler) ve fûrûda Hanefilere muhalif olanların görüşlerine gittikleri için hâkim Hanefî usûl anlayışını tashih etmek, buralardaki hata ve kusurları gidermek olduğu anlaşılmaktadır. Zira – Semerkandî'ye göre- onlar aklî-keâmî ilkelerin inceliklerine vakıf olmadıklarından ve İ'tizâl eğiliminde olan Irak Hanefîlerinin usûl anlayışını takip etmelerinden Ehl-i sünnet'in aklî-keâmî ilkelerine dayanmayan bir usûl anlayışına sahiptirler. Bu nedenle Semerkandî, Ehl-i sünnet'in keâmî ilkeleri ile uyumlu bir usûl anlayışı ortaya koyacağını, her konuda da Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in görüşleri ile bidat ve dalalet ehlinin akidesine yer vereceğini ifade etmektedir. Böylece ilim taliplileri, Ehl-i sünnet'in aklî-keâmî ilkeleriyle uyumlu usûl anlayışının hangisi olduğunu öğrensin ve bozuk bir akideye düşmesinler. Zira hâkim Hanefî usûl anlayışı –ona göre- bunu sağlamış değildi.

Semerkandî'nin bu amacı gerçekleştirmek için dayanacağı uygun bir usûl anlayışı bulunmaktaydı. O da -her ne kadar daha önce zikredilen gerekçelerle iki asra kadar terk edilmiş olsa da- fûrûyla birlikte aklî-keâmî ilkelerin inceliklerine de hâkim Semerkant Mâtürîdî çevrelerce yazılmış son derece sağlam usûl anlayıştıydı. Nitekim Semerkandî'nin kendisi de bu çevrede yetişmiş bir fakihti. Böylece o, Mâtürîdî'nin keâm ve tefsire dair eserlerini ilmi çalışmalarında merkezi bir konuma alıp onu Ehl-i sünnet'in imamı olarak tanıtan hocası Ebû'l Müin en-

---

<sup>372</sup> Bk. Bu tez, 83-85.

Neseî'nin benzer tavrını<sup>373</sup> kendisi de fıkıh usûlünde sürdürerek merkezinde Mâtürîdî'nin olduğu Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışını yeniden canlandırmaya girişmiştir.

Netice itibariyle Semerkandî'nin ortaya koyduğu usûl anlayışı, Semerkant Mâtürîdî çevrelerce Ehl-i sünnet'in (Mâtürîdîlik) aklı-kelâmî ilkeleri esas alınarak teşekkül etmiş bir usûl anlayışdır.<sup>374</sup> Semerkandî'nin usûl eseri incelendiğinde onun mukaddimesinde de ifade ettiği gibi birçok usûl meselesinin kelâmî esaslarla ilişkisini kurduğu, konu hakkında Mu'tezile ve Eş'arî gibi kelâm mezheplerinin esaslarına dayanan görüşleri de zikrettiği görülür. Bu minvalde tespit ettiğimiz kadarıyla onun usûl meselelerini ilişkilendirdiği kelâmî ilkeler şunlardır: *Hüsün-kubuh*,<sup>375</sup> *efalullahın talili*,<sup>376</sup> *tekin-mükevven*,<sup>377</sup> *kelâmullah*,<sup>378</sup> *hikmet*,<sup>379</sup> *vücûb alellah*,<sup>380</sup> *aslah*,<sup>381</sup> *efâlü 'l-ibâd*,<sup>382</sup> *mütevellidat*,<sup>383</sup> *istitaat*,<sup>384</sup> *iradetullah*,<sup>385</sup> *vâd-i füssâk*<sup>386</sup> meseleleri. Bu nedenle Semerkandî'nin *Mîzân*'ı fıkıh usûlü kelâm ilişkisi bakımından en önemli eserlerden biri kabul edilebilir.

Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışının kelâm merkezli usûl yaklaşımını göstermesi açısından iki örnek verebiliriz. Bunlardan ilki *hükmün tanımı* diğeri ise *emir* konusu hakkında olacaktır.

1. Semerkandî; fakihler ve kelâmcılara göre hükmün tanım ve hakikatini ele alırken konu hakkındaki ihtilafı, kelâmî bir tartışma olan *tekin-mükevven* meselesiyle ilişkilendirir.

Semerkandî, kim olduğunu zikretmediği “ashabımız”a göre *Allah'ın hükmünün*, O'nun *ezelî sıfatı* yani *fiilî* olduğunu ifade eder. Hâdis olan fiilin; vâcib, haram veya kabih şeklinde olmasına gelince bunlar Allah'ın hükmüyle sabit olan *mahkûm*dur. Yani mahkûm; Allah'ın hâdis fiili *vâcib*, *haram* veya *kabih* gibi

<sup>373</sup> Bk. Özen, “el-Mâtürîdî”, 78

<sup>374</sup> Günay, “Semerkandî”, 471.

<sup>375</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 248-256, 281, 288,

<sup>376</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 2: 864.

<sup>377</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 19-22.

<sup>378</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 125-126.

<sup>379</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 232.

<sup>380</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 248.

<sup>381</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 232-233, 246-248

<sup>382</sup> Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 347-351.

<sup>383</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 239-240, 2: 936.

<sup>384</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 200-201, 242-243, 2: 866.

<sup>385</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 61.

<sup>386</sup> Bk. Semerkandî, *Mîzânü 'l-usûl*, 1: 45, 149-150.

vasıflar üzere yaratmasıdır (îcâdıdır). Semerkandî, bu konudaki görüşlerinin *tekvin-mükevven* meselesine bina edildiğini söyler. O aynı anlamlara geldiğini kabul ettiği *tekvin*, *îcâd*, *ihdâs* ve *tahlîk*'in Allah'ın ezeli sıfatlarından olduğunu ve bütün bunların da hakikatte Allah'ın fiili olduğunu ifade eder. O, *mükevven*'in ise Allah'ın mefûlü olduğunu, Allah'ın ezeli sıfatı olan yaratmasıyla (ihdâs) vakti gelince yaratılmış olduğunu (hâdis) söyler. Bunlara göre o, aslında Allah'ın hakikatte tek bir fiilinin olduğunu ancak bu fiilin (tekvin), izafe edildiği mefûlün (mükevven) vasfına göre farklı şekillerde isimlendirildiğini belirtir. Örneğin mefûlün vasfı; "hâdis" ise Allah'ın fiili "ihdâs", mefûlün eseri "vücub" ise Allah'ın fiili "îcâb", mefûlün eseri "hürmet" ise Allah'ın fiili "tahrîm" diye isimlendirilir. Kısaca ona göre hüküm; îcab, tahrîm, ihdas gibi izafe edildiği mefûlün vasfına göre farklı şekillerde isimlendirilen Allah'ın fiilidir. Vâcib, haram, hâdis gibi diğer şeyler ise Allah'ın mefûlüdür (yani mahkûmudur). Ancak Semerkandî, fakihler ve kelâmcılar tarafından vâcib, mendub, hasen, kabih veya haram gibi fiillerin *Allah'ın hükmü* diye isimlendirilmesinin örf (istilâh) haline geldiğini aktarır. O, bunlara *Allah'ın hükmü* denilmesinin kendilerine göre mecazen olduğunu, bundan *Allah'ın mahkûmu* kastedildiği takdirde doğru olacağını ifade eder. Bu, fiilin (mastarın), mefûl yerine kullanılması gibidir.

Semerkandî'ye göre, hasen, vacib veya hüsün, vücub şeklinde olan mahkûm, bu şekilde vasıflanan fiilin kendisi değildir. Zira fiilin kendisi kulun hâdis kudreti ve ihtiyarı ile meydana gelmektedir. Hâlbuki şeriatin mahkûmu (vacip, hasen veya vücub, hüsün), kul istesin veya istemesin cebren şeriatin ortaya koymasıyla sabittir.

Tekvin-mükevven anlayışlarına göre hükmün hakikatini aktaran Semerkandî; Mu'tezile, Eş'arî ve çoğu mütekellime göre ise tekvin ile mükevven'in aynı olduğunu aktarır. Dolayısıyla o, bunlara göre *îcâb-vâcibin*, *hüküm-mahkûmun*, *tahsin-hasenin*, *tahrîm-haramın* aynı olduğunu ifade eder. Sonuç olarak Semerkandî onlara göre hükmün, mahkûm için hakiki anlamda kullanıldığını belirtir.<sup>387</sup>

2. *Emir* konusu, şüphesiz ki fıkıh usûlü kelâm ilişkisinin en yoğun şekilde cereyan ettiği meselelerin başında gelmektedir. Emir konusunu; emrin kendisi,

<sup>387</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 19-22.



âmir, memur, memurun bih (fiil) ve memurun fih (zaman) olmak üzere beş ana başlıkta değerlendiren Semerkandî, bu beş ana mesele ve her biri altına giren birçok meseleyi kelâmî-aklî ihtilaflara da temas ederek temellendirir. Burada biz sadece örnek kabilinden birkaç meseleye değineceğiz.

### **Emir Sigasının Tanım ve Hakikati**

Semerkandî, “yap” ve “yapsın” sigalarının hakikatte emir olup olmadığı konusunda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki ihtilafa yer verir. Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre bu özel sigalar hakikatte emir olmayıp, dil açısından emre delalet eden sigalardır. Mu'tezile'ye göre ise emrin hakikati, bu sigaların bizzat kendileri olarak kabul edilir. Semerkandî, “kelâm”ın kısımlarından biri olması sebebiyle *emir* hakkındaki bu görüş farklılığının, “kelâm”ın tanımı ve hakikatine dair ihtilafa dayandığını belirtir.

Semerkandî, Ehl-i sünnet'e göre *kelâm*, “mütekellimde kaim olan mana” veya “zatın kendisiyle hem şahid hem de gaibte mütekellim olduğu bir sıfat” şeklinde tanımlandığını aktarır. Onlara göre ard arda gelen ses ve harfler ise mütekellimde kaim olan manaya delalet etmektedir. O, Mu'tezile'ye göre ise *kelâmın*, “hem şahid hem de gaibte, ard arda gelen harf ve sesler” (manzum ibareler) olduğunu söyler.

Semerkandî, “kelâm” konusundaki bu ihtilafları sebebiyle tarafların “kelâmullah'ın kıdemi veya hudusu” hakkında farklı görüşlere kail olduğunu belirtir. Ehl-i sünnet'e göre *kelâmullah* mahlûk değil aksine Allah'ın kadim bir sıfatıdır. Mu'tezile'ye göre ise mahlûk olan harf ve seslerden (manzum ifadelerden) ibaret olduğu için *kelâmullah* da mahlûktur. Semerkandî yukarıda zikrettiğimiz ihtilaflara temas ettikten sonra Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'ye göre farklı *emir* tanımlarına temas eder.

Ehl-i sünnet'e göre yapılan emir tanımları şunlardır: 1- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin tanımına göre emir hakikatte “dua olmaksızın üstünlük ve büyüklük (uluv ve azamet) yoluyla fiilin yerine getirilmesine çağıran sözdür”. 2- Emir, “kendini hakir görmeksizin üstün görme (isti'lâ) yoluyla fiilin yerine getirilmesini talep eden sözdür”. 3- Emir, “kendini üstün görme yoluyla sözlü çağrıda bulunmaktır”. 4- Emir, “sözlü olarak memurdan, emredileni yerine getirerek itaat

etmesini talep etmektir (iktiza). Bu tanımların mana açısından farklı olduğunu belirten Semerkandî'nin bu tanımları doğru kabul ettiği anlaşılmaktadır. 5- Emir, “talep yetkisi olan kişiden fiilin talep edilmesidir”. Semerkandî bu tanımın sahih olmadığını belirtir. 6- “Fiilin talebi, rütbece kendisinden aşağıda olana yönelik ise emir, kendisine denk olana yönelikse istek, kendisinin üstünde olana yönelik ise istirham (şefaet) olur”. Semerkandî bu tanımın da sahih olmadığını söyler.

Mu'tezile'ye göre emir şu şekillerde tanımlanmıştır: 1- Çoğu Basra Mu'tezile'sine göre kelâmın emir olabilmesi için üç şart gerekir. Bunlar: “yap” ve yapsın” şeklinde dilde emir için konulmuş sigayla fiilin talep edilmiş olması, talebin kendisini hakir görmeksizin üstünlük (uluv) yoluyla gerçekleşmesi ve memurdan emredilen fiili gerçekleştirmesini irade etmek. Onlar emri “hakir görme şeklinde olmaksızın, bizzat kendisi fiile götürmeyi iktiza eden söz” şeklinde tanımlamışlardır. 2- Bazı Basra Mu'tezile'sine göre bu siganın emir olması için âmir tarafından üç iradenin bulunması şarttır. Bunlar: bu sigayı ortaya koymayı (ihdas) irade etmek, bu sigayı emir olarak irade etmek ve emredilen fiilin gerçekleştirilmesini irade etmek. 3- Bağdat Mu'tezile'sine göre ise emir, bizzat sigasıyla emirdir. Siga başka anlama ancak bir delil ile hamledilir. Onlara göre irade Allah'ın sıfatlarından olmadığı için emirde iradeyi şart koşmazlar.

Semerkandî, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'ye göre farklı emir tanımlarına yer verdikten sonra Mu'tezile'nin tariflerinde zikrettikleri “kendini üstün görme” (isti'lâ) şartının Ehl-i sünnet tarafından da kabul edildiğini belirtir. Bununla birlikte o, Mu'tezile'nin “dilde emir için konulmuş sigayla, fiilin talep edilmesi” şartının, onların “siganın bizatihi kendisi emirdir” esaslarına dayandığını belirtir. Aynı şekilde “emredilen fiilin gerçekleşmesinin irade edilmesinin” şart koşulması da Mu'tezile'nin kendi esaslarına göredir. Bu, Ehl-i sünnet'e göre gerekli bir şart değildir. Semerkandî, bu ihtilafın taraflar arasındaki “irade” sıfatındaki farklılıktan kaynaklandığını söyler. Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın, bir fiilin gerçekleşmesini irade etmeyip aksine yokluğunu irade etmekle birlikte onu emretmesi caizdir. Çünkü Allah'ın irade ettiği şey Ehl-i sünnet'e göre kesin bir şekilde meydana gelir.

Mu'tezile ise Allah'ın, gerçekleşmesini irade etmeksizin bir şeyi emretmesini caiz görmez. Nitekim onlara göre Allah'ın irade ettiği şey meydana gelmeyebilir.<sup>388</sup>

### **Emrin Hükümü (Mûcebi)**

Semerkandî, “yap” ve “yapsın” sigalarının hakikaten; *emir* için *hususî* olarak konulduğu veya *emir*, *nedb*, *ibâha* ve *tehdid* gibi manalar için *müşterek* olarak konulduğu üzerinde ihtilaf edildiğini söyler.

Semerkandî, tevakkufu benimseyenlerin çoğunluğuna göre muayyen olarak emir için bir siga bulunmadığını, “yap” ve “yapsın” sigalarının ise *emir* ile diğer manalar arasında müşterek kabul edildiğini aktarır. O, bazı fakihler ile çoğu kelâmcının bu görüşte olduğunu ifade eder.

Semerkandî; fakihlerin çoğunluğu ile bazı kelâmcılara göre bu sigalar, hususî olarak emir için konulmuştur. Bu görüşte olduğunu aktardığı Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında yukarıda da aktardığımız ihtilafa tekrar değinir. Buna göre Mu'tezile'ye göre bu sigalar, emrin bizzat kendisidir (nefsü'l-emr). Ehl-i sünnet'e göre ise bu sigalar, emre delalet etmektedir.

Semerkandî, “yap ve yapsın sigaları, hususî olarak emir içindir” diyenlerin içerisinde kabul ettiği anlaşılan Semerkant meşayihine göre emrin hakikatini şöyle açıklar: “Emir, hakikatte taleptir, talep de nedb ve îcab anlamlarına şamildir”. Semerkandî, muhtemelen Semerkant meşayihinin bu görüşünün, siganın emir ve diğer anlamlar için müşterek olduğunu kabul eden tevakkuf ehline göre farklı olduğuna işaret etmektedir. Çünkü o, tevakkuf ehlinin, bu sigaları, “kur” ve “ayn” gibi birçok anlamda müşterek olan lafızlara benzetmeleri sebebiyle şüpheye düştüklerini söyler. Buna karşın o, Semkerkant meşayihine göre bu özel sigaların, îcab ve nedb anlamlarına şamil olan talep için hususî olduğuna işaret eder. Yoksa her bir anlam için eşit bir şekilde ayrı ayrı konulmuş değildir.

Semerkandî, siganın müşterek veya hususî olduğu şeklinde iki görüşü aktardıktan sonra çoğunluğun benimsediği “siganın hususî” olduğu görüşünün sahih olduğunu aktarır. O, dil âlimlerine göre de bu görüşün doğru olduğunu izah eder. Bununla birlikte o, “siga hususî olarak emir içindir” diyenlerin iki farklı

<sup>388</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 124-133. Emirde irade problemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 111-125.

görüŖe gittiklerine yer verir. Bunların çoğunluğuna göre bu sigalar, bizzat kendileri siga olarak emirdir veya emre delalet etmektedir. Onlara göre başka bir anlama sevkeden bir karine sigaya bitiŖtiđinde ise mecazen o anlamlara hamledilir. Diğeri ise tahkik ehli dediği kimselerin görüŖüdür ki onlara göre bu sigalar, bizzat emir değil veya emre delalet etmemektedir. Çünkü siganın bizzat kendisi, karinenin bulunduğu birçok yerde emir olmaksızın veya emre delalet etmeksizin bulunmaktadır. Bunlara göre siganın emir olması ancak başka manaya götüren bir karineden mücerred olması durumunda söz konusu olur. Semerkandî'nin kim olduğunu zikretmediği tahkik ehlinin yukarıda da görüŖleri zikredilen Semerkant meŖayihî olması muhtemeldir. O, bu görüŖü en doğru (esah) görüŖ olarak ifade etmektedir.<sup>389</sup>

### **Mutlak Emrin Hükmü (Mûcebi)**

Mutlak gelen emrin hükmüne gelince Semerkandî, tevakkuf görüŖünde olanlara göre karinesiz bir hüküm ifade etmeyeceğini zikreder. O, bazı fakihlere göre hükmünün ibâha olduğunu, bazılarına göre ise nedb olduğunu aktarır. O, Ŗâfiîden bu görüŖün aktarıldığını, kelâmî esaslarının farklılığına rağmen Mu'tezile ile EŖ'ârilerin çoğunluğunun da bu görüŖte olduklarını ifade eder.

Semerkandî, nedb görüŖünü benimseyen Basra Mu'tezilesine göre mutlak emir sigasının müktezası, emredilen fiilin murad edilmesini ve âmirin de fiili mürîd olmasını gerektirir, der. Ancak onlar âmirin hakîm olması sebebiyle fiilin hasen olması gerektiğini (iktiza), bunun da ya vacib veya nedbe muhtemel olacağını benimserler. Çünkü onlara göre hakîm ancak hasen olanı irade eder. Dolayısıyla hüŖün, hikmetin muktezasıdır, siganın değil. Buna göre onlar, Ŗayet vücuba delil bulunsa siga vücuba hamledilir, delil bulunmazsa müteyakkin olması sebebi ile nedb taayyün eder, demektedir. O, tevakkuf görüŖünde olan EŖ'ârilerin siganın nedb ve îcab arasında müŖterek olduğunu, mutlak olarak kullanıldığında ise dil açısından talep için konulduğunu benimsediklerini söyler. Hakîmden gelen talep de matlubun hasen olmasını iktiza eder. Onlara göre hasen olan matlub da mutlak olarak nedbtir.

<sup>389</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 134-139. Emir ve emrin mûcebi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, 25-41, 131-175.

Semerkandî, fakihlerin çoğunluğu ile tevakkuf görüşünde olmayan kelâmcılara göre ise mutlak emrin, amel ve itikat bakımından kat'î bir şekilde vücubiyet ifade ettiğini aktarır. O ayrıca Irak Hanefilerinin de bu görüşte olduğunu belirtir. Yukarıda zikrettiğimiz tartışmalarda Semerkant meşayihî dışındaki Hanefî usûlcülere atıfta bulunmayan Semerkandî burada ilk olarak onlara da temas eder.

Semerkant meşayihî ile Matürîdî'ye göre ise mutlak emir, muayyen bir şeye itikat etmeyi ifade etmeksizin sadece amel bakımından zahiren (zanni olarak) vücub ifade eder. Muayyen olarak kat'î şekilde îcaba veya nedbe itikadî ifade etmez. Bilakis, müphem olarak Allah'ın mutlak emirle muradı ne ise onun hak olduğuna itikadî ifade eder. Bununla birlikte onlar fiilin, kesinlikle yerine getirilmesini söyler. Zira şayet siganın kendisinden îcab irade edilmişse zaten yerine getirmekle uhdesinden çıkmış olur, eğer nedbe irade edilmişse ondan dolayı da sevab hâsıl olur.

Buna göre Semerkandî, Hanefiler arasında mutlak emrin hükmü hakkında itikat açısından ihtilaf olduğunu amelin vücubiyeti bakımından ise ihtilafın olmadığını söyler. Ardından Semerkandî, öncelikle Irak Hanefilerinin de benimsediği çoğunluğun görüşünü kitap, sünnet, icmanın delaleti ve makul cihetlerinden delillendirir. Ardından sahih olduğunu ifade ettiği Semerkant meşayihine ait görüşü kelâmî aklî olarak temellendirir ve diğer görüşü eleştirir.<sup>390</sup>

Yukarıda *hüküm* ve *emir* meseleleri örneğinde Semerkandî'nin usûlündeki tavrına temas edildi. Özetle, Semerkandî'nin eserinin neredeyse tamamında benzer bir tavır sergilediği ve usûl konularını ilişkili olduğu aklî-kelâmî ilkelerle birlikte ele aldığı görülür. Buna göre Semerkant-Mâtürîdî usûl yaklaşımının nazarî (aklî-kelâmî) bir usûl anlayışı olması sebebiyle fıkıh ağırlıklı olarak teşekkül etmiş diğer Hanefî usûl anlayışından ayrıldığı söylenebilir.

Daha önce de temas edildiği üzere Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışının, iki açıdan klasik Hanefî usûl yaklaşımından farklı bir yaklaşım olduğu ifade edildi. Bunlardan biri aralarındaki kaynak ve yöntem farklılığı ki buna temas edildi. İkincisi ise usûl farklılığıdır. Nitekim iki yaklaşım arasındaki kaynak ve yöntem farklılığı birçok usûl konusunda farklı görüşlerin benimsenmesine yol açmıştır. İki yaklaşım arasındaki tespit ettiğimiz usûl farklılığına şimdi temas edebiliriz.

---

<sup>390</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 144-161.

### 1.2.2.3. Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı ile Semerkant Mâtürîdî Usûl Yaklaşımı Arasındaki Usûl Farklılıkları

Burada Klasik Hanefî usûl yaklaşımı ile Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımları arasında tespit ettiğimiz usûl farklılıklarına temas edilecektir. Konu hakkında Irak Hanefî meşâyihinin farklı bir görüşü varsa buna ayrıca temas edilecektir. Aksi takdirde “klasik Hanefî usûl yaklaşımı” derken bu kullanım Irak Hanefî usûlcülerini de içine alacak şekilde olacaktır.<sup>391</sup>

#### 1. Emir sigasının vaz’ edildiği anlam

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre emir sigası, ister karineli ister karinesiz (mutlak) kullanılsın hakiki anlamda sadece vücûb için vaz’ edilmiştir. Emir lafzı, karine ile nedb ve ibâhâ anlamlarında mecâzen kullanılır.<sup>392</sup> Ancak Ebû’l Usr el-Pezdevî mutlak kullanıldığında emrin hakiki anlamda vücûba delalet edeceğini, nedb ve ibâhâ anlamları kastedilerek (karineli) kullanıldığında ise emrin, nedb ve ibâhâ anlamlarına da hakikaten delalet edeceğini söyleyerek diğer Hanefî usûlcülerden farklı bir görüşe kail olmuştur.<sup>393</sup>

Semerkandî “Semerkant meşâyihî, emrin hakikatının talep olduğunu benimser. Talep de nedb ve îcabı kapsar” diyerek görüşlerini aktarır. Onlara göre emir sigası, karinesiz (mutlak) kullanıldığında vücûb içindir. Bu hususlarda onların görüşü yukarıdaki görüşe muvafıktır. Ancak emir sigasına nedb bildiren bir karine bitişirse, emrin hakikaten nedbe delalet edeceğini söylemişlerdir. Çünkü onlara göre emrin hakikati, taleptir. Talep, nedb anlamında da mevcut olduğundan hakikaten emir olur.<sup>394</sup>

#### Mutlak emrin hükmü

<sup>391</sup> Semerkant meşâyihî ve Irak meşâyihî arasındaki ihtilaflar için bk. Özen, “el-Mâtürîdî”, 81-108; Hazne, *Tatavvur*, 295-367.

<sup>392</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 39-42; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1: 17; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 179.

<sup>393</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 1: 168, 179-181.

<sup>394</sup> Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 1: 162.

Yukarıda anlatıldığı üzere Hanefî usûlcüler, vücûb dışında başka bir anlamda kullanılan emrin, bu anlama delaletinin hakiki veya mecazi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Mutlak yani başka bir anlam kastedildiğine dair bir karinenin bulunmadığı emrin ise hakikaten vücûba delalet ettiğinde ittifak etmişlerdir. Fakat onlar mutlak emrin vücûbiyete delaletinin, kesin veya zannî; amel ve itikat her ikisi veya sadece amel bakımından olması hususlarında ihtilaf etmişlerdir.

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre mutlak emrin hükmüne yani vücûbiyete delaleti hem amel hem de itikat açısından kesindir.<sup>395</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise mutlak emir, amel bakımından zannî olarak (zahiren) vücûba delalet eder; itikat bakımından ise muayyen bir şekilde vücûb veya nedbe delalet etmez. Aksine mutlak emirde Allah'ın muradı îcab veya nedbe her ne ise onun hak olduğuna itikat etmektir.<sup>396</sup>

## 2. Âm ve hâssın hükmü

### Âm

Âm, isimlerden (müsemma'dan) bir topluluğu lafzen veya manen kapsayan lafızdır.<sup>397</sup> Semerkandî, bir lafzın âm olmasının şartı olarak Hanefîlerin iki farklı görüş ortaya koyduklarını aktarır: “istiğrâk” ve “istî'âb/içtima”. O; Cessas ve Mâverâünnehir Hanefîlerinin çoğunluğunun “içtima”ı, Irak Hanefîlerinin ise “istiğrâk”ı şart koştuklarını ifade eder.<sup>398</sup> “İçtima”ı şart koşanlara göre âm olması için lafzın, muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın kapsamına giren *birçok ferdi* kapsamı yeterliyken, “istiğrâk”ı şart koşanlara göre ise lafzın, kapsamına giren *bütün fertleri* kuşatması gerekir. Hanefî usûlcüler bazı istisnalar dışında âmın, lafzın ihtiva ettiği fertlerine (umuma) delalet ettiğini benimsemişlerdir.<sup>399</sup> Ancak onlar âm lafzın, manasına (umuma) delaletinde kat'î ve zanni iki farklı görüşe gitmişlerdir.<sup>400</sup>

<sup>395</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 39-42; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 17-18; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 123.

<sup>396</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 144-146; Lâmişî, *Kitab fî usûli'l-fikh*, 90-92.

<sup>397</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 53-54.

<sup>398</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 354-358.

<sup>399</sup> Semerkandî, âmın hükmü hakkında Hanefîlerden Ebû Saîd el-Berdaî'nin *tevakkuf* görüşünde, Ebû Abdullah es-Selcî'nin ise *husus* görüşünde olduklarını aktarır. Bk. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 383-384.

<sup>400</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 61-64, 113-119.

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre âm lafız, hem amel hem de itikat bakımından manasına (umuma) kat'î bir şekilde delalet eder.<sup>401</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise âm lafız, amel bakımından manasına (umuma) zannî olarak delalet eder, itikat bakımından ise muayyen bir hükme delalet etmez. Bilakis âm lafızdan Allah'ın muradı umum veya husus her ne ise onun hak olduğuna itikat edilir.<sup>402</sup>

Bu ihtilafa binaen birinci görüş sahiplerine göre Kitap ve mütevatir sünnetin yine kendisi gibi aynı kuvvette olan, müstakil ve mükarın (eşzamanlı) bir delille tahsis edilmemiş âm bir lafzın, ilk defa haber-i vahid ve kıyasla tahsisi caiz değildir. Çünkü onlara göre âm lafızların manaya delaleti kat'îdir. Haber-i vahid ve kıyasın ise manaya delaletleri zannidir. Dolayısıyla kat'î olanın zanni olanla tahsisi caiz olmaz.<sup>403</sup> Semerkant Maturidi usûl yaklaşımına göre âm lafzın manaya delaleti zanni olduğu için âm lafzın, ilk defa zanni bir delil olan haber-i vahidle tahsisi caizdir.<sup>404</sup>

### **Hâs**

Hâs, “tek başına ve iştirak olmadan tek bir mana için konulan her lafız ve tek başına belirli fertler için vazolunan her isimdir.”<sup>405</sup> Hanefî usûlcüler hâs lafzın manasına delaletinde ihtilaf etmişlerdir. Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre, hâs lafzın manasına delaleti kat'îdir.<sup>406</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise, hâs lafzın manasına delaleti zannidir (zahirendir). Çünkü onlara göre lafızda bulunan herhangi bir ihtimal lafzın manasına delaletini zanni (zahir)<sup>407</sup> kılmaktadır. Nasıl ki her umum lafız, hususa muhtemeldir ve bu ihtimal, âmın manasına (umuma) delaletini zanni (zahir) kılar. Aynı şekilde hâs lafzın hakikati de, mecaza muhtemeldir. Dolayısıyla mecaza muhtemel olması sebebiyle hâs lafzın manasına delaleti kesin olmaz.<sup>408</sup> Birinci görüş sahipleri âm veya hâs lafızda söz konusu edilen ihtimalin “delile dayanmayan bir ihtimal” olduğunu, dolayısıyla delile

<sup>401</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 425; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 29-30.

<sup>402</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 385-386, 394.

<sup>403</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 429-430.

<sup>404</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 421.

<sup>405</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 49; Ayrıntılı bilgi için bk. Koca, *Tahsis*, 51-52.

<sup>406</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 29; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 123.

<sup>407</sup> Hâs lafzın manaya delaletinin kesin olup olmaması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 75-76 ve Koca, *Tahsis*, 58-61.

<sup>408</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 420-421.



dayanmayan bir ihtimalin de âm ve hâssin manalarına kat'î bir şekilde delalet etmesine zarar vermeyeceğini söylemişlerdir.<sup>409</sup>

Âm ve hâs lafzın manasına delaletindeki bu ihtilafın, bazı pratik sonuçları olmaktadır. Nitekim altıncı maddede “beyanın tehiri” konusunda buna değinilecektir.

### 3. Zahir ve nassın hükmü

Zahir, nas, müfesser ve muhkem Hanefilere göre manaya delaleti açık olan lafızlardır. Burada zahir ve nassın hükmü ele alınacağından bu ikisinin tanımıyla yetinilecektir. Zahir, düşünmeye gerek olmaksızın sırf sözün işitilmesiyle kendisinden kastedilen mânanın anlaşıldığı lafızdır. Öyle ki sözle kastedilen şey bu manaya vaz'ındaki açıklığı sebebiyle hemen zihinlere gelir. Nas ise sözün bu mâna için sevk edildiğini gösteren, lafza bitişik, konuşan kaynaklı bir karîne yardımıyla zâhire nisbetle daha açık olan; bu karîne olmadan lafızda onu açık kılan bir özelliğin olmadığı lafızdır.<sup>410</sup> Hanefî usûlcüler âm ve hâs lafızlarda olduğu gibi zahir ve nassın manaya delaletlerinde de ihtilaf etmişlerdir.

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre zahir ve nassın, amel ve itikad bakımından manasına delaleti kat'idir.<sup>411</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre zahir ve nassın, amel açısından manasına delaleti zannidir (zahir). İ'tikad bakımından ise Allah'ın bu lafızlardan kastettiği şeyin hak olduğuna inanılır.<sup>412</sup>

### 4. Tahsis delili

Âmmın kapsamındaki fertlerden bir kısmını onun dışına çıkaran karineye tahsis delili (muhasıs) denir.<sup>413</sup> Hanefî usûlcüler tahsis delilinin, âm lafza bitişik

<sup>409</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 123.

<sup>410</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 163; İbrahim Kafi Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 86.

<sup>411</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 75.

<sup>412</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 514-515.

<sup>413</sup> Koca, *Tahsis*, 181.

(muttasıl) veya müstakil (munfasıl) olup olmamasında;<sup>414</sup> zaman bakımından âm lafızla eşzamanlı (mükârin) olup olmamasında<sup>415</sup> ihtilaf etmişlerdir.

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre tahsis delili müstakil (munfasıl) olmalıdır.<sup>416</sup> Onlar munfasıl tahsis delili olarak sem'î delili (Kitâb ve Sünnet) kabul ederler. Cessas, ayrıca aklî delili de munfasıl tahsis delili olarak kabul eder.<sup>417</sup> Onlara göre tahsis delilinin, âm nasla eşzamanlı (mükârin) olması da gerekir. Şayet tahsis delili zaman bakımından âm nastan sonra (müterâhî) gelirse onlar buna tahsis demez, nesih derler. Sonraki maddede buna temas edilecektir. Semerkant Mâtürîdî yaklaşımına göre tahsis delili bitişik (muttasıl) ve müstakil (munfasıl) olabilir. Onlara göre müstakil (munfasıl) tahsis delili, akıl ve sem'dir. Muttasıl tahsis delili ise sıfat, şart, gaye ve istisnadır.<sup>418</sup> Semerkandî, kıyas ile âmın tahsisinin caiz olduğuna dair Semerkant meşâyihinden bir açıklama gelmediğini ancak onların aslına göre bunun caiz olmasının da uzak olmadığını söylemektedir. Bununla birlikte Semerkandî onlara göre de en doğru olanın, kıyas ile âmın tahsisinin caiz olmaması gerektiğini ifade eder.<sup>419</sup> Semerkant meşâyihine göre tahsis delilinin zaman bakımından âmna mukârin (eşzamanlı) veya ondan sonra gelmiş (müterâhî) olması caizdir. Her iki durumda da âm lafız, hâs ile tahsis edilir.<sup>420</sup>

## 5. Beyanın tehiri

Beyan, mânadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır.<sup>421</sup> Beyanın tehiri ise mücmel, müşkil, müşterek ve zahiri anlamıyla amel etme imkânı bulunan âm veya mutlak bir lafzın açıklamasının sonraki bir vakitte yapılmasına denir. Hanefî usûlcüler mücmel, müşkil ve müşterek

<sup>414</sup> Tahsis delilinin *muttasıl* olması; tahsis delilinin kendinden önceki umum ifadenin bir parçası olup tek başına bir anlam ifade etmemiş olmasıdır. Bunlara “ğayrı müstakil” veya “ğayrı munfasıl” deliller de denir. Bunlar; sıfat, şart, gaye ve istisnadır. Tahsis delilinin *munfasıl* olması; tahsis delilinin kendinden önceki umum ifadenin bir parçası olmayıp tek başına bir anlam ifade etmesidir. Bunlar önceki cümlenin bir parçası olmadıkları için “müstakil” adıyla da anılmışlardır. Bunlar da akıl ve sem'î delil şeklinde iki kısımdır. Bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 437, 452. Ayrıntılı bilgi için bk. Koca, *Tahsis*, 197, 222.

<sup>415</sup> Tahsis delilinin, zaman bakımından âm lafızla eşzamanlı (mükârin) veya ondan sonra gelmesi (müterâhî) anlamına gelmektedir. Bk. Koca, *Tahsis*, 186.

<sup>416</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 30; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 448.

<sup>417</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 70.

<sup>418</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 436-437.

<sup>419</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 459-461

<sup>420</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 473-474, 521.

<sup>421</sup> İbrahim Kafi Dönmez, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 4: 23.

lafzın beyanının sonraki bir zamanda yapılmasını (tehiri) caiz görmektedir. Ancak onlar zahiri anlamıyla amel etme imkânı bulunan âm veya mutlak bir lafzın, sonraki bir zamanda gelen hâs veya mukayyed bir lafızla tahsis veya takyid edilmesi anlamında beyanın tehirinde ihtilaf etmişlerdir.<sup>422</sup> Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre âm ve mutlak lafzın tahsis ve takyid edilmesi ancak zaman bakımından bunlara mükarin (eşzamanlı) bir beyan ile caiz olur. Buna bir önceki maddede değinilmişti. Zira bunlara göre muahhar bir delille tahsis veya takyid (beyan) gerçekleşmez. Aksine onlar muahhar bir delille âm ve mutlak lafzın anlamındaki daralmaya nesih derler.<sup>423</sup> Semerkant Hanefî usûlcülere göre ise âm ve mutlak lafzın muahhar bir delil ile tahsis ve takyid edilmesi caizdir. Bu, onlara göre nesih değil beyandır.<sup>424</sup>

## 6. Hz. Peygamberin fiillerinin hükmü

Hz. Peygamberin fiilleri iki kısımdır. İlki Kitab'ın mücmel olan hükümlerini beyan eden fiilleridir. Hz. Peygamberin bu fiillerinin hükmü, Kitab'ta geçen mücmelin hükmü üzeredir. İkinci kısım ise Kitab'ın beyanı olmaksızın yaptığı fiilleridir. Bunlar da ikiye ayrılır. Birincisi, herhangi bir delil sebebiyle vacib, mendub, sünnet veya mubah olduğu bilinen fiilleridir. İkincisi ise hükmü hakkında bir delilin bulunmadığı fiilleridir. Yani Hz. Peygamberin bu fiillerinin hangi hükümde olduğuna dair bir delil bulunmaz. İşte bu son kısım fiillerinde Hz. Peygambere tabi olmanın hükmü hakkında Hanefiler ihtilaf etmişlerdir.<sup>425</sup>

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre aksine bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamberin bu fiilleri “ibâha”yı ifade eder. Yani bu fiiller mubahtır.<sup>426</sup> Semerkant Maturidi usûl yaklaşımına göre ise Hz. Peygamberin bu fiilleri, aksine bir delil bulunmadıkça amelen vücûbiyete hamledilir. Çünkü onlara göre bir beşer olarak yaptığı işleri dışındaki fiillerinde Hz. Peygamber'e uymak nasların delaleti ile sabit bir asıldır. Semerkandî; “Cessâs'ın, Hz. Peygamberin fiillerinin, emirleri gibi mûcip olduğunu kabul ettiğini dolayısıyla ona göre Hz. Peygamberin bu kısım fiillerinin vücûbiyet ifade ettiğini” aktarır.<sup>427</sup> Ancak Semerkandî'nin bu aktarımı,

<sup>422</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 520-522. Ayrıntılı bilgi için bk. Koca, *Tahsis*, 186-190.

<sup>423</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 29; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 165.

<sup>424</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 521.

<sup>425</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 673-674.

<sup>426</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 360; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 86-87; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 297-300.

<sup>427</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 673-678.

Cessâs'ın *el-Füsûl*'ünde ortaya koyduğu görüşüne uymamaktadır. Zira Cessâs, Hz. Peygamber'in fiilinin, vücûb, nedb veya ibâhadan hangi hüküm üzere olduğu biliniyorsa bizim için de bu hükmün gerekli olduğu ancak hangi hüküm üzere olduğu bilinmiyorsa fiilin zahirinin vücûbiyet ifade etmeyeceğini aksine ibâha'ya delalet ettiğini ispatlamaya çalışır.<sup>428</sup>

### **7. Sahabenin; “امرنا بكذا” şununla emrolunduk, “نهينا عن كذا” bundan nehyolunduk veya “السنة عن كذا” sünnet şuydu sözleri delil midir?**

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre sahabenin bu şekildeki mutlak ifadelerinden, bunların Rasulullah'ın bir emri veya bir sünneti olduğu anlaşılmaz. Dolayısıyla başka bir delil olmadıkça sahabenin bu sözleri hüccet kabul edilmez.<sup>429</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise sahabenin bu ifadeleri Hz. Peygamber'in emri olduğuna hamledilir ve delil olarak kabul edilir.<sup>430</sup>

### **8. Kıyas deliliyle ilişkili ihtilaflar**

#### **Aslın hükmünün, nasla mı illetle mi sabit olduğu**

Asıl, hükmü kitap ve sünnette geçen mesele demektir. Hanefî usûlcüler, aslın hükmünün nassın kendisi ile mi yoksa illetle mi sabit olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre aslın hükmü nasla, fer'in hükmü ise illetle sabittir.<sup>431</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise aslın ve fer'in hükmü illetle sabittir.<sup>432</sup>

#### **Kâsır illet**

Kâsır illet, taaddî özelliği taşımayan, sadece kendisinde mevcut olduğu nastaki hükmü gösteren ve başka bir meselenin o nassa kıyas edilmesine imkân vermeyecek şekilde hususilik taşıyan bir vasıftır. Örneğin Şâfiiler'e göre altın ve gümüşte ribânın illeti olan semen, kâsır illettir. Çünkü Semeniyet, altın ve gümüşe has bir vasıf olup onlardan başkasında bulunmaz.<sup>433</sup> Hanefî usûlcüler kâsır illetle ta'lil konusunda ihtilaf etmişlerdir. Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre kâsır illetle

<sup>428</sup> Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 2: 76-88; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 76, 87-88.

<sup>429</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 83; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 380; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2: 448.

<sup>430</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 658.

<sup>431</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 142, 159.

<sup>432</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 868.

<sup>433</sup> Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 163.

ta'lil sahih değildir.<sup>434</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise kâsır illetle ta'lil sahihtir.<sup>435</sup>

### **Kıyasın hükmü**

İllet hakkındaki ihtilafa binaen kıyasın hükmü hakkında da taraflar ihtilaf etmişlerdir. Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre kıyasın hükmü ta'diyedir. Ta'diye, illetin fer'de bulunmasıyla aslın hükmünün fer'e taşınmasıdır.<sup>436</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise kıyasın hükmü, asıldaki mananın (illetin) benzerinin bulunması sebebi ile aslın hükmünün benzerinin fer'de sabit olmasıdır.<sup>437</sup>

### **Nasların muallel olması**

Nasta geçen hükümlerin bir kısmı, illeti ile arasında aklen kavranabilir bir bağ kurulabilecek şekilde anlaşılabilirken, diğer bir kısmı için bu mümkün olmamaktadır. Birinci tür hükümler "ma'kulü'l-ma'nâ" yani ta'lili hükümler adını alırken ikinci kısım "gayrı ma'kulü'l-ma'nâ" yani taabbudî hükümler olarak adlandırılır. İşte hükümleri ta'lil edilen naslara ma'lul veya muallel denilir. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre hükümlerde asıl olan ta'lili olmaktır. Ancak, bir nassın muallel kabul edilip edilmemesiyle ilgili olarak, usûlcüler farklı görüşler ortaya koymuştur.<sup>438</sup> Bu konuda Hanefî usûlcülerin görüşleri şöyledir:

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre, asıl olan nasların ma'lul olmasıdır. Bununla birlikte onlar özel olarak o nassın ma'lul olduğuna dair bir delil bulunması gerektiğini de şart koşarlar.<sup>439</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre de asıl olan nasların ma'lul olduğudur. Ancak onlar özel olarak o nassın ma'lul olduğuna dair bir delili gerekli görmezler.<sup>440</sup> Irak Hanefî usûlcüleri de bu görüştedir.<sup>441</sup>

## **9. İstishâb delilinde farklılık**

<sup>434</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 159, 192.

<sup>435</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 956, 948.

<sup>436</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 159; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 563.

<sup>437</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 977-978.

<sup>438</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 65, 74.

<sup>439</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 144.

<sup>440</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 944-946.

<sup>441</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 297.

İstishâb, önceden sabit olan hükmün değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça o hükmün devamına hükmetmeye denir. Hanefî usûlcüler, mutlak bir delille vücûbiyeti sabit olan bir hükmün, bekasına veya zevaline dair bir delil olmadığında ve müçtehit kendi gücü nispetinde hükmü ortadan kaldıran bir delil (müzil) araştırıp bulamadığında istishâbın delil olup olmadığında ihtilaf ettiler.<sup>442</sup> Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre böyle bir istishab aslen delil değildir. Ne müstakil olarak bir hükmü sabit kılar ne de başkasına karşı ileri sürülecek bir delil olur. Ancak kişinin kendisi için bir şüpheyi defetmede delil kabul edilir.<sup>443</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise bu kısım istishâb, hasma karşı sunulacak uygun bir delildir. Dolayısıyla mükelleflerin Kitab ve Sünnet'ten bir delil bulamadıklarında buna göre amel etmeleri gerekir.<sup>444</sup>

## 10. Eşyada (fiillerde) asl olan hüküm

Şer'î bildirimden sonra insana menfaat sağlayan fiillerde *aslolanın ibâha olması*, fakihlerin ittifakıyla kabul edilen bir ilkedir.<sup>445</sup> Şer'i bildirimden önce eşyanın hükmü hakkında ise ihtilaf etmişlerdir. Hanefî usûlcülerin yaklaşımı şöyledir:

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre şer'î bildirimden önce fayda sağlayan fiillerin (eşyanın) hükmü ibâhâdır. Ancak hüsün ve kubhun aklî olmasını benimseyen Cesas ve Debûsî'ye göre bu aslî ibâhadır ve aklî'dir.<sup>446</sup> Serahsî ve Pezdevî'ye göre ise bu, aklî bir hüküm değil aksine önceki şeriatlardan fetret devrinde yaşayan insanların zihinlerinde kalan ibâhâdır.<sup>447</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise şer'î bildirimden önce kat'î olarak hüsün ve kubhunu bildiği fiiller dışında akıl, diğer fiillerin hükmünde tevakkuf eder. Onlara göre eşyanın aslen Allah katında bir hükmü bulunsa da akıl bunu bilmekten acizdir.

<sup>442</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 991-992.

<sup>443</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serâhsi*, 2: 224-225; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 546.

<sup>444</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 991-992.

<sup>445</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, 76.

<sup>446</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 71-72, 2: 99-100; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 471-473.

<sup>447</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serâhsi*, 2: 20-21; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 144-146. Serahsî ve Pezdevî açıkça usûllerinde hüsün ve kubhun şer'î olduğunu ifade etmektedirler. Serahsî'nin usûlündeki genel tavrı da buna uygundur. Ancak Pezdevî'nin tavrı muğlak kalmaktadır. Çünkü onun salt akılda bazı hüsün ve kubhun varlığını kabul etmesi ve şeriaten önce akıl sahibi kişinin nazar etmeye imkân bulacak belli bir tecrübe kazandıktan sonra *imanla mükellef* olduğunu gerekli görmesi, onun söyleminin aksi bir tavidir. Ancak buna rağmen o hüsün ve kubhun şer'îliğini savunur. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serâhsi*, 1: 60-65; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 324-332.

Dolayısıyla onlar şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü hakkında *tevakkuf* (bekleme) etmişlerdir.<sup>448</sup>



---

<sup>448</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 281-288.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HANEFİ USÛL YAKLAŞIMLARINDA FIKIH USÛLÜ KELÂM İLİŞKİSİ

Bu bölümde Irak Hanefî usûl anlayışını temsilen Cessâs'ın *el-Fusûl'ü*; klasik Hanefî usûl yaklaşımının müessisleri Debûsî'nin *Takvimü'l-edille*'si, Serahsî'nin *Usûl'ü* ve Pezdevî'nin *Usûl'ü*; Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımının en önemli kaynağı Semerkandî'nin *Mîzân*'ı esas alınarak “akıl”, “hüsüh-kubuh”, “akıl-şeriat ilişkisi”, “emir-nehî”, “ibâhai asliyye”, “iman”, “şer'î illet”, “şer'î illetin tahsisi”, “içtihadta isabet ve hata” gibi kelâm ile ilişkili olduğu kabul edilen usûl meseleleri örneğinde fıkıh usûlü kelâm ilişkisi ele alınacaktır. Böylece Irak Hanefiliği ile Mâverâünnehir Hanefiliği arasındaki teolojik farklılığın usûl düşüncesine etkisi incelenecektir. Ayrıca her ikisi de Sünnî inanç esaslarına sahip olmakla birlikte biri *fıkıh* diğeri *kelâm* merkezli olmak üzere teşekkül eden klasik Hanefî usûl yaklaşımı ile Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı arasındaki yöntem farklılığının usûl düşüncesine etkisinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Fıkıh usûlü kelâm ilişkisi bağlamında inceleneceği zikredilen meseleler üç ana başlıkta ele alınacaktır. Bunlar: 1. Hükmün kaynağı olarak Akıl: hüsün-kubuh başlığında “akıl mahiyeti ve hüsün-kubuh”, “aklî hükümler (akıl-şeriat ilişkisi)”, “memuru bih ve menhiyyi anh'ın kısımları”, “şer'î bildirimden önce teklif; iman örneği” ve “şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü” meseleleri. 2. Şer'î illet başlığında “şer'î illetin mahiyeti” ve “şer'î illetin tahsisi” meseleleri. 3. “İçtihadta isabet ve hata” meselesi.

#### 2.1. HÜKMÜN KAYNAĞI OLARAK AKIL: HÜSÜN – KUBUH

Akıl; kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinde mahiyeti ve işlevi açısından birçok tartışmaya konu olmuştur. Ancak burada daha çok teklif bağlamında “akıl-şeriat ilişkisi” tartışılacaktır. Akıl şeriat ilişkisi bağlamındaki tartışmaları belirleyici olması sebebiyle “hüsün-kubuh” (iyilik-kötülük) meselesi de tartışmanın ana gündemini oluşturacaktır. Akıl ve hüsün-kubuh'la ilişkili olarak usûlde tartışılan “memuru bih ve menhiyyi anh” (emredilen ve yasaklanan fiiller), “iman” ve “asli ibâha” meseleleri de bu başlıkta ele alınacak diğer meselelerdir.



Konulara geçmeden önce tartışmaların temelini oluşturması açısından hüsün ve kubuh kavramlarından neyin kastedildiğinin beyan edilmesi önem arz etmektedir. Zira hüsün ve kubuh birçok farklı manada kullanılan kavramlardır. Ancak bu farklı kullanımların üç farklı anlama indirgenmesi mümkündür.<sup>449</sup> Bunlar:

1. Bir şeyin insan tabiatına uygun veya aykırı olması anlamında kullanılır. Bu durumda insan tabiatına uygun olan fiil hasen, aykırı olanlar da kabih olur. Tatlı ve acı gibi.

2. Bir şeyin kemal veya noksanlık sıfatı olması anlamında kullanılır. Buna göre “İlim hasendir” veya “Cehalet kabihtir” denildiğinde bu vasfı taşıyan kişinin kemal veya noksan vasıflara sahip olması kastedilir.

Bu iki anlamda hüsün ve kubuhun aklî olduğu yani akılla bilindiği hususunda İslam âlimleri arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.

3. Fiilin, dünyada övme (medhe) veya kınanmaya (zemme); ahirette ise mükâfat (sevap) veya cezaya (ikaba) müteallik olması anlamında kullanılır. Buna göre hüsün vasfına sahip olan fiil hasendir ve hasen fiili işleyen kişi dünyada övülmeyi ahirette de sevabı hakeder. Kubuh vasfına sahip fiil de kabihtir ve kabih olan bir fiili işleyen dünyada kınanmayı, ahirette de cezayı hakeder.

İşte kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinde üzerinde ihtilaf edilen bu anlamdaki hüsün ve kubuktur.<sup>450</sup> Kelâmcılar ile usûlcüler, bu anlamda hüsün ve kubuhun fiillerde zati olup olmadığı, buna bağlı olarak aklın şeriaten bağımsız bu vasıfları bilip bilmeyeceği ve teklife konu yapıp yapmayacağı hususlarında ihtilaf etmişlerdir. Dolayısıyla çalışmamızda hüsün ve kubuh kavramları, bu üçüncü anlamı dikkate alınarak kullanılacaktır.

Konular hakkında öncelikle Mâtürîdî, Mu'tezîle ve Eş'arî kelâm ekollerinin görüşleri zikredilecek ardından Hanefî usûlcülerin benimsedikleri görüşlerin hangi kelâmî tavrı yansıttığı ele alınacaktır.

<sup>449</sup> Bu hususta farklı tasniflerde bulunmaktadır. Örneğin Mehmed Seyyid hüsün kubuhun beş farklı anlamda kullanıldığını zikreder. Bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 110.

<sup>450</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrettin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 1: 19; Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, nşr. Muhammed Adnan Dervîş (Beyrut: Darü'l-Erkam, t.y.), 1: 374-375; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 110-111.

## 2.1.1. Kelâm Ekollerinde Akıl: Hüsün-Kubuh

### 2.1.1.1. Mâtürîdîlere Göre

Mâtürîdilik, Hanefî Sünnî anlayışı temsil eden ve beşinci asrın sonlarından itibaren bu isimle anılmaya başlanan bir kelâm ekolüdür.<sup>451</sup> Bu açıdan Mâtürîdîliği, Hanefî Sünnî anlayışı temsil eden bir kelâm ekolü olarak telakki etmekteyiz.

Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde aklın farklı tanımları yapılmıştır. Mâtürîdî, aklın “birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme” özelliğinin olduğunu belirtir.<sup>452</sup>

Ebû'l Yüsr el-Pezdevî, Ehl-i sünnet ve'l cemaat'ın<sup>453</sup> çoğunluğuna göre akıl, latif nurani bir cisimdir, der. Onlara göre akıl, tıpkı göz ve kulak gibi bilgi aracıdır (aletidir). Göz görünenlerin, kulak işitilenlerin bilinmesinde nasıl bir alet ise akıl da eşyanın bilinmesi için bir alettir. Buna göre gözün, güneş veya kandil ışığı sayesinde eşyayı idrak etmesi gibi kalp de aklın nuru ile idrak eder. Ebû'l Yüsr, Ehl-i sünnet'tin bir kısmına aynı zamanda Eş'arî ve Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre aklın, ilim olduğunu aktarır. O, bazı Mu'tezilîlere göre ise aklın, bir araz olarak kabul edildiğini söyler.<sup>454</sup>

Ebû'l Yüsr'un muasırını Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068 sonrası) ise fakihlere nispet edilen birçok akıl tarifine yer verir. Bununla birlikte o aklın doğru tanımını şu şekilde yapar: Akıl “eşyanın bilgisine ulaşmak için kendisiyle istidlalde bulunan, bilinenden (şahidden) bilinmeyene (gaibe) zaruri olarak delalet eden, bir mahalle hulul eden bir arazdır”.<sup>455</sup>

Kısaca denilebilir ki akıl, mahiyeti hakkında farklı tanımlar yapılan, dolayısıyla üzerinde müşterek bir fikrin olmadığı bir şeydir. Burada daha çok bizi ilgilendiren aklın işlevselliğidir. Bundan kastedilen şey de aklın şeriat ile münasebetidir.

Aklın bilgi edinme yollarından biri ve teklifin dayanağı olmasında Hanefîler de diğer kelâmcılar ve usûlcülerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Kelâmcıların daha

<sup>451</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 165.

<sup>452</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 4; Ayrıca bk. Hülya Alper, “Kelâm ilminde Aklın ve Vahyin Yeri”, *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013): 120.

<sup>453</sup> Mâverâünnehir bölgesi Sünnî Hanefîlerin “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” tabirini, dar anlamıyla kendileri için kullandıkları görülmektedir.

<sup>454</sup> Ebû'l Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-din*, 212.

<sup>455</sup> Sâlimî, *et-Temhid*, 51.

çok tartıştıkları konu, aklın yukarıda zikredilen üçüncü anlamda hüsün-kubhu bilip bilmeyeceği ve sırf aklın teklifi gerektirip gerektirmeyeceğidir.

Hanefîler, fiillerde aslî olarak hüsün ve kubhun sabit olmasını ittifakla kabul etmektedirler.<sup>456</sup> Onlara göre akıl bu hususta bazı fiillerin hüsnünü, bazılarının kubhunu zaruri olarak bilir. Bununla birlikte Hanefîler, fiillerdeki hüsün ve kubhun bilmesine itibarla “akıl bu fiillerdeki Allah’ın hükmünü bilebilir mi” ve “sırf akıl teklifi gerektirir mi” hususlarında iki görüşe kail oldular.<sup>457</sup>

1. Mâtürîdî ve diğer Semerkant meşayihinin çoğunluğunun benimsediği görüştür. Aynı zamanda Irak Hanefîlerinin görüşü olarak da zikredilir. Bunlara göre sırf akıl ile bazı fiillerin vucubuna ve haramlığına hükmedilir. Yani mücerred akıl ile bazı fiillerde teklif sabit olur.<sup>458</sup> Mâtürîdî’inin kelâmî görüşlerini sistemleştiren kişi olarak kabul edilen Ebû’l Müîn en-Nesefî, aklın güzel olanlara (mehasin) meyletmek, çirkinliklerden (kabaih) nefret etmek tabiatında yaratıldığını ancak aklın genel anlamda (icmalen) fiillerin iyi ve kötülüğüne vakıf olduğunu, tek tek fertlerine ise vakıf olmaktan aciz olduğunu belirtir. Dolayısıyla bunları bilen tarafından beyana yani şer’î bildirimine ihtiyaç duyulur.<sup>459</sup> Akılda fiiller, *vâcip*, *mümteni* ve *vâsıt* yani *mümkün* olmak üzere üç farklı hüküm üzere bulunur. Akıl bu fiillerden *vâcip* ve *mümteni* olanlarına vakıf olabilirken *vâsıt* olanlara ise vakıf olamaz. Zira *vâsıt* olan fiillere bazen övülen bir sonuç (akibetun hamidetun), bazen de kötü bir sonuç taalluk eder.<sup>460</sup> Sonucu duruma göre değişken olduğu için akıl bu fiillerin hükmünü idrak edemez.<sup>461</sup>

Ebû’l Muîn en-Nesefî aklın, sahibini iyi olanı yapmaya nefret ettiklerinden de sakınmaya sevketmesini, bir fiili yapmaya ve sakınmaya davet eden emir ve nehiy anlamında olduğunu da vurgulayarak aklın önemine dikkat çekmektedir. Allah, akli meylettiği şeye götüren, nefret ettiğinden de sakındıran bir şey olarak yarattığına göre akıl da tıpkı *hitabın*, emir ve nehyin delili olması gibi Allah’ın emrinin ve nehyinin delilidir.<sup>462</sup> Ne var ki onlara göre akıl, genel anlamda (icmalen)

<sup>456</sup> İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 154.

<sup>457</sup> Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, 363; İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 154-156.

<sup>458</sup> Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 2: 13; İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 156-157.

<sup>459</sup> Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 2:16.

<sup>460</sup> Mâtürîdî anlayışa göre “övgüye değer bir sonuca sahip olan” fiiller *hikmet*, “övgüye değer bir sonuca sahip olmayan” fiiller ise *sefeh* olarak kabul edilir. Bk. Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 505.

<sup>461</sup> Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 2: 21.

<sup>462</sup> Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 2: 17.

hükümlere vakıf olmaktadır. Her bir fiilin iyi veya kötü kabilinden hakikatine vakıf olamadığından akıl, emredilen ve yasaklanan şeyleri bilemez. Bu nedenledir ki tek tek fiillerin iyi veya kötülüğünün bilinmesi için hikmet gereği risaletin gelmesi zorunludur. Neseфі; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile hüsün-kubhun akılla idrak edilebileceğini benimseyen ashabımızın da bu görüşte olduklarını zikreder.<sup>463</sup>

Bu görüşü benimseyenlere göre akıl, Allah'a iman ve nimet verene şükür (şükür'l-münim) mûciptir. Dolayısıyla onlara göre şer'î bir hitabın kendisine ulaşmadığı kişi, akıl sebebi ile Allah'a iman etmenin ve nimet verene şükretmenin (şükür'l münim) vâcip olduğuna inanmakla sorumludur. Bu kişi iman etmediği takdirde ebedi cehennemlik olur. Ancak onlar aklın mûcip olduğunu söylemekle birlikte muhtemelen Mu'tezile'den kendilerini tefrik etmek için bu kullanımın mecazen olduğunu belirtirler. Çünkü hakiki anlamda mûcip Allah'tır. Ne var ki Allah akıl vasıtasıyla hükmünü îcab etmiştir.<sup>464</sup>

Bu görüş sahipleri, Hâkim eş-Şehid'in (ö. 334/945) *el-Münteka* ve Kerhî'nin *el-Muhtasar* adlı eserlerinde Ebû Hanîfe'den rivayet edilen "Göklerin, yerin, kendisinin ve diğer mahlûkatın yaratılışını müşahade edebilen bir insan için yaradanını tanımamasının hiçbir mazereti olmaz." ve *el-Münteka* da Ebû Hanîfe'den rivayet edilen "Şayet Allah Teâla hiçbir peygamber göndermemiş olsaydı yine de insanların akıllarını kullanmak suretiyle yaradanı bilmeleri gerekli olurdu." görüşlerine dayanmaktadırlar.

Bu görüşün öncü isimlerinden olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den, akıl sahibi olan çocuğun (sabî âkil) Allah'ı tanimasının kendisine vâcip olduğu görüşü aktarılmaktadır. Çünkü ona göre buluşa ermiş kişiye imanın vücubiyeti, aklına itibarladır. Eğer çocuk, akıllı olursa imanın vücubiyeti hakkında baliğ gibi olur. Çünkü aralarındaki mevcut bedensel farklılığın bedeni fiillerde tesiri olur. Kalbi fiillerde ise tesiri olmaz. Irak Meşayihinin çoğunluğunun da bu görüşte olduğu zikredilir.<sup>465</sup>

<sup>463</sup> Neseфі, *Tebşiratü'l-edille*, 2: 28.

<sup>464</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-din*, 214-215. Bu meselenin tasviri şöyledir: Dağ başında veya bir deniz adasında doğan bir kişi, hiçbir akıllı insan ile muhatap olmamış, hiçbir şeriaten de haberdar olmamışsa, akli olgunluğa eriştikten sonra yaratıcının varlığını istidlal ederek ulaşması zorunlu mudur, değil midir? Bk. Sâlimî, *et-Temhid*, 58,60.

<sup>465</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-din*, 214-215; Ebû'l-Berekât en-Neseфі, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 363-364.

Bu görüş sahibi Hanefilerin hüsün-kubhun aklılığı ve aklın teklifi gerektirmesi hususlarında aşağıda da zikredileceği üzere Mu'tezile ile benzer yaklaşıma sahip oldukları söylenebilir.<sup>466</sup> Ancak Mu'tezile'nin aklı teklifi daha geniş şekilde ele alması buna mukabil Hanefilerin iman-küfür, nimete şükür-nankörlük ve nazar-istidlal gibi genel hükümlerle (icmalı) teklifi sınırlı kılması aralarındaki belirleyici fark olarak söylenebilir.<sup>467</sup> Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî kelâm kitaplarında Mu'tezile'nin aklı *hâkim* ve *mûcip* görmeleri sebebi ile hüsün ve kubhun aklî olduğunu benimseyen Hanefiler'in onlardan ayrıldıkları iddia edilir. Zira Hanefilere göre hâkim ancak Allah'tır, akıl ise hükmü muarriftir. *Müsâyere Haşiyesi*'nde İbn Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) açıklamaları, Hanefilerin Mu'tezile'den ayrıldıkları noktalara temas etmesi açısından dikkat çekicidir. O şöyle der:

“Hanefilerin benimsediği görüş şudur: fiilin hüsün ve kubhunda az önce zikredilen manada hâkim ve mûcip, Allah'tır. Allah, başkasının hükmetmesinden yücedir. Akıl, Allah'ın hükmettiği fiillerin bir kısmının hüsününü bir kısmının da kubhunu *Allah'ın tevfiği* ve *muvaflak kılmasıyla* bilme aletidir. Şer'î bildirim gelmeden önce akıl, fayda sağlayan doğruluğun (sıdk) hüsün olması gibi ya kesb olmaksızın [zaruri olarak] veya kesble [nazarla] bazı fiillerin hüsününü bilir. Fakat aklın bu bilgisi, tevlid [aklın nazar etmesi sonucu bilginin doğması] veya îcab yoluyla değildir. Bilakis hüsün bilgisi, doğru bir akıl yürütmenin (nazar) neticesinde Allah'ın o bilgiyi adeten yaratmasıyla ortaya çıkar. Faydalı yalanın hüsünde olduğu gibi fiillerin çoğunluğunda aklın bu vasıfları bilmede bir dahli bulunmaz. Dolayısıyla şeriat bütün fiillerde müsbittir, akıl ise bazılarında mübeyyindir. Biz [Hanefiler], Mu'tezile'den şu açılardan farklı düşünmekteyiz: Mûcip ve hâkim Allah'tır, akıl ve aklî nazar beyan için bir alettir, akıl müvellid olmayan âdi bir sebep olması sebebiyle onun dahli mutlak değildir.”<sup>468</sup>

Yukarıdaki ifadelerinden İbn Kutluboğa şunu kastetmektedir: Mu'tezile'ye göre akıl ve aklî nazar sonucu oluşan hüsün-kubuh bilgisi yani mütevellidat, Allah'ın yaratması ile değil aksine aklın bizatihi kendisi ile vuku bulmaktadır. Bu nedenledir ki Mu'tezile'ye göre hükmün mûcibi ve hâkimi bizzat akıl olmaktadır. Hanefilere göre ise nazar ve tefekkürü neticesinde aklın, bazı fiillerdeki hüsün-kubhu bilmesi ancak Allah'ın *tevfiği* ve *muvaflak kılması* ile hâsıl olur. Bu itibarla

<sup>466</sup> Ayrıca bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 115.

<sup>467</sup> Ayrıca bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 129-130.

<sup>468</sup> Zeynüddin el-Kâsım b. Kutluboğa, *Hâşiye ala'l-Müsâyere*, nşr. Muhammed Ali Beyzavî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 155.

Hanefilere göre akıl, hüsün ve kubhu bilme aracı (aleti) olmaktadır. Ebû'l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310 ) benzer bir iddiayla Mu'tezile ile aralarındaki farka şöyle temas etmektedir:

“Bizimle Mu'tezile arasındaki fark şudur: Onlar aklın bizatihi mûcip olduğunu benimsemektedirler. Tıpkı kul fiillerinin yaratıcısıdır, dedikleri gibi. Bize göre akıl bilme (marifet) aletidir, mûcip ise Allah'tır. Fakat Allah akıl vasıtasıyla bilmeyi îcab eder. Tıpkı Peygamberin vacip olan hükümleri bildirmesi (muarrif) gibidir ki Peygamber aracılığıyla hükmün mûcibi Allah'tır.”<sup>469</sup>

Nesefî, Mu'tezile'nin “aklın hükmü mûcip olması” görüşünü onların “kul, fiilin yaratıcısıdır” görüşlerine benzetmektedir. Nasıl ki Mu'tezile'ye göre kulun ihtiyari fiillerinin yaratıcısı (mûcidi) Allah değil bizzat kulun kendisi olmaktadır. Aynı şekilde onlara göre akıl ve aklî nazar neticesinde ortaya çıkan bilgiyi mûcip, Allah değil bilakis akıl olmaktadır.<sup>470</sup> Hanefilere göre ise kulun fiilin yaratıcısı Allah olduğu gibi akıl ve aklî nazar neticesinde ortaya çıkan bilgi de Allah'ın îcabıyladır. Akıl burada bilmede bir alet durumundadır.

Ancak İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) *Müsâyere* adlı kelâm eserinde, yukarıda da kısmen zikredildiği üzere Hanefîlerin Mu'tezile'ye nispet ettikleri “akıl, bizatihi mûciptir” görüşünün isabetli olmadığını söylemektedir. Aksine o, Mu'tezile'ye göre akıl, fiilin hüsnünü bildiğinde aslında nefsü'l-emirde sabit olan vücubu idrak etmiş olacağını, söyler. Zira Mu'tezile'ye göre de hüsün veya kubhu sırf akılla idrak edilen hususlarda, Allah'ın emir ve nehyi akıl tarafından bilinmiş olmaktadır. Hanefîlerin onlar hakkında zikrettikleri şeyin aksine onlara göre de akıl, Allah'ın emir ve nehyinin mutlak olarak idrak edilmesinde bağımsız (müstakil) değildir. Bilakis akıl hususi bir takım hükümleri idrak edebilir. Bunun dışındaki hükümlerin bilinmesinde ise şer'î bildirim ihtiyacı duyulur.<sup>471</sup> Sonraki başlıkta da zikredileceği üzere Mu'tezilî kaynakların ilgili konulardaki görüşleri, İbnü'l-Hümâm'ın eleştirilerini haklı çıkarmaktadır.

<sup>469</sup> Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 363.

<sup>470</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın şu ifadeleri de Hanefîlerin Mu'tezile'ye izafe ettikleri yukarıdaki anlayışı teyit niteliğindedir: “Allah Teâla'yı bilmenin zaruri değil, kesbi olduğunu gösteren şey, bu bilgimizin bize göre ancak belli bir yöntem ve sürekli bir tarzda akıl yürütme ile sabit olmasıdır. Dolayısıyla bunun bizim akıl yürütmemizden mütevellid olması gerekir. Nazar bize ait bir fiil olduğuna göre, bu yöntemle elde edilen bilgi de bizim fiilimiz olmalıdır. Çünkü sebebin faili olan şey, sonucun da failidir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 52-53.

<sup>471</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 158.

Bunlarla birlikte Hanefîlerin, Mu‘tezile’nin hüsün-kubhun aklîliğine bina ettikleri “vücub alellah”, “salah-aslah” gibi görüşleri<sup>472</sup> ve sırf aklî delil ile teklif alanını geniş tutmaları hususlarında onlardan ayrıldıkları en temel noktalar olarak zikredilebilir.

2. Buhârâ Hanefîlerine<sup>473</sup> izafe edilen görüştür. Bunlara göre akıl, hüsün ve kubhu bilme aracıdır (aletidir), hükmü mûcip değildir. İyi ve kötü’nün hükmedilmesi (tahsin ve takbih ) ise şer’îdir.<sup>474</sup> Ebû’l Yüsr el-Pezdevî, Ehl-i sünnet’in çoğunluğunun benimsediği bu görüş sahiplerine göre şer’î bildirim olmaksızın hiçbir akıl sahibi bir fiilin edası ile sorumlu kılınmamıştır.

Bunlara göre şer’î bildirim kendisine ulaşmadığı kişi, iman etmediği takdirde ebedi cehennemlik olmaz. Bunların durumu tıpkı teklife muhatap olmayan deli ve çocuklar gibidir. Sırf aklına itibarla buluşa erinceye kadar akıl sahibi çocuk (sabî âkil) imanla muhatap değildir. Bu hususta onların görüşü hüsün ve kubhun şer’î olduğunu benimseyen Şâfiî ve Eş’arîlerin görüşüne benzerdir. Ancak Hanefiler, şer’î bildirim kendisine ulaşmadığı kişi ile akıllı çocuğun (sabi akil) iman ettikleri takdirde imanlarının sahih olacağını kabul etmeleri ile Şâfiî ve Eş’arîlerden ayrılırlar. Onlara göre ise bu kişilerin imanı geçerli değildir.<sup>475</sup>

Ebû Şekur es-Sâlimî, Hanefilerin, Eş’arîlerle olan bu ihtilaflarının sebebinin sırf akıl ile yaratıcının bilgisine vakıf olup olunamayacağı meselesi olduğunu zikreder. Nitekim Hanefîlere göre Allah’ın bilinmesi sırf akılla mümkün iken Eş’arîlere göre bu ancak şer’î bildirimle mümkündür.<sup>476</sup>

Sâlimî’ye göre, fakihlerin çoğunluğu “hasen şeriatin güzel gördükleri, kabih ise şeratin kabih gördükleri” anlayışındadır. Ancak o bunu tafsilatlandırmanın daha doğru olduğunu söyleyerek şunları zikreder:

---

<sup>472</sup> İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 154-155.

<sup>473</sup> Hicri Dört ve Beşinci asır Buhârâ meşayihî Hanefîleri olarak şunlar zikredilebilir: Abdullah b. Muhammed b. Sebezmûnî, Ebû Bekr Muhamed b. el-Fadl el-Buhârî. Ebû Cafer el-Üsrûşenî, Debûsî. Ebû Ali en-Nesefî, Abdülazîz el-Halvânî, Serahsî, Ebû’l-Usr el-Pezdevî, Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû Şekûr es-Sâlimî. Bk. Kefevî, *Ketâib*, 2: 181; Leknevi, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 57-58.

<sup>474</sup> Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-din*, 96-97; Sâlimî, *et-Temhid*, 56-62; Beyâzîzâde; Serahsî, Kâdîhan ve İbnü’l-Hümâm’ı bu görüşe kail olan Hanefîler olarak zikreder. Kemaleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü’l-merâm min ibârâti’l-İmam*, thk. Yusuf Abdürrezzak (Karachi: Zemzem Publishers, 1425-2004), 78.

<sup>475</sup> Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-din*, 214-215; Sâlimî, *et-Temhid*, 58, 60-61

<sup>476</sup> Sâlimî, *et-Temhid*, 56.

“Eşyada [fiillerde] hüsun ve kubhun farklı mertebeleri söz konusudur. Bir kısmı Allah’a iman, nimetlerine şükür için ona kullukta bulunmak gibi *liaynihi hasendir*. Bir kısmı hanların ve mescidlerin yapılması, eziyet veren şeylerin yollardan giderilmesi gibi *liğayrihi hasendir*. Kabihler de aynı şekilde bir kısmı Allah’a şirk koşmak, zina ve hırsızlık gibi *liaynihi kabihtir*. Bir kısmı da, *liğayrihi kabihtir*. Liğayrihi hasen veya liğayrihi kabih olanların hüsun ve kubhu, şeriatin güzel veya çirkin görmesi iledir. Aklın bunlarda bir mecali yoktur. Ancak liaynihi hasen veya liaynihi kabih olanlar hakkında ‘Hasen, liaynihi hasendir. Şeriat onu güzel kılmıştır. Kabih, liaynihi kabihtir. Şeriat onu kabih kılmıştır.’ deriz. Nitekim Ebû Hanîfe’den de onun *el-Âlim ve’l-müteâlim* kitabında ‘zulüm, liaynihi kabihtir’ dediği aktarılır. Ancak biz akıl sebebiyle hasen ve kabih olduğunu söylemeyiz. Aksine hüsun ve kubhun, şeriatin delaleti ile bilindiği gibi aklın delaleti ile bilindiğini söyleriz. Öyle ki şeriat gelmemiş olsaydı İslam, ibadetler [ibadet etmenin gerekliliği] ve buna benzer şeylerin liaynihi hasen olduğunu; küfür ve zulmün liaynihi kabih olduğunu söylerdik.”<sup>477</sup>

Yukarıda aktarılan bilgiler ışığında iki Hanefî gurubu arasındaki temel farkın sırf aklın teklifi gerektirip gerektirmediği olduğu söylenebilir. Yoksa her iki görüş sahipleri de de sırf akıl ile bazı şeylerin hasen, bazılarının kabih olduğunun bilineceğini kabul etmektedirler.<sup>478</sup> Akıl onlara göre bu hususta bilme aletidir. Ancak birinci görüş sahibi Hanefîler, sırf akıl ile şer’î bildirimden önce kişiyi sorumlu görürken, ikinci gurup Hanefîler ise sorumluluğun sırf akılla olmadığı, aksine sorumluluk için şer’î bildirimde ihtiyaç duyulduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte bu görüşe sahip olan Hanefîler arasında da ihtilaf olduğu zikredilebilir. Zira bunlardan Serahsî gibi bir kısmı Şâfiî-Eş’arîlere oldukça yakinken Ebû’l-Usr el-Pezdevî gibi diğer kısım ise birinci görüş sahibi Hanefîlere yakındır. İleride her iki usûlcünün görüşlerine ayrıca yer verilecektir.

Hüsun ve kubhun şer’î olduğunu benimseyen Hanefîler, “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”<sup>479</sup> (el-İsrâ 17/15) ayetini delil getirmektedir. Ayrıca onlar birinci görüş sahiplerinin kendilerine dayanak olarak Ebû Hanîfe’den aktardıkları görüşlerini tevil etmektedir. Buna göre onlar, yukarıda aktarılan ifadelerinden Ebû Hanîfe’nin “resullerin gönderilmesinden sonra” kastettiğini ifade etmişlerdir.<sup>480</sup> Ancak onların bu yorumu Ebû Hanîfe’den yapılan

<sup>477</sup> Sâlimî, *et-Temhid*, 70-71.

<sup>478</sup> İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 154.

<sup>479</sup> “وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا”

<sup>480</sup> Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-din*, 216-217.



“Göklerin, yerin, kendisinin ve diğer mahlûkatın yaratılışını müşahade edebilen bir insan için yaradanını tanımamasının hiçbir mazereti olmaz.” rivayeti için mümkün iken “Şayet Allah Teâla hiçbir peygamber göndermemiş olsaydı yine de insanların akıllarını kullanmak suretiyle yaradanı bilmeleri gerekli olurdu.” rivayeti için isabetli görülmemektedir.<sup>481</sup>

### 2.1.1.2. Mu‘tezile’ye Göre

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-6), *Makâlât*'ında Mu‘tezilî âlimlere ait farklı akıl tariflerine yer verir. Bunlar: “İnsanın kendisini diğer varlıklardan ayırt etmesini sağlayan zaruri ilimdir”, “ilim iktisap etme kuvvetidir”, Ebû'l Hüzeyl'e (ö. 235/849) göre akıl “bir duyudur” yani akledilen anlamında akıl diye isimlendirilir, Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre akıl “ilimdir.”<sup>482</sup> Kâdî Abdülcebbâr ise *Muğni*'de “akıl, özel bilgilerin toplamından ibarettir”<sup>483</sup> şeklinde tarif etmektedir. O bazı insanların akla *cevher*, *alet*, *hasse* veya *kuvvet* dediklerini fakat bunların hatalı olduklarını izah eder.<sup>484</sup> Kâdî'nin “özel bilgiler” diye tarif ettiği akıldan kastı muhtemelen bir kişide zaruri olarak meydana gelen bilgilerdir. Çünkü o, kişinin akıllı olup olmamasını, mahsus (belli) bilgilerin kişide hâsıl olup olmamasına bağlamaktadır. Buna göre o, aklın ontolojik varlığını kabul etmez.

Mu‘tezile düşüncesinin günümüze ulaşmasında en büyük pay sahibi olan Kâdî; delilleri akıl, kitap, sünnet ve icma şeklinde sıralar. O, kıyas delilinin, kitap, sünnet ve icmaya dâhil olması sebebiyle ayrıca zikretmediğini belirtir. Ona göre aklî delil, sem'î delil olan kitap, sünnet ve icmadan önce zikredilmelidir. Zira diğer delillerin bilinmesi aklî delile bağlıdır. Bu nedenle de aklî delil asıl, diğer deliller (şer'î) onun fer'î olmaktadır.<sup>485</sup> Nitekim sem'î delillerin ispatı, aklî delil ile mümkün olmaktadır. Çünkü öncelikle aklî delil ile Allah'ın ve onun adil yani kabih olan bir şeyi yaratmayacağı, kullarının maslahatına olan şeyleri irade edeceği gibi sıfatlarının bilinmesi gerekir. Bütün bunlara bağlı olarak daha sonra mucize ile

<sup>481</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 159.

<sup>482</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 2: 154-155.

<sup>483</sup> “العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة.” bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11: 375; “العقل هو عبارة عن العلوم المخصوصة” bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11: 379.

<sup>484</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11: 375-379.

<sup>485</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, 139; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 14: 151.

desteklenerek gönderilen sözü hak bir elçinin (resul) ve şeriatinin doğruluğu bilinecektir.<sup>486</sup>

Kâdî aklî delilin, sem'î deliller gibi Allah'ın hüccetlerinden biri olduğu, dolayısıyla Allah'ın hüccetleri arasında bir çelişkinin olmaması gerektiğini ifade eder. Bu anlamda aklın kesin hükmüne aykırı sem'î bir nass geldiğinde nassın tevil edilmesi gereklidir. Aksi takdirde Allah'ın hüccetleri arasında bir çelişkiden bahsedilecek ki O bunlardan uzaktır.<sup>487</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin şu ifadeleri de Mu'tezile'nin akıl şeriat ilişkisine dair görüşüne ışık tutmaktadır: Müçtehit; bir hadisenin şer'î hükmüne ulaşırken öncelikle aklın hükmünün ne olduğunu nazar etmelidir. Sonra akılda ulaşılan bu hükmün aklen değişmesinin câiz olup olmadığını ve şer'î delillerle bu hükmün değişmesine dair bir delilin olup olmadığını araştırmalıdır. Şayet böyle bir delil bulamazsa bu durumda akla göre hükmeder. Aklın hükmünü değiştiren şer'î bir delil bulursa da buna göre hüküm vermesi gerekir. Çünkü şer'î bir delilin bulunmadığı durumda aklın hükmü alınır.<sup>488</sup> Onun "aklın hükmünü değiştiren şer'î bir delil bulunursa şer'î delile göre hükmedilir" ifadesi muhtemelen aklın, hükmün değişikliğini câiz gördüğü durumlarla sınırlıdır. Yoksa Kâdî Abdülcebbar'ın ifade ettiği gibi aklın kat'î olarak hükmettiği bir meselede aklın hükmü geçerlidir, şeriatin getirdiği aksi hüküm ise tevil edilir.

Mu'tezile ilahi teklife muhatap kılınan insanın *kemalu'l-akl*<sup>489</sup> sahibi olması gerektiğini yani belli bir aklî olgunluğa ulaşmalarını gerekli görür. Çünkü teklifin temel iki şartından biri olan "sorumlu olduğu fiili bilme" ancak kemalu'l-akl durumunda mümkündür. Teklife konu olan fiillerin bilgisini, adaleti gereği Allah'ın kullarda ya zorunlu olarak yaratması veya bu bilgiye ulaşma imkânını sağlayacak bir delil ortaya koyması gerekir. Aksi takdirde Allah, kulların faydasına (salahına)

<sup>486</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 3: 176-177.

<sup>487</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 13: 280.

<sup>488</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 343.

<sup>489</sup> Kâdî Abdülcebbar zaruri olarak kabih, hasen ve vacip olan şeylerin asıllarının kişide hâsıl olmasını kemalü'l akl (aklî olgunluk) olarak tanımlar. Zira o, ancak zulmün kubhunu; emaneti sahibine geri vermenin, adaletin, münime şükürün ve buna benzer şeylerin hüsnünü bilen kişinin akıl sahibi olacağını, bu zaruri bilgilerin oluşmadığı kişinin, akıl sahibi olmadığını ifade etmektedir. Her ne kadar o, Mu'tezilî meşayihlerinin zaruri ilmin "kemalü'l akla sahip olmayan kişide mi yoksa kemalü'l akle sahip kişide mi" sabit olacağı hususunda ihtilaf edildiğini aktarsa da ifade ettiğimiz gibi o bu bilgilerin zarurî olarak bulunduğu kişinin akıllı olduğunu söylemektedir. Yine o, zarurî ilmin usûl olduğunu, zarurî ilimden istidlal edilenin ise fûrû olduğunu ifade eder. Kâdîkudât Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. Yan Peters (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986), 3: 180-184.

olan bir şeyi ihlal etmiş olur ki âdil olan Allah bundan berîdir. Bu nedenle onlar *adalet* ve *salah-aslah* ilkeleri gereği teklife konu olan fiillerin bildirilmesini Allah'a vâcip kıldılar. Ayrıca onlara göre insanların teklif üzere yaratılması Allah'a zorunludur. Çünkü teklif şartları gerçekleştikten sonra insanların tekliften hali olarak yaratılması abestir. Allah ise bundan münezzehtir.<sup>490</sup>

Mu'tezile'ye göre teklife konu olan fiillere ulaşmanın *aklî* ve *sem'î* iki delili bulunur. Buna göre onlar biri aklî teklif diğeri sem'î teklif şeklinde teklifin iki veçhinden bahsetmektedirler. Akıl vasıtasıyla zorunlu veya istidlali olarak bilinen hükümler aklî; sem' ile bilinenler de sem'î hükümdür.<sup>491</sup> Onlar akliyyat ve sem'îyyat ayrımını şer'î bildirimden sonra da sürdürmektedirler. Nitekim sem', aklî hükümleri tekit edici olarak gelir. Bu nedenle bu hükümlerin sem'e nispet edilmesine gerek yoktur. Ancak sem' olmadığı takdirde salt akılla bilinmesi mümkün olmayan hükümler sem'e nispet edilir. Buna göre onlar ibadet (teabud) nitelikli fiilleri sem' ile bilinecek fiiller olarak zikrederler.<sup>492</sup>

Mu'tezile akliyyat alanını, aklın hüsün ve kubhu idrak etmesine göre düzenlemiştir. Onlar fiillerin asli olarak hüsün ve kubuh vasıflarına sahip olduğunda ittifak etmekle birlikte, fiillerin hüsün ve kubhunun *zat*, *sıfat* veya *vecih* (itibar) sebebiyle mi olduğu hususlarında ihtilaf etmişlerdir.<sup>493</sup> Onlara göre akıl, fiillerdeki hüsün ve kubhu idrak edebilir.<sup>494</sup>

Mu'tezile'ye göre zorunlu bilgiler, kişinin mükellef kılındığı kemalü'l-akl'a dâhil bilgilerdir. Bu zorunlu bilgiler sayesinde istidlali bilgilerin elde edilmesi mümkün olmaktadır. Bu minvalde kötülüklerin (mukabbehât), güzelliklerin (muhassehat) ve vaciblerin (vacibat) asılları olan şeylerin bilgisi, zorunlu olarak hâsıl olur. Nitekim bunlar kemalü'l-akl'a yerleştirilmiştir. Zorunlu olarak bilinen şeylerin aynı şekilde vücut, hüsün ve kubuh şeklindeki hükümleri de zorunlu olarak

<sup>490</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 3: 244-256.

<sup>491</sup> Kâdîkudât Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. el-Ebû Cîn Yusuf Hûbin el-Yesû'î (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, t.y.), 1: 23.

<sup>492</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 510, 563-564; Kâdî Abdülcebbar, *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1: 3, 11, 14; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1: 341, 2: 323.

<sup>493</sup> Mu'tezile'nin fiillerdeki hüsün ve kubuh zat, sıfat veya vecih sebebiyle mi olduğu hususundaki ihtilafı hakkında bk. İbrahim Özdemir, "Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)" (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2013), 91-92.

<sup>494</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 88-89; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, 139; Kâdî Abdülcebbar, *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1: 14, 16; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 315, 327-328.

bilinir. Buna göre onlar vücbu zorunlu olarak bilinen fiillere nimete şükür, emaneti geri vermek, insaf (adalet) ve nefisten zararı defetmek; kubhu zorunlu olarak bilinen fiillere zulüm, abes, nimete karşılık nankörlük, nefse zarar vermek, yalan, cehalet ve kabihi emretmek; hüsnü zorunlu olarak bilinen fiillere ise akıl sahibi kişinin faydalı olan şeyi tekellüf etmek yani fayda sağlayan, kendisine veya başkasına bir zararı olmayan şeyi yapmak gibi fiilleri örnek vermektedirler. Ancak onlara göre fiiller hakkındaki aklın bu zorunlu bilgileri genel (icmalı) bilgilerdir. Dolayısıyla tafsilatıyla bir bilgiye ve bir fiilin hükmüne ulaşmanın yolu ise nazar ve istidlaldir ki nazar da ancak akla genel bir şekilde (icmalen) yerleştirilmiş zorunlu bilgiler ışığında gerçekleşir. Örneğin akılda zulmün kabih olduğu bilgisi zorunlu olarak yerleştirilmiştir. Ancak bu muayyen bir fiili kapsamaktan öte bir mevsufu içeren bir bilgidir. Muayyen bir fiilin kabih olduğu bilinmek istendiğinde ise nazar ve istidlale başvurulur. Nazar ve istidlal neticesinde şayet fiilde kubuh veçhi olan zulmün sabit olduğu bilinirse bu durumda onun kabih olduğuna hükmedilir.<sup>495</sup> Diğer fiillerin hükümleri de benzer şekilde elde edilir. Allah'ı ve O'na has olan adalet gibi sıfatların bilgisi de onlara göre bu nevi istidlali (iktisabi) bir bilgidir.

Mu'tezile'ye göre şer'i bildirimden önce mükellefin fiilleri akılda *hasen* ve *kabih* iki şekilde bulunur. Zulüm, cehalet, yalan ve nimete nankörlük gibi fiiller *kabih*'tir. *Hasen* olan fiiller ise *vâcip*, *yapılması evla* ve *mubâh* şeklinde üç farklı hükme ayrılır. Yapılması gerekli olan adalet ve nimet verene şükür gibi fiiller *vâcip*; iyilikte bulunma, faziletli olma gibi fiillerin yapılması *evla*; bunun dışında yapılması terkine tercih edilmeyen yiyecek ve içeceklerden faydalanma gibi fiiller de *mubâh* olmaktadır. Bazı Bağdat Mu'tezile'sine göre ise *mubâh* olarak kabul edilen fiiller *mahzur/haram*dır.<sup>496</sup> Mu'tezile mubah alanı dışındaki hükümleri teklife mahal olarak kabul etmektedir. Mubahı ise övme ve yermeye (medh ve zem) dahil olmadığı için teklifin haricinde saymışlardır.

Mu'tezile, yukarıda da temas edildiği üzere akıl ile genel anlamda (icmalen) hüsnü ve kubuh bilgisinin, bir başka ifadeyle mükellefin maslahat veya mefsedetine olacak asılların bileneceğini kabul etmekle birlikte aklın, tafsilatıyla tek tek fiillerin

<sup>495</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 3: 176-184, 236.

<sup>496</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14: 151-153; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 3: 180-184; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 315.

hasen veya kabih bilgisine sahip olmadığına kaidir. Böylece onlar teklife konu olacak fiillerin bilgisini insanlara ulaştırarak şeriatin gerekliliğine de vurgu yapmış olmaktadır. Onlara göre şeriatin; Allah'ın akıllarımıza yerleştirdiği aklın genel ilkelerini takrir ederek ve bu ilkelere dâhil, aklın tek tek bilmekten aciz olduğu fiiller ile onların vasıflarını tafsilatlandırarak gelmesi zorunludur.<sup>497</sup>

Mu'tezile'ye göre şer'î emir ve nehye konu olan memuru bih ve menhiyyi anh, hüsün ve kubuh vasıflarına sahiptir. Onlara göre şeriat bu vasıfları kâşiftir yani fiillerde mündemiç olan hüsün ve kubuh vasıflarına delalet etmektedir. Başka bir deyişle şer'an memuru bih ve menhiyyi anh olan fiillerdeki hüsün ve kubuh vasıfları emir ve nehyin medlülü olmaktadır.<sup>498</sup>

Mu'tezile'nin şer'î bildirimden önce sırf akılla insanların teklife muhatap kılındıklarını kabul etmeleri, bununla birlikte aklı hâkim kılmaları ve şer'î delillere öncemeleri çokça eleştirilmelerine yol açmıştır. Nitekim kendileri gibi hüsün ve kubuhun aklî olduğunu benimseyen Hanefilerin, Mu'tezile'nin aklı hâkim kıldığına dair eleştirilerine yer verilmişti. Ancak Mu'tezile her ne kadar aklı, şer'î naslara birçok açıdan incelemekle ve aklın teklif alanını geniş tutmakla Hanefilerden farklı düşünse de aklın hâkim kılındığı hususunda Hanefilerle benzer bir tavır sergiledikleri söylenebilir. Zira onların akla yükledikleri rol şer'î delillere yükledikleri rolden farklı değildir. Nasıl ki şer'î deliller ile hükümler mükellefe bildirilmektedir, Allah'ın bir diğer hücceti olması sebebiyle şer'î bildirim olmaksızın sırf akıl sebebiyle bilinen hükümlerle de Allah'ın hükmü kullara bildirilmiş olmaktadır. Bu hususta aklın şeriaten bağımsız birşeyi hükmetmesi anlamında ona hâkim denilmesi ise aslında mecazendir. Çünkü hakiki manada hüküm koyucunun Allah olduğu islam âlimlerinin ortak kabulüdür. Nitekim Mu'tezile'ye göre akıl, şeriatin şer'î hükümleri bildirmesi gibi hükmün kâşifi ve muarrifi konumundadır. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar da teklifin ancak Allahtan olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>499</sup>

<sup>497</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 564.

<sup>498</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1: 12.

<sup>499</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 510, 564-565.

### 2.1.1.3. Eş'arîlere Göre

Ebü'l Hasan el-Eş'arî'ye göre akıl, zaruri ilimlerin bir kısmını bilmektir.<sup>500</sup> Bâkılânî'de Eş'arî'nin tanımını paylaşır. Cüveynî ise, bu tanımı hatalı bularak akılı şöyle tanımlar: “Sabit olduğu takdirde kendisiyle nazari bilgiye ulaşmanın gerçekleştiği bir sıfat olup mukaddimleri, nazariyyatın dayanağı olan zaruriyyattır.”<sup>501</sup> Gazâlî ise aklın hakikati ve tarifi hakkında ihtilaf edildiğini, bunun da akıl kelimesinin çeşitli manalara gelmesinden kaynaklandığını belirtir. Nitekim o, farklı manalara gelen kelimelerin bütün bu anlamlarını kapsayan tek bir tarifinin yapılmasının uygun olmadığını söyler. Bu nedenle o, aklın farklı anlamlarına göre dört ayrı tanımına yer verir. Bunlar: 1. Akıl, insanı hayvanlardan ayırdeden bir vasıftır. 2. Akıl, mümeyyiz çocukların zatında ortaya çıkan, mümkünin imkânı, muhalin imkânsızlığı bilgisidir. 3. Akıl, tecrübe edilerek elde edilen bilgilerdir. 4. Akıl, işlerin sonucunu bilmeye, geçici lezzetlere sürükleyen şehvete engel olup onları yok etmeye ulaştıran bir kuvvedir.<sup>502</sup>

Eş'arîlere göre akıl, bilgi elde etme yollarından biridir. Akıl, sahih olanın sıhhatine, muhalin imkânsızlığına, âlemin hâdis olduğuna, bir yaratıcısının varlığına, O'nun tevhid, kıdem ve ezeli sıfatlarına, Allah'ın kullarına resuller göndermesinin câiz olmasına ve benzeri bilgilere delalet eden bir delildir. Onlar aklın müstakil olarak bilgi elde etme yolu ve teklife muhatap olmanın gerekli bir şartı olarak kabul etmekle birlikte teklifin ancak şeriatle olacağına kail olmuşlardır. Nitekim kulların fiillerinin vücubu, hazır ve ibâhası gibi şer'î hükümlerin ancak şer'î hitapla bilineceğini ifade etmişlerdir.<sup>503</sup> Bu yaklaşımları sebebi ile onlar şer'î bildirim olmadan insanların iman ve diğer fiillerle sorumlu olmadıklarına, dolayısıyla sevap veya ikaba maruz kalmayacaklarına kail olmuşlardır.

Eş'arîlerin teklifi şer'î bildirimle sınırlaması, aklın teklife konu olan bilgiye ulaşmasından öte sevaba veya cezaya müstehak olmak anlamında fiillerin hasen

<sup>500</sup> Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Makâlatü's-şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, 1425/2005), 29.

<sup>501</sup> “أنه صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية و مقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات” Bk. Cüveynî, *Burhân*, 1: 19.

<sup>502</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu ulûmid'-dîn*, thk. Seyyid İmran (Kahire: Darü'l-Hadis, 1425/2004), 1: 115-116. Eş'arîlerin akıl tarifleri için ayrıca bk. A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011): 5-19; Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 243-244.

<sup>503</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 19, 40, 226-228, 287-288.

veya kabih olmadıklarını benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre akıl, teklifi hüküm bakımından bir şeyin hüsnüne veya kubhuna delalet etmez. Tahsin ve takbih ancak şeriatin emir ve nehiyelerinden anlaşılır. Başka bir ifade ile şeriatin bildirdiği emirlerin hasen, nehiyelerinin de kabih olduğu bilinir. Hüsün ve kubuh, emir ve nehyin mücebi olarak kabul edilir. Onlar aslî olarak emri ve nehyi de iktiza edecek şekilde fiilde zati veya vasfî bir hüsün-kubhun varlığını kabul etmezler.<sup>504</sup>

Şer'î teklifin akıl sahibi kişilere yönelik olması, sabî akîl'in imanla sorumlu olduğu meselesinde ihtilafa yol açmıştır. Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) göre İmam Eş'arî Allah'ı tanımanın (marifetullah) ve imanın geçerli olma vaktinin, aklî olgunluğa (kemalü'l-akl) ulaşma vakti olduğunu benimser. Buna göre Eş'arî akıl ve buluğdan önce Allah'ı bilme ve ona iman etmekle sorumlu kılınmamışsa da akıl sahibi çocuğun imanının geçerli olduğunu benimser. Diğer Eş'arîler ise buluğdan önce imanının geçerli olması hususunda tevakkuf etmişlerdir.<sup>505</sup>

---

<sup>504</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 41, 232; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ilâ kavâtinî'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950), 258-259.

<sup>505</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 282-284.

## 2.1.2. Hanefî Usûlünde Akıl: Hüsün-Kubuh

### 2.1.2.1. Aklın Mahiyeti ve Hüsün-Kubhun Aklılığı veya Şer'îliği

#### Problemi

Aklın bilgi elde etme yollarından biri olması hususunda İslam âlimleri ittifak halindedir. Akıl yoluyla *zarurî* ve *iktisabî* bilgi elde edilir. Aklın zaruri bilgileri, kişide bir şüphe oluşmaksızın meydana gelen bilgilerdir. İnsanın kendisini, kendisinde meydana gelen acı ve lezzetleri, bir şeyin cüzünden büyük olduğunu bilmesi gibi ilimler bedihi akıl ile zorunlu olarak meydana gelirler. Duyular ve bedihi akılla elde edilenler üzerinde geçerli bir akıl yürütmeye (nazar ve teemmül), istidlali (iktisabî) bilgi elde edilir. Âlemin hâdis olduğunun bilinmesi, bir yaratıcısının olduğunun ispat edilmesi, onun kıdem ve tevhid gibi sıfatlarının bilinmesi istidlali olarak elde edilen bilgilerdir.<sup>506</sup> Semerkandî bu şekilde elde edilen ilmin, fakihlerin ve kelâmcıların ıstılahında “ilmi kelâm”, “ilmi tevhid”, “ilmi usûli'd-din” diye isimlendirildiğini, bunların kat'î ve yakînî ilim îcab ettiğini belirtir.<sup>507</sup> Debûsî, aklî istidlal ile matluba ulaşılacağı hatta sem'î hüccetlerin de ancak aklî nazarla bilineceğini ve akıl erbabının bunda ittifak ettiğini ifade eder. Ancak o, marifetullah ve istidlalin vücubu hakkında ihtilaf edildiğini zikreder.<sup>508</sup> Pezdevî şârihi Abdulaziz el-Buhârî “Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve çoğu Eş'arî'nin tercihi olan görüşe göre akıl hakka, dînî ve dünyevi maslahatlara ulaşmanın kendisi ile sağlanacağı bir nurdur. Kalb bu nurla idrak etmektedir”, der.<sup>509</sup>

Hanefî usûlcülerin, akılla ilgili yukarıda kısmen temas edilen genel yaklaşımları yanında aklın tanımı ve işlevi hususlarında farklı tavırlar ortaya koydukları görülmektedir. Bu hususlarda özellikle Mâverâünnehir Hanefilerinin İ'tizâlî anlayıştan sakınmak için tanım ve izahlarında kelâmî tavırlarını yansıttıkları söylenebilir.

Irak Hanefilerine ait bir akıl tarifine rastlanmaz. Mâverâünnehir Hanefilerinden Mâtürîdî ise *Kitâbü't-Tevhid*'inde akli “birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme” özelliğine sahip olmakla vasfetmektedir.<sup>510</sup> Günümüze ulaşan Hanefî usûl eserlerinde aklın tanımına ilk

<sup>506</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 177, 180; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 102, 2: 179.

<sup>507</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 8-13.

<sup>508</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 458.

<sup>509</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 575-576.

<sup>510</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 4; Ayrıca bk. Alper, “Kelâm ilminde Aklın ve Vahyin Yeri”, 120.



olarak yer veren Debûsî'dir. Ondan sonra Serahsî ve Pezdevî de akılı tanımlayan diğer usûlcülerdir. Semerkandî akla dair bir tanıma temas etmezken Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımının diğer önemli temsilcisi Lâmişî aklın tanımına yer vermektedir. Debûsî akılı şöyle tarif etmektedir:

“Akıl, göğüste bulunan öyle bir nurdur ki hüccetlere nazar ettiğinde kalp, o nur vesilesiyle görür/bilir. Tıpkı göz için olan ışık gibidir. Bu nurla beraber hüccetlere nazar ettiğinde kalp, duyuların algılamadığı şeyleri görür/bilir. Tıpkı havada ışık olduğu anda gözün bakıp görmesi gibidir.”<sup>511</sup>

Usûl düşüncesinde Debûsî'yi izleyen iki usûlcü Serahsî ve Pezdevî'nin, aklın tanımında da onu takip ettikleri görülür. Ne var ki her iki usûlcünün, aklın tanımında belirgin şekilde Sünnî tavırlarını yansıtmaları yönüyle Debûsî'den farklı oldukları görülmektedir. Serahsî'nin tanımını şöyledir:

“Akıl, göğüste bulunan bir nur olup kalp o nurla hüccetlere nazar ettiğinde görür/bilir. Akıl, kandil gibidir. Nasıl ki kandil bir nurdur ve göz nazar ettiğinde onun nuruyla görür. Bu şekilde göz, duyularla idrak edilen şeyleri görür. Kandil ise görmeyi icab etmez. Fakat o, gözün nazar etmesi durumunda ona yol gösterir. Aynı şekilde göğsün nuru olan akıl da, duyularla algılanmayan şeylerin bilinmesinde –bunları mücip olmaksızın - kalbe yol gösterir. Kalp, bunları *Allah'ın tevfiği* ile akıl vasıtasıyla idrak eder.”<sup>512</sup>

Pezdevî de usûlünde aklın iki tanımına yer verir. Tariflerden ilkinde göre “Akıl, duyu idrakinin son bulduğu yerden girilen yolun kendisiyle aydınlandığı bir nurdur ki matlub kalbe görünür ve kalb teemmül ettiğinde *Allah'ın tevfiği* ile onu [matlubu] idrak eder.”<sup>513</sup> Diğer tarifine göre “Akıl, yeryüzündeki (melekütü'l-erd) güneş gibi, âdemoğlunun bedeninde bulunan öyle bir nurdur ki bu nurla duyuların etkisinin kesildiği yerden başladığı yolunu aydınlatır.”<sup>514</sup>

Serahsî ve Pezdevî tanımlarında özellikle akıl ve akıl yürütme (nazar ve teemmül) neticesinde bilginin ortaya çıkmasını *Allah'ın tevfiği* ile olduğuna vurgu yapmışlardır. Böylece onlar akılı mücip kılan yani bilginin akıl ve akıl yürütme neticesinde oluştuğunu kabul eden Mu'tezile'den ayrıldıklarını ortaya koymuş olmaktadır.<sup>515</sup> Zira daha önce Hanefilerin akıl konusunda kendilerini

<sup>511</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 199, 477.

<sup>512</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 102, 2: 346-347.

<sup>513</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 2: 575.

<sup>514</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 327.

<sup>515</sup> Benzer fark için bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1: 407.

Mu'tezile'den tefrik ettikleri hususlardan biri olarak Mu'tezile'nin akıl yürütme neticesinde elde edilen bilgiyi bizatihi akla nispet ettiklerini, Hanefilerin ise akıl yürütme neticesinde ortaya çıkan bilginin Allah'ın yaratması ile olduğunu zikretmiştik.<sup>516</sup>

Semerkant Mâtürîdî geleneğini sürdüren Lâmişî ise aklın tanım ve hakikatine dair “kalbin görmesi” (basaru'l-kalb), “temyiz etme kuvveti”, “zaruri ilimlerin bir nevi” gibi farklı tanımların yapıldığını zikreder. O, “kalbin görmesi” (basaru'l-kalb) şeklinde zikrettiği tanımla, muhtemelen Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin tanımını kastetmektedir. Onların tanımını doğru kabul etmediği anlaşılan Lâmişî, kendilerine göre doğru tanımı “Akıl, çeşitli vasıtalar ile bilinmeyenlerin, müşahede ile duyuların kendisi vasıtasıyla idrak edildiği bir cevherdir” şeklinde yapar.<sup>517</sup>

Hanefilerin “aklî delil” ve “aklın şer'î bildirim olmaksızın hüsün ve kubhu bilip bilmeyeceği” yani hüsün ve kubhun şer'î veya aklî olduğu hususlarında iki farklı tavır sergilediği zikredilmişti. Bu hususta Irak ile Semerkant Mâtürîdî Hanefilerinin ve klasik Hanefî usûlcülerinden Debûsî'nin bazı farklılıklarla birlikte benzer bir anlayışa sahip oldukları söylenebilir. Klasik Hanefî usûl yaklaşımının diğer kurucu usûlcülerinden Serahsî ise diğer bir tavra sahiptir.

Pezdevî'nin tavrı ise muğlaktır. Her iki tavrı kısmen de olsa yansıtması sebebiyle onun söylemleri bu iki tavidan hangisine dâhil edileceği hususundaki tercihi güçleştirmektedir. Nitekim ileride buna temas edilecektir.

#### 1. Tavır

Hüsün-kubhun aklî olduğunu benimseyen ve aklî delilin önemine vurgu yapan Cessâs (Irak Hanefiliği), Semerkandî (Semerkant Mâtürîdî Hanefiliği) ve Debûsî'nin benimsedikleri tavidır.<sup>518</sup> Onlara göre şeriat ve şer'î delillerin sıhhati aklî delile bağlıdır. Akıl da şer'î deliller gibi Allah'ın hüccetlerinden biridir ve bazı hükümler akılla bilinebilir. Bu itibarla onlar aklın kat'î olarak bildiği şeyler hususunda şeriatin bunlara muhalif olarak gelmeyeceğini çünkü Allah'ın hüccetleri

<sup>516</sup> Bk. Bu tez, 125-126.

<sup>517</sup> (ان العقل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) Bk. Lâmişî, *Kitab fî usûli'l-fikh*, 35; Hanefî fikh düşüncesinde akıl kavramı için bk. Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, 26-35.

<sup>518</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 374, 378; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 48, 51, 54; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 249-251.

arasında tenakuzun câiz olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre şer'î delillerin bilinmesi de yine aklî delile bağlıdır. Zira şer'î deliller de ancak akılla Allah'ın ve tevhidînin bilinmesi, risaletin ve sıdkının ispatı ile bilinebilir.<sup>519</sup>

Cessâs, akılda fiillerin hüsün ve kubuh bilgisinin bulunduğunu, Allah'ın hüccetlerinden biri olan aklın güzel gördüğü şeyin hasen, çirkin gördüğü şeyin de kabih olacağını zikreder. O akılda bazı fiillerin *linefsihi hasen* veya *linefsihi kabih* bilgisinin bulunduğunu, bunlar hakkında kat'î olarak aklın hükmedeceğini ve şer'î delilin de bunlara uygun olarak tekiden geleceğini ifade eder. O, şer'î emir ve nehyin, aklın linefsihi hasen veya linefsihi kabih bilgisine uygun gelmesi gerektiğini de vurgular. Ayrıca o, neshin câiz olmadığı konular içerisinde aklın bu hükümlerini zikreder. Cessâs, akılda bir kısım fiilleri ise linefsihi hasen veya linefsihi kabih olmaksızın mükellefin maslahatına binaen aklın hasen veya kabihliğine hükmettiği fiiller olarak zikreder. O bu kısım fiillere aklen *câiz* olarak hükmedildiğini yani bunlar hakkında hükmün değişebilirliğini ifade etmiş olmakta ve bu kısım aklî hükümlerin neshe kabil olduklarını ifade etmektedir.<sup>520</sup>

Hüsün ve kubhun aklî olduğunu benimseyen Debûsî'ye gelince o diğer usûl eserlerinde görülmeyen bir tasnifle eserini şer'î deliller ve aklî deliller şeklinde tasnif eder. O, şer'î delilleri bitirdikten sonra sırf aklî delille bilinen hükümleri tasnife tabi tutarak ayrıntılı şekilde zikreder. Nitekim ileride bunlara yer verilecektir.<sup>521</sup>

Semerkandî ise peygamberin gönderilmesinden ve şer'î bildiriminden ulaşmasından önceki fetret zamanlarında sırf akılla bilinen şeylerde aklı, Allah'ın emrinin kendisiyle bilindiği delillerden biri olarak ifade eder.<sup>522</sup> O, hüsün ve kubhun aklîliğini benimsemekle birlikte diğer iki usûlcüden farklı olarak akıl ile hüsün ve kubhu idrak edilenlerin aklî, ancak şer'î bildirimle bilinenlerin hüsün ve kubhunun ise şer'î olduğunu ifade etmektedir.<sup>523</sup>

Semerkandî, hüsün ve kubhun aklîliği meselesinin “akıl, mûcip midir değil midir?” şeklinde ifadelendirildiğini, hâlbuki bu ifadenin hakikatte hatalı olduğunu

<sup>519</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 356, 2: 177, 180, 183-186; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 22, 458, 471; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 512-514.

<sup>520</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 71-72, 356, 2: 241-242, 381-382.

<sup>521</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 464-471.

<sup>522</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 144, 251.

<sup>523</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 249-251, 269-271.

söyler. Zira hükümleri mûcip olan sadece Allah'tır. Akıl ise ancak hükme delil ve alem olması sebebi ile mûcip diye isimlendirilmektedir. Bu da tıpkı fakihlerin mecazen "illet müciptir" demeleri gibi bir kullanım olmaktadır.

Semerkindî fiillerdeki hüsün ve kubhun akılla bilinip bilinmediği hususunda ihtilafları zikrederken hüsün ve kubhun akılla bilindiği cevabında kendileri ile Mu'tezile'nin muvafık olduklarını ifade eder. Bununla birlikte o, kendileri ile Mu'tezile'nin farklı gerekçelerle (tarik) benzer görüşe gittiklerini de özellikle vurgular. Ancak o, bu gerekçelere temas etmez.<sup>524</sup>

## 2. Tavrı

Aklın yetersizliğine vurgu yapan, hüsün ve kubhun şer'î olduğunu benimseyen tavrıdır. Buhârâ Hanefî Meşayihinin bu görüşte olduğu zikredilmiştir. Usûlcülerden Serahsî bu görüştedir.

Serahsî, hüsün ve kubhun şer'î olduğunu ve açık şekilde "Bazı meşayihimizin iddia ettikleri gibi hüsün ve kubuh aklen sabittir, demeyiz. Çünkü bize göre akıl bizatihi mûcip değildir." diyerek tavrını ortaya koyar. Ona göre mutlak olarak hasen, şeriatın güzel gördüğü, kabih ise şeratin çirkin gördüğü şeylerdir.<sup>525</sup> Diğer Hanefî usûlcülerin aksine onun şer'î bildirim gelmeden önce aklen bir kişinin imanla muhatap kılınıp kılınmadığı meselesini usûlünde ele almaması da onun bu tavrına işaret etmektedir.

Pezdevî'ye gelince onun hüsün ve kubhun aklîliği meselesinde tavrının muğlak olduğu zikredilmiştir. Zira o, hüsün ve kubhun bizatihi akılla bilinemeyeceğini, aksine bu vasıfların şer'î bildirimle (memuru bih ve menhiyyi anh ile) bilineceğini ifade etmektedir. Pezdevî usûlünün şarihi olarak da meşhur olan Abdülaziz el-Buhârî bu ifadelerinin, onun da Hanefilerden Serahsî ve Ehl-i Hadis (Eş'arî ve Şâfiîler) gibi hüsün ve kubhun, emrin mücebi olarak kabul ettiğine işaret ettiğini zikreder.<sup>526</sup> Ancak Pezdevî'nin ifrat ve tefrit olarak telakki ettiği Mu'tezile ve Eş'arîlerin görüşleri arasında orta yolu gözetmeye çalışması ve buna yönelik aşağıdaki açıklamaları, tam olarak Serahsî gibi düşündüğünü söylememize engel teşkil etmektedir. Zira Pezdevî, Mu'tezile'yi şu görüşlerinden dolayı eleştirir: Mu'tezile'ye göre akıl kesin bir şekilde iyi (hasen) gördüğünü mûcip, kötü (kabih)

<sup>524</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 270.

<sup>525</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 60-65.

<sup>526</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 270.

gördüğünü de yasaklayan bir illettir. Aklın idrak etmediği veya aklın çirkin gördüğü şeyler şer'î delille sabit olmaz. Şâri'in hitabı, aklın bizatihi kendisi sebebiyle yönelir. Bu sebeple akıl sahibi çocuk (sabi akıl) iman etmekle mükelleftir. Şer'î bildirim kendisine ulaşmadığı kişi de iman veya küfrü itikat etmeksizin bunlardan gafil olarak ölmesi durumunda cehennemlik olur.

Pezdevî, Eş'arîleri, onların şer'î bildirim olmaksızın akla hiç itibar etmemeleri; bu nedenle de akıl sahibi çocuk (sabi akıl) iman ettiğinde imanının geçersiz olduğu, şer'î bildirim ulaşmadığı kişinin de gaflete düşerek Allah'a iman etmemesi veya şirke inanması durumlarında bu kişiyi mazur kılmaları görüşlerinden dolayı eleştirir.

Pezdevî, aklın hüsün ve kubhu îcab etmeyeceğini, bizatihi kendisinin aciz olduğunu ve hiçbir durumda aklın tek başına yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Buna göre o, sırf akılla, akıl sahibi çocuğun (sabi akıl) imanla mükellef kılınmayacağını ve şer'î davetin ulaşmadığı kişinin de imanla mükellef kılınamayacağını belirtir. Böylece o, Mu'tezile'den farklı düşündüğü hususları ortaya koymuş olmaktadır. Bununla birlikte Pezdevî, kendisine itibarla teklifin yöneltildiği, Allah'ın tevfiği ile birlikte insanın yolunun kendisi ile aydınlandığı ve kalbin kendisiyle idrak ettiği bir nur olan akli itibare aldıklarını söylemektedir. Buna göre o, imanla mükellef kılınmadıklarını söylemekle birlikte akıl sahibi çocuğun (sabi akıl) şayet iman veya inkâr etse imanının veya küfrünün sahih olacağını kabul etmektedir. Ayrıca o şer'î davetin ulaşmadığı kişinin de Allah'ın yardımıyla belli bir olgunluğa ve tecrübeye ulaştıktan sonra iman etmekle mükellef kılındığını, iman etmediği takdirde de ebedî cehennemlik olduğunu zikreder. Böylece o akli heder ettiklerini düşündüğü Eş'arîlerden farklı oldukları noktaları ortaya koymuş olmaktadır.<sup>527</sup>

Pezdevî'ye göre akli, mûcip bir hüccet kılıp şeriatin de aklın hilafına gelmesini imkânsız görenlerin bir dayanakları yoktur. Sadece *müsellem bazı zahir durumları* delil getirmeleri onların bu söylemine dayanak olması için yeterli değildir.<sup>528</sup> Bu ifadelerinden Pezdevî'nin, birinci tavırda zikrettiğimiz anlayışı eleştirdiği söylenebilir. Bununla birlikte onun her iki tavra yakın bir anlayışı

<sup>527</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 324-332.

<sup>528</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 324-332.

benimsediği görülmektedir. Zira Pezdevî her ne kadar hüsün ve kubhun şer'î olduğunu söylemiş olsa da *müsellem bazı zahir durumlar* ifadesi, aslında onun bazı fiillerin sırf akılla idrak edildiğini kabul ettiğine işaret etmektedir. Nitekim Abdülaziz el-Buhârî de bu duruma işaret ederek *iman, mün'ime şükür* gibi bazı fiillerin hüsün; *küfür, abes* gibi bazı fiillerin de kubuh olduğunun akılla idrak edildiği müsellem bazı durumlar olarak zikreder.<sup>529</sup>

Aklî delil ile ilgili bu genel açıklamalardan sonra klasik dönem Hanefî usûlcülerin iki ayrı tavrını hüsün-kubhun aklîliği, akıl nakil ilişkisi ve memuru bih ve menhiyyi anh taksimlerinde tesirleri gösterilmeye çalışılacaktır.

### 2.1.2.2. Aklî Hükümler (Akıl-Şeriat ilişkisi)

Usûlcülerin akıl, hüsün ve kubuh hakkında verilen anlayışlarından sonra aklın, teklife medar olması ve akıl nakil arasındaki ilişkinin pratiği hakkındaki görüşlerine temas edilecektir. Usûlcülerin görüşleri yukarıda zikredildiği üzere hüsün ve kubuh hakkındaki iki tavra göre ele alınacaktır.

#### 1. Hüsün ve Kubhun Aklîliğini Benimseyen Tavra Göre

Bu kısımda hüsün ve kubhun aklî olduğunu benimseyen Cessâs, Debûsî ve Semerkandî'nin görüşleri ele alınacaktır.

Usûl eserinde hususi bir başlıkta *aklî hükümleri* konu edinmiş olmamakla birlikte Cessâs, “tahsisin kendisi ile gerçekleştiği vecihler”<sup>530</sup>, “neshin câiz olduğu hükümler”<sup>531</sup>, “şer'î bildirimden önce fiillerin hükmü”<sup>532</sup>, “fiillerin hükümleri hakkında içtihad ve kıyasın ispatının delilleri”<sup>533</sup> ve “müçtehitlerin (içtihatlarının) hükmü”<sup>534</sup> şeklinde beş farklı konuda aklî hükümlere yer vermektedir. Cessâs aklî hükümler ile şer'î bildirim olmaksızın sırf aklın delaleti ile mükelleflerin fiillerine dair bilinen hükümleri kastetmektedir. Nitekim usûl anlayışında önemli bir yere tekabül ettiğini söyleyebileceğimiz aklın hükümlerine Cessâs'ın, mezkûr konuların tesisinde de merkezi bir rol verdiği görülmektedir.

Cessâs'a göre şer'î bildirimden önce akılda mükellefin fiilleri üç farklı hüküm üzere bulunur. Bunlar: *vâcip, mahzur* yani haram ve *mubâh* olan fiillerdir.

<sup>529</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 332.

<sup>530</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 71-72.

<sup>531</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 356.

<sup>532</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 99-100.

<sup>533</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 241-242.

<sup>534</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 381-382.

Ona göre *Mubâh*, mükellefin yapmakla sevabı, terketmekle de cezayı hak etmeyeceği fiillerdir. *Vâcip*, yapılması durumunda sevabın, terki durumunda cezanın hak edildiği fiillerdir. *Mahzur*, yapılması durumunda cezanın, terki durumunda sevabın hak edildiği fiillerdir.

Hükümleri bu şekilde tanımladıktan sonra Cessâs, şer'î bildirim olmaksızın akılda fiillerin üç şekilde bulunacaklarını şu şekilde açıklar:

1. Vâcip olan fiiller: Bu fiillerin hükümlerinin değişmesi câiz değildir. Bunlar *Allah'a iman, nimet verene şükür* (şükrü'l-münim) ve *insaf*'ın (adaletin) vücubiyeti gibi fiillerdir.

2. Mahzur olan fiiller: Hiçbir şekilde değişikliği câiz değildir. Bunlar *küfür, zulüm* gibi fiillerdir. Bu kısım fiillerin hükümlerinin de vacib hükümler gibi değişikliği caiz değildir.

3. Câiz olan (zü cevazın fi'l-akl) fiiller: Aklın, yapıldığı takdirde mükelleflere fayda veya zararın ilişmesine göre bazen ibâhasını bazen hazrını bazen de îcabını câiz gördüğü fiillerdir. Cessâs'a göre şer'î bildirimden önce bu kısım fiiller, yapıldığı takdirde zararı faydasından çok olmadıkça aklen *mubâh* kabul edilir. Ayrıca akıl, kulların maslahatına göre bu tarz fiillerin bazen haram bazen ibâha bazen de îcab şeklinde şeriat tarafından varid olmasını da câiz görür.<sup>535</sup>

Cessâs aklın delalet ettiğini belirttiği bu hükümleri, fiillerin hüsün ve kubuh vecihlerine göre ele almaktadır. İlk iki guruba dâhil ettiği vâcip ve mahzur fiillerin hüsün ve kubhu liaynihidir (zâtı itibariyledir). Akıl bunlardaki hüsün ve kubhu kesin olarak bilmekte ve bunların hüsün ve kubuh vasıflarının değişmesini de câiz görmemektedir. Dolayısıyla aklın bu kısım fiillerdeki hükümleri kat'îdir. Hiçbir şekilde değiştirilmesi câiz değildir. Bu sebeple şeriat, akıldaki bu kısım hükümleri tekid edici olarak gelebilir. Şeriatın, bu hükümlere aykırı veya bunların hükmünü değiştirecek şekilde gelmesi câiz değildir. Nitekim Cessâs bu kısım hükümlerde neshin câiz olmayacağını da ifade eder.

İlk iki kısma girmeyen ve aklın, hükmünü câiz gördüğü üçüncü kısım fiillerin hüsün ve kubhu ise liaynihi (zâtı itibariyle) değildir. Cessâs'a göre bu fiillerin hasen veya kabih olması mükellefin maslahatına bağlıdır. Şayet bir fiilin yapılması mükellefe fayda sağlıyorsa hasen, zararı faydasından çoksa kabihtir.

<sup>535</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 99-100.

Cessas, bu kısım fiillerin iktiza ettiği hüsün ve kubuh vecihlerinde değişiklik olabileceğini, buna göre de fiilin hükmünün de değişeceğini belirtir. Cessâs, bu fiillerin zararının faydasından fazla olduğu bilinmedikçe aklen *mubâh* aksi takdirde *mahzur* olacağına hükmedileceğini ifade etmektedir. Bundan dolayı aklen kabih olan bu fiilleri liğayrihi kabih olarak isimlendirir.

Cessâs'a göre mükellefin bu tarz (caiz kısmına giren) fiillerindeki maslahat, akıl tarafından kesin olarak idrak edilemez. Dolayısıyla bu fiillere dair şer'î hüküm hazr, îcab veya ibâha hangi vecih üzere gelmişse akıl bunu câiz ve güzel görür. Zira mükellefin fiillerindeki maslahat vecihlerini bilen Şâri' buna uygun şekilde hükümleri teşri kılar. Aklın bu kısım fiillerdeki rolü şeriatten önce yukarıda zikredilen vecih üzeredir. Şeriatten sonra ise aklın şeriatin bildirdiği bir hükmü ortadan kaldırması artık câiz değildir. Aksine akıl, şeriata tabi olur ve onun hasen gördüğünü hasen, kabih gördüğünü kabih görür. Aklın rolü burada sadece şeriatin fiili bu üç hükümden biri ile getirmesini câiz görmesidir.

Cessâs aklın, mükellefin bu kısım fiillerine ilişkin şer'î hükümde değişikliği câiz gördüğünü, dolayısıyla mükellefin maslahatını bilen Şâri' tarafından neshedilebileceğini ve neshe kabil olarak bu kısım hükümleri zikreder. Bununla birlikte o bizatihi akılla neshin mümkün olmadığını da belirtir. Zira akıl, hükmün varlığının bağlı olduğu maslahat illetlerini bilmekten acizdir. Bu sebeple o, ancak fiildeki maslahatları bilen Şâri' tarafından neshin mümkün olabileceğinden bahseder. Burada yanlış anlaşılmalara mahal vermemesi için kısaca şuna temas edebiliriz: Cessâs "Akıl, hükmün bağlı olduğu *maslahat illetlerini* bilmekten acizdir" ifadesi ile hükmün kendisine bağlı olduğu illetleri kastetmez. Zira ona göre *hükmün illetleri* ile *maslahatın illetleri* farklı şeylerdir.<sup>536</sup> Nitekim şer'î illet kısmında bunlara yer verilecektir.

Debûsî'ye gelince o, Hanefî usûlcüler içerisinde aklî hükümlere en geniş şekilde şekilde yer veren usûlcüdür. O, usûl eserini öncelikle aklî ve şer'î deliller şeklinde tasnif ederek, ontolojik önceliğine rağmen önce şer'î delilleri ardından aklî delilleri zikredeceğini ifade etmektedir. Bunun gerekçesi olarak da o, şer'î delillerin daha açık olduğunu, şeriatin gündüzün ışığı aklında ona göre ateşin nuru gibi olduğunu zikreder.

<sup>536</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 71-72, 356, 2: 99-100, 241-242, 381-382.



Debûsî'nin, delilleri aklî ve şer'î şeklinde iki kısım olarak zikretmesi, eserinin girişinde ifade ettiği üzere Allah'ın teşri kıldığı hükümleri bilmenin ve amelle sorumlu kılınmanın kendisi ile gerçekleştiği deliller açısındandır.<sup>537</sup> Ona göre *aklî delil* sırf akılla istidlal edilerek hüccet olduğu bilinen şeylerdir. *Şer'î delil* ise hüccet olduğu ancak vahiy ve sünnet ile bilinen delillerdir. *Aklî* ve *şer'î delillerden* her biri bilgiyi *mûcip* ve *müceviz* iki kısma ayrılır. *Mûcip*, hükmünü (mûceb) kat'î olarak îcab ettiren, zıttını da câiz görmeyen delildir. *Müceviz* ise zıttını mümkün görmekle birlikte hükmüne (mûceb) *ilim* denilmesini câiz gören delildir. Delillerden birincisi kesin bilgiyi ikincisi ise zannî bilgiyi (zannı galib) ifade eder. Debûsî, zikrettiği bu genel tasnif ve tanımlarda herhangi bir ihtilafın olmadığını da zikreder.<sup>538</sup>

Usûlünün girişindeki bu genel açıklamalarından sonra Debûsî öncelikle şer'î delilleri ardından eserin son kısımlarında aklî delili ve aklın delalet ettiği hükümleri geniş bir şekilde ele alır. O, aklî hükümleri altı kısım olarak şu şekilde zikreder:

1. Aklın dünya hayatı için kat'î gördüğü *mubâhlar*<sup>539</sup> (*mubâhâtü'l-ukûl li'l-hayâti'd-dünya la li'd-dîn kat'en vâcibü'l-kavli bi'l-ibâha*). Bunlar: Yeme-içme gibi hayatı idame edecek fiiller; canı telef olmaktan koruyacak fiiller; neslin devamının bağlı olduğu cima gibi fiiller; insanın yetişmesinin ve eğitilmesinin bağlı bulunduğu fiiller.

2. Aklın din hakkında *vâcip gördüğü hükümler* (*mûcebâtü'l-ukul el-vâcibü dinen*). Bunlar: Kişinin kendisini kul olarak bilmesi; Allah'ı ulûhiyetle bilmesi; kulun, kendisini ölünceye kadar ebedi bir karşılık için Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmekle imtihana tabi tutulduğunu bilmesi; dünya ve içindeki şeylerin imtihana tabi olan kul için bir takım faydalara binaen yaratıldığını bilmesi.

<sup>537</sup> Debûsî usûl eserine *hüccetin* kısımlarını zikrederek başlar. Ona göre Allah'ın teşri kıldığı hükümlerin kendisi ile bilindiği ve insanların onlarla sorumlu kılındığı; kendisi ile insanların birbirlerinden temyiz edildiği şeyler olan hüccetler dört şekilde isimlendirilmiştir. Bunlar: ayet, delil, illet ve hâl'dir. *Hüccet* ismi, bütün bunları içine alır. Hüccet sözlükte galip gelmek anlamına gelmektedir. Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 17, 22.

<sup>538</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 22.

<sup>539</sup> Debûsî'ye göre akıl kesin olarak bu fiillerin hasen olduğuna delalet etmektedir. Bununla birlikte o bu fiillere vacip değil de mubah demesini şöyle gerekçelendirir: Vücub hükmü, kulun aleyhine olarak bir yükümlülüğü gerektirir. Hâlbuki bunlar, kulların lehine olarak bulunması zorunlu olan fiillerdir. Bu nedenle bu fiillere aklen vâcip değil mubah dediğini ifade etmektedir.

Debûsî bu kısım hükümler için *vacip* hükmünü kullanırken bundan “Allah hakkı olarak zimmetlerde sabit olan vücubiyeti” kastettiğini söyler. Ona göre bir de *vücubu'l-eda* yani “sorumlu kılınan fiillerin yerine getirilmesinin vücubiyeti” vardır ki burada *vacip* hükmünden bu anlam kastedilmez. Zira o *vücubu'l-eda*'nın şeriatten önce vâcip olmayacağını söyler. Daha sonra değerlendirme kısmında *vücub fi'z-zimme* (nefsü'l-vücub) ve *vücübü'l-eda* ayrımı üzerinde durulacaktır. Şimdilik onun görüşünü zikretmekle iktifa edebiliriz.

Debûsî'ye göre bir ve ikinci kısım aklî hükümler aklın *mûcepleridir*. “Aklın mûcebi” demek, akıl yürütmekle (istidlal) aklın kat'î olarak delalet edeceği şeyler anlamına gelmektedir. Buna göre Debûsî, birinci ve ikinci kısım hükümlerin her birine aklın *vacip* demesi gerekirken sadece ikinci kısımda zikredilen *din* için olan hükümlere *vacip* hükmünü kullandığını söyler. O, birinci kısımda zikrettiği *dünya* için olan hükümlere ise *mübah* hükmünü kullanır. Debûsî bu durumu, din hakkında olan hükümlerin Allah hakkı olarak kul tarafından yapılması gereken yani kulun imtihana tabi tutulduğu fiiller olmasıyla gerekçelendirir. Dünya hakkında olan hükümler ise aklın kat'î hükümleri olsa da bunlar kulun lehine olarak yapılması gereken güzel (hüsün) fiiller olmasından bunların vücubiyetine değil de kat'î olarak ibâhasına hükmedildi. Zira hüsnün edna derecesi fiilin mübah olmasıdır.

3. *Aklın dünya hayatı için kat'î olarak haram kıldığı hükümler (muharremâtü'l-akli kat'en li'd-din)*. Bunlar: Cehalet, zulüm, abes ve sefeh gibi fiillerdir.<sup>540</sup>

4. *Aklın dinen kat'î olarak haram kıldığı hükümler (muharremâtü'l-akli kat'en li'd-din)*. Bunlar: Allah'tan başkasına (tağut) tapmak; mahlûkatın, dünya hayatı için ve orada arzularını karşılamak için yaratılmış olduğunu (kabul etmek); yaratıcıyı inkâr etmek; yeniden dirilmeyi inkâr etmek.

Buraya kadar Debûsî, aklın kesin hükümlerini zikretmektedir. Son iki kısım ise aklın kesin olmaksızın zan ifade eden hükümlerine dairdir.

5. *Aklın dünya için câiz gördüğü mubâhlar (mubâhâtü'l-ukûl el-câizetü li'd-din)*. Bunlar: Zorunlu olan miktar dışında hayatta kalma sebeplerine girişmek; ihtiyaçtan fazla servet toplamak; süs ve güzellik gereçlerini toplamak; çocuk

<sup>540</sup> Debûsî bu fiilleri şöyle tanımlar: *Cehalet*; aklın nuruyla gerçekleşen istidlali terketmektir. *Zulüm*; bir şeyi, konulduğu yerin dışına koymaktır. *Abes*; faideden hali olan fiildir. *Sefeh*; zararı gerektiren şeydir. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 469.

edinme gayesi olmaksızın cimada bulunmak ve birden fazla eşe sahip olmak gibi fiiller.

Debûsî, aklen *câiz olan hükümler* ifadesi ile aklen mubâh olmakla birlikte şer'î veya aklî bir delil bulunduğunda haramlığına da hükmedilmesi *câiz olan şeyleri kastetmektedir.*<sup>541</sup>

6. *Sabit olması ve düşmesi akılda caiz olan dini meşru hükümler (meşruâtü'd-diniyye el-caizetü bi'l-ukûl sübutuha ve sukûtuha).* Debûsî bu kısımda mükelleflerden bazı durumlarda düşmesi caiz olan meşru fiilleri kasteder. O, bu tarz meşru fiillerin neshedilmesinin caiz olduğunu belirtir. Şayet şeriat olmasaydı aklın bu meşru fiillere delaleti hakkında dört görüş bulunduğunu, sahih görüşün ise kendilerinin şu görüşü olduğunu zikreder:

“Bize göre muhtar olan görüş kula mücerred aklıyla Allah’a, Allah’ın emir ve yasaklarına uygun şekilde taatte bulunmasının vücubiyetine inanmasının zorunluluğudur. Zira Allah onu ibadet etmesi için yaratmıştır. Ancak o mutlak olarak ibadet etmek için yaratıldığına inanmakla birlikte aklî istidlalle elde ettiği bir şeyle ibadete girmez. Bilakis o resullerin gelmesine kadar tavakkuf eder. Allah’tan emir gelince de ona göre taatta bulunur.”<sup>542</sup>

Debûsî’nin aklın hükümlerine dair bu tasnifinin, mahiyeti itibariyle Cessâs’ın yukarıda vacip, mahzur ve mubah olarak zikredilen taksimatına muvafık olduğu söylenebilir. Şöyle ki Cessâs’ın aklen *liaynihi hasen*, dolayısıyla *vacipler* şeklinde iki kısım olarak vermektedir. Ancak o, Cessâs’ın değinmediği bir ayrıntıya girerek aklın dünya için kat’î olarak hükmettiği şeylere *mübah* diyerek bunları ele alır. Cessâs’ın aklen *liaynihi kabih*, dolayısıyla *mahzur* (haram) olarak zikrettiği hükümleri aynı şekilde Debûsî din ve dünya hayatı için *haramlar* şeklinde iki kısım olarak yer verir. Her iki usûlcü de aklın kesin hükümlerine aykırı olarak şer’î bir hükmün gelmeyeceğini, bilakis şeriatin aklın bu hükümlerini tekid edici olarak geleceğini, zira akıl da şeriat gibi Allah’ın delillerinden biri olduğunu belirtmişlerdir.<sup>543</sup>

Cessâs’ın üçüncü kısımda zikrettiği aklın *caiz* (mubah) hükümlerini, Debûsî beş ve altıncı kısımda ele almaktadır. Her ikisi usûlcü de aklın bu kısım hükümlerin aslen *mubah* olarak kabul etmektedir. Ayrıca onlara göre genel olarak (icmalen)

<sup>541</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 464-471.

<sup>542</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 475-476.

<sup>543</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 356; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 471.

*mübah* olan bu kısım hükümlerle ilgili aklen veya şer'an değişmesini gerektirecek bir delil bulunduğu bu delillere göre hükmün değişmesi aklen caiz olmaktadır.

Aklî hüsn ve kubhu kabul eden bir diğer usûlcü Semerkandî'ye gelince onun diğer iki usûlcüden kısmen farklı düşündüğünü söyleyebiliriz. Zira Semerkandî aklın kesin olarak hükmünü bildiği fiillerde hüsn ve kubhu şer'în *medlülü*, sadece şeriatle hüsn ve kubhu bilinen fiillerde ise hüsn ve kubhu şer'în *mûcebi* olarak kabul etmektedir. Bu ihtilafın semeresi, aklen caiz (mümkün) kabul edilen fiillerde görülmektedir. Zira Cessâs ve Debûsî bu kısım fiillere genel anlamda (icmalen) *mubah* derken, Semerkandî ise *tevakkuf* görüşündedir. Ona göre akıl bu kısım fiillerin hükümlerini bilmekten acizdir. Dolayısıyla şeratin bu fiillerin hükümlerini bildirmesine kadar tevakkuf edilir.

Semerkandî, akılda fiillerin *vacip*, *mahzur* ve *mümkün* üç kısım olarak zikretmekle birlikte aklın sadece ilk iki kısma giren fiillerin hükümlerini bileceğini, üçüncü kısma giren *mümkün* fiillerin ise sadece şeriatle bilineceğini belirtir. Ona göre aklî hükümler şunlardır:

1. *Vacip fiiller*: Allah'a iman, ibadet ve muamelatın aslı, adalet, ihsan, münime şükür gibi fiillerdir. Bu fiillerin hasen olduğu akıllarda sabittir. Dolayısıyla şer'î karine olmaksızın akıl bunların vacip olduğunu bilir.<sup>544</sup>

2. *Mahzur fiiller*: Küfür, zulüm, sefeh ve abes gibi fiillerdir. Kabih oldukları sırf akılla bilinen, dolayısıyla aklen mahzur olan fiillerdir.

3. *Mümkün fiiller*: Sırf akılla bilinmeyen, sadece şeriatle bilinen ibadetlerin miktarları, şekilleri, şartları gibi fiillerdir. Akıl bu fiillerin, şeriatin bildirdiği şekilde ve başka şekillerde gelmesini caiz görür. Semerkandî'nin şer'î bildirimden önce insanların faydasına olan fiillerin hükmü hakkında tevakkuf ettiklerini zikretmesi de aklen bu kısım fiillerin hüsn ve kubhunun sırf akılla bilinmesini mümkün görmemesiyle ilişkilidir.

Semerkandî şer'î delil olmaksızın sırf aklî delil ile bilinen *vacip* ve *mahzur* fiillerin neshedilmesinin hiçbir halde muhtemel olmadığını, çünkü bunların delili olan aklın her durumda bulunması sebebiyle onun ahkâmı da bâkî kalacağını zikreder. Bununla birlikte o, vücut ve hürmet şeklindeki aklî hükümlerin mûcibinin hakikatte Allah olduğunu, aklın mûcip olmadığını belirtir. Aksine akıl, hükmün

<sup>544</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 251-252.

bilinmesinde bir alettir. Zira Allah, hükümlerinin bilinmesi için bir takım emare ve alametler koymuştur. Akıl ve akıl yürütmeye de bazı hükümler bilindiğinden akla mecazen mûcip denilmiştir.<sup>545</sup>

Semerkandî aklen vâcip veya mahzur fiillerin hükmünün kat'î olduğunu, aklî hükmün değişmeye ve neshe kabil olmadığını kabul eder. O, şeriatin aklın mûcebinin hilafına varid olmayacağını, aksi durumda Allah'ın hüccetleri arasında tenakuzun olacağını zikreder. Eğer nas ile aklın mûcebi arasında teneakuz görülürse aklî delil, semî' delile hükmedici (kâdî) olur. Çünkü semî delil hazif, mecaz ve kinayeye muhtemeldir. Hâlbuki aklî delil hiçbir halde değişime muhtemel değildir. Nitekim teşbih, cebir ve kader hakkında varid olan ayetler, aklî delille çeliştiği için bu ayetlerin zahirleri aklî delile hamledilir. Böylece semî ve aklî delilin araları muvafakat etmiş olur.<sup>546</sup> Semerkandî'nin aklın bu iki kısım hükümleri hakkındaki anlayışının Cessâs ve Debûsî ile benzer olduğu, aralarında bir ihtilafın olmadığı görülmektedir.

Semerkandî'nin diğer iki usûlcüye muhalefet ettiği kısım ise aklın *mümkün* (caiz) alanıdır. Zira diğer iki usûlcünün aksine Semerkandî bu kısım fiiller hakkında tevakkuf eder, aklın herhangi bir hükmü olmayacağını söyler. Bu fiillerin bilinmesi ona göre ancak şer'î bildirimle mümkündür.

Aralarındaki ihtilafın temel nedeni olarak da Semerkandî'nin aklî hükümlerde bir değişikliği kabul etmediği söylenebilir. Nitekim ona göre “şayet bu kısım fiillerin hükmü aklen *ibâhâdir*” dense bu takdirde şeriatin, aklın bu kısım hükümlerini *haram* (hazr) şeklinde getirmesi mümkün olacaktır. Bu da akılda sabit olan hükmün değişmesi anlamına gelir ki bu caiz değildir. Zira ona göre akılla sabit olan hüküm hiçbir halde değişmeye muhtemel değildir.<sup>547</sup> Cessâs ve Debûsî ise sadece şeriatle bilinmesi mümkün olan ibadetlerin şekilleri, vakitleri ve miktarları hususunda Semerkandî'ye benzer anlayışa sahiptirler. Ancak her iki usûlcü ibadetlerin şekil, vakit ve miktarları dışında aklın kesin olarak hüsn ve kubhunu bilmediği ancak insanların faydasına olduğunu bildiği fiillerin genel anlamda (icmalen) *mubah* olduğuna kaidirler. Ayrıca onlara göre bu kısım hükümlerde mükellefin faydasına olacak şekilde aklen ve şer'an değişiklik olması caizdir.

<sup>545</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 270, 321, 2: 1062, 1068-1069.

<sup>546</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 512-514.

<sup>547</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 281, 288.

## 2. Hüsün ve Kubhun Şer’îliğini Benimseyen Tavra Göre

Burada bu tavrı benimseyen Serahsî ile bu tavra yakın bir anlayış sergileyen Pezdevî’nin görüşlerine yer verilecektir.

Hüsün ve kubhun şer’î olduğunu benimseyen Serahsî’ye göre teklif ancak şer’î bildirim ile gerçekleşir. Akıl şeriaten önce hüsün ve kubhu bilemez. Bu nedendir ki Serahsî usûl eserinde Cessâs ve Debûsî’nin aksine aklî hükümlere yer vermez.<sup>548</sup>

Aklın tek başına yetersizliğine vurgu yapan Serahsî’nin *müteşabih* ayetler hakkındaki anlayışı da onun akıl-şeriat ilişkisine dair tavrını yansıtmaya açıktır. Ona göre müteşabihin hak olduğuna inanmak ve kendisiyle kastedilen şeyin ne olduğunu talep etmeyi terkederek teslim olmak dışında bir hükmü (mûcebi) yoktur. Zira ona göre müteşabih “kendisiyle kastedilenin bilinme umudu kesilen şeydir”.

Serahsî görüşünü “Onun [müteşabihin] tevilini ancak Allah bilir”<sup>549</sup> (Âl-i İmrân 3/7) ayetiyle, kendilerine göre ayetin mezkûr yerinde durulması gerektiğini de söyleyerek destekler. Ona göre ayetin devamında gelen “ilimde rasih olanlar” ifadesi ise yeni bir cümledir. O “ilimde rasih olanlar”ı, müteşabihe iman eden ve ondan kastedilen şeyi talep etmekte iştigal etmeyip aksine bu konuda vakfederek teslim olan kişiyi kasteder. Nitekim Serahsî ilimde rasih olanlar hakkında “Ona [müteşabih] inandık, hepsi Rabbimiz katındandır, derler” ifadesinin de yaptığı tanıma delalet ettiğini zikreder. Buna göre o, müteşabihten kastedilen şey konusunda tevakkuf ederek itikat etmekle sorumlu kılınmanın, sırf aklın herhangi bir şeyi îcab etmediği ve defetmediği hususunda bir nevi beyan olduğunu söyler. Serahsî örnek olarak da itikadî (usûl) meselelerden müteşabih olarak kabul ettiği “rü’yetullah”, “yedullah” ve “vechullah” meselelerini zikreder. O, nasla aslı sabit olan bu sıfatların *keyfiyet*lerinin akla kapalı olduğunu söyler. Nitekim o görüşünü şöyle açıklar: Ehl-i sünnet’e göre nasla sabit bu meselelerin asılları sabittir. Ancak bunların *keyfiyet*leri müteşabihtir (kapalıdır). Bu nedenle bunların *keyfiyet*lerinin ne olduğuyla iştigal edilmez, aksine tevakkuf edilir. Nitekim Allah’ın ilimde rasih olanları “Ona [müteşabih] inandık, hepsi Rabbimiz katındandır, derler. (Bu

<sup>548</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1: 60, 78-80, 2: 65.

<sup>549</sup> “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ”

inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.” (Âl-i İmrân 3/7) şeklinde vasfetmesi de buna delalet etmektedir.<sup>550</sup>

Serahsî'nin yukarıdaki tavrının daha iyi anlaşılması için birinci tavrı benimseyen usûlcülerden Semerkandî'nin ilgili konu hakkındaki görüşüne yer verebiliriz. Semerkandî'ye göre müteşabih “biri diğerine tercih edilemeyecek şekilde iki sem'i delil arasında, her açıdan açıkça bir tearuzun vuku bulmasıdır”. Bu nedenle de müteşabih hakkında tevakkuf edilir. O, bazı Hanefî meşayihin müteşabihi, “nassın mücebinin, aklın kat'î mücebine muhalif” şeklinde bir tearuz olarak görmesini isabetli görmez. Zira şeriat aklın mücebine aykırı olarak varid değildir. Aksi takdirde Allah'ın hüccetleri hakkında bir çelişki (tenakuz) mevzu bahis olacaktır. Şayet her iki delil arasında bir tearuz görülürse bu durumda aklî delil sem'î delile hâkim kılınır (kâdî). Çünkü sem'î delil kapalılığa, hazfe ve mecaza muhtemelken aklî delil hiçbir şekilde değişikliğe muhtemel değildir.

Serahsî'nin aksine Semerkandî “arşa istiva etti”, “yedullah” gibi nasta zikredilen hususlarda aklın yetersizliğini ifade etmez. Aksine ona göre ilgili meselelerde akla aykırı olması sebebiyle sem'î delilin, aklî delile uygun bir şekilde tevil edilmesi gerekir.<sup>551</sup>

Pezdevî'ye gelince onun hüsün ve kubuh hakkındaki görüşünün muğlak olduğu zikredilmişti. Zira iman, münime şükür gibi bazı fiillerin hüsün; küfür, abes gibi bazı fiillerin de kubuh vasıflarının aklın zahir durumlar olarak kabul ettiği aktarılmıştı. Bununla birlikte o da Serahsî gibi aklın yetersizliğine vurgu yapmakta, hüsün ve kubuhun şer'î olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>552</sup>

Pezdevî, aklın hevadan ayrılmadığını dolayısıyla bizatihi aklın kendisinin hiçbir halde delil olmaya elverişli bulunmadığını zikreder. Bu nedenle Pezdevî, kullar için bir kolaylık olması açısından hükümlerin şer'î illetlere nispet edildiğini belirtir. Zira ona göre hükümler gizli (hafî) durumlardır. Şayet akıl bizatihi hükümleri mücîp kılınsaydı bu kullar için meşakkatli ve zorlu bir sorumluluk olurdu ki bu caiz değildir.<sup>553</sup>

<sup>550</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 169-170.

<sup>551</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 512-514.

<sup>552</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 324-332.

<sup>553</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 332.

Sonuç olarak, daha önce zikrettiğimiz bazı farklılıklarla birlikte Pezdevî'nin Serahsî'ye yakın bir tavır içerisinde olduğu söylenebilir. Nitekim Pezdevî'nin de müteşabih ayetlerle ilgili görüşü Serahsî'ye benzerdir.<sup>554</sup> Onun da Serahsî gibi usûlünde aklî hükümlere hiçbir şekilde yer vermemesi, “hüsün ve kubhun şer'î olduğu” hususunda Serahsî'ye yakın bir tavır içerisinde olduğuna işaret etmektedir.

Hanefî usûlcülerinin akıl, hüsün ve kubuh hakkındaki görüşlerinin hangi kelâmî tavrı yansıttığına dair kanaatimiz, bu kısmın sonunda değerlendirme başlığında zikredilecektir. Bu nedenle burada usûlcülerin görüşleri arasındaki benzer ve farklılıklara değinmekle yetinildi.

### 2.1.2.3. Memuru bih ve Menhiyyi anh'ın Hüsün ve Kubuh Açısından Kısımları

Memuru bih ve menhiyyi anh'ın hüsün ve kubuh açısından taksimi, Hanefî usûl eserlerinde emir-nehiy konuları içerisinde Debûsî ile birlikte ele alınmaya başlanan konulardan biridir. Memuru bih, emre konu olan yani emredilen fiil; menhiyyi anh ise yasağa konu olan yani yasaklanan fiil anlamlarına gelmektedir.

Hanefî usûlcüler, Şâri' Teâlâ'nın iyiliği emredeceğini, kötülüğü yasaklayacağını hikmet ile temellendirmişlerdir. Buna göre emredilen fiiller (memuru bih) iyi (hasen), yasaklanan fiiller (menhiyyi anh) ise kötüdür (kabih). Normal şartlarda emir, hem iyi hem de kötü fiillere yönelik kullanılabilir. Örneğin bir yönetici emri altındaki kişiye yalan söylemesini emrettiğinde, bu emir yalan fiilinin hüsününü iktiza etmez. Ancak emir, hakîm olan Şâri' Teâlâ'dan geldiğinde hüsünü iktiza eder. Çünkü Hakîm'in fiili övülen bir sonuçtan (hikmet) hali değildir. Zira övülen bir sonuca sahip olmayan fiiller *sefih* olmayı gerektirir ki Allah bundan münezzehtir. Dolayısıyla hakîm olanın fiilleri, hikmeti gereği zorunlu olarak övülen bir sonucu ki bu aynı zamanda hasen demektir, barındırır. Nehiy de aynı şekilde Şâri'den olduğunda fiilin kubhunu iktiza eder.

Memuru bih ve menhiyyi anh'ın hüsün ve kubuh vasfına sahip olması açısından kelâmcılar ve usûlcüler arasında bir ihtilaf yoktur. Yani onlar Allah'ın emrettiği fiillerin hasen, yasakladığı fiillerin kabih olduğunu ittifakla kabul ederler. İhtilaf noktası ise hüsün ve kubhun, emir ve nehyin *medlülü* veya *mûcebi* olması hakkındadır.

<sup>554</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 88-94.



Eş'arîler'e göre hüsün ve kubuh, emir ve nehyin *mûcebidir*. *Emrin mûcebi*'nden maksat, hüsün ve kubhun emrin bizzat kendisi sebebiyle sabit olması anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle şer'î emir, emredilen fiilin hüsünü, nehiy ise yasaklanan fiilin kubhunu gerektirir (îcab eder). Yoksa fiilin kendisi hasen (iyi) veya kabih (kötü) olup da emredilmiş veya yasaklanmış değildir. Bu görüş, "hüsün ve kubuh şer'îdir" anlayışının zorunlu neticesidir. Hanefî usûlcülerinden Serahsî de Eş'arîlerle aynı görüşe sahiptir.

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh, emir ve nehyin *medlülüdür*. Hüsün ve kubhun emir ve nehyin *medlülü* olmasından maksat ise asli olarak fiillerde mezkûr vasıflar bulunmakta, dolayısıyla şeriat iyi olan fiilleri emretmekle fiilin aslındaki hüsüne delalet etmiş olmakta, kötü olan fiilleri yasaklamakla da fiilin aslındaki kubhuna delalet etmiş olmaktadır. Bu anlayışa göre hüsün ve kubuh, şer'î bildirimden önce de fiillerde sabit vasıflardır. Yani "hüsün ve kubuh aklîdir" görüşüyle ilişkilidir. Hanefîlerin çoğunluğu da bu görüştedir. Ancak Hanefîler, daha önce de üzerinde durulduğu gibi benzer görüşte olduklarını söyledikleri Mu'tezile'nin aklı hâkim ve mûcip kılmaları sebebiyle kendilerine muhalif olduklarını, Irak Hanefîlerinin çoğunluğu ile Mâtürîdî gibi bazı Semerkant Meşayihin marifetullah'ın vücubu hususlarında onlara muvafakat ettiklerini ifade etmişlerdir.

Semerkandî ise hüsün ve kubhun, emir ve nehyin medlülü veya mûcebi olması hususunda yurarıda zikredilen her iki görüşü mezceden bir anlayış ortaya koymuştur. O aklın, hüsün ve kubhunu idrak ettiği hususlarda bu vasıfların emir ve nehyin medlülü, idrak edemediği hususlarda ise mûcebi olacağını ifade etmiştir.<sup>555</sup>

Memuru bih ve menhiyyi anh'ın hüsün ve kubuh açısından klasik formda taksimine gelince bu taksimi yapan ilk Hanefî usûlcüsünün Debûsî olduğu söyleyenebilir. Daha öncesinde Cessâs'ın, Debûsî'de sistemleştiği şekliyle olmasa da belki de ona kaynaklık edecek düzeyde hüsün ve kubuh meselelerini ele aldığı anlaşılmaktadır. Ancak onun hüsün ve kubhu ele alması memuru bih ve menhiyyi anh açısından değildir. Önceki konularda da ele alındığı gibi Cessâs hüsün ve kubhun kısımlarını aklî hükümler bağlamında ele almaktadır. Debûsî sonrası

---

<sup>555</sup> Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl* (İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, t.y.), 116-118.

Hanefî usûlcüler ise kelâmî tavırlarını yansıtabak şekilde bir takım değişikliğe giderek genel anlamda Debûsî'nin taksimini takip etmişlerdir.

Hanefî usûlcülerin, hüsün ve kubhun aklî veya şer'îliği hususundaki anlayışlarının, usûl düşüncelerine yansması bakımından *memuru bih* ve *menhiyyi anh* taksimleri ve verdikleri örnekler önem arz etmektedir. Zira memuru bih ve menhiyyi anh konuları, fıkıh merkezli bir usûl düşüncesine sahip Hanefî usûlcülerin usûllerinde belki de kelâmî anlayışlarının etkili olduğu sınırlı meselelerin başında gelmektedir. Bu nedenle burada Hanefî usûlcülerin konuya ilişkin taksimleri, hüsün ve kubhun aklî veya şer'î şeklindeki tavırlarına göre ele alınacaktır.

#### 1. Hüsün ve Kubhun Aklî Olduğunu Benimseyen Tavra Göre

Burada Cessâs, Debûsî ve Semerkandî'nin görüşlerine yer verilecektir.

Hüsün ve kubuh vasıflarının aslen fiillerde mündemiç olduğu görüşünde olan Cessâs, mükellefin fiillerinin hükümlerini, onların maslahatını en iyi şekilde bilen Şâri' tarafından teşrî kılınacağını hikmet açısından temellendirmektedir.<sup>556</sup> Ona göre Allah iyi (hasen) olan fiilleri emreder, kötü (kabih) olan fiilleri ise yasaklar. Bir başka deyişle Şâri'in emir ve nehyi, emredilen fiillerin (memuru bih) hüsün, yasaklanan fiillerin (menhiyyi anh) de kubuh vasıflarına delalet eder.<sup>557</sup> Kısaca Cessâs'a göre hüsün ve kubuh, emir ve nehyin *medlülü* olmaktadır.

Şer'î hitapla varid olan memuru bih'in hasen, menhiyyi anh'ın da kabih olduğunu zikretmekle birlikte Cessâs usûlünde şer'î memuru bih-menhiyyi anh kısımlarına yer vermez. Ancak o, mükellefin fiillerinini akılda *linefsihi hasen; linefsihi kabih; linefsihi kabih olmayan* yani bazı durumlarda kabih başka durumlarda da hasen olması caiz olan şekilde üç kısım olarak zikretmektedir. Hüsün ve kubuh vafına sahip fiiller ona göre şunlardır:

1. Linefsihi hasen olan fiiller. Bunlar şer'î bildirimden önce akıl tarafından tek bir tanrıya inanmanın (tevhid), resulleri tasdik etmenin, nimet verene şükretmenin (şükrü'l-münim), adaletin (insaf) vücubiyeti gibi fiillerdir. Ona göre zatı sebebiyle hasen olmaları, bu fiillerin bütün akıl sahiplerine vacip olmasını iktiza eder.

<sup>556</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 292, 382.

<sup>557</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 374.

2. Linefsihi kabih olan fiiller. Şer'î bildirimden önce aklın haramlığına (hazr) delalet ettiği küfür, zulüm gibi fiillerdir.

Bu iki kısım fiillerin hükümleri mükelleflere göre değişiklik göstermezler. Yine zaman ve mekânın değişmesine göre de hükümlerinde bir değişiklik olması caiz değildir.

3. Linefsihi kabih olmayan yani bazı durumlarda kabih bazı durumlarda da hasen olması caiz olan fiillerdir. Cessâs'a göre bu kısım fiillerin hüsün ve kubuh vasıfları değişebilir. Bu nedenle akıl bu fiillerin hükmünde değişikliği caiz görür. Ona göre bu fiillere ilişkin hüküm, kulların maslahatına mebni olarak şeriat tarafından varid olur. Şayet Allah'ın ilminde bir fiilin kulları kötülüğe (kabih) sevkettiği biliniyorsa Allah tarafından *haram*, faydalı olduğu biliniyorsa *îcab*, şayet fiilin serbest bırakma şeklinde gelmesi daha faydalı görülüyorsa bu durumda da *ibâha* şeklinde teşri kılınır.

Cessâs, şer'an bildirilen ibadetlerin son kısma dâhil olduğunu zikretmektedir.<sup>558</sup> Dolayısıyla ibadetlerde bir ayırım yapmaksızın hepsini icmalen hasen kategorisinde değerlendirmekte ancak kabih olan bir duruma götürdüğü takdirde bunların liğayrihi kabih olarak hükmedilebileceğini belirtmektedir. Netice itibariyle onun hüsün ve kubhu sadece aklî hükümler açısından da olsa kısımlandırmasının, memuru bih ve menhiyyi anı klasik anlamda taksim eden Debûsî'ye kaynaklık ettiği söylenebilir.

Debûsi memuru bih ve menhiyyi anı hüsün ve kubuh açısından ilk olarak kısımlara ayıran Hanefî usûlcüdür. O, hikmeti gereği Allah'ın hasen olan fiilleri emredeceği, kabih olanları da yasaklayacağını zikretmektedir. Dolayısıyla o da emir ve nehyin, fiilde asli olarak bulunan hüsün ve kubha delalet etmiş olacağına kail olmaktadır.<sup>559</sup> Hüsün ve kubhun aklî olduğunu benimseyen ve aklî hükümleri ayrıntılı şekilde usûlünde ele alan Debûsî'ye göre memuru bih, hüsün vasfı bakımından şu kısımlara ayrılır:

1. Fiilin kendisindeki bir *manadan* dolayı hasen olan fiiller. Bu da ikiye ayrılır.

<sup>558</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 371-372.

<sup>559</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 48.

a. *Mananın*, fiilin vaz'ında/konuluşunda olduğu hasen fiiller. Namaz gibi. Çünkü namaz, tazim için konulmuş birtakım fiil ve sözlerle yerine getirilmektedir ki tazim, tazim edilen (Allah) hakkında haddi zatında hasendir. Ancak bildirildiği şekil ve durumlar dışında yapılırsa fiile kubuh ilişmiş olacaktır. Dolayısıyla bu durumlarda ibadet hasen olmaz.

b. *Mananın*, bir vasıtayla fiilin vaz'ına iliştiği, hatta bu vasıtayla birinci kısma ilhak olduğu hasen fiiller. Zekât, oruç ve hac gibi fiiller.

Örneğin zekât, Allah'ın emriyle kifayet edecek bir oranda fakire malın temlik edilmesidir. Bu fiil, Allah rızası için ancak muhtaç olan fakir vasıtasıyla yapılabilir. Dolayısıyla zekât fiili, bu vasıtayla hasen olmaktadır. Çünkü zekâta, muhtaç olan kulların ihtiyacını karşılama anlamı vardır. Fiilin yapılmasına vasıta olan şey, Allah için sabit olunca Allah'a izafe edilmiş oldu. Dolayısıyla hükmen, vasıtanın dikkate alınmasına gerek kalmadı. Böylece bu fiil, bizzat fiilin kendisi için yapıldığı (Allah'ı) tazim için olan namaz gibi oldu.

2. Başkasındaki (ğayr'daki) bir *manadan* dolayı hasen olan fiiller. İki kısımır.

a. *Mananın*, kulun fiiliyle meydana geldiği hasen fiiller. Cihad, cenaze namazı ve hadlerin yerine getirilmesi gibi. Örneğin savaşmak, yok olmaktır. O ancak tevhidi yaymak (i'lâ-yi kelimetullah), düşmanları engellemek, onlara karşı savunmak için hasen olur. Dolayısıyla savaşmak düşman vasıtasıyla hasen olur.

b. *Mananın*, kendisinden sonra maksut bir fiille meydana geldiği fiiller. Abdest ve cuma namazı için sa'y/koşmak fiilleri buna örnektir.<sup>560</sup>

Debûsî'nin taksiminde dikkat çeken husus *iman* fiiline yer vermemiş olmasıdır. Sonraki Hanefiler, *iman*'ı liaynihi hasen kısmında ele almaktadır. Semerkandî gibi hüsün'ün aklîliğini benimseyenler, aklen liaynihi hasen kısmında; Serahsî gibi hüsün'ün şer'îliğini benimseyenler ise şer'an liaynihi hasen kısmında zikretmişlerdir. Debûsî ise şer'î bildirim olmaksızın sırf akılla sabit olan ve akılla teklifi gerekli gördüğü iman etmeyi bu kısımlar içerisinde zikretmez. Benzer şekilde menhiyyi anh kısımları içerisinde akılda kubhu sabit olan inkâr ve nimete küfrü de zikretmez. Onun menhiyyi anh taksimatı şu şekildedir:

1. Fiilin zatından (ayn) dolayı kabih olan fiiller. İki kısma ayrılır.

<sup>560</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 48-50.

a. Vaz'en/konuluş itibari ile kabih olan fiillerdir. Sefeh, abes gibi. Nitekim dili vazedenler bu ikisini haddi zatında aklen kabih olarak bildikleri için onlara bu isimleri koymuşlardır.

b. Şer'an ona (vaz'en kabih olan fiillere) ilhak olan kabih fiiller. Melâkîh ve Medâmîn satışı,<sup>561</sup> abdestsiz namaz gibi fiiller.

2. Başkası (ğayr) sebebi ile kabih olan fiiller. İki kısma ayrılır.

a. Vasfi itibarı ile kabih olan fiiller. Fasid şartlı alışveriş, faizin bulaştığı alışveriş gibi fiiller.

b. Kendisine mücavir olan kubuhluk sebebi ile kabih olan fiiller. Cuma ezanı esnasında alışveriş yapmak, gasb edilen arazide namaz kılmak gibi fiillerdir.<sup>562</sup>

Debûsî'nin menhiyyi anh taksiminde aklen kubhu zorunlu olarak bilinen *abes* ve *sefeh*'e<sup>563</sup> yer verdiği görülmektedir. Halbûki o, memuru bih kısmında aklen hüsnü bilinen fiillere hiçbir şekilde yer vermemişti. Bunun temel nedeni olarak da, *abes* ve *sefeh*'in belirli bir fiili ifade etmesinden öte genel (icmali) bazı vasıflar olmasıyla açıklanabilir. Zira ona göre *küfür* ve *nimete nankörlük* gibi fiiller aklen kabihdir. Şer'an yasaklanan (menhiyyi anh) fiillere yer verdiği için Debûsî'nin, küfür ve nimete nankörlük gibi aklen kabih olan fiillere burada yer vermediği söylenebilir.

Memuru bih'in hüsnü ile vasıflanmış olması gerekir diyen Semerkandî, hüsnü vasfına sahip fiili, övülen bir sonucu olan (âkîbetun hamîdetun) fiil olarak tarif etmektedir. Memuru bih'in de övülen bir sonucu vardır. Çünkü memuru bih vacip olsun mendup olsun sevap ve cezadan kurtulma sonuçlarını haizdir. Bu da övülen bir sonuç olmaktadır ki bu, fiilin hasen olmasını gerektirir. O, memuru bihin hüsnü vasfına sahip olmasının gerekliliğini diğer iki usûlcüde olduğu gibi hikmetle temellendirir. Çünkü hakîm olanın emri, övülen bir sonuçtan hali değildir.

Semerkandî, memuru bih'i hüsnü vasfı açısından şöyle taksim eder:

---

<sup>561</sup> "Bey'u'l-melâkîh" ve "bey'u'l-medâmîn" çiftleşme öncesinde erkek veya dişi hayvanın dölünün ya da dişi hayvanın karnındaki ceninin satımına denilir. Bk. Faruk Beşer, "İlkâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 115. Bu alışverişlerin hükmü hakkında bk. Şevket Topal, *İslam hukukunda Satış Akdi ve Mülkiyet* (Ankara: Sts Yayınları, 2014), 120.

<sup>562</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 55.

<sup>563</sup> Debûsî'ye göre; *Abes*; faideden hali olan fiildir. *Sefeh*; zararı gerektiren şeydir. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 469.

1. Hasen liaynihi. Bu da iki kısımdır.

a. Şer'î bir karine olmaksızın *sırf akılla* hasen olduğu bilinen fiillerdir. Allah'a iman, ibadetlerin aslı, adalet, ihsan, nimet verene şükür gibi fiiller bunlardandır.

Bu kısım, liaynihi hasen olmakla birlikte aynı şekilde hasen liğayrihidir. Çünkü bu fiiller zıtları olan küfür, zulüm, küfran gibi kabih fiilleri terketmeyi gerektirir. Dolayısıyla bunlar iki vecihten hasen sayılır.

b. Hasen olduğu *şeriatla* bilinen fiillerdir, akılla bilinmezler. Ancak bunlar aklen *mümkün* olan fiillerdir. Yani akıl bu fiillerin farklı vecihlerde gelmesini mümkün (caiz) görmektedir. Bunlar ibadetlerin miktarları, şekilleri, şartları, vakitleri gibi durumlardır. Şayet namaz bilinen şeklinin dışında bir şekilde bildirilmiş olsa akıl onu imkânsız görmez bilakis câiz görür. Mesela abdestsiz olarak teşri kılınsa akıl bunu mümkün görür. Fakat akıl, şeraitin getirdiği şekliyle bu fiilleri kabul eder ve onların hikmete uygun olduğunu bilir. Her ne kadar akıl bu şekillerdeki hüsün ve hikmet veçhini bilmese de.

2. Hasen liğayrihi. Bunlar da iki kısımdır.

a. Bu *ğayr* (memuru bihin hüsün olmasını sağlayan şey) maksut ve hakikaten hüsünle mevzuftur. Memuru bihin kendisi maksut değil bilakis bu maksut olan *ğayra* bir vesiledir. Bundan dolayı liğayrihi hüsün olmaktadır.

b. Bazen bu *ğayr* binefsihi maksut olmamakta fakat hüsünle mevzuftur kendisinde maksut başka bir *ğayra* vesile olmaktadır.

Anlamca son iki kısmın bir olduğunu söyleyen Semerkandî liğayrihi hasene örnek olarak zekât, oruç, hac, cihad, hadler gibi fiilleri örnek vermektedir.<sup>564</sup>

Semerkandî'nin hüsün vasfı açısından memuru bih taksiminin oldukça dikkat çekicidir. Zira o, burada fiilleri aklî ve şerî olması bakımından taksime tabi tutmuştur. Liaynihi hasen fiillerin ilk kısmında akılla hüsünü sabit olan Allah'a iman, ibadetlerin aslı, adalet, ihsan, nimet verene şükür gibi fiilleri ele alır. İkinci kısmında ise şeriat tarafından liaynihi hasen olduğu bilinen fiilleri zikreder. Bu aslında şaşırtıcı bir durum değildir. Zira Semerkant Mâtürîdî geleneğini sürdüren bir usûlcü olarak Semerkandî, onlardan tevarüs ettiği kelâmcı tavrını usûlünün genelinde sürdürmektedir. Burada da onun kelâmcı tavrının yansımaları dikkat

<sup>564</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 248-256.

çekici şekilde gözlemlenmektedir. Bu nedenledir ki Semerkandî'nin kendisinden önceki Hanefî usûlcülerinden daha fazla aklın önemine ve onun teklifteki rolüne vurgu yaptığı söylenebilir. Nitekim Semerkandî'nin aksine akli hükümleri usûlünde en geniş şekilde ele aldığı bilinen Debûsî'nin, memuru bih ve menhiyyi anh taksiminde hüsün ve kubhu aklen bilinen fiillere yer vermemesi, kelâmcı ve fukaha tavırları arasındaki yöntem farklılığının usûle etkisini göstermesi açısından önemlidir.

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin şer'an liaynihi hasen kısmında saydıkları zekât, oruç ve hac ibadetlerini Semerkandî'nin, mahiyeti itibariyle liğayrihi hasen kısmında zikretmesi de benzer gerekçeyle değerlendirilebilir.

Semerkandî'nin menhiyyi anh taksimine gelince o öncelikle Debûsî'nin menhiyyi anh taksimini zikreder. Daha sonra muhtemelen Semerkant meşayihini kastederek onlar tarafından Debûsî'nin taksiminin zahiren kusurlu fakat tevil açısından sahih görüldüğünü söyler. Semerkandî, bu meşayihin Debûsî'nin nehiy taksimini zahiren hatalı görmesini şu gerekçeyle açıklar:

“Nehiy hakikatte tek birşeydir. O da haram kılmadır (tahrim). Kubhu ister aklen ister şer'an bilinsin, lizatîhi kabih olan her bir fiil menhiyyi anh'tır. Bu da hakikat bakımından taksime muhtemel değildir. Ayrıca fiilin, fiil olması sebebiyle zatının kabih görülmesi de hatalıdır. Hâlbuki onun [Debûsî] maksadı fiilin, zatından dolayı değil de failine veya başkasına dönen, zatına zait bir manadan dolayı kabih olması şeklinde bir tevil ise sahih görülür. Ancak onun taksimi, nehiy sigası bakımından bir teville sahih kabul edilir.”

Semerkandî, sahih teville göre nehiy taksimini şu şekilde aktarır:

1. Nehiy sigasının, kubhu akılla bilinen herhangi bir *manadan* dolayı zâtî kabih ve haram olan bir fiile izafe edilmesidir. Küfür, zulüm, sefeh ve abes gibi fiiller.

2. Nehiy sigasının, kubhu akılla bilinmeyip şer'an bilinen bir şeye izafe edilmesidir. Abdestsiz namazın nehyedilmesi gibi.

3. Nehiy sigasının, aklen ve şer'an kabih olmayan bir şeye izafe edilmesidir. Bilakis kendisi meşru ve hasendir. Fakat şer'an veya aklen kabih olan bir ğayra mücavirdir. Gasbedilmiş bir evde namaz kılınmasının nehyedilmesi gibi.

4. Nehiy sigasının, kendisi hasen olan bir şeye izafe edilmesidir. Burada Menhiyyi anh, meşru olmayan ğayrdır (fiilin dışındaki bir şeydir). Fakat taat olan

fiil, masiyetin (ğayrın) varlığı için bir sebeptir ve masiyet kendisi ile kaimdir. Kurban günleri oruç tutmak gibi.<sup>565</sup>

Semerkandî memuru bih taksiminde benimsediği tavrı burada da sürdürmüş, menhiyyi anı fiilleri aklen ve şeran kubhu bilinen fiiller açısından kısımlara ayırmıştır. Semerkandî'nin bu taksimi de Debûsî'ye nazarla aklın teklifteki rolünü vurgulaması açısından dikkat çekicidir. Zira Debûsî, aklen kabih olan *abes* ve *sefeh* gibi genel (icmali) vasıfları zikretmekle yetinirken, Semerkandî bunlarla birlikte *küfür* gibi fiillere de yer verir. Küfür fiili Debûsî'ye göre de aklen kabih olmakla birlikte o, bu fiili örnek olarak zikretmez.

## 2. Hüsün ve Kubhun Şer'î Olduğunu Benimseyen Tavra Göre

Burada bu görüşe kail olan Serahsî ile bu görüşe yakın bir tavır içinde olduğuna kanaat getirdiğimiz Pezdevî'nin taksimlerine yer verilecektir.

Serahsî'ye göre emrin muktezası (hükümü), memuru bihin şeran hasen olmasıdır. Ona göre bazı Hanefî meşayihin iddia ettiği gibi hüsün, aklen sabit değildir. Aksine Allah'ın fuhşiyatı emretmeyeceğini bildirdiği ayetler ile memuru bih'in şer'an hasen olduğu bilinir.<sup>566</sup>

Pezevî'ye göre de memuru bih'in hüsünle vasıflanması şer'î bir hükümdür. Bu, onun memuru bih olması ile bilinir. Aklın kendisiyle bilinmez. Çünkü akıl, hiçbir durumda mûcip değildir.

Serahsî ve Pezdevî'nin, hüsün ve kubhun şer'î olduğu söylemleri, yaptıkları taksim ve örneklendirmeler hemen hemen aynıdır. Onlar, Debûsî'nin ilk olarak ele aldığı memuru bih taksimini, kendilerinin “hüsün şer'îdir” şeklindeki tavırlarını yansıtarak sürdürmüşlerdir. Daha kuşatıcı olması sebebi ile Pezdevî'nin taksimini vermekle yetineceğiz. Pezdevî'nin memuru bih'in hüsün vasfı açısından taksimi şöyledir:

### 1. Fiilin kendisindeki bir manadan dolayı hasen fiiller.

<sup>565</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 319-324.

<sup>566</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 60.



Allah'a ve sıfatlarına iman etmek liaynihi hasendir. İman'ın rüknü, kalple tasdik ve dil ile ikrardır.<sup>567</sup> Liaynihi hasen fiiller üç kısımdır.<sup>568</sup>

a. Hiçbir halde bu vasfın düşmesini kabul etmeyen liaynihi hasen fiiller. Allah'a ve sıfatlarına iman etmenin rükünlerinden *tasdik* bu kısma girer. Çünkü tasdik'in, hiçbir halde düşme ihtimali yoktur. Şayet tasdik bir başkasıyla değiştirilirse küfür olur.

b. Düşmeyi kabul eden, liaynihi hasen fiiller. İmanın diğer rüknü olan *ikrar* ve *namaz* gibi. Örneğin bazı durumlarda ikrar, düşmeye muhtemeldir. Nitekim *ikrah* gibi bir özür sebebi ile imanın ikrarı, imana aykırı bir ikrarla değiştirilirse, kalbin imanla dolu olması durumunda bu ikrar küfrü gerektirmez. Yani bu durumdaki bir mükelleften ikrah sebebiyle imanın diğer rüknü olan *ikrar* düşmüştür.

Namaz fiili de söz ve fiil olarak Allah'ı tazimdir. Tazim bizatihi hüsün olan bir manadır. Ancak namaz, bazı özür durumlarında düşmeye muhtemeldir.

c. Liaynihi hasen kısma mülhak olan fiiller olmakla birlikte başkasındaki bir manadan dolayı hasen olan fiillere benzerdirler. Zekât, oruç ve hac gibi fiiller.

2. Başkasındaki (ğayr'daki) bir manadan dolayı hasen fiiller. Üç kısımdır.<sup>569</sup>

a. Maksut olan ğayr'ın, memuru bih'in kendisi ile yerine getirilmiş olmayacağı fiiller. Cuma namazı için sa'y ve abdest fiili gibi. Örneğin sa'y, maksut değildir. Bizatihi maksut olan Cuma namazı sebebi ile emredilmiştir.

b. Ğayr'ın, memuru bihin kendisi ile yerine geldiği fiiller. Bu kısım kendisindeki bir manadan dolayı hasen olana benzer. Cihad ve cenaze namazı gibi.

c. Kendisindeki bir manadan veya ona mülhak olmasından dolayı hasen olduktan sonra şartındaki hüsün sebebi ile hasen olan fiiller. Bu kısım *câmi'* diye

---

<sup>567</sup> İmanın rüknü Hanefiler arasında ihtilafıdır. Mâtürîdî ve Semerkant Meşayihine göre imanın rüknü *tasdik*dir. Buhârâ Hanefilerine göre ise *imanın*, *tasdik* ve *ikrar* olmak üzere iki rüknü bulunur.

<sup>568</sup> Serahsî üç kısmı iki kısım olarak vermektedir. O, b ve c'de zikredilen kısımları aynı başlıkta ancak Pezdevî de olduğu gibi aralarındaki farka da temas ederek vermektedir. Dolayısıyla şekil dışında bir fark olmadığı söylenebilir. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 60.

<sup>569</sup> Serahsî liğayrihi hasen fiilleri iki kısım olarak zikretmekte, üçüncü kısımda zikredilen kudreti ayrı bir fasılda zikretmektedir. Bu şekilsel farklılık dışında taksimleri aynıdır. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 65.

isimlendirilmiştir. Bu, kulun kendisine lazım olan fiilleri yerine getirmesine imkân veren *kudrettir*.<sup>570</sup>

Pezdevî ve Serahsî'nin taksimlerinin, memuru bih'in şer'an hüsün olması görüşlerine uygun olarak yapıldığı görülmektedir. Debûsî'den sonra onu takip eden iki usûlcünün bu hususta Debûsî'ye yakın bir taksimde bulunmakla birlikte onların liaynihi hüsün fiillere *iman'ın tasdik ve ikrar* örneğini vermeleri, imanın aklî olduğunu benimseyen ve taksiminde zikretmeyen Debûsî'den ayrıldıkları husus olarak söylenebilir. Ancak Pezdevî'nin imanı şeran liaynihi hasen kısmında zikretmesi onun açısından problem teşkil etmektedir. Zira Pezdevî de şer'î bildirim olmaksızın kişinin imanla mükellef kılındığını kabul etmektedir. Ne var ki o, Irak Hanefileri ve Semerkant Mâtürîdileri gibi, bu teklifin sırf akılla olduğunu kabul etmez. Aksine aklın bu hususta tek başına yetersiz olacağı, akıl yürütmesine imkân sağlayacak bir mühletin de geçmiş olmasıyla birlikte kişinin sorumlu kılınacağını ifade etmektedir. Nitekim Abdulaziz el-Buhârî, ilgili duruma şöyle dikkat çekmektedir:

“İmanın bu kısımda [şeran liaynihi hasen kısmında] verilmesi problemlidir. Zira bu kısım, şer'î emir ile memuru bih olduğu sabit olan hüsnün beyanı hakkındadır. Bunlar şer'î emirle bilinir, ondan önce akılla değil. İmanın hüsnü ise emirden önce sabittir ve akılla bilinir. Bu şer'in vüruduna bağlı değildir. Öyle ki şer'î bir davetin kendisine hiç ulaşmadığı kişiye, istidlalde bulunmasının vücutiyetine kail olduk. Bu nedenden ki Kâdî İmam [Debûsî] bu kısımda imanı zikretmedi. Aksine o, namazla başladı. Çünkü bu kısımların hüsnü akılla değil emirle sabittir. Ne var ki Şeyh'e [Pezdevî'ye] göre imanın hüsnü akılla değil sem'le sabittir. Eş'arilerde olduğu gibi. Fakat onun 'bu, vasfın sukutunu kabul etmez' sözü, bu ihtimali reddeder.”<sup>571</sup>

Pezdevî'nin görüşünü problemlilikle birlikte Buhârî problemi çözecek bir izahta bulunmamıştır. Kanaatimizce bu problem, daha önce temas edildiği gibi Pezdevî'nin hüsün-kubhun aklîliği ve şer'îliği konusundaki görüşünün muğlaklığından kaynaklanmaktadır. Zira Pezdevî, akılda apaçık bazı durumların hüsün ve kubuh bilgisinin olduğunu kabul etmekle birlikte hüsün ve kubhun şer'î olduğunu yani şeriatle bilineceğini ifade etmektedir. Şer'î bildirimden önce akıl ve akıl yürütmeye ulaştıracak bir tecrübeye ulaşmasından sonra imanla teklifi gerekli

<sup>570</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 272-288; Serahsî'nin taksimi için bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 60-65.

<sup>571</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 278.

görmesi, onun imanın hüsnünün aklî olduğunu kabul ettiğine işaret etmektedir. Ancak şer'î bildirimden önce teklif için sırf aklın yeterli olmadığını zikretmesi, akılla birlikte akıl yürütecek bir tecrübeyi de gerekli görmesi; zahir bazı durumlar dışında hüsn ve kubhun şer'î olduğunu söylemesi onun görüşündeki söz konusu muğlaklığın nedenleri olarak görülebilir.

Serahsî ve Pezdevî'nin menhiyyi anı'nın kubuh vasfı açısından taksimine gelince burada Debûsî'nin taksiminin etkili olduğu görülmektedir. Pezdevî'nin taksim ve örnekleriyle birlikte Debûsî'yi aynen tekrarladığı görülmektedir. Şu farkla ki Debûsî liaynihi kabih olan fiilleri iki kısma ayırarak birinci kısım fiillerde kubhun *aklî*, ikinci kısım fiillerde ise kubhun *şer'î* olduğunu belirtir. Pezdevî ise aynı taksimi yapmakta ancak bu tasniflerin aklî veya şer'î olduklarını zikretmemektedir. Ne var ki Pezdevî'nin birinci kısmı Debûsî gibi "vaz' itibariyle liaynihi kabih olanlar" şeklinde ve bu kısma örnek olarak da *küfür*, *abes* ve *sefeh* gibi fiilleri zikretmesi onun, "bu fiillerin kubhu akılla bilinir" görüşünde olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Pezdevî zahiri bazı durumların aklen bilindiğini bunların aklî olduğunu kabul etmektedir.

Serahsî'nin ise hüsn ve kubhun şer'î olduğu hususunda tavrı nettir. Nitekim o, kubhun şer'îliğine özellikle vurgu yaparak Debûsî ve Pezdevî'nin liaynihi kubhun her iki kısmında zikrettikleri fiilleri o, tek başlıkta vermektedir. Buna göre o, *abes* ve *sefeh*'in şer'an kabih olduğunu açıkça ifade etmiş olmaktadır.<sup>572</sup>

Şu ana kadar Hanefî usûlcülerin, aklın delaleti ve aklî hükümler hakkındaki teorik tartışmalarına yer verildi. Usûl ve kelâm eserlerinde bu teorik tartışmaların genellikle *akıl yürütme* (nazar), *Allah'a iman* ve *nimet verene şükür*, *nebinin tasdiki*, *mûcize hakkında nazar etme'nin vücutiyeti* ve *aslî ibâha* gibi pratikte karşılığı olan meseleler etrafında cereyan ettiği bilinmektedir. Nazar, Allah'a iman, nimet verene şükür ve nebinin tasdiki gibi meselelerin birbirinin levazımı olmaları hasebiyle teklifin aslı olması açısından *Allah'a iman* meselesi, örnek olarak ayrı bir başlıkta zikredilecektir. *Aslî ibâha* meselesi de hüsn ve kubuh tartışmalarıyla

---

<sup>572</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 1: 424; Serahsî'nin tasimi için bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 78-80.

çokça ilişkilendirilen meselelerden biri olması sebebiyle o da ayrı bir başlıkta ele alınacaktır.

#### 2.1.2.4. Şer’î Bildirimden Önce Teklif; İman Örneği

Kelâm ve usûl eserlerinde hüsün ve kubhun şer’î veya aklî olması hakkındaki tartışmaların belirleyici olduğu temel meselelerden biri olarak teklif meselesi zikredilebilir. Nitekim teorik tartışmaların cereyan ettiği hüsün ve kubuh meselelerinde, ihtilaf noktalarını belirleyici olması açısından şer’î bildirimden önce kişinin mükellef olup olmadığı hususları dikate alınmıştır. Buna göre hüsün ve kubhun aklî olduğunu benimseyenler *akıl yürütme* (nazar), *Allah’a iman*, *nimet verene şükür* gibi meseleler etrafında teklifin aklî olduğunu, şeriatin sabit olmasının da aklî teklife bağlı olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Buna karşın hüsün ve kubhun şer’î olduğunu benimseyenler teklifin ancak şeriatle olacağını ve mezkûr meselelerde şer’î bildirimden önce bir sorumluluğun gerekmediğini ifade etmişlerdir.<sup>573</sup> Burada şer’î bildirimden önce aklen teklifin gerekliliği, Allah’a iman meselesi örneğinde temas edilecektir.

Hanefî usûlcülerin hüsün ve kubhun biri aklî diğeri şer’î olduğunu benimseyen iki tavrına göre ilgili tartışma ele alınacaktır.

1. Hüsün ve kubhun aklî olduğunu benimseyen tavra göre.

Burada Cessâs, Debûsî ve Semerkandî’nin görüşleri ele alınacaktır.

Usûlünde hüsün ve kubuh meselelerini, farklı konular etrafında işleyen Cessâs özel olarak teklif meselesini konu edinmez. Ancak “şer’î bildirimden önce eşyanın (fiillerin) hazr veya ibâha olması” konusundaki aktarımları Cessâs’ın konu hakkındaki görüşlerine ışık tutmaktadır. Mükellefin ihtiyarî fiillerinin akılda *vâcib*, *mahzur* ve *mubah* şeklinde üç hüküm üzere bulunduğunu söyleyen Cessâs, *Allah’a iman* ve *nimet verene şükür* aklen *vâcib* fiiller içerisinde zikretmektedir. Ayrıca o, imanın zıddı olan *küfrü* de aklen *mahzur* (yasak) olan fiiller içerisinde ele alır. Konu başında *vâcibi* “yapıldığında sevabın, terkiyle de cezanın hak edildiği hüküm”, *mahzuru* da “yapıldığında cezanın, terkiyle de sevabın hak edildiği hüküm” şeklinde tanımlayan Cessâs’ın, sırf akıl ile insanın Allah’a iman ve nimet verene şükür gibi fiillerle mükellef kılındığını kabul ettiği söylenebilir.<sup>574</sup>

<sup>573</sup> Molla Hüsrev, *Mirât*, 570.

<sup>574</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2: 99-100.

Döneminin yoğun tartışmalarından olsa gerek Cessâs, usûl eserinde aklî delilin ispatına geniş yer vermiştir. Bu tartışmaların merkezinde de aklın hücciyetini inkâr ettiğini ifade ettiği Davud ez-Zahiri (ö. 270/884) ve tabiiilerine karşı Cessâs, hem “nazarın vacib, taklîdin mezmûm” hem de “ kıyas ve içtihadın ispatı” hakkındaki fasıllarda *aklî delil* ile *nazar ve istidlali* ayrıntılı olarak ispat etmeye çalışır. O, buralarda akıl yürütmenin (nazarın) vacib olduğunu, aklî delil olmaksızın haberin (şeriatin) sıhhatinin anlaşılamayacağını zikreder. Zira ona göre şeriatin kabulü nazar’a (akıl yürütmeye), Sâni’in (yaratıcının) ispatına ve tevhidine, peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin iddiasının doğru veya yalan olduğuna, mucize ile desteklenen kişinin doğruluğuna bağlıdır. Bütün bunlar da ancak akıl ve akıl yürütme (nazar ve istidlal) ile mümkündür. Şayet mezkûr şeylerin ispatı şeriate yani habere bağlı kabul edilecek olsa, bu durumda mürsil’i bilmeden resülünü bilmek gibi muhal bir durum söz konusu olacaktır.<sup>575</sup>

Debûsî’ye gelince teklif hakkındaki bakış açısı onun akıl ve hüsun kubhun aklî olduğu görüşünün anlaşılması için önem arz etmektedir. Zira onun, usûlünü şer’î ve aklî deliller diye tasnif etmesi, usûlünün son bölümünde de aklî hükümlere ayrıntılı temas etmesi sebebiyle İ’tizâlî bir anlayışla anılmasına sebebiyet vermiştir.<sup>576</sup> Bu nedenle Debûsî’nin şer’î bildirimden önce iman ve Allah’ın bilinmesi için istidlalin gerekliliği (vücubu) konusundaki anlayışı onun teklif hakkındaki anlayışının bilinmesine ışık tutacaktır.

Debûsî şer’î hüccetlerin, delil olmasının aklî nazarla mümkün olacağını, peygamberlik iddiasında bulunan nebi ile mütenebbi arasını tefrik etmenin de ancak aklî delil ile mümkün olacağını söyler. Hatta o, bunda akıl erbabının ihtilaf etmediğini de aktarır. İhtilafın ise sırf aklî delil ile Allah’ın bilinmesi ve istidlalin vacip olması hususlarında olduğu belirterek bunu uzunca tartışır.

Debûsî, bu husuta dört görüş<sup>577</sup> bulunduğunu aktarır. Ancak bu görüşlerden hangisini kabul ettiğini açıkça ortaya koymaz. Bu nedenledir ki araştırmacılar, ilgili

<sup>575</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2: 177,183-188.

<sup>576</sup> Yılmaz, Ayşegül, “Fıkıh Usûlünde Husûn-Kubuh: el-Mu’temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 52.

<sup>577</sup> Debûsî’ye göre âlimler Allah’ın bilinmesi ve istidlalin vücubu hakkında şu görüşlere kail olmuşlardır: 1. Şeriatle desteklenmedikçe mücerred akıl ile Allah’ın bilinmeyeceğini benimseyenler. 2. Bilinir, fakat istidlalde bulunmanın ancak şeriatla olacağını benimseyenler. 3. Bilinir ve şeriaten önce de istidlal vacip olur, diyenler. 4. Bununla iştiğal etmeyiz. Zira Allah

konuda Debûsî'nin hangi görüşte olduğuna dair farklı kanaatlere sahip olmuşlardır.<sup>578</sup>

Debûsî, sırf akılla Allah'ın bilinmesi ve istidlalin vacip olduğu hususlarında biri *ifrat* diğeri *tefrit* olarak kabul ettiği iki görüşe nazaran mutedil olanın “akıl ile Allah'ın bilineceği fakat istidlalin şeriaten önce vâcip olmayacağı” görüşü olduğunu söyler. Ona göre sırf akli delillerle Allah'ın bilineceğini inkâr edenler *ifrat*; vahiy olmaksızın sırf akılla istidlali gerekli görüp kişinin hevasının galip geldiği durumlarda onu mazur görmeyenler *tefrit* içerisindedir. Debûsî'ye göre ise “Sırf akli delillerle Allah bilinir. Fakat istidlal eylemi ancak şeriatla vâcip olur.” görüşü insafa daha yakın durmaktadır. Bununla birlikte o, bu görüşü de kısmen kusurlu bulduğunu şöyle ifade eder:

“Bu görüş olgunluk çağına ulaşmış ve akli ile ciddi düşünmeyle elde edilebilecek dünyanın ağır meşgalelerini idrak etmiş fakat kendisinin bir yaratıcısı olduğuna ulaşmamış kişiyi mazur görmesi itibari ile kusurludur. Çünkü yaratıcıyı bilmek bedihi akılla elde edilir. Nitekim kişi, bir bina gördüğünde onun bir ustası olduğunu, bir resim gördüğünde onun bir ressamı olduğunu bilir. Nasıl ki kişi bir resim gördüğünde onun bir ressamı olduğunu bilmemesi kusuru sebebiyle mazur görülmez; aksine resmi yapan birinin olduğunu bilmesi gerekecekse o halde aklın, nazar etmek için insanı uyarılmasıyla, bilmenin (marifetin) kendisi ile gerçekleşeceği nazar [akıl yürütme] da insana lazım gelir. Kişinin bedihi akıl ile uyarılması, Nebi a.s.'ın davetiyle olan uyarılmaya benzer.”<sup>579</sup>

Bu ifadelerinden Debûsî'nin, akıl ile istidlalin gerekliliğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak burada onun dikkat çektiği husus, istidlalin kişinin akıllı olduğu ilk evrede gerekli olmayacağıdır. Zira o, “akıl sahibi olunan ilk evrede hemen istidlali gerekli gören” görüşü, aşırı (tefrit) görüşlerden biri olarak zikretmişti. Çünkü ona göre aklının ilk evrelerinde insanın hevaları aklına baskın

---

bizi akıllarımızla baş başa bırakmamıştır. Dolayısıyla imtihan olunmadığımız bir şey ile iştiğal etmenin bir anlamı yoktur, diyenler. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 458.

<sup>578</sup> Nitekim bir tebliğ metninde Murteza Bedir, Debûsî'nin bu ifadelerinden onun akıl ile şeri yükümlülüğü gerekli kılmadığı anlamını çıkarmıştır. Bk. Murteza Bedir, “Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi”, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu (2003)*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2003), 2: 161-170. Başka bir araştırmacı da Debûsî'nin aklın ulaştığı bu bilginin tek başına sorumluluk doğurmayacağını kabul ettiğini ifade etmektedir. Bk. Yazıcıoğlu, Emine, “Klasikleşme Sürecinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Akıl-Vahiy İlişkisi, Cessâs ve Debûsî Örneği” (Y.Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 57.

<sup>579</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 462.

gelebilir. Bu nedenle de bu evredeki bir akıl, insanın istidlal etmesine imkân sağlayacak düzeyde bir uyarılmaya sahip değildir.

Debûsî'ye göre şeriaten önce istidlal etme, kişinin akıllı olmakla birlikte belli bir tecrübe kazanmasından sonra kişiye vacip olur. Zira insan, olaylar arasındaki ilişkileri istidlal edeceği bir tecrübeye ulaştıktan sonra artık bedihi aklın uyarılmasıyla Allah'ın varlığını da istidlal edecek bir imkanı elde edebilir. Bu durumda insanın hevasının kendisine galip gelmesi de söz konusu değildir.<sup>580</sup>

İstidlal ve Allah'a iman etmekle ilgili Debûsî'nin yukarıda zikredilen görüşte olduğunu kabul etmekle birlikte onun “aklın din hakkında vacip gördüğü hükümler” kısmında temas ettiği *nefsü'l-vücub* ve *vücubu'l-eda*<sup>581</sup> ayrımı, Debûsî'nin şer'î bildirimden önce aklî sorumluluğu kabul ettiğine dair tereddütlere sebebiyet vermektedir. Zira Debûsî, *Allah'ın bilinmesi*'ni “aklın din hakkında vacip gördüğü” dört hüküm içerisinde zikretmekte ve burada vacip ifadesinden de *nefsü'l vücubu* yani “Allah hakkı olarak vacibin zimmetlerde sabit olması”nı kastettiğini ifade etmektedir. *Vücubu'l-eda* yani “sorumlu kılınan vacibin yerine getirilme vücubiyeti” ise ona göre şeriaten önce vacip olmaz.<sup>582</sup> Bu takdirde Debûsî'ye göre insanın istidlal ve Allah'ı bilmekle sorumlu kılınması ancak şer'î bildirimle mümkün olmaktadır.

Debûsî'nin birbiriyle çelişen yani “hem şeriaten önce belli bir tecrübeye ulaşmış akıl sahibi kişilerin Allah'ı bilmek ve istidlal etmekle sorumlu oldukları” hem de “vücubu'l-eda'nın ancak şeriatle vacip olduğu” ifadelerini şu şekilde telif edebiliriz. Debûsî'ye göre şer'î bildirimden önce istidlal etmek ve Allah'a iman etmek dışında aklen kişinin bir sorumluluğu yoktur. Zira akıllı olmakla birlikte belli bir tecrübeye ulaşan kişi, aklen bedihi olarak Allah'ı bilmeye ulaştıracak bir istidlal için uyarılmaya elverişlidir. Bunlara rağmen kişi gaflete düşüp istidlal etmediği takdirde mazur görülmez.<sup>583</sup> İstidlal ve Allah'a iman dışındaki diğer fiillerde ise sorumluluk ancak şer'î bildirimle söz konusu olur. Nitekim Debûsî'nin şu ifadeleri de kişinin istidlal etmek ve imanla sorumlu kılındığı, bunlar dışında bir sorumluluğu olmadığına işaret etmesi açısından önemlidir:

<sup>580</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 458-463.

<sup>581</sup> Debûsî'ye göre bu *nefsü'l-vücûb* ve *nefsü'l-eda* için bk. Bu tez, 146.

<sup>582</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 465.

<sup>583</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 462.

“Kişiyi sırf aklıyla Allah’a iman etmenin, onun emir ve yasaklarına uyarak taatte bulunmasının vücubiyetine inanması gerekir. Fakat kişi, mutlak olarak ibadet etmek için yaratıldığına inanmakla birlikte aklıyla herhangi bir şeyle ibadete girişmez. Bu hususta şeriatin gelmesine kadar bekler (tevakkuf eder).<sup>584</sup>

Debûsî'nin aktarılan görüşlerinden onun teklif konusunda Buhârâ Hanefiliğinin düşüncesini yansıttığı söylenebilir.<sup>585</sup> Zira Buhârâ Hanefilerinden bazıları -Serahsî gibi- herhangi bir konuda teklifin ancak şer'î bildirimle olacağını benimserken, bazıları ise -Ebû'l-Usr el-Pezdevî gibi- şer'î bildirimden önce kişinin iman etmekle sorumlu olduklarını kabul etmişlerdir. Ancak onlara göre bu sorumluluk sırf aklî değildir. Aksine teklif, akıllı olmakla birlikte kişinin istidlal için belli bir tecrübeye ulaşmasıyla mümkündür. Bu nedenle bu görüş sahiplerinin, teklifin salt aklî olduğunu benimseyen Mu'tezile ile onlara yakın bir anlayış ortaya koyan Semerkant Mâtürîdî Hanefilerinden farklı bir anlayışta oldukları söylenebilir.

Şer'î bildirimden önce sırf akılla teklifin gerektiğini benimseyen ve bu tavırlarını açık bir şekilde ortaya koyan Semerkant-Mâtürîdî geleneğin temsilcisi Semerkandî, şer'î bildirimden önce akıllı, Allah'ın emrinin bilindiği delillerden biri olarak ifade etmektedir.<sup>586</sup> Şer'î bildirimden önce dağ başında veya fetret zamanında yaşayan kişinin imanla sorumlu olup olmadıkları hakkındaki ihtilafa değinen Semerkandî ilgili görüşleri şöyle aktarır:

“Irak ve Mâverâünnehir meşayihimizin çoğu ile onların önderi, şeyh, imam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ‘onların muhatap olduklarını’ benimsemişlerdir. Şayet bunlar iman etmekten kaçınırsalar ve böylece ölseler cehennem ehli olurlar. Şayet iman eder ve ölseler, cennet ehli olurlar. (...) Nitekim bu görüş Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Müntekâ* adlı eserinde Muhammed b. Semaâ'dan o Muhammed b. Hasan'dan o da Ebû Hanîfe'den onun ‘Yer ve gökteki mahlûkatı ve kendisinin yaratılışını gören hiç kimse için Allah'ı bilmemesinin bir özrü olmaz’ dediği nakledilmiştir. Bu görüş aynı zamanda ‘bilginin, istidlali olduğunu’ benimseyen Basra Mu'tezile'sinin de görüşüdür. Bazı Buhârâ meşayihî ise onlara imanın vacip, küfrün de haram olmadığını söylemiştir. Öldükleri zaman onların, çocuk ve deliler gibi cennet ehli olduklarını benimsemişlerdir.”<sup>587</sup>

2. Hüsün ve kubhun şer'î olduğunu benimseyen tavra göre.

<sup>584</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 475-476.

<sup>585</sup> Bk. Bu tez, 127-129.

<sup>586</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 144.

<sup>587</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 268-270.



Hüsün ve kubhun şer'î olduğunu benimseyen Hanefilerin, Buhârâ Hanefileri olduğunu aktarmıştık. Serahsî'nin önceki bölümlerde temas ettiğimiz görüşleri de onun bu tavrı benimsediğini açıkça göstermektedir. O, muhtemelen hüsün ve kubhun şer'î olduğu görüşüne uygun olarak şer'î bildirimden önce kişinin imanla muhatap kılınıp kılınmadığını konu edinmez. Memuru bih'in hüsün bakımından kısımlarını zikrettiği yerde *Allah'a iman etmenin şer'î olduğunu* ifade etmesi de bu tavrını ortaya koymaktadır. Nitekim sonraki Hanefiler de Serahsî'yi “şer'î bildirimden önce teklifin olmadığını benimseyen” Hanefiler arasında zikretmişlerdir.<sup>588</sup>

Hüsün ve kubhun şer'î olduğunu söylemekle birlikte *müsellem bazı zahir durumların* akılla bilindiğini kabul eden Pezdevî'nin tavrının muğlak olduğunu söylemiştik. Bununla birlikte genel olarak onu ikinci tavır içerisinde zikrettik.

Pezdevî'nin akılla bilindiğini kabul ettiği *müsellem bazı zahir durumlardan* biri de *Allah'a iman* meselesidir. Bu itibarla onun aslında ilk tavır içerisinde zikredilmesi gerekirdi. Ancak onun açık şekilde hüsün ve kubhun şer'î olduğunu söylemesi ve bu şekilde bir tavır takınması onu ikinci tavır içerisinde zikretmemizi gerektirdi. Pezdevî'nin şer'î bildirimden önce kişinin iman etmekle muhatap olduğuna dair görüşü şöyledir:

“Şer'î bildirim ulaşmadığı kişi sırf akılla mükellef olmaz. O, şayet iman veya küfrü vasfetmemiş ve herhangi bir şeye de inanmamışsa mazur sayılır. Ancak küfrü inanç edinip onu vasfetmişse veya küfrü vasfetsiz ona inanmışsa bu durumlarda mazur sayılmaz, ebedi cehennemlik olur. ‘Sırf akılları ile mükellef kılınmazlar’ sözümüzden şunu kastederiz: Şayet Allah bu kişiye tecrübe ve gayret vererek yardım etse ve işlerin neticelerini idrak etmesi içinde mühlet verse şer'î bildirim ulaşmamış olsa da mazur sayılmaz.”<sup>589</sup>

Sırf akıl ile kişinin imanla muhatap olmadığı, ancak akıllı olmakla birlikte insanın aklî istidlal yapmasına imkân sağlayacak bir tecrübeye de ulaşması durumunda kişinin sorumlu olduğunu ifade eden Pezdevî'nin görüşü yukarıda zikredilen Debûsî'nin görüşüyle uyuşmaktadır. Bunun nedeni olarak da Buhârâ Hanefî meşayihlerinden olan her iki usûlcünün Buhârâ mektebinde hâkim olan iki tavidan biri olan ve Semerkant Mâtürîdî mektebine yakın anlayışı benimsemiş

<sup>588</sup> Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm*, 78-79.

<sup>589</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 330-331.

olmalarıyla izah edilebilir. Buhârâ Hanefilerinin diğere tavrı ise Serahsî'nin temsil ettiğı ve Eş'arîlere yakın olan anlayıştır.

### 2.1.2.5. Şer'î Bildirimden Önce Eşya'nın Hükümü: İbâha, Hazr veya Tevakkuf

Şer'î bildirimden sonra insana menfaat sağlayan fiillerde (eşyada) *aslolanın ibâha olması*, fakihlerin ittifakıyla kabul edilen bir ilkedir.<sup>590</sup>

Şer'î bildirimden önce fiillerin hükümü hakkında ise âlimler ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerin ihtilafının temel nedeni de onların akıl, hüsün ve kubuh anlayışlarına dayanmaktadır. Nitekim aklî hüsün ve kubhu benimseyenler, genel olarak *aslî ibâha* görüşüne kail olmuşken, hüsün ve kubhun şer'îliğini benimseyenler şeriaten önce bir hükmün bulunamayacağından aslî ibâhayı kabul etmemişlerdir. Bu âlimler şeriaten önce bir hükmün olmayacağı anlamında *tevakkuf* denilen bir anlayış ortaya koymuşlardır. Bu iki görüş dışında bazı âlimlere göre eşyada aslolan *hazrdır* (haram). Buna göre şer'î bildirimden önce eşyada aslolan *ibâha*, *hazr* (haram) ve *tevakkuf* şeklinde üç ana görüşün tezahür ettiği söylenebilir.

Burada Hanefî usûlcülerin görüşleri Irak Hanefiliğı, klasik Hanefî usûl yaklaşımı ve Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı şeklinde verilecektir.

### Irak Hanefiliğine Göre

Hatırlanacağı üzere Cessâs mükellefin fiilleriyle ilişkili aklî hükümleri üç kısım olarak ele almaktaydı. Birinci ve ikinci kısımda aklın kat'î hükümleri olduğunu dolayısıyla aklın bu hükümlerinde değişiklik olmasının caiz olmadığı ve şeriatin de bu hükümleri destekleyici olarak gelmesi gerektiğini ifade etmekteydi. Ona göre üçüncü kısım ise aklın, fiildeki hüsün ve kubuh vasıflarına göre şeriatin *vücup*, *haram* veya *ibâha* hükümlerinden biri üzere gelmesini caiz gördüğü hükümlerdir. Cessâs'ın *aslî ibâha* konusunu aklî hükümlerin üçüncü kısmı yani aklın, farklı hükümler üzere gelmesini caiz gördüğü fiiller bağlamında ele aldığı görülmektedir.<sup>591</sup>

<sup>590</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, 76.

<sup>591</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 71-72, 2: 99-100.

Cessâs “Şer’î bildirimden önce eşyanın (fiillerin) hükümleri; hazır ve ibâha” başlığında konuyu ayrıntılı şekilde ele alır. O, şer’î bildirimden önce eşyanın (fiillerin) hükümleri hakkında ihtilaf edildiğini, bu hususta *mubah*, *mahzur* (haram) ve *tevakkuf* şeklinde üç görüş ileri sürüldüğünü zikreder.

Cessâs bu konuda kendi görüşünü zikrederken fiillerin akılda *vacip*, *mahzur* (haram) ve *caiz* (zü cevazın fi’l-akl) üç hüküm üzere bulunduğunu belirtir. Daha öncede ifade edildiği gibi ona göre aklen *vacip* ve *mahzur* olan fiillerin hükümlerinde herhangi bir değişiklik caiz değildir. Aklen *caiz* kısmına giren fiillerin ise hükümleri mükellefin menfaat ve zararına göre farklı hükümler alması caizdir. Yani akıl şeriatin, mükellefin menfaatini gözeterek bu kısım fiilleri bazen *ibâha*, bazen *hazır* (haram) veya bazen de *icab* şeklinde getirmesini mümkün görür.

Cessâs şer’î bildirimden önce ise bu kısım fiillerin zararı faydasından çok olmadıkça *ibâha* hükmünde olduğunu kabul eder. Kısaca ona göre bu kısım fiiller genel olarak (icmalen) *ibâha* hükmündedir.<sup>592</sup>

Usûl eserinin genelinde bir konu hakkında mezhebin kurucu imamlarının varsa görüşlerinden veya fûrû mesâilinden istidlalde bulunan Cessâs, şer’î bildirimden önce bu kısım fiillerin hazır veya ibâha olduğuna dair mezhep imamlarından bir görüş bilmediğini ifade eder.<sup>593</sup> Bu nedenle o “eşyada aslanan ibâha” görüşünü aklî ve nakli delillerle ispat eder.<sup>594</sup>

Cessâs’a göre eşyanın yaratılması şu dört maksattan birine yönelik olabilir. Birincisi, Allah hiç kimse faydalanmasın diye bunları yaratmıştır. Bu abes ve sefeh bir fiil sayılır ki Allah bunlardan münezzehtir. İkincisi, faydası olmayan sırf zarar için bunlar yaratılmıştır. Bu daha çirkin ve kabihtir. Bunları yapmak da Allah’a caiz değildir. Üçüncüsü, Allah kendisine fayda sağlamak için bunları yaratmıştır ki bu da Allah için muhaldir. Çünkü O’na ne bir fayda ne de bir zarar ilîşebilir. İlk üçü fasit olunca dördüncü maksatla fiillerin yaratılmış olması sabit olur. Bu maksat da Allah’ın eşyayı mükelleflerin faydalanması için yaratmış olmasıdır. Buna göre bir fiil, mükellef için sağladığı faydadan daha büyük bir zarara sebebiyet vermeyecekse mükellefin bu fiilden diledikleri gibi yararlanmaları caiz olur.

<sup>592</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2: 99-100.

<sup>593</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1: 78.

<sup>594</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2: 101.

Cessâs, “eşyada aslolan haramdır” görüşünde olanlara yönelik şu eleştiriyi yöneltir: Eşyadan faydalanmanın *haramlığına* dair bir delil bulunmaz. Şayet *haram* olduğuna dair bir delil olsaydı şeriatin bunları *mübah* kılması caiz olmazdı. Zira Allah’ın ortaya koyduğu delillerin hükümlerinde değişiklik söz konusu değildir. Ayrıca bu fiiller şayet haram olsaydı Allah’ın, bu fiillerin haram ve kabih olduğuna dair bir delil ikame etmesi gerekirdi. Nitekim Allah’ın, kulların sakınmaları için sorumluluk (ceza) gerektiren şeylere yönelik bir delil ortaya koymaması caiz değildir. Halbûki bunların haram olduğuna dair bir delil konulmuş da değildir. Nitekim Cessâs “Doğru yola ilettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine apaçık bildirmedikçe, Allah bir toplumu saptıracak değildir. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir.” (Tevbe 9/115) ayetinin de bu anlamı desteklediğini ifade eder. Zira bu ayetle “haram kılındığına dair bir delil bulunmayan fiili işleyen kişiye bir sorumluluk gerekmediği” haber verilmektedir.

Cessâs, şer’î bildirimden önce eşyanın hükmünde *tevakkuf* yani bu fiillerin *ibâha* veya *haram* gibi herhangi bir hükmü olmadığını söyleyenlere yönelik de aslında bunların *anlam* bakımından *ibâha*’yı benimseyenlerle muvafık olduklarını söyler. Zira *tevakkufu* benimseyenler de bu fiilleri işleyene bir sorumluluk gerekmediğini söylemiş olmaktadır ki bu *mübah*’ın ta kendisidir.

“Eşyada aslolan *ibâhadır*” görüşünü aklî olarak yukarıda kısaca aktardığımız şekilde delillendiren Cessâs, şeriatin de “eşyada aslen *ibâhadır*” şeklindeki hükmü destekleyici olarak geldiğini birçok ayet ve hadisle temellendirir.<sup>595</sup>

### **Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımına Göre**

Burada klasik Hanefî usûl yaklaşımının müessisleri Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’nin görüşlerine yer verilecektir.

Debûsî *aslî ibâha* meselesini aklî hükümlere yer verdiği son bölümde “aklın dünya için caiz gördüğü mübah fiiller” kısmında ele almaktadır.

Debûsî’ye göre bu kısım fiiller aklen *mubah* olmakla birlikte şer’an veya aklen haram olduğuna dair bir delil bulunduğu haramlığına hükmedilmesi caizdir. O, sırf akıl ile bu kısım fiillerin hükmü hakkında âlimlerin dört farklı görüşe

<sup>595</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2: 100-104.

kail olduklarını aktarır. Bunlar: 1. “Allah bizi akıllarımızla baş başa bırakmadığından bununla iştilal etmeyiz” diyenler. 2. Şer’î bir delille *ibâha*sı sabit oluncaya kadar bu fiillerin *haram* olduğunu söyleyenler. 3. Bu fiillerin hükmü hakkında *vakfedenler*. 4. *Hazr* (haram) olduğuna delil bulununcaya kadar *ibâha*’yı benimseyenler. Debûsî son görüşü “âlimlerimizin benimsediği görüş” olarak zikreder.<sup>596</sup>

Debûsî “âlimlerimiz” diyerek “eşyada aslolan *ibâhadır*” görüşünü izafe ettiği bu Hanefilerin kimler olduğunu zikretmez. Ancak Cessâs’ın konu hakkında Hanefî ashabından bir görüş bilmediği söylemini dikkate aldığımızda Debûsî, “âlimlerimiz” ifadesiyle muhtemelen Irak Hanefilerini kastetmiş olmaktadır. Zira Cessâs’ın bu görüşte olduğunu aktarmıştık.

Debûsî’ye göre “aklen mübah” olan bu fiillerin, aklen veya şer’an haram olduğuna dair bir delil ikame edilirse *haram* olduğunu söylemek caizdir. Zira bu fiillere yönelik farklı hükümlerin bina edilmesini, akıl caiz görmektedir. Bu nedenle Debûsî şeratin, aklın mübah olan fiillerini bazen *haram* bazen de mübah kılması caizdir, der.

Debûsî muhtemelen “aklen mübah olan bir şeyin şeriat tarafından haram kılınması”nın bir çelişki (tenakuz) olduğu şeklindeki bir itiraza cevaben söylemiş olacak ki, bu kısım mübahların *aklın kat’î hükümleri* (mûcebâtü’l-ukûl) değil de *aklen caiz hükümler* olduğunu söylemiştir. Nitekim Debûsî’ye göre de aklın kat’î hükümlerine (mûcebâtü’l-ukûl) aykırı olarak şer’î bir delil varid olmaz. Zira şeriat ve akıl her ikisi de Allah’ın hüccetleridir. Allah’ın hüccetleri ise birbirlerini teyid eder, aralarında çelişki (tenakuz) olmaz.<sup>597</sup> Birazdan da zikredileceği üzere Semerkandî benzer bir gerekçeyle aklın bu kısım hükümlerinde *tevakkuf* anlayışını benimsemiştir.

Hüsün ve kubhun şer’î olduğunu benimseyen Serahsî’ye gelince o, asli *ibâha* meselesini usûlünde müstakil bir başlıkta konu edinmemiştir. O, “naslar arasındaki muarazayı beyan” bahsinde kısaca meseleye temas etmekte ve “eşyada aslolan *ibâhadır*” görüşünün bazı meşayihimize ait olduğunu da aktarmaktadır.

<sup>596</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 471.

<sup>597</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 471-472.

Muhtemelen Serahsî “bazı meşayihimiz” ifadesiyle Irak Hanefîleri ile Debûsî’yi kastetmektedir. Serahsî kendi görüşünü ise şu şekilde zikreder:

“Resulullahın gönderilmesinden önce ibâha, eşyada (fiillerde) biliniyordu (zahirdi). Zira insanlar hiçbir dönemde başıboş bırakılmış değillerdi. Fetret zamanlarında da ibâha, insanlar arasında biliniyordu (zahirdi). Zira bu durum bizim şeriatimizde de haramlığı mücip delil sabit oluncaya kadar bâki kaldı.”<sup>598</sup>

Yukarıdaki açıklamalarından anlaşıldığına göre Serahsî de Cessâs ve Debûsî gibi şer’î bildirimden önce eşyanın *ibâha* olduğunu benimsemektedir. Ancak hüsün ve kubhun aklî olduğunu kabul etmeyen aksine şer’î olduğunu söyleyen Serahsî’ye göre eşyanın ibâha olması aklî değildir. Başka bir deyişle o eşyanın mübah hükmünü “aslî ibâha” olarak telakki etmez. Bilakis o, hüsün ve kubhun şer’î olduğu görüşüne uygun olarak eşyanın ibâha olmasını, önceki şeriatlerden fetret dönemlerinde yaşayan insanlara ulaşan hükümler olarak telakki eder. Bu takdirde fetret dönemlerinde de eşyanın ibâha olması ona göre şer’î bir hükümdür, denilebilir.<sup>599</sup>

Pezdevî’ye gelince o hususi bir başlıkta ele almadığı aslî ibâha meselesine “muaraza” bölümünde kısaca değinir. Serahsî’ye benzer bir şekilde Pezdevî de ibâhanın aslî olmadığını aksine önceki şeriatlerden fetret zamanında yaşayan insanların zihinlerine kalan şer’î hükümler olduğunu benimser. Zira ona göre insan hiçbir zaman tekliften hali bırakılmış değildir. Her dönemde insanlar şer’î hükümlerle sorumlu kılınmıştır.<sup>600</sup>

Yukarıda aktarılanlar ışığında klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre ittifakla şer’î bildirimden önce eşyanın hükmünün ibâha olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki Debûsî *ibâhayı* aklen sabit *aslî* bir hüküm olarak kabul ederken, Serahsî ve Pezdevî ise *ibâhayı* önceki şeriatlerle sabit *şer’î* bir hüküm olarak telakki ederler. Zira hüsün ve kubhun aklî olduğunu benimseyen Debûsî aklen aslî ibâha görüşüne kail olmaktadır. Buna mukabil hüsün ve kubhun şer’î olduğuna kail olan diğer usûlcüler ise *ibâhayı* önceki şeriatlere dayanan şer’î bir hüküm olarak temellendirmiş, aklen aslî ibâha olduğunu kabul etmemişlerdir.

<sup>598</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 20-21.

<sup>599</sup> Ancak kelimelerinde daha çok teorik bir tartışma olarak görülen “bir adada veya dağ başında” herhangi bir din ve peygamberle muhatap olmayan akıl sahibi kişi hakkında olduğu düşünüldüğünde Serahsî’nin muhtemelen hüsün ve kubhun şer’î olduğu görüşüne uygun olarak tevakkuf görüşünü benimseyeceğini söyleyebiliriz.

<sup>600</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 3: 144-146.

## Semerkant-Mâtürîdî Usûl Yaklaşımına Göre

Hüsün ve kubhun akliliğini benimsemeleri ve akla önem vermeleri açısından Irak Hanefiliğine yakın bir anlayışa sahip olan Semerkant Mâtürîdî yaklaşımının *aslî ibâha* meselesinde onlardan ayrıştığı görülmektedir. Asli ibâha konusundaki ihtilafın da tarafların akıl, hüsün ve kubuh anlayış farklılığına dayandığı söylenebilir. Burada Semerkandî'nin konu hakkındaki aktarımlarından bu farklılığa temas edilecektir.

Semerkandî, “eşyada aslolan helallik mi haramlık mı” şeklinde müstakil bir başlıkta konuyu ele almaktadır. O, şeriaten önce kendisinden faydalanılan eşyanın (ayan) hükmü hakkında insanların üç farklı görüşe kail olduklarını aktarır.

Bu görüşlerden ilki *tevakkuf* görüşüdür. Semerkandî, “ashabımız”, ashabi hadisten fakih ve kelâmcıların kahir ekseriyeti ile bazı Mu'tezilî<sup>601</sup> âlimlerin tevakkufu benimsediklerini söyler. Semerkandî mezkûr gurupların eşyanın hükmü hakkında *tevakkuf* ederek benzer görüşe kail olduklarını söylemekle birlikte onların tevakkuf yollarının farklı olduklarını ifade eder.

Ashabi hadis ile bazı Mu'tezilîlere göre hüküm ancak şeriatle sabit olur. Hükümün delili olan şer'î haber bulunmadığı için şeriatin gelmesinden önce eşyaya dair herhangi bir hüküm bulunmaz. Dolayısıyla bunlara göre şer'î delil gelinceye kadar eşyanın hükmü hakkında *tevakkuf* edilir.<sup>602</sup> Nitekim ashabi hadisin tevakkufu benimsemeleri, kendilerinin hüsün ve kubhun şer'î olduğu anlayışlarına da uygun bir tavidir. Zira onlara göre hüsün, kubuh, vücub, nedb, hazr ve ibâha gibi hükümler akılla bilinmez.

Semerkandî, kendilerinin *tevakkuf* görüşüne kail olmalarını ise şöyle temellendirir: Allah katında bu fiillerin bir hükmünün olması gerekir. Allah katındaki bu hüküm de ya övülen bir sonucun (akıbetun hamidetun)<sup>603</sup> kendisine ilişmesinden dolayı ezeli îcabla *vucub* veya kötü bir sonucun (akıbetun vehimetun) ilişmesinden dolayı ezeli tahrimle *haram* veyahut da fiilin övülen veya yerilen bir sonucu olmaması sebebiyle *mubah* olması muhtemeldir. Ne var ki akılla bu

<sup>601</sup> Semerkandî'nin; Kâşanî, Bişr el-Merîsî ve Dırar b. Amr gibi zikrettiği bu âlimleri “Mu'tezilî” olarak tavsif etmesini ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira mezkûr âlimlerin Mu'tezilî olmaları şüphelidir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 730, Pezdevi, *Usûlü'd-dîn*, 120.

<sup>602</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 281-283

<sup>603</sup> Mâtürîdî anlayışa göre “övgüye değer bir sonuca sahip olan” fiiller *hikmet*, “övgüye değer bir sonuca sahip olmayan” fiiller ise *sefeh* olarak kabul edilir. Bk. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 505.

hükümlerden herhangi birinin bilinmesi mümkün değildir. Çünkü bunlar akla gizli durumlardır. Dolayısıyla akıl, şer'in gelmesine kadar bu fiillerin hükmü hakkında *tevakkuf* eder.

Semerkandî, tevakkufu benimseyenlerin farklı gerekçelerle görüşlerini temellendirmesini, tarafların "akıl" meselesinde farklı anlayışlara kail olmasından kaynaklandığını söyler. Nitekim ashâbı hadise göre hüsün, kubuh, vücub, nedb, hazr ve ibâha gibi hükümler akılla bilinmez.

Kendilerine göre ise, bazı eşyanın hüsün vasfı akılla kesin olarak bilinir, bazıları ise kesin olarak bilinmez. Kubuh, vücub, hürmet gibi hükümler de böyledir. Bazı fiillerin hükmü akılla idrak edilemezse bile Allah katında bu fiillerin hükmü mevcuttur. Her ne kadar biz ancak şer'î delillerle hikmetlerine vakıf olsak da şer'î hükümler, hikmetlere mebnidir.<sup>604</sup> Kısaca Semerkandî'ye göre eşyanın hükmü Allah katında sabittir. Ne var ki akıl, bu hükümlerin mebni olduğu hikmeti kesin olarak bilmekten aciz olduğu için şeriatin bildirmesine kadar bu kısım hükümler hususunda tevakkuf eder.

Semerkandî'nin "ashabımızın görüşü" diye zikrettiği *tevakkuf* görüşünün Semerkant-Mâtürîdî meşayihine ait olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Irak Hanefileri ve diğer Mâverâünnehir Hanefî usûlcülerin görüşleri, yukarıda temas edildiği üzere *tevakkuf* görüşüne muhaliftir. Genel olarak Hanefilerin farklı görüşlerine de temas eden Semerkandî bu konuda Hanefilere ait başka bir görüşe yer vermemiştir. Bununla birlikte o, Irak Hanefileri ile Debûsî'nin benimsediği "aslî ibâha"yı Mu'tezile'nin çoğunluğuna izafe etmiş ve bu görüşün fasit olduğunu belirtmiştir.

Semerkandî, konu hakkındaki ikinci görüşün Mu'tezile'nin çoğunluğunun benimsediği "eşyada aslolanın ibâha" olduğunu zikreder. Bunlara göre şeriat bu fiillerin ibâha olduğunu onaylayarak (takrir) veya bazı fiillerin hükmünü değiştirerek gelmedikçe bu fiillerde aslolan ibâhadır.

Üçüncü görüş ise bazı ashâbı hadisin benimsediği "eşyada aslolan haramdır (hazr)" görüşüdür. Bunlara göre de şeriat bu hükmü onaylayıcı veya hükmü değiştirerek gelmedikçe aslolan haram olmalarıdır.

---

<sup>604</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 283-284.



Semerkindî, aklî ve naklî delillerini zikrettikten sonra her iki görüşün de fasit olduğunu söyler. Zira o, ibâha veya hazr hükümlerinden birinin benimsenmesi durumunda akıl ve naklin çelişmesi (tenakuz) gibi bir sonucun ortaya çıkacağını belirtir. Nitekim eşyada aslolanın ibâha olduğunu benimseyenlere göre şeratin bu fiillerden birini haram kılması caizdir. Dolayısıyla onlara göre aklen mübah olan hüküm, sem'î delil ile harama dönmüş olur. Halbûki aklen sabit olan bir hüküm hiçbir şekilde değişikliğe muhtemel değildir. Oysaki asli ibâhayı benimseyenlere göre aklî delil ile şer'î delil arasında bir çelişki (tenakuz) hâsıl olur. Bu ise caiz değildir. Zira akıl da nakil gibi Allah'ın delillerinden biridir. Allah'ın delilleri arasında çelişki olması ise muhaldir.<sup>605</sup> Böylece Semerkindî'ye göre onların görüşlerinin fasit olduğu anlaşılır.

Semerkindî'nin de ifade ettiği gibi eşyada aslolanın hükmü hakkındaki ihtilaflar “akıl” meselesine dayanır. Daha önceki konulardan da anlaşıldığı üzere Irak Hanefileri, Debûsî ve Semerkant Mâtürîdî Hanefileri hüsün ve kubhun aklî olduğunu ittifakla benimsemektedir. Ancak onların aklın kat'î hükümleri olan *vücub* ve *hazr* (haram) hükümlerinde ittifak ettikleri, *mümkün* veya *caiz* denilen aklî hükümlerde ise ihtilaf ettikleri aktarılmıştı.

Irak Hanefileri ile Debûsî'ye göre aklen caiz olan hükümler, aklın kulun maslahatına bağlı olarak bir fiilin farklı hükümlerde gelmesini mümkün gördüğü hükümlerdir. Bu anlayışları gereği onlar aklen genel olarak (icmalen) ibâha olduğunu benimsedikleri bu fiillerin aklî veya şer'î bir delille başka bir hükme değişikliğini kabul etmektedirler. Bu onlara göre bir çelişki (tenakuz) de değildir.

Semerkindî ise aklî hükümlerin kesin olduğunu benimser. Dolayısıyla o, akılda sabit olmaları sebebiyle bazı fiillerin *vacip* ve *haram* hükümlerinin bilineceğini, akılda hükmü sabit olmayan (mümkün) fiillerin hükmünün ise aklen bilinemeyeceğini söyler. Ona göre aklen mümkün olan fiillerin hükmü ancak şeriatle bilinir. Kısaca aklî hükümleri, akılda sabit olan hükümler olarak benimseyen ve onların hiçbir şekilde değişikliğini caiz görmeyen Semerkindî bu görüşüne uygun olarak aklın mümkün alanına giren fiiller hakkında tevakkuf anlayışını benimsemiştir.

---

<sup>605</sup> Semerkindî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 281-288.

## Değerlendirme

Çalışmamızda, “Hükümün kaynağı olarak akıl: hüsün ve kubuh” başlığında beş farklı meselede Hanefî usûlcülerin görüşleri ele alındı. Usûlcülerin mezkûr meselelerde ortaya koydukları görüşlerin hangi kelâmî tavrı yansıttığına dair aşağıdaki değerlendirmeleri yapabiliriz.

Irak Hanefî usûl anlayışını temsilen görüşlerine temas ettiğimiz Cessâs ile Semerkant Mâtürîdî yaklaşımının en önemli temsilcisi Semerkandî'nin “akıl” ile “hüsün ve kubhun aklılığı” konularında bazı farklılıklarla birlikte benzer bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilir.

Nitekim her iki taraf da aklî delilin önemine vurgu yapmış, hatta aklın da şeriat gibi Allah'ın hüccetlerinden biri olduğunu ifade ederek şeriatin aklın hükmüne aykırı gelmeyeceğini söylemişlerdir. Şer'î bildirimden önce sırf akıl ile teklifin gerekliliği hususunda da benzer bir anlayışa sahiptirler. Zira onlara göre şeriaten önce akıl sahibi kişiler *nazar* ve *iman etmekle* sorumludur. İman etmedikleri takdirde ebedi cehennemlik kabul edilir.

Fiillerin akılda *vacip*, *mahzur* (haram) ve *caiz* (mümkün) şeklinde üç hüküm üzere bulunduğunu belirten Cessâs ve Semerkandî, şer'î bildirimden önce aklen *vacip* ve *mahzur* (haram) olan fiillerin kesin olarak bilineceğini benimsemektedirler. Buna göre Allah'a iman, nimet verene şükür, adalet, ihsan gibi hüsnü akılla kesin olarak bilinen fiiller aklen *vacip*; küfür, zulüm, sefeh, abes gibi kubhu bilinenler ise aklen *haramdır* (mahzur).

Aklen caiz olan fiillere gelince Cessâs ile Semerkandî bu hususta ihtilaf etmektedirler. Cessâs'a göre aklen caiz olan fiiller “aklın, mükellefin maslahatına binaen farklı hükümlerde gelmesini caiz gördüğü fiillerdir”. Buna göre Cessâs aklen ve şer'an kulun maslahatına göre bu fiillerin *vacip*, haram (hazır) veya mübah olarak gelmesinin caiz olduğunu söyler. Şer'î bildirimden önce Cessâs bu fiillerin genel olarak (icmalen) *mübah* olduğunu, ancak bunlardan muayyen bir fiil hakkında ise fiilden kaynaklanan zararın, faydasından büyük olması durumunda aklen bu muayyen fiilin liğayrihi kabih olacağını ifade eder.

Semerkandî'ye göre ise aklen caiz (mümkün) olan fiiller “sırf akılla bilinmeyen ancak şeriatle bilinen fiillerdir”. Semerkandî de Cessâs gibi “akıl, bu kısım fiillerin farklı şekillerde gelmesini caiz gördüğünü” söylemektedir. Ne var ki

o, aklın kesin olarak bu hükümleri bilmekten aciz olduğunu, bu nedenle de bu kısım fiillerin hükmü konusunda *tevakkuf* ettiklerini belirtir.

Cessâs ve Semerkandî'nin "akıl" yaklaşımlarındaki bu ihtilaflarına binaen onlar "kendisiyle faydalanılan şeylerin hükmü" (eşyada aslolanın hükmü) hakkında farklı anlayışlara kail olmuşlardır. Akıl tarafından kulun maslahatına bağlı olarak bu kısım fiillerin hükmünün bilineceğini kabul eden Cessâs'a göre eşyanın hükmü genel olarak (icmalen) *mübah*tır. Başka bir ifade ile ona göre "eşyada aslolan ibâhadır".

Aklın, bu kısım fiillerin hükmünü bilmekten aciz olduğunu ifade eden Semerkandî ise *tevakkuf* anlayışını benimsemiştir. Ona göre bu kısım fiillerin hükmü ancak şerh ile bilinir. Buna göre Semerkandî "eşyada aslolan *tevakkuf* etmektir" anlayışına kaildir.

Klasik Hanefî usûl yaklaşımının müessislerinden Debûsî'nin de aklî hüccete vurgu yapması; şeriatin, aklın kat'î hükümlerine aykırı gelmeyeceğini belirtmesi ve aklî hükümleri ayrıntılı bir şekilde tasnif etmesi açısından Cessâs'ı takip ettiği görülür. Ancak Debûsî'nin *nazar* ve *iman* dâhil teklif hususunda çekinceli davranması, sırf akılla teklifi gerekli görmemesi, belki de onun Cessâs ve Semerkant Mâtürîdî yaklaşımından farklı değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Nitekim Debûsî, şer'î bildirimden önce kişinin imanla mükellef olması için akıllı olmakla birlikte aklî tefekküre imkân bulacağı bir tecrübeyi kazanması da gerekli görmektedir. Zira o belli bir aklî tefekküre ulaşmayan sırf akıl sahibi olan kişinin, iman etmediği takdirde mazur sayılacağını ifade etmektedir. Ayrıca onun aklî hükümlerin kısımlarını zikrederken "vücubu'l-eda" yani "fiili yapma sorumluluğunun" ancak şeriatle sabit olacağını söylemesi de onun şeriaten önce teklif konusundaki bu tavrına işaret etmektedir.

Debûsî'nin aklî teklifin gerekliliği konusundaki bu çekinceli tavrı dışında akıl, hüsn ve kubuh anlayışı bakımından Cessâs'ı aynen takip ettiği söylenebilir. Zira Debûsî fiillerin *vacip*, *hazr* ve *mubah* şeklinde akılda üç hüküm üzere bulunduğunu ve bu kısım fiillerin hükmünün akıl tarafından idrak edileceğini ifade etmektedir. O aklın caiz kısmına giren fiillerin hükmünün kulların maslahatına binaen şeriat tarafından farklı şekillerde geleceğini kabul etmektedir. Ayrıca Cessâs gibi o da şeriaten önce bu kısım fiillerin genel olarak (icmalen) *mübah* olduğunu

benimsemekte ve bu nedenle de “eşyada aslolan ibâhadır” görüşüne kail olmaktadır.

Akıl, hüsün ve kubhun aklılığı konularındaki anlayışları kısaca mukayese edilen bu usûlcülerin, Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâm düşüncesine yakın bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Semerkant Mâtürîdî geleneğe mensup bir usûlcü olan ve usûl düşüncesini Mâtürîdî aklî-kelâmî ilkere uygun olarak tesis ettiğini ifade eden Semerkandî'nin, bu konuda selefleri olan Semerkant meşayihini takip ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim usûlünde kelâmcı bir tavır sergileyen Semerkandî, usûl meselelerinde aklın delaletine sıkça vurgu yapmış ve diğer Hanefilere nazaran aklı daha fazla önemseyen bir tavır ortaya koymuştur.

Cessâs'ın İ'tizâlî kelâmî anlayışa sahip olduğu dikkate alındığında onun akıl, hüsün ve kubuh konularındaki tavrının İ'tizâlî kelâm düşüncesinden kaynaklandığı ifade edilebilir mi? Zira günümüz araştırmacıları tarafından onun hüsün ve kubhun aklılığı anlayışında i'tizâl düşüncesinin etkili olduğu iddia edilmektedir.

Kanaatimizce Cessâs'ın, dolayısıyla diğer Irak Hanefi usûlcülerinin “akıl”, “hüsün ve kubuh” konularındaki anlayışının teşekkülünde İ'tizâlî kelâm düşüncesinden öte Hanefi fıkıh düşüncesi etkili olmuştur. Zira Hanefi fakih olmakla temayüz eden Cessâs ve diğer Irak Hanefi usûlcülerinin, usûl düşüncelerini mezhep imamlarının görüş ve mesâiline dayandırdıkları malumdur. Akıl, hüsün ve kubhun aklılığı konularında da Irak Hanefilerinin hatta diğer Hanefi âlimlerin belki de en önemli dayanakları Ebû Hanîfe'nin konuya dair yaklaşımıdır. Ebû Hanîfe'den aktarılan “Göklerin, yerin, kendisinin ve diğer mahlûkatın yaratılışını müşahade edebilen bir insan için yaradanını tanımamasının hiçbir mazereti olmaz.” ve “Şayet Allah Teâlâ hiçbir peygamber göndermemiş olsaydı yine de insanların akıllarını kullanmak suretiyle yaradanı bilmeleri gerekli olurdu.” görüşleri,<sup>606</sup> Hanefî fakih ve kelâmcıların akıl ile ilgili düşüncelerinin teşekkülünde oldukça etkilidir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin bu görüşlerine binaen sırf aklın, mükellefin fiillerin hükümlerinin idrak edilmesinde ve şeriatin bildirilmesinden önce akıl sahibi insanın sorumlu kılınmasında etkin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Buhârâ Hanefî kelâmcılardan

<sup>606</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-din*, 214-215; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 363-364.

Ebû Şekûr es-Sâlimî Ebû Hanîfe'nin “*el-Âlim ve'l-müteallim*” kitabında “zulüm, liaynihi kabihtir” dediğini aktarır. Muhtemelen bu sebeple olsa gerek Sâlimî, hüsün ve kubhun şerî olduğunu söylese de bu vasıfların aklın delaleti ile bilineceğini ifade etmiştir. Hatta şeriat gelmemiş olsaydı islam, ibadetler ve buna benzer şeylerin liaynihi hasen olduğunu; küfür ve zulmün liaynihi kabih olduğunu söyleceklerini belirtir.<sup>607</sup> Bütün bunlardan, Ebû Hanîfe'nin ilgili görüşlerinin Hanefiler üzerinde etkili olduğu ve Hanefilerin buna uygun bir tavır ortaya koydukları söylenebilir. Dolayısıyla Cessâs ve Irak Hanefî usûlcülerinin aklî hükümler, hüsün ve kubhun aklîliği konularındaki anlayışlarının, İ'tizâlî görüşlerinin tesirinden kaynaklandığını söylemekten öte mezheb imamlarının anlayışlarına tabi olduklarını söylemek daha isabetli olsa gerektir. Zira Semerkant Mâtürîdî Hanefiler başta olmak üzere Hanefî çoğunluğunun benzer görüşleri benimsemesi de aynı gerekçeyle izah edilebilir.

Usûl eserinin genelinde bir konu hakkında mezhebin kurucu imamlarının varsa görüşlerinden veya fûrû mesâilinden istidlalde bulunan Cessâs, şer'î bildirimden önce “kendisinden yararlanan fiillerin (eşyanın) hazır veya ibâha olduğuna” dair mezhep imamlarından bir görüş bilmediğini ifade eder.<sup>608</sup> Bu ifadesi, en azından onda akıl ile ilgili genel bir tasavvurun oluşmasında Ebû Hanife ve diğer Hanefî meşayihinin tesiri olduğuna işaret etmektedir.

“Şer'îatin bildirilmesinden önce eşyanın mübah olduğu” görüşünü ise Cessâs, mezhep imamlarından bir görüş bilmemesi nedeniyle aklî ve naklî delillerle ispatlama yoluna girmiştir. Bu noktada onun aklî (kelâmî) olarak yaptığı temellendirmede İ'tizâlî eğilimin etkili olduğu söylenebilir. Zira burada Cessâs Mu'tezilî esaslar olan “adalet”, “vücub alellah” ve “salah” ilkelerine uygun olarak görüşünü ortaya koyduğu mülâhaza edilmektedir. Bununla birlikte onun “aslolan ibaha” görüşünün salt İ'tizâlî bir anlayış olmadığı da ifade edilebilir.

“Akıl” ve “aklî hükümler” konusunda büyük oranda Cessâs'ı takip etmesi ve eserinin son bölümlerinde geniş bir şekilde “aklî hükümlere” yer vermesi sebebiyle bazı araştırmacılar Debûsî'nin İ'tizâlî eğilimde olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak onun özellikle “aklen teklifin gerekliliği” hususundaki

<sup>607</sup> Sâlimî, *et-Temhid*, 70-71.

<sup>608</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 78.

çekinceleri, buna ilaveten “fiili yapma sorumluluğu”nun (vücübü’l-eda) ancak şeriatle sabit olacağını ifade etmesi dikkate alındığında Debûsî’nin Buhârâ Hanefiliğinin tavrını yansıttığı söylenebilir. Zira Buhâra Hanefî usûlcülerinden Ebû’l-Usr el-Pezdevî’nin “şer’î bildirimden önce nazar ve imanla sorumlu kılınma” hususlarındaki tavrının Debûsî’ye yakın olması da buna delalet etmektedir. Bununla birlikte Debûsî’nin konu hakkındaki düşüncelerinde hem Irak hem de Buhârâ Hanefiliğinin izlerini görmek mümkündür. Bu nedenle de konu hakkında Debûsî’nin İ’tizâlî bir eğilime sahip olduğunu söylemekten öte Hanefiliğin kendi dinamikleri içerisinde bir tavır sergilediği ifade edilebilir.

Hüsün ve kubhun şer’îliğini benimseyen Pezdevî ve Serahsî’nin tavrı ise Buhârâ Hanefiliğinin Sünnî anlayışını temsil etmektedir. Ancak Serahsî ve Pezdevî arasında zikrettiğimiz meselelerde bazı farklılıkların olduğunu ortaya koymuştuk. Serahsî’nin tavrı daha çok ehli hadis anlayışına yakınken, Pezdevî’nin bazı hususlarda Debûsî’ye yakın olduğu görülmektedir. Önceki meselelerde ele alındığı gibi Serahsî açık şekilde hüsün ve kubhun şer’î olduğunu söylemekte, aklî teklifin gerektiğine dair bir meseleyi konu edinmemekteydi. Nitekim sonraki Hanefîlerin onun hakkında Ehl-i hadise yakın ve şeriaten önce teklifi gerekli görmeyenler içerisinde zikrettiğini belirtmiştik.

Pezdevî ise açıkça “hüsün ve kubhun şer’îliğini” benimsediğini söylemiş olsa da akılda zahir bazı durumların olduğunu ifade etmesi, Debûsî gibi “nazar” ve “iman etmeyi” belli bir tecrübeye ulaşmış akıllı kişiye gerekli görmesi gibi hususlar onun Serahsî’den farklılığını gösteren yönleridir.

Kısaca Serahsî ve Pezdevî, Buhârâ Hanefiliğinin biri ehl-i Hadis’e (Eş’arilik) yakın diğeri ise Semerkant Mâtürîdiliğine yakın iki farklı tavrını yansıttıkları söylenebilir.

## 2.2. ŞER'Î İLLET

Kıyas'ın şerî bir delil olması, islam âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Bununla birlikte az da olsa kıyasın şerî bir delil olamayacağını iddia edenler bulunmuştur. Bunlar pek çok fıkıh usûlü eserlerinde Nazzam ve ona tabi olan bazı Mu'tezilî alimler, Zâhiriler ve Şîâ şeklinde zikredilir.<sup>609</sup>

Kıyasın, delil kabul edilip edilmemesinde ihtilafın temel mihrini *illet* oluşturur. Zira kıyasın genel kabule göre dört unsuru içerisinde illet dışında kalan *asıl*, *fer'* ve *aslın hükmü* aklî olmaktan ziyade mana ya da lafız cihetiyle nass temellidir. Dolayısıyla fakihlerin az ya da çok uzlaşabildikleri bir alana tekabül ederler. Oysaki *illet* böyle değildir. Onun nassla ilişkisi olduğundan daha fazla belki içtihat ve akılla ilişkisi söz konusudur. Konunun bu yöndeki hassasiyetine binaen biz de öncelikle kelâmî birçok aslın da tesirinin olduğu “şer'î illet” ve “illetin tahsisi” konularını ele alacağız.

İllet tartışmalarında hüsün-kubuh konusu merkezi bir rol oynar. Özellikle Mu'tezilî illet anlayışında hüsün-kubuhun aklîliği ve buna bağlı olarak şekillenen “adalet”, “hikmet”, “vücup alellah”, “salah-aslah” ve “Allah'ın fiil ve ahkâmının ta'lili” gibi görüşlerinin etkili olduğu zikredilmektedir.<sup>610</sup>

Bu bölümde Hanefî usûlcülerin şer'î illet tasavvurlarının, hangi kelâmî tavrı yansıttığını tespit etmek için öncelikle şer'î illet tasavvurlarında etkili olduğu zikredilen kelâmî meselelerde Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin görüşlerine yer verilecektir. Hanefî usûlcülerin illet anlayışlarıyla mukayese imkânı sağlaması düşüncesiyle de Mu'tezile ve Eş'arîlerin şer'î illet anlayışlarına da kısaca temas edilecektir.

### 2.2.1. Kelâmî Ekollerin İlet Nazariyesine Tesir Eden Görüşleri

Yukarıda “hüsün-kubuh”, “adalet”, “hikmet”, “vücup alellah”, “salah-aslah” ve “Allah'ın fiil ve ahkâmının muallel olup olmaması” gibi kelâmî asılların illet nazariyesine tesir ettiği ifade edilmişti. Burada birbiriyle ilintili olduğu düşünülen kelâmî kavramların her birini, ayrı ayrı başlıklarda zikretmek yerine

<sup>609</sup> Debûsî, *Takvimu'l-Edille*, 275; Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, 2: 64; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîkü'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eşerî (Riyad: Dârü'l-Fazilet, 1421/2000), 2: 844-846.

<sup>610</sup> Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 42.

mezheplerin kendi sistematiği içerisinde bütüncül olarak inceleme yoluna gideceğiz.

### 2.2.1.1. Mu'tezile'ye göre

Mu'tezile'nin şer'î illet anlayışına tesir eden kelâmî asıllarını kısaca zikredecek olursak bunlar: hüsün-kubhun aklîliği, Allah'ın âdil ve hakîm olması, Allah'ın fiil ve ahkâmının muallel olması, Allah'ın mükellefin salahına olanı yapmasının zorunlu olması (vücûb alellah) anlayışlarıdır.

Mu'tezile, beş temel ilkelerinden (usûlü hamse) biri olan *adalet* anlayışlarına göre Allah'ın kabih, hikmete aykırı olarak abes bir fiili işlemeyeceğini ve onu irade etmeyeceğini benimsemiştir. Onlara göre Allah kullarına zulmetmez. Aksi takdir de zalim ve sefih olur ki O, bundan münezzehtir. Allah ancak hasen olan fiilleri işler. O âdil ve hakîmdir.<sup>611</sup> Ayrıca adalet anlayışları gereği onlar bazı şeyleri Allah'a zorunlu (vacib) kılmakta ve Allah'ın, kendisine vacib olan şeyleri ihlal etmeyeceğini benimsemişlerdir.

Mu'tezile'nin adalet ve buna bağlı olarak vücub alellah anlayışı temelde hüsün-kubhun aklîliği anlayışlarına dayanmaktadır. Zira şeriat olmaksızın salt aklın fiil hakkında ulaştığı hüsün ve kubuh yargılarına göre onlar Allah'a bir takım aklî zorunlulukları (vücubalellah) gerekli görmektedir.<sup>612</sup>

Onlar vücub kavramını, "hasen olan fiillerden yapılmadığı takdirde zemmi gerektirecek fiiller" olarak tarif etmekte dolayısıyla Allah'ın bu minvaldeki lütufta bulunma (iltaf), hak edene sevap verme, acı çektirdiği kulların karşılığını verme ve kulun salahına olanı yapma (salah-aslah) gibi fiillerinin vacip olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>613</sup>

Mu'tezile salahı, fayda olarak izah etmekte ancak fiilden elde edilecek faydanın<sup>614</sup> kadîm olan Allah hakkında kullanılmayacağını bunun mükellefe râci' olduğunu belirtirler. Kısaca onlar, aklî hüsün-kubuh ve salah-aslah prensipleri

<sup>611</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 132-133, 301; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11: 59, 92.

<sup>612</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 563.

<sup>613</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 14: 7, 53-54.

<sup>614</sup> Mu'tezilî âlimler, salah-aslahın Allah'a vacip olmasının mutlak veya mukayyed olması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Basra Mu'tezilîlerine göre din ve teklife dair olan hasen fiiller Allah'a vaciptir. Bunlar dışındaki fiiller ise Allah'ın *lütuf* ve *fazlı*ndandır. Bağdat Mu'tezilîlerine göre ise salah-aslahın Allah'a vücubiyeti mutlaktır. Yani Allah'ın âleme dair bütün fiillerini ihtiva eder. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*, 133-134.



gereği “aklen mükellefe menfaat sağlayan veya onlardan bir zararı defeden hükmü ve fiili ortaya koymasını” Allah’a zorunlu görmektedirler. Nitekim onlara göre mükellefin yararına olan bir şeyi Allah’ın mükelleften sakınması zulüm olur. Âdil ve hakîm olan Allah ise bundan münezzehtir.

Hüsün-kubhun aklılığı ve buna bağlı birçok meselede Eş’arîlerden; “vücub alellah” ve “salah-aslah” meselelerinde de Mâtürîdilerden ayrışan Mu‘tezile,<sup>615</sup> Allah’ın fiil ve ahkâmının muallel olmasını, yani bir amaç ve gayeye mebni olarak bunları işleyeceğini zorunlu görmektedir. Nitekim daha önce de zikredildiği gibi onlara göre şeriaten önce aklın zaruri ve istidlali olarak hükmettikleri şeyleri şeriat tekit ederek, aklın genel olarak (mücmel) olarak hükmettiği fiilleri ise şeriat mükelleflerin yararına (salah) göre tek tek ortaya koyarak (kâşif) getirir. Sonuç olarak denilebilir ki Mu‘tezile’ye göre teklifi hükümler kulun maslahatına mebnidir. Fiilde kulun yararına (salah) olan vecih akılla bilindiğinde akıl bunu hasen kabul eder. Aklın hüsün ve kubhunu idrak edemediği durumlarda da şeriatle fiildeki maslahat ve mefsedete göre hükmü bildirmesi Allah’a zorunludur.<sup>616</sup>

Mu‘tezile’nin yukarıda zikredilen kelâmî görüşleriyle ilişkilendirilen şer’î illet görüşleri ise kısaca şu şekildedir.

Mu‘tezile’ye<sup>617</sup> göre illet, hükmün kendisine taalluk ettiği ve hükümde müessir olan bir vasıftır. Hükümde müessir olan vasfın, maslahat veçhi ya da lütuf olması gerekir. Aksi durumda bir tesirden bahsedilemez.<sup>618</sup>

Kâdî Abdulcebbar, şer’î illetin iki durumdan biri olması gerektiğini, bunlardan hariç olmayacağını belirtmektedir. Bu durumlardan ilki illet, “fiilin ondan dolayı *lütuf* olduğu şey”, diğeri ise “kendisi için fiilin yapıldığı ve *dâî*’nin kendisine götürdüğü şey”. Fiilin kendisinden dolayı yapıldığı şey veya dâî,

<sup>615</sup> İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 154-155; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 124.

<sup>616</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûlü’l-hamse*, 564-565, 779; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 11: 92.

<sup>617</sup> Mu‘tezile ekolü yapı itibariyle çok sesli bir düşünce ekolüdür. Onlar hakkında birçok mevzuda tek bir anlayış üzerinde oldukları söylenemez. Nitekim kıyasın hücciyeti ve illetin mahiyeti hakkında da Bağdat ve Basra Mu‘tezilileri arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Burada Mu‘tezile olarak özellikle Irak Hanefilerinin de ilişkide oldukları Basra Mu‘tezilileri dikkate alınmaktadır.

<sup>618</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 17: 282; Ebû’l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu’temed*, 2: 248, 257; Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 28-30.

*maslahattır*.<sup>619</sup> Bu da kişiye fayda sağlayan veya mefsetet gideren şeydir.<sup>620</sup> Ebû'l Hüseyin el-Basrî de, şer'î illetlerin ya maslahat veçhi ya da maslahat veçhinin izlediği bir emare olduğunu ifade eder.<sup>621</sup>

Mu'tezile'ye göre şeriat, lütuflar ve maslahatlardır. Fiillerin maslahat olması zaman ve durumlara göre değişmektedir. Buna göre şer'î hükümler, mükellefler için maslahat olmasını gerektiren *veçhi* veya onun maslahat olmasına *dâî* olan şeyi bilen Şâri' tarafından ortaya konulmuştur. Bu maslahat veçhi veya lütuf, şer'î hükmün konulmasını zorunlu kılmaktadır. Zira Mu'tezile mükelleflerin salahına olan şeylerin mükelleflere bildirilmesini Allah'a vâcip görmektedir. Bu açıdan şer'î hükümler, kulun maslahatıyla mualleldir. Başka bir ifadeyle kulun maslahatına olan şey (illet), zorunlu olarak hükmünü îcab etmektedir. Yoksa Allah'ın kulun maslahatına olan şeyleri illet kılması (ca'li) ile illet olmuş değildir.<sup>622</sup>

Mu'tezile'nin şer'î ahkâmı kulların maslahatına mebni olarak teşri kılmayı Allah'a zorunlu kılmaları sebebiyle muhalifleri tarafından şer'î illetleri mûcip kıldıkları ve hâkim olarak akli kabul ettikleri şeklinde eleştirilmelerine yol açmıştır.<sup>623</sup> Günümüz araştırmacılar tarafından da dile getirildiği gibi bu eleştiriler Mu'tezile'nin görüşüyle mutabık değildir.<sup>624</sup> Zira Basra Mu'tezile'sinin önemli temsilcilerinden olan Kâdî Abdulcebbar ile Ebû'l Hüseyin el-Basrî şer'î illetlerin aklî illetler gibi mûcip ve müessir olmadıklarını açıkça ortaya koymaktadırlar.<sup>625</sup> Onlar şer'î illetlerin maslahat veçhi olması ve maslahat vecihlerinin kullar hakkında zaman ve mekâna göre değişiklik göstermesi nedenleriyle şer'î illetlerin aklî illet

<sup>619</sup> Mu'tezile'ye göre Lütuf, Allah'ın, kullarını taâta sevkedecek, gördüklerinde kendi iradeleriyle taâtı tercih etmelerini sağlayacak bir şeyi/sebebi yaratmasıdır. Mesela nebileri göndermek bir lütuftur, yani kullara salahlarına olan şeyi öğretme vasıtası/sebebidir. Lütuf, celbi maslahat ve def-i mefsetete yol gibidir. *Dâî* ise, her bir fiilin yapılış gayesini ifade etmektedir. Hükümlerin ortaya konulmasına yol açan *dâî*ler vardır. Mesela, kötülükten kaçındırmak bir *dâî*dir. Allah, namazın fahşâ ve münkerden kaçındıracağını bildiğinde, kötülükten kaçındırma *dâî*si, namazın kullara vacip olarak konulmasını gerektirir. *Dâî*'nin şer'î hükümlerdeki yeri, müessir ma'nanın aklî hükümlerdeki yeri gibidir. *Dâî*ler sıfatlara tabi oldukları için, bu sıfatlar illet kınırlar. Başoğlu, "İllet Tartışmaları", 60-61. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 13: 9, 93.

<sup>620</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 17: 290, 330.

<sup>621</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 207-208.

<sup>622</sup> Başoğlu, "İllet Tartışmaları", 39, 61.

<sup>623</sup> Adudullah ve'd-Dîn el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, t.y.), 323.

<sup>624</sup> Şüteyvi, *Alâkatü ilmi usûli'l-fikh bi'ilmi'l-keîâm*, 641-642; Özdemir, "Ta'lil Tartışmaları", 187.

<sup>625</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 17: 282; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 207-208, 245, 258.

gibi mûcip ve müessir olmadıklarını ifade etmektedirler. Onlara göre şeriaten önce illet olan vasıflar bulunmakla birlikte onların şer'î hükümleri (ma'lûl) yoktu. Hâlbuki aklî illetler her zaman hükmünü mûciptir ve hükmünde (ma'lûl) bizzat müessirdir. Örneğin aklî bir illet olan “hareket”, bulunduğu kişinin müteharrik olmasını îcab eder ve bizzat tesir etme illiyeti de ondan hiçbir zaman ve durumda değişiklik göstermez.

“Şer'î illetlerin aklî illetler gibi mûcip olmadıkları” gerekçesiyle Bağdat Mu'tezilesinin, özellikle Nazzam ve tabilerinin kıyası inkâr etmeleri de Mu'tezile'nin şer'î illetleri, aklî illet gibi hükmü mûcip kabul etmediklerine delalet etmektedir. Buna rağmen muhalifleri tarafından “Mu'tezile'nin şer'î illetleri mûcip kıldıkları” iddiaları, Mu'tezile'nin “fîlin hasen olmasını gerektiren ve hükmün illeti kabul edilen *maslahat veçhi* ve *dâî*'nin, hükmü îcab etmesi” anlayışlarıyla ilişkilendirilebilir. “Mu'tezile'nin şer'î hükmün, fiildeki maslahat veçhine uygun olarak vazedilmesini Allah'a *aslah* prensipleri gereği zorunlu kılmaları (vücub alellah)” nedeniyle muhaliflerinin, “illetin, hükmün teşriinde mûcip olduğu” görüşünü Mu'tezile'ye nispet etmiş olmaları muhtemeldir. Nitekim Sadruşşerîa' usûl eserinde bu duruma şöyle temas etmektedir:

“İleti bais olarak yani Şâri'î hükmün konmasına sevkeden şey anlamında tarif edenler, Mu'tezile mezhebinden ihtiraz için ‘bunun [Allah'a] zorunlu (îcap) olmaksızın’ kaydını koyarlar. Çünkü Mu'tezile'ye göre illet, hükmün konmasını Allah'a zorunlu kılar ki bu onların ‘aslahın Allah'a vâcip olması’ düşüncelerine mebnidir.”<sup>626</sup>

Kâdî ve Basrî şer'î illetlerin şer'îliğine vurgu yapmış ve bunların ancak şeriat tarafından bilineceğini ifade etmişlerdir. Onlara göre akıl ile bilinen şer'î hükümler sınırlıdır. Dolayısıyla şer'î hükümlerin şeriat tarafından bildirilmesine ihtiyaç duyulur. Şer'î hükümlerin bilindiği lafız/nas ve istinbat/içtihad tariki aynı zamanda şer'î illetin bilindiği tariklerdir.<sup>627</sup>

Hükme delil olan vasıf hakkında Mu'tezilî âlimler, “medlûlüne zanni olarak delalet eden delil” anlamında *emare* ifadesini de kullanmaktadırlar. Dolayısıyla Sünnî birçok usûlcü gibi onlarda şer'î illetlere emare demektedirler.<sup>628</sup>

<sup>626</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, 2: 34.

<sup>627</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 207-208, 245, 257-258.

<sup>628</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 190.

### 2.2.1.2. Eş'arîlere Göre

İlletle bağlantılı kelâmî meselelerde Eş'arîlerin görüşleri kısaca şu şekildedir: Allah âdil ve hakîmdir; irade ve kudret sahibidir; dilediğini yapar ve irade eder; hiçbir şeyi yapmak ona vâcip değildir; Allah'ın fiil ve ahkâmı bir amaçla muallel değildir; hüsün-kubuh şer'îdir.

Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh şer'î'dir. Dolayısıyla hasen ancak şeriatin emrettikleri, kabih de şeriatin nehyettikleridir. Fiilde, hüsün ve kubhu iktiza edecek zati veya vasfî bir özellik bulunmaz. Bu nedenle akılla şeriaten önce fiillerin hüsün, kubuh ve diğer hükümleri bilinmez.

Bu temel ilkeleri gereği Eş'arîler, şeriaten önce akıl ile kula herhangi bir teklifin gerekmeceğini, ayrıca Allah hakkında da bir zorunluluk (vücub) terettüp etmeyeceğini ifade etmişlerdir. Zira onlara göre Allah hakkında bir şeyi vâcip kılmak, "başkasının emrinin O'na taalluk etmesi veya emri terketmesi durumunda zarara uğrayacağı" anlamlarına gelecek ki Allah hakkında bu muhaldir. Şayet bir şeyin Allah'a vâcip olmasından "o şeyi yapmasının hasen, terk etmesinin de kabih olması" anlamları kastedilirse Eş'arîler hüsün, kubuh, vacip ve diğer hükümlerin akli olmadığına kail olduklarından bunu baştan reddetmişlerdir. Dolayısıyla Eş'arîler, Mu'tezile'nin "aklın, Allah hakkındaki kesin hükümlerinden olan vücub alellah ve salah-aslah" esaslarını da nefyetmişlerdir.<sup>629</sup>

Eş'arîler, yaratıcının mutlak kudret ve irade sahibi olmasına vurgu yaparak Mu'tezile'nin ulûhiyeti sınırlandırma düşüncelerini eleştirirler. Eş'arîlere göre Allah dilediği şeyi irade eder, yaratır ve hükmeder. Allah'a bunlar caizdir. Hiçbir şey onun için zorunlu (vacip) değildir. Kısacası onlara göre ilahi kudret hiçbir şeyle sınırlandırılmaz. Bu anlayışlarına mebni olarak onlar Allah'ın fiillerinin ve hükümlerinin bir amaçla (garazla) muallel olmadığına kail olmuşlardır. Zira onlara göre bir gaye ve amaca mebni olarak hüküm ve fiilde bulunan zat, hâdis ve muhtaçtır. Bu da kadîm ve kemal sahibi Allah hakkında câiz değildir.<sup>630</sup>

<sup>629</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 40-41; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 213-224, 235-236; İcî, *el-Mevâkıf*, 323, 328.

<sup>630</sup> Bakıllânî, *Temhîd*, 50-52; İcî, *el-Mevâkıf*, 331-332; Devvânî, *Şerhu Adud*, 105.

Eş'arîler, Allah'ın irade ve kudretini sınırlandırmama düşünceleri yanında Allah'ın âdil ve hakîm, yaptığı her fiilin hikmet olduğunu, ondan zulüm ve abes olan bir fiilin sadır olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak onlar bütün bu hususlarda özellikle Allah'a bir zorunluluğun (vücubiyet) ve O'na karşı bir hüküm koyucunun (hâkim) olmayacağına vurgu yapmışlardır.<sup>631</sup>

Eş'arî usûlcülerin, şer'î illetin tanım ve izahlarında yukarıda zikredilen kelâmî esasları da göz önünde bulundurarak ortaya koydukları görülür. Onlar özellikle hükmün şer'îliğine vurgu yapmak için illeti *alamet* ve *emare* olarak tanımlamışlardır. Eş'arî usûlcülerin *illeti* "alamet" olarak ifade etmeleri, Mu'tezile'nin aksine illetin Şâri' tarafından *vaz' edildiğini* ortaya koyan bir düşüncenin izlerini yansıtır.<sup>632</sup> Şer'î illetin Şâri' tarafından hüküm için bir alamet ve emare kılındığını ifade etmekle birlikte onlar, "şer'î illetin, hükmü gerektirmesi"ni farklı şekillerde ifade etmişlerdir. Bu görüşleri üç şekilde özetleyebiliriz:

Birincisi, şer'î illet, hükmü *muarrif* anlamındadır. Yani hüküm için alem kılınan bir manada olmasıdır. Bu anlamda şer'î illet, hükmün varlığına delalet eden şeydir, hükümde müessir değildir. Çünkü müessir olan sadece Allah'tır. Bu, Fahreddin er-Râzi (ö. 606/1210) ve Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) nispet edilen görüştür.

İkincisi, şer'î illet, hükmü *mûcip* olan vasıftır. Ancak bu, Şâri'in onu lizatîhi mûcip kılması iledir. Bu görüş, Gazâlî'ye nispet edilir.

Üçüncüsü ise, vasfın, hükmün konulmasında *bâis* olması anlamındadır. Yani Şâri' için hükmün teşri'inde amaç olmaya uygun bir maslahatı şamil olması anlamındadır. Âmidî'nin (ö. 631/1233) benimsediği görüştür. Bu görüş, Allahın fiillerinin amaçlarla (garaz) muallel olmasını ifade ettiğinden diğer Eş'arîler tarafından eleştirilmiştir.<sup>633</sup>

<sup>631</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 167; Devvânî, *Şerhu Adud*, 99-100.

<sup>632</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 294.

<sup>633</sup> Bedrettin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar (Kahire: Darü's-Safve, 1409/1988), 4: 112-113; Başoğlu, "İlet Tartışmaları", 31-32; Özdemir, "Ta'lîl Tartışmaları", 220, 228.

### 2.2.1.3. Mâtürîdilere Göre

İllete taalluk ettiği ifade edilen mezkûr meselelerde Mâtürîdî düşünce kısaca şöyledir: Eşyada aslî hüsün-kubuh vardır. Ancak Semerkant Mâtürîdî Hanefileri ile Irak Hanefilerine göre hüsün ve kubuh sırf akılla bilinebilir, Buhârâ Hanefilerine<sup>634</sup> göre ise şeriatle bilinir; Allah adil ve hakîmdir; O'nun fiilleri ve ahkâmı hikmetle mualleldir; Allah'ın irade ve kudretini sınırlandıracak hiçbir güç bulunmaz. Bu sebeple “vücup alellah”, “salah-aslah” ve benzeri Mu‘tezilî asıllar nefyedilmiştir.

Allah'ın âdil ve hakîm olması ve bunların zıtlarını teşkil eden zulüm ve sefehten münezze olmaları hususlarında ehli kıble ittifak etmekle beraber bunların izah ve yorumlanmasında, Allah'a nispet edilip edilmemesinde ihtilaf etmişlerdir.<sup>635</sup>

Irak Hanefileri ile Semerkant Mâtürîdî Hanefileri, hüsün ve kubhun aklî olmasında Mu‘tezile ile benzer görüşe sahiptir. Ancak Mu‘tezile hüsün ve kubhun aklîliğini mutlak anlamda kabul ederken Mâtürîdilere göre bu sınırlıdır. Bununla birlikte bu asla göre Mu‘tezile Allah'ın adalet ve hikmetine halel getirmemek adına aklen salah-aslah gibi bir takım zorunlulukları (vücupalellah) gerekli görmeleri Mâtürîdîlerden ayrıldıkları temel hususlardan biridir.<sup>636</sup> Buhârâ Hanefileri ise fiillerde mündemiç olarak aslî hüsün ve kubhu kabul etmekle birlikte hüsün ve kubhun bilinmesinin şer'î olduğunu benimsemişlerdir.

Mâtürîdilere göre aklen *adalet* ve *hikmet* hasen, *zulüm* ve *sefeh* kabihtir. Bu Allah'ın insanoğlunun aklına sevkettiği bir bilgidir. Allah'ın fiillerinin adalet ve himetli olması aklî bir zorunluluk değil bilakis Allah'ın hikmetinin zorunlu bir neticesidir. Yani kemal sahibi ve her şeyi bilen zatta kaim olan bir sıfatın gereği olarak O'nun fiilleri adalet ve hikmetle mevsuftur. Aksi durumda cevr ve sefehin ondan sadır olması anlamına gelecek ki bunlar noksanlık ve cehalet alametidir ve ulûhiyete münafidir. Dolayısıyla bunların Allah'a nispeti imkânsızdır.

Ekoller arasındaki temel farklılık noktalarından biri de onların hikmet ve sefeh kavramlarına yükledikleri anlamdır. Bu noktada Mu‘tezile, “failine veya

---

<sup>634</sup> Buhârâ Hanefilerinin hüsün ve kubhun şer'îliği konusunda da görüşlerinin yeknesak olmadığını bunlardan bir kısmı Semerkant Hanefilerine yakın bir anlayış ortaya koyarken bir kısmı ise Eşarîlere yakın bir tavır sergilemişlerdir. Semerkant ve Buhârâ Hanefilerine göre hüsün – kubuh bk. Bu tez, 123-129.

<sup>635</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, 61-62.

<sup>636</sup> Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm*, 54.

başkasına fayda temin eden şey”i hikmet, aksini de sefeh olarak tanımlamakta ve bu sebeple kulların maslahatına olan şeyi terk etmenin Allah için sefeh yani zulüm olacağını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla ulûhiyete aykırı olan bu fiilleri Allah’ın işlemeyeceğine aklen hükmetmişlerdir. Neticede aklın Allah hakkında vâcip olarak ulaştığı hükümleri yapmasını hikmet gereği zorunlu görmüşlerdir. Kısaca Mu‘tezile, kulun maslahatına (salahına) olan şeyi, Allah’ın fiilinin bir illeti kıldılar. Böylece O’nun fiili abes olmasın.

Mâtürîdî düşüncede ise *hikmet*, “övgüye değer bir sonucu (akıbet) olan şeydir”. *Sefeh* ise “övgüye değer bir sonucu (akıbet) olmayan şeydir”. Hikmet, kemal ve medh sıfatlarındandır, sefeh ise noksan sıfatlardandır. Her ne kadar bizler noksan akıllarımızla Allah’ın bütün fiillerindeki hikmeti bilemesek de Allah’ın bütün fiilleri ve ilmi hikmetle mevsuftur.<sup>637</sup> Bununla birlikte Allah her şeyi bilen ve her şeyden müstağnidir. Yaratma ve emretmede mutlak kudret ve hükümler sahibidir. O kendi mülkünde dilediğini yapar ve dilediğini emreder. Dolayısıyla kemal sıfatlara sahip ve zatı itibarıyla hakîm olan zattan, sefehlik alameti olan fiil sadır olmaz. O’nun fiilleri hikmet dairesinden çıkmaz. Ayrıca hiçbir şey ona vâcip olmaz ve onun hükümlerliğini sınırlandıramaz. Zira bütün bunlar noksanlık alametleridir ki Allah noksanlıklardan münezzehtir.<sup>638</sup>

Sonuç olarak denilebilir ki Mu‘tezile Allah’ın fiillerinin, başkasına fayda temin etme yani bir illetle sadır olmasını zorunlu görür. Mâtürîdîler ise “Allah dilediğini yapar ve dilediğini emreder. Hiçbir gücün ona karşı bir hücceti ve onun üzerine bir velayeti yoktur.” anlayışlarına uygun olarak O’na kulun faydasına (salahına) olan şeyi yapması zorunlu değildir aksine câizdir, demişlerdir.<sup>639</sup> Bununla birlikte Mâtürîdîler, Allah’ın fiillerinin maslahat ve hikmetle muallal olmasını, O’nun kullarına yönelik bir lütfu (tefaddul) olduğunu ifade etmişlerdir. Her ne kadar O’nun fiillerinin tümü gaye ve ğarazlarla talil edilemezse de Allah’ın fiilleri hikmet ve maslahattan hali değildir.<sup>640</sup>

<sup>637</sup> Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1: 505-506.

<sup>638</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid*, 295-300.

<sup>639</sup> Ebû’l Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-din*, 134; Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 2: 319.

<sup>640</sup> Beyâzî, *İşârâtü’l-merâm*, 54. Ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir, “Ta’lil Tartışmaları”, 163-173.

## 2.2.2. Hanefî Usûl Yaklaşımlarında Şer'î İlet Nazariyesi

### 2.2.2.1. Şer'î İletin Mahiyeti

Şer'î illetin mahiyetine dair kelâmî tesirin olduğu ifade edilen meseleler, kısaca kelâm ekollerine göre zikredildi. Bunlar, fukaha ve mütekellimin usûlcüleri tarafından dile getirilen ve günümüz araştırmacılarının da sıklıkla temas ettikleri meselelerdir. Bu kelâmî asılların illetle ilişkilendirilmesi veya illetin mahiyetine dair ihtilafların bu meselelerle irtibatlandırılması aslında nazari bir takım tartışmaların ötesine pek geçmediği söylenebilir. Zira fıkıh usûlünün temel konularından olan kıyas ve illet anlayışlarına bakıldığında farklı kelâm ekollerine mensup usûlcülerin benzer kural ve kaideler ortaya koydukları görülmektedir. Usûlcüler arasındaki ihtilafların ise daha çok konunun kelâmî açıdan temellendirilmesiyle sınırlı kaldığı ifade edilebilir. Bu ihtilafların da şer'î illet tanımlarına getirdikleri bir takım ihtirazi kayıtlar ve tanımlara getirdikleri bazı açıklamalarla ortaya kondukları mülâhaza edilmektedir.

Bu kısımda illetin mahiyetine dair Hanefî usûlcülerin anlayışları; Irak Hanefiliği, Klasik Hanefî usûl yaklaşımı ve Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı bağlamında üç başlıkta ele alınacaktır. Ayrıca burada usûlcülerin şer'î illet anlayışlarının hangi kelâmî tavırla ilişkili olduğu da incelenecektir.

### Irak Hanefî Usûl Anlayışında İletin Mahiyeti

Hanefî usûl düşüncesinin ilk müdevvini sayılan ve Irak Hanefî usûl düşüncesini temsil eden Cessâs; Debûsî ve sonrasındaki Hanefî usûlcülerin de temel aldığı kıyas ve illet nazariyesini tasnif etmiştir. Ancak usûl meselelerinin özellikle illetle ilgili konu ve kavramların henüz netleşmediği bir dönem olması sebebiyle sonrasındaki usûlcülere göre Cessâs'ta konu ve kavramlar kapalıdır. Dolayısıyla illet nazariyesi ve kıyasın birçok konusunun Irak Hanefî usûlünü takip eden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî ile olgunlaştığı mülâhaza edilmektedir.<sup>641</sup>

Cessâs, illeti “var olması durumunda hükmün meydana geldiği, hükmün varlığının kendisinin varlığına bağlı olduğu ve yokluğunun da hükmün yokluğunu gerektirdiği manalar” diye tarif eder. Cessâs'a göre bu tarif, hakiki illet olan *aklî*

<sup>641</sup> İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, 2: 635.



*illet* hakkında geçerlidir. Zira ona göre aklî illet, hükmünü muciptir ve o hükmü olmaksızın bulunmaz. *Şer'î illet* ise aklî illetten farklıdır.<sup>642</sup>

Cessâs, mahiyetine dair yaptığı açıklamalarda ise *şer'î illeti* “hükme emare ve alamet kılınmış vasıflar” olarak tanımlar. Ona göre bu emarelerle istidlalde bulunularak hükme ulaşılır. Hükme emare ve alamet kılınmış bu illetler, zati itibariyle hükmü mûcip değildir. Bilakis Şâri'in *şer'î* illetleri hükme emare kılmasıyla bu illetler hükme ulaştırır. Hal böyle iken bu vasıfların bazı durumlarda hüküm için emare kılınmaları, başka durumlarda ise hükme emare kılınmamları mümkündür. Dolayısıyla bu özellikte olan vasıflar, *aklî illet* gibi *hakiki* olmayıp *mecazen* illet kabul edilir. Nitekim hakiki illetler bizatihi hükümde mûcip ve müessir olduğundan hükümden arî olarak bulunmazlar. Örneğin cisimde bulunması halinde bizatihi cismin *müteharrik* olarak vasıflanmasını mûcip bir illet olan *hareket*, aklî illet olup o, bizatihi hükmünü mûciptir.<sup>643</sup>

Cessâs, hakikati itibariyle *şer'î illeti emare* ve *alamet* olarak vasfetmekle birlikte usûl eserinin birçok yerinde *şer'î illetin hükmü mûcip* olduğunu da belirtir. Ne var ki o aklî illetten ayırt etmek için *şer'î illetin* “Şâri' tarafından kendisine bağlanan hükmü icab ettiğini, ancak bunun *mecazen* olduğunu” belirtir.<sup>644</sup> Dolayısıyla Cessâs'a göre *şer'î* illetler, Şâri' Teâlâ tarafından konulmuş (ca'li/vaz'î) hükümler olmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalarına göre Cessâs'ın *şer'î* illet tasavvuru, Tuncay Başoğlu'nun kelâmî açıdan biri Mu'tezilî diğeri Sünnî olarak ortaya koyduğu illetin mahiyetine dair iki ayrı tasavvurdan Sünnî illet tasavvuruyla örtüşür durumdadır. Başoğlu, “Mu'tezilî tasavvura göre *şer'î* illetin, bir maslahatın gerçekleşmesine yönelik olarak *şer'î* bir hükmün konulmasını gerektiren ve buna dâî olan bir vasıf” olduğunu aktarır. Ayrıca Başoğlu, Mu'tezilenin, illetin *şer'î* asıllardan öğrenileceğini kabul ettiklerini, ancak bu kaynakların (asılların) vazifesinin vasfın illet olarak *vaz*'ından ziyade *keşfi* olarak gördüklerini ve hükmün konuluşunda onun *maslahat* veya *lütf* oluşuna riayet zaruretinden bahsettiklerini belirtir. Başoğlu, “Sünnî tasavvuruna göre ise illetin, *şer'î* bir hükmü göstermek üzere konulmuş alametten ibaret olduğu”nu aktarır. O, “bu yaklaşıma göre illetin *şer'î* olmasından,

<sup>642</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 199.

<sup>643</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 199-201, 289.

<sup>644</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 290, 303, 358.

bir şeyin illet oluşundan ziyade illet kılınmasından (vaz') bahsedileceği anlamına geldiğini" zikreder<sup>645</sup>.

Buna göre Cessâs'ın Sünnî anlayışa uygun bir illet tasavvuru ortaya koyduğu görülmektedir. Halbûki Cessâs'ın illetle ilişkilendirdiğimiz kelâmî meselelerde Sünnî Hanefilere nazaran Mu'tezile'ye daha yakın olduğunu söylebiliriz. Her ne kadar "hikmet", "Allah'ın fiillerinin muallel olması", "hüsün ve kubhun aklîliği" gibi kelâmî meselelerde Mu'tezile ve Sünnî Hanefiler arasında genelde bir farklılık yoksa da "adalet", "vücub alellah", "salah-aslah" gibi meselelerde illet anlayışlarına etki edecek düzeyde bir farklılık olduğu bilinmektedir. Cessâs'ın "adalet" ve "vücub alellah" meselelerinde Mu'tezile'ye benzer bir görüş benimsediğini daha önce delillendirmiştik.<sup>646</sup> "Salah-aslah" ilkesi de Mu'tezile'nin adalet ve vücub alellah ilkeleri ile bağlantılı olduğu düşünüldüğünde Cessâs'ın bu hususta da onlardan farklı bir tasavvura sahip olmadığı söylenebilir. Zira Cessâs, "fiillerin hükümlerinin aklen *vacip*, *hazr* (haram) ve *caiz* üç hüküm üzere bulunduğunu" açıklarken maslahata (salah) göre meseleyi temellendirir. Ona göre aklî hükümlerin ilk iki kısmı, aklın kati olarak hükmettiği hasen ve kabih fiillerle ilgilidir. Şeriatin bunlara uygun olarak hüküm getirmesi zorunludur. Aklen caiz dediği üçüncü kısım fiiller hakkında ise o akıl tarafından bunların hükümlerinin kulun maslahatına göre değişikliği kabul etmiş olmasını kastetmektedir. Buna göre o, bu kısım fiiller hakkında şunları söylemektedir:

"Şayet Allah, maslahatı fiilin îcabında olduğunu görürse [bilirse] onu vacip kılar (îcab eder). Şayet maslahatı îcabından sonra hazrında olduğunu görürse onu haram kılar. Şayet maslahatı fiilin îcab veya hazrında olmayıp ibâhasında olduğunu görürse fiili mubah kılar."<sup>647</sup>

Yukarıda zikredilen bilgiler ışığında Cessâs'ın illetin mahiyetiyle ilişkili kelâmî ilkelere Mu'tezile'den farklı bir anlayışta olmadığı görülmektedir. Buna rağmen onun illet tasavvuru Mu'tezile'den farklıdır. Bu durumu onun, illet tasavvurunu inşa ederken Hanefî meşayihine ve Hanefî mezhebinin kendi dinamiklerine dayanarak tesis etmiş olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

<sup>645</sup> Başoğlu, "İllet Tartışmaları", 110-111.

<sup>646</sup> Bk. Bu tez, 48-49, 50-51.

<sup>647</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 356, 2: 382.

İllet tasavvuru hususunda Cessâs'ı Mu'tezile'den farklı kılan şey kanaatimizce onun *hükümün illeti* (ilelü'l-ahkâm) ile *maslahat illeti* (ilelü'l-maslaha) ayrımına gitmiş olmasıdır. Bilindiği üzere Mu'tezile şer'î illeti, maslahat veya maslahat veçhi olarak kabul etmektedir. Buna göre onlar, kulun maslahatına olan veçhini bilen Allah'a, maslahat veçhine uygun olan hükmü îcab etmesini zorunlu kıldılar. Böylece onlara göre illet olan maslahat veya maslahat veçhi bizatihi hükmü mücip olmaktadır. Cessâs ise *maslahat illetlerini* (ilelü'l maslaha) şer'î illet olarak kabul etmez. Cessâs'ın "hükme emare ve alamet kılındığını, hükümün kendisine izafe edildiğini" kabul ettiği şer'î illetler, *ilelü'l ahkâm*dır. O, ilelü'l ahkâmı "ma'lul asıllarda bulunan, içtihat tarikiyle tespit edilen, kıyasın kendisiyle yapıldığı vasıf ve manalar" olarak tarif etmektedir.<sup>648</sup> Nitekim Cessâs'ın hocası Kerhî de usûlünde hükmün *illeti* ile *hikmetinin* ayrı şeyler olduğunu söyler. O, hükmü îcab eden şeyin *hükümün illeti* olduğunu, *hikmetin* ise hükmü îcab etmeyeceğini ifade eder.<sup>649</sup>

Cessâs, her ne kadar *maslahat illetlerini* hükme emare ve alamet kılmıyor, kıyasın bunlarla yapılmayacağını ifade ediyorsa da maslahat vecihlerini bilen Şâri' tarafından bunların dikkate alındığını ve hükümlerin bunlara mebni kılındığını sıkça dile getirir. O, şer'î hükümlerin hikmetten hali olmasının câiz olmadığına da kaildir. Buna rağmen onun, maslahat veçhini veya maslahat illetlerini hükmün illetleri kılmaması kelâmî bir kaygıdan kaynaklanmamaktadır. Aksine ona göre maslahat illetlerinin bilinmesi tevkifidir ve içtihatla maslahat illetini tespit etmek mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre maslahat illetleri hüküm için emare ve alamet kılınmaya elverişli değildir.<sup>650</sup>

### **Klasik Hanefî Usûl yaklaşımına Göre İletin Mahiyeti**

Klasik Hanefî usûl yaklaşımı derken Irak Hanefî usûl anlayışını takip eden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin nihaî hüviyetine kavuştuğu usûl yaklaşımını kastettiğimizi ifade etmiştik.

<sup>648</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 290-293.

<sup>649</sup> Kerhî'nin *er-Risâlesi* 33. kaide için için bk. Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 271

<sup>650</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 290-293.

Debûsî'nin, kıyas konusunu kendisinden önceki usûlcülerde olmadığı kadar geniş bir şekilde, gerekli mesele ve şartlarını da ele alarak Hanefî kıyas anlayışını tesis eden kişi olduğu söylenebilir.<sup>651</sup>

Debûsî'ye göre *illet* sözlükte “hululü ile halin hükmünün değiştiği bir halin ismi” veya “hululü ile bir ihtiyar olmaksızın bir durumu ihdas eden şeyin ismi”, anlamlarına gelir.

Ona göre şer'î' istılahta *illet* “şer'an ahkâmın kendisine bağlandığı, naslardan elde edilmiş manalar”dır. Onun illet hakkında yaptığı bir diğer tanım ise şöyledir: “Nas isminin şamil olduğu şeylerin cümlesinden nassın hükmüne alem kılınan ve asılda bulunduğu gibi fer'de de bulunmakla fer'in, asla hükmünde benzer kılındığı şeydir.”

Debûsî, illetin mahiyeti hakkında Cessâs'a benzer şekilde açıklamalarda bulunur. Ona göre şer'î illetler hakikatte ahkama bir alem ve delildir (ayet). Ahkâmı mûcip ise hakikatte Allah'tır. Bu manaların illet olması Allah'ın onları illet kılması (ca'l/vaz') iledir. Yoksa bunlar zatı itibarı ile illet değildir. Hükümlerin vücubiyetinin illetlere taalluk etmesi kullar hakkındadır yoksa Allah hakkında böyle bir taalluk söz konusu değildir.<sup>652</sup> “Vücubiyetin illetlere taallukunun Allah hakkında olmadığı” ifadesiyle Debûsî, muhtemelen Mu'tezile'nin “illetin Allah hakkında hükmü îcab ettiği anlayışı”na bir itiraz için kullanmış olmalıdır. Zira Mu'tezile'ye göre maslahat veya maslahat veçhi olan illete uygun olarak teşride bulunması Allah'a vaciptir. Bu durumda onlara göre “vücubiyetin illetlere taalluku” kullar hakkında olduğu gibi Allah hakkında da gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Debûsî sonrası klasik Hanefî usûlünün iki önemli temsilcisi Serahsî ve Pezdevî'ye gelince onlar az da olsa İ'tizâlî karakter gösterdiğini düşündükleri hususlarda Cessâs ve Debûsî'ye muhalefet etmiş ve şer'î illetle ilgili yaptıkları tanım ve açıklamalarında Sünnî tavırlarına vurgu yapmışlardır. Nitekim onların bu tavırları “illetin tahsisi”ne dair açıklamalarında oldukça dikkat çekicidir. Nitekim bu konu ileride ayrı bir başlıkta ele alınacaktır. Bu nedenle burada illetin tahsisine ayrıca yer verilmeyecektir.

<sup>651</sup> İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, 2: 635.

<sup>652</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 18-21, 308.

Serahsî ve Pezdevî'nin, illet tanımlamalarında genel olarak Debûsî'yi takip ettiği görülmektedir. Serahsî sözlük anlamında illeti, Debûsî gibi tanımlamakta,<sup>653</sup> Pezdevî ise benzer tanımları Sünnî akideyi gözeterek vermeyi tercih etmektedir. Pezdevî'ye göre sözlük anlamında illet “bir mahalle hulul edip, o mahallin kendisiyle ma'lûl olduğu ve *kendisiyle beraber* halinin değiştiği vasıftır”. Pezdevî'nin bu tanımda kullandığı “meahu” (illetin kendisiyle beraber) ifadesi, Abdulaziz el-Buhârî'nin de temas ettiği gibi “istitâatın fiile mukarin olması” gibi “illetin ma'lûle mukarin olması” hususundaki kelâmî kaygıdan kaynaklandığı mülahaza edilmektedir. Zira Mu'tezilî anlayışa göre nasıl ki istitâat fiilden öncedir, illet de zaman bakımından ma'lûlden öncedir ve ma'lûl illetin hemen akabinde husûle gelmektedir. Bu nedenle Pezdevî'nin bu kullanımı, Semerkandî'nin Mâtürîdî'den naklen aktardığı ve sahih kabul ettiği tanımlamaya da uygun olarak Mu'tezile'nin ilgili görüşüne bir ihtiraz kaydı niteliğinde olduğu söylenebilir.<sup>654</sup>

Her iki usûlcünün şer'î anlamda illet tanımlamaları da Debûsî'ye benzerdir. Pezdevî şer'î illeti “nassın şamil olduklarından nassın hükmüne alem kılınan ve fer'de bulunması ile fer'in nass'a (asl'a) hükmünde benzer kılındığı şeydir” diye tanımlar.<sup>655</sup> Serahsî de buna yakın bir tanım kullanır.<sup>656</sup>

Her iki usûlcünün şer'î illetin mahiyetine dair açıklamaları şöyledir: Hükmün vücubunun kendisine izafe edildiği vasıf bizatihi hükmü mücip ve müessir değildir. Hükmü bizatihi mücip, Allah'tır. Ancak Allah'ın îcabı kullara kolaylık olsun diye hüküm illetlere nispet edilmiştir. Dolayısıyla illetler, şariat sahibinin kılması (ca'l/vaz'ı) ile kullar hakkında hükmü *mûcip* ve *müessir*dir, şariat sahibi hakkında ise onlar halis alametlerdir.

Serahsî ve Pezdevî, şer'î illetin bizatihi mücip olmadığı ile Mu'tezile'den, salt alamet olmayıp Allah'ın kılması (ca'lı) ile hükmü îcab etmesi ve onda müessir olması ile de Cebriye anlayışından sakınmış olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>657</sup>

### **Semerkant Mâtürîdî Usûl Yaklaşımına Göre İletin Mahiyeti**

<sup>653</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 174, 2/301.

<sup>654</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 423-424.

<sup>655</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 501.

<sup>656</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 174, 301.

<sup>657</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 302; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 242-246.

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına mukabil Semerkandî ve Lâmişî tarafından dördüncü asır Semerkant Mâtürîdî meşayihinin usûl anlayışına dayanarak tesis edilen usûle Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı demiştik. Onlar birçok konuda klasik Hanefî usûl yaklaşımından farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Daha önceki konularda bunlara temas edilmişti. Kıyas ve illete dair birçok meselede de bu farklılıklar görülmektedir. Usûl konularını, Semerkant Mâtürîdî meşayihinin kelâmî asılları üzere inşa ettiğini belirten Semerkandî illetin tanım ve mahiyetine dair meselelerde de buna sıklıkla temas etmektedir.

Semerkandî fukaha ve mütekellime ait illetin tanımlarını verdikten sonra bunlar içerisinde İmam Mâtürîdî'ye ait olan tanımın sahih, diğerlerinin ise fasit olduğunu ifade eder. Onun tanımlarda fesadını açıkladığı noktalar hep kelâmî bir takım problemler olarak görülmektedir.

Semerkandî'nin fasit olarak ifade ettiği tanımlardan biri Debûsî'ye aittir. Semerkandî, özellikle Debûsî'nin illet tanımında kullandığı “illetin bir durumu ihdas etmesi” ifadesini “şayet Debûsî bundan hakiki anlamı kastetmişse bunun kelâmî açıdan problemlili olduğunu” ifade etmiştir. Çünkü hakiki anlamda muhdîs ve müccid sadece Allah'tır. Debûsî bu ifadeyi şayet mecazî anlamda kullanmışsa bu durumda da tanımı problemlili olmaktadır. Zira *tanımda* mecazî bir ifadenin kullanımı hatalıdır.

Semerkandî, sahih kabul ettiği Mâtürîdî'ye ait illet tanımını şu şekilde yapmaktadır: “İllet, bulunduğu, *kendisi ile beraber* ve kendisi sebebiyle hükmün vâcib olduğu manadır”. Semerkandî, Mâtürîdî'nin illet tanımında kullandığı “meahu” (kendisi/mana ile beraber) kaydının, “istitâat fiille beraberdir” anlayışına ait bir kayıt olduğunu zikreder. Nitekim benzer kayıdan dolayı Pezdevî'nin de illet tanımında aynı kaydı kullandığı ifade edilmişti.

Semerkandî illetin tanımında olduğu gibi mahiyetine dair yaptığı izahlarda da kelâmî düşüncesini her fırsatta yansıtır ve Mu'tezile düşüncesinden ayrıştıkları noktalara vurgu yapar.

Semerkandî'ye göre *şer'î illet* “kendisi sebebiyle hükmün vâcib olduğu şeydir”. Hakikatte hükmün vücup ve sübutu Allah'ın îcabıyladır. Fakat Allah, hükmü bu mana sebebi ile ve bu manadan dolayı îcab etti. Ancak “mana sebebi ile vâcib oldu” denilmesi câizdir. Zira Allah bazen bir fiili bir sebepten dolayı yapar,

bazen de bir fiili ibtidaen (bir sebep olmaksızın) yapar. Aynı şekilde Allah bir hükmü, bazen bir sebepten dolayı ortaya koyar bazen de ibtidaen bir sebep olmaksızın ortaya koyar. Neticede ister bir manadan dolayı veya ibtidaen olsun, ister hikmet veçhi bizim tarafımızdan bilinsin veya bilinmesin, Allah'ın fiil ve ahkâmı asla hikmetten hali değildir.

Ayrıca Semerkandî “Allah'ın fiil ve ahkâmı mualleldir” anlayışına sahip olup bu anlayışına uygun şekilde illetin mahiyetini ortaya koyar. Ne var ki o, Mu'tezile'nin hilafına “bir mana sebebiyle hükmün teşriinin Allah için câiz olduğunu” belirtir.<sup>658</sup>

Buraya kadar anlatılanlar ışığında Hanefî usûlcülerin benzer illet tasavvuruna sahip olduklarını söyleyebiliriz. Ancak bu tasavvurun Mâverâünnehir Hanefî usûlcüler tarafından Sünnî kelâm ilkeleriyle uyumlu olarak ortaya konulduğunu ifade etmekle birlikte benzer durum Cessâs (Irak Hanefî usûlcüleri) hakkında söz konusu edilemeyecektir. Zira yukarıda da temas edildiği üzere Cessâs, illetle ilişkili kelâmî ilkelerde Mu'tezilî eğilime sahiptir. Fakat onun ortaya koyduğu illet tasavvuru her ne kadar kendi kelâmî ilkeleriyle uyumlu olsa da o bu tasavvurunu Hanefî mezhebinin kendi dinamikleri bağlamında ortaya koymuştur. Bu nedenle kelâmî ilkelerdeki bazı farklılıklara rağmen Irak Hanefî usûlcülerle Mavereâünnehir Hanefî usûlcüler aynı illet tasavvuruna kail olmuşlardır.

Şer'î illet tasavvuru bakımından ortak bir tavra sahip olmakla birlikte Semerkant Mâtürîdî usûlcülerinin kıyas ile illetin birçok meselesinde Irak ve Klasik Hanefî usûlcülerden farklı bir anlayışa gittikleri görülmektedir. İlginç bir şekilde onların bu hususlardaki anlayışları hem kelâmda hem de fîrûda farklı oldukları Şâfî-Eş'arî ve Mu'tezilî usûlcülerle benzerdir. Mu'tezile'nin illet tasavvurunun kelâmî temelde Sünnî tasavvurdan farklı olduğu söylene de aslında bu farklılığın usûlî temelde bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir.<sup>659</sup> Nitekim farklı kelâm anlayışlarına sahip Mu'tezile ve Sünnî usûlcülerin oldukça benzer bir kıyas anlayışı ortaya koydukları malumdur.

Tespit ettiğimiz kadarıyla Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımıyla Irak ve Klasik Hanefî usûl yaklaşımlarının illete ilişkin farklılıkları şunlardır:

<sup>658</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 861-865.

<sup>659</sup> Özdemir, “Ta'lîl Tartışmaları”, 226.

1. Semerkant Mâtürîdî usûlcülere göre illet, hem *aslın* hükmünün hem de *fer*'in hükmünün sübutunda müessir bir vasıftır. Aslın hükmü de illetle vâcip olur. Mu'tezilî ve Eş'arî-Şâfîî usûlcüler de aynı görüştedir.<sup>660</sup> Irak ve Klasik Hanefî usûlcülerine göre *aslın* hükmü *nassla* sabittir. İlet ise fer'deki hükmün sübutunda mücip ve müessirdir.<sup>661</sup>

2. Yukarıdaki meseleyle bağlantılı olarak Hanefî usûlcüler *kâsır illetle ta'lil* konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Irak ve klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre kâsır illetle ta'lil sahih değildir.<sup>662</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise kâsır illetle ta'lil sahihtir.<sup>663</sup> Mu'tezilî ve Eş'arî-Şâfîî usûlcüler de aynı görüştedir.<sup>664</sup>

3. Semerkant Mâtürîdî usûlcüleri, şer'î hükmün hikmet ve maslahat olan ma'kul illetlere taalluk etmesini câiz görürler.<sup>665</sup> Eş'arî-Şâfîî usûlcüler de benzer şekilde maslahat veya maslahatı içeren vafin illet olmasını câiz görürler.<sup>666</sup> Mu'tezilî usûlcülere göre de illet, maslahat veçhi veya lütuftur.<sup>667</sup>

Irak Hanefî usûlcüleri, maslahat illetlerine (hikmet) hükmün taallukunu câiz görmez.<sup>668</sup> Klasik Hanefî usûlcüleri ise maslahatın (hikmet) illet olabirliğine dair bir görüş beyan etmemişlerdir.

4. Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre asıl olan nasların ma'lul olmasıdır. Bununla birlikte onlar özel olarak o nassın ma'lul olduğuna dair bir delil bulunması gerektiğini de şart koşarlar.<sup>669</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise asıl olan nasların ma'lul olduğudur. Ancak onlar özel olarak o nassın ma'lul olduğuna dair bir delili gerekli görmezler.<sup>670</sup> Irak Hanefî usûlcüleri<sup>671</sup> ve Şâfîîler de benzer görüşe kaidir.

<sup>660</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 245; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 868; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 309.

<sup>661</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 142, 159.

<sup>662</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 159, 192.

<sup>663</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 956, 948.

<sup>664</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 269; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 307.

<sup>665</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 899, 946.

<sup>666</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 308-309.

<sup>667</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 208. *Maslahat* kavramı hakkında bk. Şevket Topal, *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 30-33.

<sup>668</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 290-293; Kerhî'nin *er-Risâlesi* 33. *kaide için için* bk. Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 271. Ayrıca Cessâs'ın konu hakkındaki açıklamaları için bk. Bu tez, 195.

<sup>669</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 144.

<sup>670</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 944-946.

<sup>671</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 297.



5. Müessir illet hakkında getirilmesi sahih ve fasit olan itirazlar hakkında, Semerkandî diğer usûlcülerin fasit kabul ettiği *münakaza, fesadul vaz', el-kavl bimûcebil ille* gibi itirazları sahih olarak kabul eder.<sup>672</sup>

#### 2.2.2.2. Şer'î İletinin Tahsisi

İletinin tahsisi, şer'î illetler hakkında söz konusudur. Aklî illetlerde ise tahsis caiz görülmez.<sup>673</sup> Zira aklî illetlerde *ittirad* ve *in'ikâs* şarttır. Başka bir ifadeyle ma'lûl, illetle deverân etmeli, illetin bulunduğu her yerde bulunmalı, illetin bulunmadığı hiçbir yerde de bulunmamalıdır.<sup>674</sup>

Hanefî usûl eserlerinde “şer'î illetinin tahsisi” meselesi kelâmıla ilişkilendirilen konuların başında gelir. “Şer'î illetinin tahsisi” meselesinin bizzat kendisinin kelâmıla ilişkili olup olmadığı tartışılabilir. Ancak erken dönem Mâverâünnehir Hanefî usûlcülerinin konuyu kelâmıla ilişkilendirmeleri ve şer'î illetinin tahsisini benimseyenleri Mu'tezile'ye meyletmekle itham etmeleri<sup>675</sup> burada konuyu ele almamızı gerektiren en önemli nedenlerinden biridir.

Hanefî usûlcüler mahiyeti bakımından *şer'î illeti* “hükme emare ve alamet” olarak tanımlamaktadırlar. Onlara göre hükmün kendisine bağlandığı bu alametler, hükümde mücip ve müessirdir. Ancak şer'î illetler, aklî illetler gibi bizatihi hükümde mücip ve müessir olmayıp aksine Şâri'in vaz'ı ile bu özelliğe sahip olmaktadır. Dolayısıyla Şâri', onları hükme alamet kılmazdan evvel bunlar illet değillerdi ve hüküm îcab etmezlerdi. Şâri' tarafından şer'î illetler, hükme alamet kılındıktan sonra buldukları mahalde hükmü îcab eder oldular. Dolayısıyla hükmün kendisine taalluk ettiği bir vasıf (mana) olması sebebiyle şer'î illet, bir mani bulunmadıkça hükmün varlığı kendi varlığıyla cereyan eder. Buna göre birçok mekânda illetin varlığıyla beraber hükmün de cereyan etmesine *illetin umumiliği* denilmiştir.

Ancak bazı durumlarda bir maniden dolayı illet kabul edilen vasıf (mana) bulunmakla birlikte hükmü bulunmaz. İşte illetin, bir maniden dolayı hükmü

<sup>672</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2: 1154; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 232; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 344.

<sup>673</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 358; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 245.

<sup>674</sup> Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 71-72.

<sup>675</sup> İletinin tahsisi meselesinin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi açısından ayrıca bk. Ömer Yılmaz, “İletinin Tahsisine cevaz vermek Mu'tezilî olmak mıdır?”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017); 53-71.

olmaksızın bulunmasına *illetin tahsisi* denilir. Yani illetin bulunduğu yerlerin bir kısmı, bir mani sebebiyle tahsise uğramış ve umumun hükmünü almamıştır. İleti tahsis eden bu manilere *muhasşıs maniler* denilmiştir. İletin tahsisini kabul edenler, aslında illetin sıhhatine delil ikame ettikten yani illetin sahih olduğunu ortaya koyduktan sonra tahsisini câiz görmüşlerdir.<sup>676</sup> Buna mukabil illetin tahsisini kabul etmeyenler illet olduğu iddia edilen vasfın, bulunduğu her durumda hükmün varlığını gerekli görmektedirler. Nitekim onlar, usûlde *ittirad* denilen bu durumu illetin sıhhat şartı olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla müessir olduğu iddia edilen bir illetin tespitinden sonra hükmünden ârî olmasını, onlar tenakuz olarak kabul etmişlerdir.<sup>677</sup>

Şer’î illetin tahsisini kabul edenlere ve etmeyenlere dair bu genel bilgilerden sonra Hanefî usûlcülerin görüşleriyle mukayese imkânı sağlaması düşüncesiyle öncelikle diğer usûlcülerin ve mezheplerin konu hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

#### **2.2.2.2.1. Diğer Usûlcülerin Görüşleri**

Bilindiği üzere şer’î illetler, biri “*nass* tarafından belirlenmiş illetler” anlamında *illeti mansusa*, diğeri “*içtihat* yoluyla belirlenmiş illetler” anlamında *illeti müstenbata* olmak üzere iki kısma ayrılır. Şer’î illetin tahsisi hususundaki usûlcülerin ihtilafı *illeti müstenbata* hakkında söz konusu olduğu için burada müstenbat illet tartışma konusu edilmiştir. Şer’î illetin tahsisi hakkındaki görüşleri iki başlıkta zikredebiliriz. Bunlar:

##### **1. Mutlak Olarak Şer’î İletin Tahsisini Kabul Edenler.**

Mansus olsun, müstenbat olsun illetin tahsisini câiz görenlerdir. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî dışındaki Mu‘tezile kelâmcıların çoğunluğu ve Malik b. Enes bu görüşü benimsemektedir. Bununla birlikte Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve bir kısım Hanbelilerin de bu görüşte olduğu ifade edilmektedir.<sup>678</sup>

##### **2. Müstenbat İletin Tahsisini Red Edenler.**

<sup>676</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 305-306, 356-366; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 327.

<sup>677</sup> Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, 2: 169.

<sup>678</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 356; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 284; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2: 631; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 46; Başoğlu, “İlet Tartışmaları”, 139.

Şâfiî'nin zahir görüşü ile Şâfiîlerin ve kelâmcıların çoğunluğunun benimsediği görüştür.<sup>679</sup> Müstenbat illetin tahsisini red eden bu görüş sahiplerinin bir kısmı *mansus illetin* tahsisini caiz görürken bir kısmı ise câiz görmez.

#### 2.2.2.2.2. Hanefî Usûlcülerin Görüşleri

##### Şer'î İletin Tahsisini Kabul Edenler

Kerhî ve Cessâs başta olmak üzere Irak Hanefîlerinin çoğunluğu ile Debûsî bu görüştedir. Bunlar müstanbat olsun mansus olsun şer'î illetin tahsisini caiz görmektedir.

Cessâs, şer'î illetin tahsisi meselesini müstakil bir başlıkta ve detaylıca tartışır. İletin tahsisini caiz görür ve Hanefî ashabının da bu görüşte olduğunu zikreder. O, Hanefî ashabının bu görüşte olduğunu “Medinetü's-selam'da (Bağdat) bulunan hocalarından, onların da kendi hocalarından alarak öğrendiklerini” aktarır. O, “Ashabımızın fikhî meseleleri ve bu hususta bildiğimiz görüşleri onların bu görüşte olduklarını îcab eder.” demektedir. Hanefî ashabının bu görüşte olduklarına dair getirdiği önemli delillerden biri de onların istihsan anlayışıdır. Çünkü o, istihsan<sup>680</sup> meselelerinin tümünde şer'î illetlerin tahsisi anlamı bulunduğunu ve bunun aksini savunmanın mümkün olmadığını belirtir.

Cessâs; Hanefî ashabının ve Irak Hanefî meşayihinin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu zikreder. Bununla birlikte o kendi döneminde ismini vermediği meşayihlerden birinin, “ashabımızın illetin tahsisi görüşünde olduğunu inkâr ettiğini ve bu sebeple de bir savunmaya giriştiğini” aktarır. Ancak Cessâs, Hanefî ashabının bu görüşte olduklarının inkârı savunulamayacak derecede şöhret bulunduğunu ifade eder.<sup>681</sup>

Cessâs şer'î illetlerin tahsisini caiz görmesini, şer'î illetlerin mahiyetiyle de ilişkilendirir. Zira ona göre şer'î illetler, hakikatte ahkâmını mûcip illetler

<sup>679</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 356; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 284; Sem'ânî, *Kavâtin'u'l-edille*, 2: 169; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 46.

<sup>680</sup> Cessâs, *istihsan*ın iki kısmından biri olan nas, icma ve kıyas sebebiyle istihsanı “tahsisü'l-ille” olarak zikreder. Der ki, “illetin varlığıyla birlikte hükmün tahsise uğradığı” istihsan, hüküm için alem kılınan bir mana tespit edildiğinde, bu mananın bulunduğu her yerde hükmünün icra edilmesi zorunludur. Ancak illetin varlığıyla birlikte hükmün icra edilmemesini gerektiren bir delil bulunduğu yerler istisnadır ki buna istihsan denilmiştir. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 344, 351.

<sup>681</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 356.

değillerdir. Yani hükmü bizatihi gerektiren ve her bulunduğu hükmün zorunlu olarak bulunmasını îcab eden illetler değillerdir. Bilakis fiillerin hükmünü îcab etmesi için konulmuş (vaz'î) alametlerdir. Hükmünü îcab eden aklî illetlere benzerliğinden dolayı şer'î illetler, mecazen illet diye isimlendirilmiştir. Aklî illetler ise hakiki illetlerdir ve onların hükmünden ârî olarak gelmesi câiz değildir. Hâlbuki şer'î illetlerin hükmünden ârî olması câizdir. Nitekim şer'ân illet kılınan manalar, şeriat gelmeden önce bulunmakla birlikte bir hüküm îcab etmemekteydi. Bunların hükmü îcab etmesi Allah'ın onları hükme emare kılması iledir. Kısacası bunların bir durumda veya yerde hükme alamet kılınıp başka durum veya yerde illet kılınmaması câizdir.<sup>682</sup> Nitekim illetin tahsisi de bu anlamda şer'an illet kılınan vasfın, bir mani sebebiyle bazen hükmünü îcab etmemesidir.

Cessâs'ın açıklamalarından ve bu görüşü ispat çabalarından onun konuyu kelâmî bir meseleyle ilişkilendirmediği mülâhaza edilmektedir. Fakat sonraki usûlcülerin illetin tahsisini birçok Mu'tezilî anlayışla irtibatlandırmaları, Cessâs ve bu görüşü benimseyen Irak Hanefî usûlcülerinin İ'tizâlî anlayışları sebebi ile bu görüşe gittikleri düşüncesine yol açmaktadır. Buna ileride tekrar temas edilecektir.

Cessâs'ın illet anlayışını temel alarak illet nazariyesini sistemleştiren Debûsî, şer'î illetin tahsisi görüşünde de onu takip etmiş ve bu görüşü savunmuştur. O, bu meseleyi müstakil bir başlıkta ele almamış, “illet olmaya elverişli olan vasıf”tan bahsederken konuya değinmiştir. O, âlimlerimizin *ittiradı* yani “vasfın her bulunduğu hükmünde bulunması”nı, illetin sıhhati için bir şart görmediklerini söyler. Başka bir deyişle hükmü olmaksızın vasfın bulunması, vasfın illeyetinin fesadına delalet etmez. Nitekim illet, bazen bir maniden veya illetin rüknü olmayan bir şeyin noksan olması sebepleriyle hükmü olmaksızın sahih olarak bulunabilir. Mesela müşterinin muhayyerlik şartı olduğu bir alışveriş akdinde, “alışveriş akdi” illet olarak mevcuttur ancak bir maniden (muhayyerlik) dolayı hükmü bulunmaz.<sup>683</sup>

Debûsî'nin, yaşadığı bölgede Mu'tezilî bir anlayış olarak telakki edilen illetin tahsisini benimsemiş olması sonraki usûl eserlerinde şiddetle eleştirilmesine ve İ'tizâlî bir anlayışla itham edilmesine sebebiyet vermiştir. Bu telakkiye rağmen

<sup>682</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 358.

<sup>683</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 327-330.

onun illetin tahsisini benimsemesi, Cessâs'ta olduğu gibi illetin mahiyetine dair tasavvuru ile alakalı olması muhtemeldir. Zira o da illetin sıhhati için, “vasfin her bulunduğu hükümün bulunması”nı şart koşmaz, bilakis bir maniden dolayı bunu câiz görür. Bu nedenle onun konuyla ilişkili kelâmî tavrı hakkında kısaca diyebiliriz ki Debûsî, “illetin tahsisi” görüşünü kelâmî bir anlayış olarak telakki etmemiştir. Bu nedenle birçok konuda olduğu gibi bu hususta da Irak Hanefilerine tabi olarak bu görüşü benimsemiştir.

### **Şer’î İletin Tahsisini Red Edenler**

Başta İmam Mâtürîdî, Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî olmak üzere Buhârâ ve Semerkant Hanefî usûlcülerin çoğunluğu *müstenbat illetin* tahsisini kabul etmezler. Mansus illet hakkında ise bunlar ihtilaf etmiş bir kısmı mansus illetin tahsisini kabul etmiş bir kısmı ise mutlak olarak tahsisi kabul etmemiştir.<sup>684</sup> Konumuz “müstenbat illetin tahsisi” olması sebebiyle aşağıda “şer’î illetin tahsisi” ifadesinden sadece müstenbat illetin tahsisi kastedilerek kullanılacaktır.

Serahsî “şer’î illetlerde tahsisin cevaz’ını benimsemenin fesadını açıklamak” başlıklı bir fasılda konuyu etraflıca tartışır. O, şer’î illetin tahsisini benimsemenin “Ehl-i sünnet yoluna muhalefet etmek ve Mu‘tezile’nin asıllarına da temayül etmek” anlamlarına geleceğini söyler. Hatta o, bazı ashabımızın “İletlerde tahsisin câiz olduğunu benimsemek, selefe ve Ehl-i sünnet mezhebine muhalif değildir.” şeklindeki sözlerinin büyük bir hata olduğunu ifade eder. Onun bu görüş sahipleri hakkındaki sözleri ise şöyledir:

“İletin tahsisini benimseyen kişi şu görüşten kaçış imkânı bulamaz: Bütün müçtehitler [içtihatlarında] isabet eder (musîb), *nassın* hata ve fesattan korunmuşluğu (ismet) gibi içtihat da hata ve fesattan korunmuştur. Bu görüşe kail olmak da ‘her müçtehit hakikaten, hakka isabet eder’ ve ‘içtihat, kesin bilgi (ilmü’l-yakîn) îcab eder’ görüşlerini açıkça beyan etmek demektir. Ayrıca bu görüş, *aslahın vücubiyetini*, başka bir açıdan *el-menzile beyne’l menzileteyn* ve *büyük günah sahibi kişilerin ebedi cehennemlik olduğu* görüşlerini de barındır. Bütün bunlar bizim ‘illetin tahsisinin caiz olduğunu benimsek, Mu‘tezilî asıllara temayül etmektir’ sözümüzün anlamıdır.”<sup>685</sup>

Ancak o sıraladığı bu Mu‘tezilî asıllarla tahsis görüşünün ilişkisini kurmaz.

<sup>684</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4: 46; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 2: 948.

<sup>685</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 208, 211-212.

Pezdevî de Serahsî gibi “illetin tahsisi’nin fesadı” şeklinde müstakil bir başlıkta konuyu ele almaktadır. O, illetin tahsisini benimsemenin “her müçtehidin musîb olduğunu, içtihadın hatadan ve münakazadan korunmuşluğunu îcab edeceğini ki bunların da *aslahı* içereceğini” belirtmiştir.<sup>686</sup> Pezdevî de Serahsî gibi “şer’î illetin tahsisi” görüşünün, Mu’tezile’nin mezkûr esaslarına götüreceğini söylemiş ancak aralarındaki ilişkiye değinmemiştir.

Pezdevî’nin kardeşi Ebû’l-Yüsr ise “*Marifetü’l-huceci’ş-şer’iyye*” adlı eserinde “şer’î illetin tahsisi” görüşünü benimseyenlerin “istitâat fiilden öncedir” ve “istitâat, fiili olmaksızın bulunur” görüşlerine mecbur kalacaklarını, aksi takdir de tenakuza düşeceklerini ifade eder.<sup>687</sup>

Debûsî dışındaki Mâverâünnehir meşayihinin illetin tahsisini kabul etmediğini belirten Semerkandî; Pezdevî ve Serahsî gibi illetin tahsisini benimsemenin bir takım Mu’tezilî asıllara temayül etmeyi gerektireceğinden bahsetmez.<sup>688</sup> Aksine o, illetin tahsisini benimsemenin şeriate tenakuz (zıtlık) nispet etmeyi gerektireceği temelinde yaklaşır. Bu nedenle o, şer’î illetin tahsisini caiz görmez. Usûlünde, birçok meselesinin bağlantılı olduğunu kabul ettiği kelâmî esaslarla ilişkisini kuran Semerkandî, nedense bu meseleyi kelâmî esaslar bağlamında değerlendirmemiş ve Mu’tezilî asıllarla irtibatlandırmamıştır. Muhtemeldir ki o “şer’î illetin tahsisi” görüşüyle yukarıdaki mezkûr Mu’tezilî esaslar arasında bir telazümü kabul etmemektedir.

Yukarıda zikredilen bilgiler ışığında “illetin tahsisi” görüşünü kelâmî gerekçelerle temellendirerek karşı çıkanların, usûlde Irak Hanefî usûlünü ve Debûsî’yi takip eden Serahsî, Pezdevî ve onun kardeşi Ebû’l-Yüsr gibi Mâverâünnehir usûlcüleri olduğu anlaşılmaktadır.

Şer’î illetin mahiyetine dair konuda ele alındığı üzere bu usûlcülerin şer’î illet tasavvurları hususunda herhangi bir ihtilaf bilinmemektedir. Dolayısıyla aynı usûl anlayışına sahip bu usûlcülerin “illetin tahsisi” konusundaki ihtilaflarının, kelâmî kaygılar olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Irak Hanefî usûlcülerin İ’tizâlî eğilimde olmaları ve Hanefîlerin Mu’tezilî olduğu iddiaları, Mâverâünnehir Hanefîleri tarafından Mu’tezilî görüşlere veya İ’tizâlî esaslarla ilişkilendirilen bazı

<sup>686</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 4: 46-53.

<sup>687</sup> Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma’rifetü’l-hucec*, 166.

<sup>688</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 4: 53.

görüşlere karşı bir tepkiye sebebiyet vermiş olmalıdır. Muhtemelen yaşadıkları bölgede “şer’î illetin tahsisi” anlayışının, mezkur İ’tizâlî esaslara sevkettiği düşüncesi hâkim olduğundan Serhasi ve Pezdevî de bu ilişkiye dikkat çekmişlerdir. Bir bakıma onlar her ne kadar usûlde takip etseler de kelâmıla ilişkilendirilecek bir konuda Sünnîlikle bağdaşmayacak bir anlayışa sahip oldukları takdirde Irak Hanefî usûlcülerini ve Debûsî’yi takip etmeyeceklerini göstermiş olmaktadır.

Burada temel problemlerden biri aslında Serahsî ve Pezdevî’nin “illetin tahsisi” görüşünü “içtihatta isabet” görüşüyle ve bu görüşü de diğer birçok İ’tizâlî esaslarla irtibatlandırmalarıdır. “İçtihatta isabet ve hata” müstakil bir başlıkta ele alınacağından burada kısaca şunu belirtebiliriz: “Her müçtehidin musîb olduğu” görüşü muhtemelen beşinci asır Mâverâünnehir Hanefileri tarafından İ’tizâlî bir esas olarak telekki edilmekteydi. Ayrıca onlar, Mu’tezile’nin birtakım kelâmî esasları sebebiyle bu görüşe kail olduklarını düşünmekteydi. Benzer bir tavrın kelâma karşı olan bazı Şafîî usûlcülerde de olduğu görülmektedir.<sup>689</sup> Ne var ki “Her müçtehit musîbtir” görüşünün hakikatte İ’tizâlî bir esas olmadığı söylenebilir. Zira birçok Eş’arî kelâmcının da bu görüşe kail olduğu bilinmektedir. Ayrıca “Her müçtehit isabetlidir” görüşünü Basra Mu’zile’sinin benimsediği, Bağdat Mu’tezile’sinin ise “müçtehit isabet de eder hata da” (muhattie) anlayışında olduğu kaynaklarda aktarılmaktadır.<sup>690</sup>

Bütün bunlar ışığında Serahsî ve Pezdevî’nin illetin tahsisi görüşüne yönelttikleri tepkinin bölgesel olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre yaşadıkları bölgede Sünnî Hanefiler tarafından İ’tizâlî bir esas olarak telakki edilen ve birçok İ’tizâlî esasa sevkettiği düşünülen “Her müçtehit musîbtir” görüşüyle ilişkilendirilmesi sebebiyle onların “illetin tahsisi” görüşüne şiddetle karşı çıktıkları ifade edilebilir.

İlletin tahsisini kabul eden Irak Hanefî usûlcülerinden Cessâs ile Mâverâünnehir Hanefilerinden Debûsî acaba Serahsî ve Pezdevî’nin dikkat çektiği İ’tizâlî esaslar hakkındaki görüşleri nelerdir? Onların bu esaslara dair tavırları, bize “illetin tahsisi” görüşüyle mezkûr meseleler arasında gerçekte bir ilişkinin olup

<sup>689</sup> Bk. Ebû İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslami, 1408/1988), 1048.

<sup>690</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 6: 243; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4: 25-26; M. Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 116-117.

olmadığına dair bir ipucu verebilir. Serahsî, Pezdevî ve Ebü'l-Yüsr'ün "illetin tahsisi" görüşüyle ilişkilendirdikleri kelâmî esaslar ve bu esaslara dair Cessâs ve Debûsî'nin tavırları şöyledir:

### 1. Her müçtehit hakka isabet eder (musîbtir)

Bu mesele müstakil bir başlıkta ele alınacağı için burada sadece bu iki usûlcünün görüşlerine kısaca temas edilecektir.

Cessâs'a göre, içtihadî meselelerde Allah katında muayyen bir hak/hakikat bulunmaktadır. Ancak bu hakikat, içtihatlardan önce meselenin muayyen hükmü değil aksine müçtehitlerin ulaşmak istediği *matlup*larıdır. Dolayısıyla her ne kadar Allah katında muayyen bir hakikat olsa da her müçtehidin içtihadı neticesinde ulaştığı hüküm doğrudur. Buna göre her müçtehid musîbtir. Ne var ki bu içtihatlardan biri Allah katındaki muayyen hakikate isabet eder, diğerleri ise isabet etmez. Allah katındaki hakka isabet etmeyen içtihatlar hatalı denmez aksine onlar da hüküm olarak isabetlidir. Allah katındaki matluba isabet eden görüş ise *eşbeh*tir. Yani eşbeh, Allah katındaki hakka isabet etmesi açısından daha doğrudur.<sup>691</sup>

Görüşüne kısaca temas ettiğimiz Cessâs "eşbeh" anlayışına sahiptir. Nitekim o, usûlünde detaylı bir şekilde konu hakkındaki görüşünü ortaya koymuştur. Ancak "eşbeh" in farklı şekillerde tanımlanması ve çoğunluk tarafından *musavvibe* olarak telakki edilse bile bazıları tarafından *muhattie* içerisinde zikredilmiş olması gibi nedenlere bağlı olarak araştırmacılar tarafından Cessâs'a farklı görüşler izafe edilmiştir. Ayrıca Cessâs'ın konuyu sonraki usûl literatüründe olduğundan farklı şekilde tasnif etmesi de onun görüşü hakkında farklı kanaatlerin oluşmasına yol açtığı söylenebilir. Kanaatimizce, "Allah katında muayyen bir hakikati kabul etmesi" sebebiyle "eşbeh" anlayışı, Cessâs'ın muhattie içerisinde değerlendirilmesini gerektirir. Zira Cessâs sonrası literatürde muhattie ve musavvibe arasındaki ihtilaf noktası olarak "Allah katında muayyen bir hakikatin olup olmadığı" düşünüldüğünde Cessâs'ın muhattie olması kaçınılmazdır. Ayrıca Cessâs'ın "eşbeh" anlayışının Mâveraünnehir Hanefilerinin formüle ettiği "ibtidaen musîb, intihaen muhtî" anlayışına bazı farklılıklarla birlikte benzediği söylenebilir.<sup>692</sup>

<sup>691</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 377-430; Bk. Bu tez, 222-224.

<sup>692</sup> Bk. Bu tez, 228-229.



Debûsî'ye gelince o, müçtehitlerden birini isabetli diğerlerini ise hatalı gören *muhattie* görüşüne kaildir. Ona göre hak, Allah katında tektir. Fıkhî bir mesele hakkında Allah katındaki hakka isabet edip etmemeleri açısından müçtehitlerden biri isabetli diğerleri ise hatalıdır. Ancak hatalı olan müçtehitler amelleri açısından bir başka ifade ile içtihatları açısından isabetlidir. Çünkü onların içtihatları ile amel etmeleri şer'an sahihtir.<sup>693</sup> Buna göre onun görüşü, Mâverâünnehir Hanefileri arasında yaygın olarak benimsenen ve “ibtidaen musîb inihaen muhtî” şeklinde formüle edilen anlayışa uygundur.<sup>694</sup>

## 2. Aslah'ın Allah'a vücubiyeti

Cessâs'ın *adalet* ve *vücubalellah* meselelerinde Mu'tezile'ye benzer bir anlayışa kail olduğu malumdur.<sup>695</sup> *Salah-aslah* ilkesi de Mu'tezile'nin *adalet* ve *vücubalellah* ilkeleri ile bağlantılı olduğu düşünüldüğünde Cessâs'ın bu hususta da onlardan farklı bir tasavvura sahip olmadığı söylenebilir. Zira Cessâs, “fiillerin aklen *vacip*, *hazr* (haram) ve *caiz* üç hüküm üzere bulunduğunu” açıklarken maslahata (salah) göre meseleyi temellendirir. Ona göre aklî hükümlerin ilk iki kısmı, aklın kat'î olarak hükmettiği hasen ve kabih fiillerle ilgilidir. Şeriatin bunlara uygun olarak hüküm getirmesi zorunludur. Aklen *caiz* dediği üçüncü kısım fiilleri ise o aklın, kulun maslahatına (salah) göre hükümlerinde değişikliği mümkün gördüğü fiiller şeklinde ifade eder. Buna göre o, bu kısım fiiller hakkında şunları söylemektedir:

“Şayet Allah, maslahatı fiilin îcabında olduğunu görürse [bilirse] onu *vacip* kılar (îcab eder). Şayet maslahatı îcabından sonra *hazr*ında olduğunu görürse onu haram kılar. Şayet maslahatı fiilin îcab veya *hazr*ında olmayıp *ibâhasında* olduğunu görürse fiili *mubah* kılar.”<sup>696</sup>

Debûsî'ye gelince onun böyle bir anlayışı benimsediğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte onun Hanefi Sünnî anlayışta olduğu kabulüne binaen aslahın vücubiyetine kail olmadığı söylenebilir.

## 3. “el-Menzile beyne'l-menziyleyn” ve “Büyük günah sahibinin ebedi cehennemlik olduğu”

<sup>693</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 420, 430.

<sup>694</sup> Bk. Bu tez, 228-229.

<sup>695</sup> Bk. Bu tez, 48-51.

<sup>696</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 356, 2: 382.

Cessâs'ın büyük günah işleyen kişi (vaîdî füssâk) hakkındaki görüşünü birinci bölümde ele almıştık. Cessâs, usûl eserinde âm lafzın hükmünü tartışırken ele aldığı büyük günah işleyen kişinin (vaîdî füssâk) hükmü hakkında Ebû Hanîfe, İsa b. Ebân ve kanaatimizce hocası Kerhî'nin *irca* anlayışında olduklarını aktarır.<sup>697</sup> Fakat o, vaîd-i füssâk meselesine dair kendi görüşünü izhar etmez. Günümüz araştırmacılarından Şükrü Özen<sup>698</sup> ve Heysem Hazne<sup>699</sup> onun *vaîd-i füssâk* konusunda Mu'tezilî anlayışa sahip olduğunu iddia etmişlerse de biz Cessâs'ın görüşünde kararsız kaldığımızı ifade edebiliriz.<sup>700</sup>

Debûsî'nin ise “*iman*”a dair açıklamaları, onun büyük günah işleyen kişi (vaîd-i füssâk) hakkında Sünnî inancında olduğuna delalet etmektedir. Ona göre *iman*, “rabbinden gelen şeyleri kulun kalbiyle tasdik etmesidir”. Tasdik terki ise küfürdür. Bedenle amel etmeye gelince o taattir. Taat, iman değildir. Çünkü iman, bildikten sonra tasdik etmektir ki kalbin dışındaki şeyler için bilme söz konusu değildir. Kalbin dışındaki şeylerin ise taatte bulunması gerekir. Taatin zıddı ise isyan ve fisktır.<sup>701</sup>

#### 4. İstitaat fiilden öncedir

Cessâs'a göre “istitâat fiilden öncedir”. O bu konuda da İ'tizâlî bir anlayışa kaildir.<sup>702</sup> Kelâm tartışmalarında cereyan ettiği şekliyle istitâat meselesi hakkında Debûsî'ye ait bir görüş tespit edemedik.

Mâverâünnehir Hanefilerinin, “illetin tahsisi”ni ilişkilendirdikleri “içtihatta isabet” ve diğer İ'tizâlî esaslarda Debûsî'nin onların iddia ettikleri gibi İ'tizâlî eğilim göstermediği aksine onun “içtihatta isabet ve hata” ve diğer birçok meselede kesin olarak kendileri gibi düşündüğü görülmektedir. Ayrıca sırf “illetin tahsisi”ni benimsemekle de bir kişinin İ'tizâle meylettiğini söylemek ma'kul olmasa gerektir. Nitekim Abdülaziz el-Buhârî, “illetin tahsisini benimsemenin, her müçtehidin musîb olduğu anlayışına, her müçtehidin musîb olduğu görüşünün de aslah anlayışına götürmeyeceğini belirtir. Ayrıca Buhârî, benzer bir iddianın “illetin tahsisi”ni kabul edenler tarafından da karşı tarafa yöneltilebileceğini ifade eder.

<sup>697</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 40-46.

<sup>698</sup> Özen, “el-Mâtürîdî”, 89-93.

<sup>699</sup> Hazne, *Tatavvur*, 197-198.

<sup>700</sup> Cessâs'ın vaîd-i füssâk anlayışı hakkındaki kanaatimiz için ayrıca bk. Bu tez, 56-60.

<sup>701</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 84, 437, 477.

<sup>702</sup> Bk. Bu tez, 51-52.

Buna ilaveten o, “şayet illetin tahsisi görüşü”, “her müçtehidin musîb olduğu” anlayışına götürse bile “her müçtehit musîbtir” görüşünün “aslahın vücubiyeti” anlayışını gerektirmeyeceğini, zira Ehl-i sünnet’in müteahhir âlimlerinden bazılarının “aslahın vücubiyetini benimsememekle birlikte “tasvib” görüşüne kail olduklarını aktarır.<sup>703</sup>

Cessâs’a gelince onun yukarıda zikredilen ve İ’tizâlî esas olarak bilinen salahın vücûbiyeti” ve “istitaat fiilden öncedir” görüşlerine kail olduğu görülmektedir. “Büyük günah işleyenin durumu” meselesinde ise Cessâs’ın hangi anlayışa sahip olduğu hususunda kararsız kaldığımızı ifade etmiştik. Ancak İ’tizâlî esaslar olduğunda şüphe olmayan bu meseleler sebebiyle Cessâs’ın illetin tahsisini benimsediği söylenemez. Nitekim Mâverâünnehir Hanefileri bu esasları “illetin tahsisi” anlayışıyla değil aksine “her müçtehit musîbtir” görüşüyle ilişkilendirmişlerdir. “İçtihatta isabet ve hata” meselesinde de Cessâs’ın “eşbeh” anlayışına sahip olduğu ve bu anlayışıyla da Mâverâünnehir Hanefilerine yakın bir tavır sergilediğini görülmektedir. Bu nedenle Cessâs’ın “illetin tahsisi”ni benimsemesi, Irak Hanefilerinin İ’tizâlî eğilimleri ile ilişkilendirilmesi kanaatimizce isabetli olmayacaktır.

Ayrıca Cessâs’ın illetin tahsisi görüşünü mezhebin kurucu imamlarının fikhî görüşlerine hatta onların temel esaslarından biri olan istihsan anlayışlarına dayanarak temellendirmesi, Cessâs’ın ilgili görüşünü İ’tizâlî esaslar üzerine bina ettiği gibi bir iddiayı da geçersiz kılmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte yukarıda da belirtildiği gibi Mâverâünnehir Hanefilerinin bu görüşe şiddetle karşı çıkmaları bölge Hanefileri tarafından bu görüşün İ’tizâlî olarak telakki edilmiş olmasıyla izah edilebilir. Ne var ki -en azından Hanefî usûlcüler bağlamında- benzer usûl anlayışına, dolayısıyla illet tasavvuruna sahip Hanefilerin şer’î illetin tahsisi konusunda iki görüşe kail olmaları, hakikatte lafzi bir ihtilaf olarak görülebilir.<sup>704</sup> Zira illetin tahsisini caiz görenlerle görmeyenler arasında lafzî bir ihtilaf dışında bir farklılığın olmadığı mülhaza edilmektedir. Şöyle ki:

<sup>703</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4: 53-55.

<sup>704</sup> Duman, Soner, “Cessâs’ın el-Fusûl fi’l-Usûl Adlı Eserinde İlet Kavramı” (Y. Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 131; Bilal Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 249.

Hanefî usûlcülere göre “hükümde müessir olan bir vasıf”, illet olarak tespit edildikten sonra o illet, bulunduğu yerlerde hükmünü mûciptir.

İlletin tahsisini kabul eden usûlcülere göre bir mani sebebiyle bazen illet bulunmakla birlikte hükmünü îcab etmez. Dolayısıyla muhassıs de denilen bu mani sebebi ile hüküm illetten tahalluf eder. Bir başka ifade ile mani sebebi ile illet, hükmü olmaksızın bir yerde bulunmuş olur. Onlara göre hükmü olmaksızın illetin bulunması da bir tenakuz değildir. Tahsisi destekleyen hususlardan biri de şer’î illetlerin hükme emare ve alamet olması sebebiyle bazı durumlarda hükmünü gerektirip başka durumlarda da gerektirmemesidir.<sup>705</sup>

İlletin tahsisini kabul etmeyen usûlcülere göre ise müessir bir illet istinbat edildiği takdirde onun her durumda hükmünü îcab etmesi gerekir. Aksi durumda illet olduğu iddia edilen vasfın fesadı gerekir. Ancak bazı durumlarda illet olan vasıf bir takım noksanlık veya ziyadelik sebebi ile hükmünden ârî olarak gelir. Fakat onlar, hükmü olmaksızın vasfın bulunduğu bu durumlara yukarıdakilerin ifade ettiği gibi tahsis demezler. Aksine onlara göre vasfın noksanlık veya ziyadeliği sebebi ile vasfın, *illiyet* durumu değişmiştir. Yani ortada illet bulunmamaktadır. Sonuç olarak onlara göre illet bulunmadığından hüküm de ortaya çıkmaz.<sup>706</sup> Yukarıdakilerin *muhassıs mani* dedikleri şeyi bunlar *vasfi illet olmaktan çıkaran durumlar* olarak kabul ederler.

Bu ihtilafı örnek üzerinde şöyle açıklayabiliriz: *Alışveriş akdi*, mülkiyetin sübutunun illetidir. Ancak *muhayyerlik* şartı ile yapılan bir alışverişte mülkiyet sabit olmaz. Alışveriş’in, mülkiyeti gerektirmesine muhayyerlik şartı mani olmuştur. Hâlbuki mülkiyet için sebep (illet) bulunmaktadır ve illette de bir fesatlık söz konusu değildir. İlletin tahsisini kabul eden Hanefî usûlcüler buradaki maniye muhassıs demişlerdir. Dolayısıyla bu durumda onlar hükmün illetinden tahallüf ettiğini söylemişlerdir. İlletin tahsisini kabul etmeyen Hanefî usûlcüler ise bu meseleyi şöyle yorumlarlar: Mülkiyeti mûcip illet *mutlak alışveriş*’dir. Muhayyerlik şartı ile illette bir ziyadelik olmuştur. Çünkü ortada şarta bağlı bir alışveriş vardır ki bu da *mutlak alışverişten* farklı bir şeydir. Nitekim şeriat mülkiyeti îcab etmede, *mutlak illeti* müessir kılmıştır. Sonuç olarak bir ziyadelikle

<sup>705</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2: 305-306, 356-366; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 327.

<sup>706</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 212; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 142.

–karşı tarafın muhassıs mani dediği şey-, illet değişmiştir. Bu durumda da illetin değişmesi ile ortada illet bulunmadığından hükümde bulunmaz.<sup>707</sup>

Nitekim Pezdevî ve bazı Hanefî usûlcüler de her iki taraf arasındaki ihtilafın lafzi bir ayrım olduğuna işaret etmektedirler. Pezdevî, bizimle onlar (illetin tahsisini kabul edenler) arasındaki müessir illetlerdeki fark; onlar illetin bulunmasıyla birlikte hükmün bulunmamasını bir mani'ye nispet ederler. Bu tıpkı umum delilinin bulunması ile birlikte umumun içerdiği şeylerin bir kısmı hakkındaki tahsis delili gibidir. Biz (illetin tahsisini kabul etmeyenler) ise hükmün bulunmamasını illetin bulunmamasına nispet ederiz. Zira bize göre illet vasfının ziyade veya noksan olmasıyla, vasfin illiyeti ortadan kalkar. Dolayısıyla hükmün bulunmaması, illetin bulunmaması sebebiyledir.<sup>708</sup>

İbn Emîrî'l Hâc ise usûl eserinde “*Keşfu'l-esrar* sahibinin illetin tahsisi meselesindeki ihtilafın hakikatte ibareye dayalı olduğunu, Sübki'nin ise bunun lafzî olmadığı, bilakis birçok faydanın terettüp ettiğini zikrettiklerini” aktarır.<sup>709</sup>

Buraya kadar Hanefî usûlcülerin konu hakkındaki görüşlerine ve kelâmî tavırlarına temas edildi. Hanefî usûlü bağlamında şer'î illetin tahsisini caiz görenlerle görmeyenler arasındaki ihtilafın semeresi, tespit ettiğimiz kadarıyla illeti tahsis eden (muhassıs) *manilerin taksimi* meselesinde ortaya çıkmaktadır. İlk olarak illetin tahsisini kabul eden Debûsi'de gördüğümüz bu taksim, tahsisi kabul etmeyenler tarafından da zikredilmektedir. Ancak onlar manilerle ilgili taksimin, tahsisi kabul edenlere göre olduğunu ifade etmektedirler.

İlletin tahsisini kabul eden Debûsî'nin ilk olarak ele aldığı hükmün tahsisine sebep olan maniler dört kısımdır. Bunlar:

1. İletin kurulmasına engel olan mani
2. İletin tamamlanmasına engel olan mani
3. Hükmün aslına engel olan mani
4. Hükmün tamamlanmasına engel olan mani<sup>710</sup>

<sup>707</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 327; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 209.

<sup>708</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 56; Serahsî'nin açıklamaları için bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2: 213-214.

<sup>709</sup> İbn Emîrî'l Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3: 228.

<sup>710</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 350.

Serahsî ve Pezdevî ise yukarıdaki dört kısma ilavede bulunarak illetin tahsisini kabul edenlere göre manilerin beş kısım olacağını ifade etmektedirler. Onların ilave ettikleri kısım şudur:

5. Hükümün lüzumuna engel olan mani<sup>711</sup>

Semerkindî ise “illet, sebep ve delilin kısımları” hakkında açtığı bir fasılda Debûsî’ye ait bu kavramların kısımlarını zikrettikten sonra o, bunların, illetin tahsisini benimseyenlere göre sahih olduğunu zikreder. Çünkü bu taksimler, bir mani sebebi ile hüküm olmaksızın illetin bulunmasını câiz görenlere göre sahih olmaktadır. İletin tahsisini kabul etmeyenlere göre ise illet, hakikatte tek bir şeydir. O da “kendisiyle hükümün sabit olduğu şeydir”. Sebep de tek bir şeydir. O da “hükümün sübutunun, kendisine izafe edilmeksizin kendisiyle hükme ulaşılan şeydir”. Bunun dışında sebep denilen şeyler mecaz tariki ile söylenmektedir. Bununla birlikte Semerkindî kendilerine göre bu taksimlerin, hüküm açısından sahih olacağını söyler ve buna göre sebebin kısımlarını kısaca zikreder.<sup>712</sup>

Semerkindî’nin illet ve sebebin bu taksimlerinin illetin tahsisine kail olanlara göre olduğuna dair söylemi Serahsî ve Pezdevî tarafından dile getirilmemiştir. Aksine onlar Debûsî’yi takip ederek onun ortaya koyduğu kısımları bir takım ilavelerle ele almışlardır.

---

<sup>711</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 209; Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 4: 48-49.

<sup>712</sup> Semerkindî, *Mîzânü’l-usûl*, 2: 917-925.

### 2.3. İÇTİHATTA İSABET VE HATA

İçtihatta isabet ve hata, içtihadî bir meselede “farklı içtihatların hepsinin isabetli” veya “birinin isabetli diğerlerinin hatalı” olmasına dair tartışmayı ifade etmektedir.

Ubeydullah b. el-Anberi (ö. 168/784) ve Câhız'ın (ö. 255/869) inanç konuları da dâhil bütün şer'î meselelerde her müçtehidin isabetli olduğunu (musîb) kabul ettikleri aktarılmaktadır. Buna mukabil islam âlimlerinin çoğunluğu, inanç esaslarını tartışma konusu yapmamış, bu konularda doğrunun tek olduğunu ifade etmişlerdir. Çoğunluk, şer'î ameli bir konuda ise ihtilaf etmiş bunlardan bir gurup “müçtehitlerin hepsinin isabetli (musîb)”, diğer gurup ise “müçtehitlerden birinin isabetli diğerlerinin hatalı” olacağını benimsemiştir.

Şer'î ameli bir konudaki içtihatların hepsini isabetli görenlere “musavvibe”, içtihatlardan birini isabetli diğerlerini hatalı görenlere ise “muhattie” denilmiştir.<sup>713</sup>

İçtihattan önce içtihadî meseleye dair “Allah katında muayyen bir hükmün olup olmaması” ihtilafına göre taraflar ya *musavvibe* veya *muhattie* olarak isimlendirilmiştir. Musavvibe ve muhattie de kendi aralarında farklı anlayışlara kail olmuş neticede konu hakkında birçok görüş ileri sürülmüştür. Konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması düşüncesiyle bu görüşlerden bazılarını şöyle zikredebiliriz:

I. “Her müçtehit musîbtir” diyenler (musavvibe). Bunlara göre içtihattan önce içtihadî mesele hakkında Allah katında muayyen bir hüküm bulunmayıp, hüküm, müçtehidin zannına tabidir. Dolayısıyla Allah'ın hükmü, her müçtehit için kendi içtihadının ulaştığı şeydir. Bunlar da kendi aralarında iki farklı anlayışa sahiptir.

1. Her içtihadın Allah katında eşit olduğunu benimseyenler. (Salt musavvibe)

2. İctihadî mesele hakkında muayyen bir hüküm olmasa da hükümler içerisinde “şayet Allah bir hüküm koysaydı onu koyardı” denilen bir hükmün bulunduğunu kabul edenlerdir. Buna *eşbeh* denilir. Bu görüşe göre hükümlerden biri daha doğrudur (ehak).

<sup>713</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 236; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 26; Telkenaroğlu, *İctihadda İsabete ve Hata*, 12, 69,110-115.

Eşbeh görüşü her ne kadar musavvibe olarak değerlendirilse de *eşbehin* farklı şekillerde tanımlanması bu anlayışın bazen muhattâ içerisinde değerlendirilmesine de yol açtığı görülmektedir. Nitekim ileride ayrıntılı şekilde buna temas edilecektir.

II. “Müçtehit isabet de, hata da edebilir” diyenler (muhattâ). Bunlara göre Allah’ın, içtihadî meselede muayyen bir hükmü bulunur. Bu görüş sahipleri de birçok açıdan farklı görüşlere kail oldular. Bunların başlıcaları şunlardır:

1. Muayyen hükme delalet eden bir delilin bulunmadığını benimseyenler.
2. Hükme delalet eden bir delilin olduğunu benimseyenler.
  - a. Hükme delalet eden zanni bir delil bulunur, diyenler.
  - b. Hükme delalet eden kat’î bir delil bulunur, diyenler.<sup>714</sup>

### 2.3.1. Kelâm Ekollerine Göre İctihatta İsabet ve Hata

İctihadi meselelerde “her müçtehidî isabetli gören” görüş (musavvibe), “müçtehitlerden birini isabetli diğerlerini hatalı gören” klasik dönem Sünnî âlimler tarafından genellikle Mu’tezilî bir anlayış olarak telakki edilmiştir. Nitekim Şafîî âlim Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083), hocası Ebû’t Tayyib et-Taberî’den (ö. 450/961) “Mu’tezile’nin bu bidatte (tasvib görüşünde) öncü olduğunu” aktarmıştır. Ayrıca Şirâzî, Ebû’l Hasan el-Eş’arî’nin *tasvib* görüşünü benimsemiş olmasını, ondaki İ’tizâlî kalınlardan biri olarak zikretmiştir.<sup>715</sup> Serahsî ve Pezdevî de benzer şekilde *musavvibe* anlayışını, Mu’tezilî görüş olarak teleakki etmiş, bu nedenle onlar “musavvibe” anlayışının *aslah, el-menzile beyne’l-menziletayn*<sup>716</sup> ve *veli’nin nebiye ilhak edilmesi* gibi bazı İ’tizâlî temayüllere sevkedeceğine kail olmuşlardır.<sup>717</sup> Abdulaziz el-Buhârî, Pezdevî’nin de musavvibe anlayışını ilişkilendirdiği söz konusu İ’tizâlî görüşlerle bağlantısını şu şekilde kurmuştur:

“Kullar için *aslah* [en yararlı olan], onların hakka isabet etmesi ve bundan dolayı sevap kazanmalarındır. Şayet herhangi bir kusurları bulunmadığı halde [kullar] hakka isabet etmekten mahrum bırakılırsa, bu kullar için aslah olmaz. Hâlbuki Mu’tezile’ye göre aslah Allah’a vâciptir. Bundan dolayı onlar bütün müçtehitlerin musîb oldukları görüşünü benimsemişlerdir.

<sup>714</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4: 25-26. Görüşler için ayrıntılı olarak bk. Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata*, 14.

<sup>715</sup> Şirâzî, *Şerhu’l-Luma*, 1048.

<sup>716</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2: 208, 211-212.

<sup>717</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 4: 43.



Musavvibe anlayışının, Mu'tezile'nin *veli'yi [Allah dostunu] nebi'ye ilhak etme* görüşüne sevketmesine gelince Mu'tezile'ye göre Allah'ın diğer insanlara yapmayacağı bir ikram ve lütfu sadece nebilere bahşetmesi caiz değildir. Ne var ki kullar, yaptıkları kötü fiiller sebebiyle bu ikram ve lütfu engel olmuşlardır. Bununla birlikte Mu'tezile'ye göre *veli*, lütuf ve ikram hususunda *nebilere dâhildir*. Zira veliler, içtihatlarında kesin olarak isabetli olunca, hakikat bakımından onların sözü de nebinin sözü gibi kabul edilir. Bu sebeple *tasvib* görüşü onların bu anlayışları üzerine bina edilmiştir.”

Pezdevî'nin *musavvibe* anlayışını ilişkilendirdiği ilgili görüşleri bu şekilde izah etse de Buhârî, *musavvibe* anlayışının kesin bir şekilde *aslah* görüşüyle ilişkilendirilmesini kabul etmez. Zira o, Ehl-i sünnet'ten birçok kişinin *aslah* görüşünü inkâr etmekle birlikte *musavvibeyi* benimsediğini de aktarır. Nitekim o, *musavvibe* anlayışının iki farklı kelâmî asla mebni olabileceğinden bahseder. Bunlar *teklif-i mâ lâ yutak ve aslahın vücubiyeti* anlayışlarıdır. Buna göre o, “her müçtehit musîbtir” diyen Ehl-i sünnet âlimlerinin *teklif-i mâ lâ yutak*; Mu'tezilî âlimlerinin ise *aslahın vücubiyeti* sebebi ile bu görüşe kail olduklarını söyler.<sup>718</sup>

### 2.3.1.1. Mu'tezile'ye Göre

İctihadi konularda bütün içtihatların doğru olduğu görüşü (*musavvibe*), bazı müellifler tarafından İ'tizâlî bir anlayış olarak kabul edildiğinden bütün Mu'tezile'ye nispet edilmiştir.<sup>719</sup> Ancak bütün Mu'tezile'nin *musavvibe* anlayışına kail olduğu isabetli değildir. Zira bazı müellifler Basra Mu'tezile'sinin *musavvibe*, Bağdat Mu'tezile'sinin ise *muhattie* görüşünde olduklarını aktarır.<sup>720</sup> *Musavvibe* anlayışına kail olan Basra Mu'tezile'nin ise “salt *musavvibe*” veya “eşbeh”<sup>721</sup> hangi görüşte oldukları hususunda da kaynaklarda farklı görüşler serdedilmiştir.<sup>722</sup>

Mu'tezile'nin son dönem kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l Hüseyin el-Basrî ise hakkında zannî delil bulunan ameli meselelerde “her müçtehidin isabetli (musîb) olduğu”nu benimsemişlerdir.<sup>723</sup> Ebû'l-Hüseyin el-

<sup>718</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 43-44.

<sup>719</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1048; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 24.

<sup>720</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 243; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 25-26; Telkenaroğlu, *İctihadda İsalet ve Hata*, 116-117.

<sup>721</sup> Eşbeh anlayışı, “Şayet Allah mesele hakkında hüküm bildirecek olsaydı, kendisini koyacağı hüküm” olarak ifade edilmektedir. Bu anlayışa göre içtihatlardan biri daha doğrudur. Salt *musavvibe* ise bütün içtihatların eşit olduğunu söyleyen anlayıştır. Bk. Telkenaroğlu, *İctihadda İsalet ve Hata*, 70.

<sup>722</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Telkenaroğlu, *İctihadda İsalet ve Hata*, 115-118.

<sup>723</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 356-357; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 375.

Basrî ayrıca Ebû'l Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) de bu görüşte olduklarını aktarır.<sup>724</sup>

İleride ayrıntısıyla ele alınacağı üzere Irak Hanefî usûlcüleri “eşbeh” anlayışına sahiptirler. Dolayısıyla onların “eşbeh” anlayışıyla, musavvibe anlayışına sahip Mu'tezile'nin “eşbeh” anlayışı arasında lafzi bir benzerliğin ötesinde hakikat cihetinden bir benzerliğin olup olmadığını tespit etmek için Mu'tezile'nin “eşbeh”ten ne kastettiklerinin bilinmesi önem arz etmektedir.

Kâdî ve Basrî'nin konu hakkındaki aktarımları, Mu'tezile'nin musavvibe'nin “salt musavvibe” veya “eşbeh” hangi görüşe sahip oldukları noktasında önemli ipuçları verecektir. Onlar, Ebû Ali'nin iki görüşe kail olduğunu, bu görüşlerinden birine göre *eşbeh*, diğerine göre ise Ebû Haşim ile aynı görüşe sahip olduğunu söyler. Onların aktarımına göre Ebû Haşim'in benimsediği görüş ise “içtihadî mesele hakkında müçtehidin zannı galibince evla olan emare (asıl) ile hükmetmesi” şeklindedir.<sup>725</sup> Ebû Haşim'in bu görüşüne dayanarak onun salt musavvibe anlayışında olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Ebû Ali'nin bir görüşüne göre salt musavvibe, diğerine göre ise eşbeh anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

Kâdî Abdülcebbâr Allah katında bir *eşbehin* (muayyen bir hakikatin) olduğu anlayışını batıl kabul eder. Ancak o, *eşbehten*, “müçtehidin zannınca eşbeh<sup>726</sup> (en kuvvetli) delil ile amel etmesi” anlamının kastedilmesi durumunda, eşbehin doğru olabileceğini ifade eder.<sup>727</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Basrî de, “her müçtehidin müşîb olduğu”na kail olanlardan bazılarının, her meselede matlub bir *eşbeh* bulunduğunu kabul ettiklerini zikreder. O da Kâdî Abdülcebbâr gibi *eşbehten*, “muayyen bir hükmün varlığı” anlamının kastedilmesi durumunda bunun fasit, “müçtehidin en kuvvetli gördüğü emare ile hüküm vermesi” anlamının kastedilmesi durumunda ise doğru olacağını ifade eder.<sup>728</sup>

Sonuç olarak Basra Mu'tezilesi'nin hâkim görüşünün *salt musavvibe* anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet edilen iki

<sup>724</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 370.

<sup>725</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17: 377; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 371.

<sup>726</sup> Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın kastettiği eşbeh, müçtehidin fer'e en çok benzeyen asla göre içtihadta bulunmasıdır. Yoksa o, bir meseledeki birden fazla içtihatlar içerisinde birinin hükme daha uygun/daha doğru olması anlamında bir eşbehi kastetmez. Zira o bu anlamıyla eşbehi fasit görür.

<sup>727</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17: 376-378.

<sup>728</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 393-394.

görüştten birine göre, onun Kâdî ve Basrî'nin fasit gördüğü anlamda *eşbeh* anlayışında olduğu söylenebilir.

Musavvibe görüşünün, Mu'tezile'nin hüküm anlayışına da uygun olduğu söylenebilir. Zira onlara göre hüküm, Allah'ın hitâbıdır ki o da hâdistir. Dolayısıyla müçtehidin içtihadına tâbi olarak ortaya çıkan (hâdis) hüküm, Allah'ın müçtehit hakkındaki hükmü olmaktadır.<sup>729</sup>

### 2.3.1.2. Eş'ariler'e Göre

Bu hususta Eş'arî âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı *musavvibe* görüşünde iken bazıları da *muhattie*<sup>730</sup> görüşündedir.

Ebü'l-Hasan el-Eşâri'ye *musavvibe* ve *muhattie* iki farklı görüş nispet edilmekle birlikte onun *musavvibe* görüşünde olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>731</sup> Bakillânî ve Gazâlî de *musavvibe* görüşünü benimseyen diğer Eş'arî âlimlerdir. Onlara göre hakkında kat'î delilin bulunmadığı içtihadî meselelerde Allah katında muayyen bir hakikat bulunmaz. Aksine hüküm, her müçtehidin içtihadının ulaştığı şeydir.<sup>732</sup>

Musavvibe anlayışı, hitabın dolayısıyla hükmün *kıdemini* benimseyen Eş'arîlere göre problem teşkil etmektedir. Zira Allah'ın hitabı onlara göre *kadim* ve zatında birdir, *teaddud* etmez. Ayrıca kadim olan nasıl olur da müçtehidin hâdis olan zannına tabi olabilir. Eş'arîler buna cevaben, müçtehidin zannına tabi olan şey, *kadim* hitabın kendisi değil, onun taallukudur. Çünkü hitabın, birden çok (müteadded) mahalle (müteallaka) ilişkisi sebebiyle birden fazla olması (teaddudu) caizdir. Bu sebeple onlara göre ortada bir problem bulunmamaktadır.<sup>733</sup>

### 2.3.1.3. Mâtürîdîler'e Göre

Mâverâünnehir Hanefilerinin görüşü aynı zamanda Mâtürîdî kelâm ekolünün görüşünü ifade ettiği için burada ayrıca zikredilmeyecektir. Nitekim

<sup>729</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Hâşiye el-Allâme Sa'düddîn et-Teftâzânî ala Şerhi Adud*, (Şerhu Muhtasar'l-Müntehâ el-Usûli içinde), nşr. Muhammed Ali Beyzavî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 3: 598; Şüteyvî, *Alâkatü ilmi usûli'l fikh bi' ilmi'l- kelâm*, 678.

<sup>730</sup> Telkenaroğlu, *İctihadda İsabete ve Hata*, 96-101.

<sup>731</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 241.

<sup>732</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 335.

<sup>733</sup> Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 260; Teftâzânî, *Hâşiye ala Şerhi Adud*, 3: 598; Şüteyvî, *Alâkatü ilmi usûli'l fikh bi' ilmi'l- kelâm*, 678.

Mâverâünnehir Hanefilerinin görüşü zikredilirken Mâtürîdî'nin görüşüne de temas edilecektir.

### 2.3.2. Hanefî Usûlcülere Göre İctihatta İsalet ve Hata

Ebû Hanîfe, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve ilk dönem Hanefî âlimlerinden, *musavvibe* ve *muhattie* her iki görüşe yorumlanabilecek bazı ifadeler rivayet edilmiştir.<sup>734</sup> Bu nedenle Hanefî olmayan müellifler tarafından Ebû Hanîfe ve talebelerine her iki görüşün de nispet edildiği görülmektedir.<sup>735</sup>

Irak Hanefîlerinin *musavvibe* veya *muhattie* hangi görüşte oldukları tartışmalıdır. Mâverâünnehir Hanefî âlimleri, konu hakkında özel olarak Irak Hanefî usûlcülerine herhangi bir görüş izafe etmemişlerdir.<sup>736</sup> Diğer mezhep müellifleri ise Irak Hanefîlerini özellikle de Kerhî'yi zikrederek, onların *musavvibe* veya *eşbeh* anlayışında olduklarını söylemişlerdir.<sup>737</sup>

Günümüz araştırmacılarının ise, Irak Hanefîlerine veya Irak Hanefî usûl anlayışının temsilcisi Cessâs'a farklı görüşler nispet ettikleri görülmektedir. Cessâs'a *musavvibe*,<sup>738</sup> *musavvibenin* diğer görüşü *eşbeh*<sup>739</sup> ve *muhattie*<sup>740</sup> nispet edilen görüşlerdir.

*Musavvibe* veya *eşbeh* görüşleri özellikle Mâverâünnehir Hanefîleri tarafından İ'tizâlî bir görüş olarak telakki edildiği<sup>741</sup> düşünüldüğünde Irak Hanefî usûlcülerinin İ'tizâlî eğilimleri sebebi ile bu görüşe kail oldukları şeklinde bir yoruma sebebiyet vermektedir.<sup>742</sup> Bu nedenle burada konu hakkında Irak Hanefî usûlcülerinin görüşleri tespit edilecek ve bu görüşlerinin kelâmî tavrı ile ilişkisine yer verilecektir. Sünnî anlayışın hâkim olduğu Mâverâünnehir Hanefîlerinin tavrı açık olduğu için daha sonra kısaca onların görüşleri

<sup>734</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 378-379.

<sup>735</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 371; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 35. İddialar için bk. Esen, *İctihad Teorisi*, 237.

<sup>736</sup> Esen, *İctihad Teorisi*, 238.

<sup>737</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 377; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, 2: 277; Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasan Ebû'l-Hattab el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkıh*, nşr. Müfid Muhammed Ebû Amşe (Mekke-i Mükerrreme: Dârü'l-Medine, 1406/1985), 4: 314, 330.

<sup>738</sup> Özen, "el-Mâtürîdî", 101.

<sup>739</sup> Telkenaroğlu, *İctihadda İsalet ve Hata*, 129; Çil, Mustafa, "İctihadda Hata-İsalet Tartışması: Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eseri Ekseninde" (Y. Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 136.

<sup>740</sup> H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 441-442. Esen, *İctihad Teorisi*, 238-244.

<sup>741</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 43; Serahsî, *Usûlü's-Serâhsî*, 2: 208, 211-212.

<sup>742</sup> Özen, "el-Mâtürîdî", 151.

aktarılabacaktır. Akabinde Irak ile Mâverâünnehir Hanefilerinin konuyla ilgili görüşleri mukayese edilecektir.

### **Irak Hanefi Usûlcülerine Göre**

Burada Irak Hanefi usûl anlayışını tedvin eden Cessâs'ın konuyla ilgili görüşünden Irak Hanefilerinin anlayışı ortaya konulacaktır. Yeri geldikçe de Kerhî'nin görüşüne yer verilecektir.

Irak Hanefilerinin mezhep imamlarına dayandırarak ortaya koydukları görüş kanaatimizce *eşbeh* anlayışdır. Nitekim hem Hanefî olmayan müelliflerin bu görüşü Kerhî'ye nispet etmeleri<sup>743</sup> hem de Cessâs'ın detaylı şekilde *eşbeh* anlayışını ispat etmeye çalışması, onların *eşbeh* anlayışına açık bir şekilde delalet etmektedir. Ne var ki ileride zikredilecek birçok nedenden dolayı Irak Hanefilerinin *musavvibe* veya *muhattie* mi oldukları hakkında günümüz araştırmacıları farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Biz de Irak Hanefilerinin “eşbeh” anlayışına sahip olduğunu söylemekle birlikte onların *musavvibe* veya *muhattie* hangi görüşe dâhil edilmesi gerektiğine dair kanaatimizi konunun ilerleyen safhalarında zikredeceğiz.

Cessâs, oldukça geniş bir şekilde ele aldığı içtihatı isabet ve hata meselesinin girişinde konuya dair birçok görüş zikreder. Bunlar:

I. Allah'ın, meselenin hükmüne ulaştıracak (kat'î) bir delil koyduğunu kabul edenler. Bunlara göre her müçtehit bu hükme isabet etmekle mükelleftir. Dolayısıyla hata eden müçtehit, Allah'ın hükmünde hatalıdır (muhtfidir). Ancak içtihadı sebebiyle bunlara da ecir verilir, hataları mazur görülür.<sup>744</sup> (Birinci görüş)

Cessâs, bu görüşü açıkça reddeder. Çünkü o, hükmü hakkında Allah'ın kat'î bir delil koyduğu meselelerin, içtihadı açık olmadığını, aksine hükmüne dair kat'î bir delil bulunmayıp zanni delilin (aslın) bulunduğu konularda içtihadın caiz olduğunu belirtir.<sup>745</sup>

II. Meselenin hükmü hakkında Allah'ın kat'î bir delil koymadığını benimseyenler. Bunlara göre meselenin kıyas edileceği birçok (zanni) delil (هناك) bulunur. Müçtehit, içtihadı gereği meseleyi bu delillerden (asıllardan) herhangi birine benzetebilir.

<sup>743</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 377; Kelebâzî, *et-Temhîd*, 4: 314.

<sup>744</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 377.

<sup>745</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 382-383.

Cessâs, bu görüş sahiplerinin aralarında ihtilaf ettiklerini söyleyerek bunları şu şekilde tasnif eder:

1. Hakk'ın (hükümün), farklı görüşlerin tümünde olduğunu benimseyenler. Bunlar da iki farklı görüşe kail olmuşlardır.

a. Bir *matlubun* bulunduğunu söyleyenler. *Matlup*, mesele hakkında *eşbeh* (daha benzer) olan asıldır. Müçtehit, içtihadında eşbehe uygunluğu (muvafakatı) araştırması gerekir. Ancak onun, eşbehe (matluba) isabet etme sorumluluğu bulunmaz. (ikinci görüş)

b. Bir *matlubun* olmadığını söyleyenler. Yani meseleye dair eşbeh olan (matlup) bir asıl bulunmaz. Bunlara göre hüküm, müçtehidin içtihadınca eşbeh olanıdır. Yani eşbeh, müçtehidin içtihadına râcî'dir. Yoksa deliller içerisinde fer'î (meseleyi) kendisine benzeteceği asla râcî değildir. (üçüncü görüş)

2. Allah katında hak, farklı görüşlerden birindedir. O da matlup olan hükümdür. Ancak müçtehit bu matluba isabet etmekle mükellef kılınmamıştır.<sup>746</sup> (dördüncü görüş)<sup>747</sup>

Cessâs görüşleri bu şekilde sıraladıktan sonra açık bir şekilde hangisini benimsediğini zikretmez. Akabinde o, mezhep imamlarından yapılan rivayetlere özellikle Muhammed eş-Şeybâni'ninin konu hakkındaki görüşlerine ve onlardan rivayet edilen fikhî meselelere yer verir. Ayrıca o, Kerhî ve Îsâ b. Eban'dan yapılan rivayetleri zikrederek, konu hakkında kendisinde oluşan mezhebin görüşünü şu şekilde ifade eder:

“Ashabımızın görüşlerinden, onların ‘her müçtehit, mükellef kılındığı Allah’ın hükmünde musîbtir’ sözlerinin anlamından bunun yanında onların ‘hak, Allah katında farklı görüşlerden birindedir’ görüşlerinin muradından bende sabit olan şey şudur:

<sup>746</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 377-378.

<sup>747</sup> *Haneî Usûlcülerinde İctihat Teorisi* adlı çalışmayı yapan günümüz araştırmacılarından Bilal Esen; Cessâs'ın dördüncü görüşü yani “Allah katında hak, farklı görüşlerden birindedir. O da matlup olan hükümdür” benimsediğini söylemektedir. Bk. Esen, *İctihad Teorisi*, 220. Ancak kanaatimizce bu kabul, Cessâs'ın usûlünde ortaya koyduğu *eşbeh* anlayışını karşılamamaktadır. Zira Cessâs eşbehi “hakkın, bütün görüşlerde/ictihatlarda olduğunu benimseyenler” içerisinde zikretmektedir. Eşbehi kabul ettiğini ortaya koyan Cessâs ayrıca “Allah katında muayyen bir hakikatin olduğunu” da söylemektedir. Ancak Cessâs'ın “Allah katında muayyen bir hakikat” söyleminde “hakikatten” kastettiği şey meseleye dair bilfiil hüküm değildir. Bilakis onun bura da kastettiği anlam, müçtehitlerin içtihadında matluba olan bilkuvve anlamındaki hükümdür. Ayrıca Cessâs, “hakkın birinde olduğunu benimseyenler”in görüşlerinin de fasit olduğunu ayrıntısı ile ortaya koymaktadır. O hakkında ister kat'î delil bulunsun ister zanni delil bulunsun “hakkın birinde olduğunu söyleyen” her iki gurubu da kastederek görüşlerini eleştirmiştir. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 381.

Allah katında malum bir hakikat bulunur. Müçtehit malum hakikate –o hakikat de, asıllardan [delillerden] meseleye eşbeh olandır- uygun düşmeyi araştırmakla mükelleftir. Müçtehit, bizatihi eşbehe isabet etmekle mükellef kılınmayıp aksine eşbeh olduğuna içtihat ettiği şeyle mükellef kılınmıştır.”<sup>748</sup>

Görüldüğü üzere Cessâs, mezhep imamlarından konu hakkında gelen görüşleri telif etmekte ve mezhebin görüşünü ortaya koymaktadır. Buna göre kanaatimizce Cessâs’ın görüşü, zikrettiği ikinci görüşe uygun düşmektedir. İkinci görüş ise içtihadi mesele hakkında “eşbeh olan bir matlubun olduğunu kabulle birlikte, hakkın (hüküm), farklı görüşlerin tümünde olduğunu söyleyen” görüştür. Nitekim Cessâs’ın konu içerisinde zikrettiği şu ifadeleri de onun bu görüşte olduğuna işaret etmektedir:

“Ashabımızın görüşü, ‘hükmüne içtihatla ulaşılan konularda hakkın, bütün görüşlerde olduğu’nu benimseyenlerin görüşüne muhalif değildir. Daha önce de açıkladığımız gibi<sup>749</sup> ashabımız bütün içtihatların hak olduğunu benimseyip de içtihatla maznun eşbeh bir aslı kabul etmeyenlere muhalefet etmektedir.”<sup>750</sup>

Ayrıca Cessâs, “matlup eşbehin ispatı” başlığında da bu görüşte olduklarını açıkça ortaya koymuş ve her müçtehidini musîb görenlerden, “Allah katında matlub bir eşbehin varlığını” kabul etmemeleri cihetiyle ayrıldıklarını ortaya koymuştur.<sup>751</sup>

Cessâs’ın *eşbeh* anlayışı kısaca şu şekildedir: İctihadi mesele hakkında birden fazla asıl (delil) bulunmaktadır. Herhangi bir müçtehit kendi içtihadınca bu asıllardan hangisine göre hükme ulaşırsa, ulaştığı hüküm kendi hakkında Allah’ın hükmü olur. Dolayısıyla her müçtehit musîbtir. Her ne kadar mesele hakkındaki bu asıllardan biri matlub olsa da yani Allah’ın katındaki hakka götüren bir asıl olsa da Allah katındaki hakka isabet etmeyen diğer asıllar neticesinde ulaşılan hükümler de doğrudur (haktır). O, asıllar içerisinde matlub olan ve müçtehidin Allah katındaki hakka isabet etmesini sağlayan asla *eşbeh* (en benzer), diğer asıllara ise *şebah* (benzer) demektir. Müçtehidin sorumluluğu, asıllar içerisindeki *eşbeh* olan asla uygunluğu (muvafakatı) araştırmasıdır. Müçtehidin eşbeh olan asla isabet etme sorumluluğu bulunmamakta, aksine onun sorumluluğu, içtihadınca eşbeh olduğuna kanaat getirdiği şeyle amel etmesidir. Bu açıdan her müçtehidin kendi içtihadı

<sup>748</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 379.

<sup>749</sup> Yukarıda konu girişinde verdiği ikinci ve üçüncü görüşlerin olduğu kısmı kastetmektedir.

<sup>750</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 380

<sup>751</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 430.

neticesinde eşbeh olduğuna kanaat getirdiği aslın hükmü, hakikatte Allah'ın katındaki eşbeh olmasa da mükellef kılındığı şeyi yapmasından dolayı hakdır (doğrudur). Ona hata denilmesi yanlıştır. Çünkü mükellef kılınan şeyin yapılması durumunda onun sonucunun hatalı olması tenakuzdur. Netice itibariyle Cessâs konuya müçtehidin sorumluluğu açısından yaklaşmakta ve matlubu araştırma hususunda içtihadında kusurlu davranmayan her müçtehidin musîb olduğunu benimsemiş olmaktadır.<sup>752</sup>

Cessâs'ın *eşbeh* görüşüne göre Allah katında muayyen bir hakikat bulunur. Asıllardan (delillerden) biri Allah'ın katındaki hakikate ulaştırır. Diğer asıllar ise matlub hakikate ulaştırmaz. Buna göre, içtihadı neticesinde bu asla isabet eden müçtehit matluba isabet etmiştir, diğer görüş sahipleri ise matlupta hata etmişlerdir. Cessâs'ın burada müçtehitleri isabet ve hata etmiş olmakla değerlendirmesi tamamen Allah'ın katındaki matlub olan hakikat bakımındandır. Yoksa az önce ifade edildiği gibi ona göre müçtehit hem mükellef kılındığı matlubu araştırma hususundaki içtihadında hem de ulaştığı hükümde musîbtir. Buna göre her müçtehidin içtihadının kendisini götürdüğü şey haktır ve Allah'ın hükmüdür.<sup>753</sup> Nitekim o, hükmü hakkında kat'î bir delil konulmayan içtihadı meselede Allah'ın muayyen bir hükmü olmadığını, hükmün, her müçtehit için içtihadı gereği eşbeh zannettiği şey olduğunu ifade etmektedir.<sup>754</sup>

Cessâs'ın hocası ve Irak Hanefî usûl düşüncesinin müessisi olan Kerhî'nin de benzer görüşte olduğunu Cessâs'ın ondan yaptığı aktarımlardan<sup>755</sup> ve diğer müelleflerin ona nispet ettiği görüşlerden anlaşılmaktadır.<sup>756</sup> Ne var ki Cessâs'ı *musavvibenin eşbeh* anlayışında zikreden M. Rahmi Telkenaroğlu, Kerhî'ye nispet edilen *eşbehin* ise farklı bir anlama geldiğini, dolayısıyla onun *muhattiden* sayılacağını ifade etmektedir. Telkenaroğlu'nun açıklaması şöyledir:

“Eşbeh, Kerhî ve Cüveynî'ye göre müçtehit açınsındandır. Yani müçtehit Kitap, sünnet, icma, makasid-ı şerî'a gibi istinbat kaynaklarını belli bir hükme ulaşmak için araştırdıktan sonra kendisince en doğru olan hüküm hakkında karar vermesidir.”<sup>757</sup>

<sup>752</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 377-399.

<sup>753</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 378-380.

<sup>754</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 378-380, 387-389.

<sup>755</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 379.

<sup>756</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 376-378; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1055-1056.

<sup>757</sup> Telkenaroğlu, *İctihadda İsbet ve Hata*, 46-48



Telkenaroğlu'nun, Kerhî'nin *eşbeh* anlayışının Cessâs'tan farklı olduğu kanaatine katılmamaktayız. Zira Telkenaroğlu'nun burada açıkladığı şey, içtihatla isabet ve hata tartışmalarında konu edilen *eşbeh* değildir. Hâlbuki aşağıda zikredileceği üzere Kerhî'nin benimsediği *eşbeh*, içtihatla isabet ve hata konusuyla ilgilidir.

Kerhî ve Cessâs'ın yukarıda anlatıldığı şekliyle *eşbeh* anlayışında olduklarını ifade etmeye çalıştık. Zira bu konuda Cessâs, görüşünü oldukça ayrıntılı ve açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak Kerhî ve Cessâs'ın *eşbeh* anlayışlarının *musavvibe* mi yoksa *muhattie* mi sayılacağı müşkil bir durumdur. Nitekim konunun girişinde günümüz araştırmacılarından bazılarının onları *musavvibe*, bazılarının *muhattie* saydıklarını zikretmiştik. Kanaatimizce, *eşbehin* ne olduğu problemi, dolayısıyla *eşbehin musavvibe* mi veya *muhattie* mi sayılacağı; Irak Hanefilerinin konu hakkındaki iki temel görüş olan *musavvibe* ve *muhattie* arasındaki tartışmanın temelini oluşturan “Allah katında muayyen bir hakikatin bulunduğunu” kabul etmiş olmaları gibi sebepler, onlara farklı görüşler isnat edilmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla Irak Hanefilerinin görüşlerinin anlaşılması noktasında klasik kaynakların *eşbeh* anlayışlarını nasıl yorumladıkları önem arz etmektedir.

Cüveynî, *eşbehin* ne olduğuna dair üç farklı görüş zikreder. O, eşbehi benimseyenlerden birinci gurubun bunu açıklamaktan kaçındıklarını ifade eder. İkinci guruba göre Allah katında *eşbeh*, kıyaslar içerisindeki şebah (benzetme) yollarından evla olanıdır. Örneğin pirinç, buğdaya yiyecek (tuu'm), azık (kût) veya ölçü (keyl) vasıflarıyla kıyas edildiğinde (ilhak) bu vasıflardan biri Allah katında *eşbehtir* (daha benzerdir) ve benzetmeye daha yakındır, anlamındadır. Üçüncü guruba göre ise Allah katında *eşbeh* “şayet mesele hakkında bir nas gelecek olsaydı, Allah'ın kendisini getireceği hüküm” anlamındadır.<sup>758</sup>

Ebü İshak eş-Şîrâzî ise *musavvibe* içerisinde değerlendirdiği *eşbeh* hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu şöyle zikreder;

“*Eşbehi* benimseyenler bu hususta ihtilaf ettiler. Bazılarına göre *eşbeh* ancak şu şekilde açıklanabilir: Müçtehidin kendisince *eşbeh* ve evla olanla hükmetmesidir. Bu

<sup>758</sup> İmâmü'l-Harameyn, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1417/1996), 3: 383-384.

görüŖe göre müçtehidin zannı galibine göre matlup bir *eşbeh* bulunur, yoksa Allah katında bir *eşbeh* yoktur. Kimin zannına bir Ŗey galib gelse onunla hükmeder ki bu Ŗey Allah katında tektir ve doğrudur. Bu Mu‘tezile’den Ebû HâŖim el-Cübbâi ve Ebû Ali el-Cübbâi’nin iki görüşünden biridir.

Bazılarına göre ise *eşbeh*, meselenin hükmü hakkında Allah’ın katında olandır. Bu anlayıŖa sahip olanlar da farklı açıklamalarda bulundurlar. Bir kısmı, *eşbeh*, Allah katında emarenin kuvvetinden dolayı Ŗebelin kuvvetidir. Bu, hakkın birinde olduğuna dair bir açıklamadır ki biz bundan daha fazlasını deriz. Bir kısmına göre ise, *eşbeh*, Allah katında olandır. Allah katında meseleye dair bir hüküm vardır ki o da ‘eğer meseleye dair hüküm bildirilecek olsaydı Allah’ın kendisini bildireceği hüküm’dür. Ebû’l-Hasan el-Kerhî bu anlayıŖı zikretmiŖ ve o, Ebû Hanîfe’nin ‘Mesele hakkında hakikatte matlup bir *eşbeh* bulunur ancak müçtehit ona isabetle mükellef kılınmamıŖtır. Aksine müçtehit içtihadının ulaŖtıđı hükümle mükelleftir.’ görüşünde olduğunu da iddia etmiŖtir. Bu görüş, aynı zamanda Ebû’l Abbas b. Süreyc’in (ö. 306/918)<sup>759</sup> tercih ettiği görüşün aynısıdır.”<sup>760</sup>

Ŗirazi baŖka bir yerde ise *eşbeh* görüşlerinin farklılığını Ŗu Ŗekilde ifade etmektedir:

“Ŗayet *eşbeh* ile Ebû’l-Hasan el-Kerhî’nin zikrettiğini kastederseniz ki o, ‘Allah katında matlup bir *eşbeh* gerekir’ demektir, bunu sizden kabul ederiz. Zira mesele hakkında Allah katında matlup bir *eşbeh*in bulunması, onun hak, diğerlerinin de batıl olduğuna delalet etmektedir. Nitekim biz Allah’ın hükmüyle kulluk etmekle sorumlu kıldık. Ŗayet Ebû HaŖim’in benimsediği anlamda *eşbehi* kastederseniz, bunu doğru görmeyiz. Zira ona göre *eşbeh*, müçtehidin nazarında evla olanla hükmetmektir. Ayrıca ona göre bütün görüşler sahih, hak ve doğru olmaktadır.”<sup>761</sup>

Hanbelî usûlcü Kelvezânî’nin (ö. 510/1116) *et-Temhid fi usûli’l-fıkıh* adlı eserindeki ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir. Onun konuya dair açıklaması Ŗöyledir:

“Ŗayet *eşbehten*, Kerhî’nin zikrettiği “Ŗayet Allah bir hüküm bildirseydi, kendisini bildireceği hüküm” anlamı kastedilecek olursa bu bizim görüşümüzün aynısıdır. Zira Kerhî’nin görüşüne göre de Allah katında bir

<sup>759</sup> Ŗirâzi’nin İbn Süreyc’e nispet ettiği görüş Ŗudur: Hata ve isabet konusunda Ŗâfi ashabımızdan Ebûl Abbas b. Süreyc’in görüşü “Hak, birindedir, fakat Allah, bizi ona isabetle mükellef kılmadı. Aksine içtihadında hakkı talep etmeyi mükellef kıldı. Buna göre her kim hakkı talep ederek içtihat ederse o müstiptir ve mükellef kılınığı Ŗeyi yerine getirmiŖ sayılır. Bu kiŖi ister hakka müstip olsun ister muhtî olsun”. Ŗirâzi, *Ŗerhu’l-Luma’*, 1049.

<sup>760</sup> Ŗirâzi, *Ŗerhu’l-Luma’*, 1050-1051.

<sup>761</sup> Ŗirâzi, *Ŗerhu’l-Luma’*, 1055-1056.

matlup bulunmaktadır. Ancak eşbehten, bunun dışında başka bir anlam kastedilmişse, bunu batıl kabul ederiz. Fakat Kerhî'nin zikrettiği görüş, hak olmakla birlikte *eşbeh* diye isimlendirilmesi hususunda bize muhaliftir. Şayet *eşbehten* Ebû Haşim'in 'müçtehidin zannınca en kuvvetli delille sabit olan hüküm' anlamı kastedilirse, bu bize göre batıldır.<sup>762</sup>

Kâdî Abdulcebbar ve Ebû'l Hüseyin el-Basrî'nin aktarımları da *eşbehin* farklı şekillerde anlaşıldığını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

Kâdî Abdulcebbar; Kerhî'den “Şayet Allah bir hükmü bildirecek olsaydı kendisini bildireceği hüküm” anlamında *eşbehin* rivayet edildiğini ve onun bu görüşü Irak âlimlerine atfettiğini zikreder. Kâdî, aynı zamanda bu görüşün Şâfîî'nin görüşü olarak da aktarıldığını söyler. O, konu hakkındaki görüşlerinden birine göre Ebû Ali el-Cübbâî'nin de “Allah katında *eşbeh* bulunur” anlayışını benimsediğini, belirtir. Bütün bunlarla birlikte Kâdî, kendilerine göre matlup bir *eşbehten* şayet “hükümün delilleri (emareler) üzerinde düşünmekle (fıkr), müçtehidin zannı galib olarak kendisine ulaştığı hüküm” anlamı kastedilecekse bunun makul ve sahih olduğunu; şayet bundan başka bir anlam kastedilecekse bunların makul olmadığını ve delilsiz bir şeyi ispatlamak olacağını ifade eder.<sup>763</sup>

Ebû'l Hüseyin el-Basrî de bir kısım insanların “Hakka isabet etmeyen müçtehitler, içtihatlarında isabet etmiş (musîb) ancak hükümde hata etmişlerdir.” dediklerini ve bunların *eşbehi* benimseyenler olduklarını zikreder. Zira onlar *eşbehi*, Allah'ın katındaki kıldılar ve onu müçtehidin matlubu olduğunu söylediler. Bu ifadelerinden Basrî'nin *eşbehi*, *muhattı*den saydığını söyleyebiliriz. Ayrıca Basrî, onların *eşbehi*, “Şayet Allah bir hükmü nassla bildirecek olsaydı kendisini bildireceği hükümdür.” şeklinde tanımladıklarını ve “Eşbehin tek olduğunda bir şüphe yoktur, onun dışındakiler ise hatalıdır.” dediklerini de zikreder. Aynı zamanda Basrî; Ebû Hanîfe ve Muhammed eş-Şeybani'den de *eşbeh* görüşünün rivayet edildiğini aktarır. O, Ebû Ali'nin görüşlerinden birine göre de onun *eşbehi* benimsediğini belirtir.<sup>764</sup> Nihayetinde Basrî de Kâdî Abdulcebbar gibi *eşbehten* şayet “Allah katında matlub bir eşbehin olması” anlamı kastedilmişse bunun batıl;

<sup>762</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4: 330-331.

<sup>763</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17: 376.

<sup>764</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 371.

şayet “müçtehidin zannı galibince eşbeh olanla hükmetmesi” anlamı kastedilmişse bunun sahih olacağını ifade etmektedir.<sup>765</sup>

Kâdî ve Basri'nin benzer açıklamalarından da anlaşıldığı kadarıyla onlar eşbehi, “müçtehidin kendi zannı galibine göre *eşbeh* gördüğü şey” anlamında doğru kabul etmekte; Kerhî'nin “Allah katında matlup bir *eşbehin* olması” anlamında ise batıl görmektedirler.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki Kerhî ve Cessâs'ın “Allah katında muayyen bir hakikatin olduğu”nu kabul etmeleri, onların eşbeh anlayışlarının, Mu'tezile'nin anlayışından farklı değerlendirilmesini gerektirmektedir. Şayet, çoğunluk tarafından *musavvibe*'ye ait görüşlerden biri olması sebebiyle Kerhî ve Cessâs'ın (Irak Hanefileri) *eşbeh* anlayışları, *musavvibe* olarak telakki edilse dahi, yukarıdaki bilgiler ışığında bunun, onların İ'tizâlî eğiliminde olmalarıyla ilişkilendirilmesini gerektirmeyeceğini söyleyebiliriz. Ayrıca Cessâs'ın konuyu mezhep imamları ve meşayihinden yapılan aktarımlara da dayandırarak ortaya koyması, onların eşbeh anlayışlarının İ'tizâlî bir karakter taşımadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Sonuç olarak, kanaatimizce Cessâs ve Kerhî'nin *eşbeh* anlayışı, Mâverâünnehir Hanefilerinin formüle ettiği “ibtidaen musîb, intihaen muhtî” anlayışına genel anlamda benzerdir. Bununla birlikte ileride temas edileceği üzere aralarında bir açıdan farklılık da bulunmaktadır. Ayrıca Irak Hanefî usûlcülerinin, müteahhirin usûlcülerin çoğunluğu tarafından *musavvibe* ve *muhattie* görüşleri arasındaki alamet-i farika olarak görülen “Allah katında muayyen bir hakikatin bulunduğu”nu<sup>766</sup> kabul etmiş olmaları onların *eşbeh* anlayışlarının *muhattie* içerisinde değerlendirmemizi gerektirmektedir. Bunun yanında sonraki Hanefî kaynaklarda Irak Hanefilerinin *musavvibe* görüşünde olduklarına dair bir bilginin bulunmaması<sup>767</sup> onların *eşbeh* anlayışlarının *muhattie* olarak değerlendirilebileceği kanaatimizi destekler niteliktedir.

### **Mâverâünnehir Hanefilerine Göre**

<sup>765</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2: 393-394.

<sup>766</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 24; Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata*, 13.

<sup>767</sup> Esen, *İctihad Teorisi*, 238.

Mâverâünnehir Hanefîleri içtihadî bir mesele hakkında müçtehitlerden birinin isabet ettiğini, diğerlerinin ise hata ettiğini benimsemişlerdir. Onlar, mezhep imamlarının da bu görüşte olduklarını, “her müçtehid musîbtir” ve “hak, birindedir” şeklinde mezhep imamlarından aktarılan görüşlerine de dayanarak kendi anlayışlarını ortaya koymuşlardır.

Bununla birlikte Mâverâünnehir Hanefîleri hata eden müçtehitler hakkında iki farklı anlayışa sahip olmuşlardır. Bu görüşlerden ilki hata eden müçtehitleri, içtihatları bakımından isabetli (musîb) fakat ulaştıkları hüküm bakımından hatalı gören; ikincisi ise hata eden müçtehitleri hem içtihatları hem de ulaştıkları hüküm bakımından hatalı gören anlayıştır. Semerkandî'nin aktarımına göre birinci anlayış, İmam Mâtürîdî'nin öğrencisi Rüstüğfenî'ye, ikincisi ise İmam Mâtürîdî'ye aittir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen “her müçtehit musîbtir; hakk, Allah katında birdir” sözlerinin açıklaması olarak kabul edilen Rüstüğfenî'ye ait görüş, Mâverâünnehir Hanefîleri arasında daha çok yaygınlık kazanmıştır.<sup>768</sup> Sonraki Hanefî usûlcüler arasında bu iki görüşten birincisi “ibtidaen musîb intihaen muhtî” diğeri ise “ibtidaen ve intihaen muhtî” şeklinde formüle edilmiştir.

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî ile bunları takip eden Hanefî usûlcüler ibtidaen musîb intihaen muhtî anlayışına sahiptir.<sup>769</sup> Semerkandî ise, Mâtürîdî'nin görüşü olarak zikrettiği ibtidaen ve intihaen muhtî anlayışını benimsemiştir.<sup>770</sup>

### Değerlendirme

Irak Hanefî usûlcülerinin *eşbeh*, Mâverâünnehir Hanefîlerinin ise biri *ibtidaen musîb intihaen muhtî* ile diğeri *ibtidaen ve intihaen muhtî* şeklinde üç görüşe sahip oldukları ortaya konuldu. Irak Hanefî usûlcülerinin *eşbeh* anlayışlarının *musavvibe* olarak da telakki edilmesinin mümkün olduğunu söylemekle birlikte kanaatimizin, onların da *muhattie* olarak kabul edilmesi şeklinde olduğunu belirtmiştik.

<sup>768</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 1132.

<sup>769</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 420, 430; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1: 196, 2: 14, 131; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 24.

<sup>770</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 2: 1132.

Hanefilerin bu üç anlayışı arasındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulması konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu amaçla Hanefilerin görüşlerini iki açıdan ortaya koyabiliriz. Bunlar:

Birincisi; İctihadi mesele hakkında Allah katında muayyen bir hak/hakikat bulunur mu?

Irak Hanefî usûlcüleri de dâhil bütün Hanefiler “Allah katında muayyen bir hakikatin bulunduğu”nu kabul etmektedirler. Buna göre müçtehitlerden biri Allah katındaki hakikate isabet eder, diğerleri ise bunda hata eder. “Allah katında muayyen bir hakikatin bulunup bulunmadığı”, *musavvibe* ve *muhattie* görüşleri arasındaki temel farklılığı ortaya koyması sebebiyle bütün Hanefilerin *muhattie* kabul edilmesi mümkündür. Nitekim Pezdevî’de “ihtilaf noktasında hak, bir midir, birden fazla mıdır (müteaddid)?” diyerek buna dikkat çeker.<sup>771</sup>

Ancak burada “Allah katında muayyen bir hakikatin bulunduğu” anlayışının farklı bir açıdan da dikkate alınması gerekir ki böylece eşbeh anlayışını benimseyen Irak Hanefileri ile Mâverâünnehir Hanefileri arasındaki fark doğru anlaşılabilir. Seyyid Bey’in de dikkat çektiği husus müelliflerin söz konusu tartışmada kullandıkları “hak” ile “hüküm” tabirlerinin medlüllerinin farklı olduğudur. Nitekim bunların karıştırılması ve birbirinin müteradifi gibi telakki edilmesi, konu hakkındaki görüşlerin anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Buna göre “hüküm” tabirinden kastedilen şey, ıstılahi anlamıyla “kulların fiillerine taalluk eden şer’î hitab” mıdır yoksa Allah katında sabit bulunan “nefsü’l-emirdeki hüküm” müdür? Öncelikle bunun tefrik edilmesi gerekmektedir. Seyyid Bey, birincisinin kulların fiillerine taalluk eden bilfiil şer’î hitab; ikincisinin de bilfiil taalluk etmeyen bilkuvvede kalıp fiile ve şer’î alana çıkmayan şer’î hitab olarak ifade etmektedir. Bu durumda birincisi bilfiil hükümdür, ikincisi bilkuvve hükümdür.<sup>772</sup>

Yukarıdaki bilgiler ışığında “ictihadi mesele hakkında Allah’ın muayyen bir hükmü var mıdır?” diye sorduğumuz takdirde Irak Hanefileri ile Mâverâünnehir Hanefilerinin farklı bir anlayışa sahip oldukları görülecektir.

<sup>771</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 4: 24.

<sup>772</sup> Ayrıntısı için bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, 185-186.

Cessâs'ın yukarıda ele aldığımız tasnifine bakıldığında onun "II" maddesine dâhil olan görüşleri "Allah katında *hak*, farklı görüşlerin/içtihatların tümüdedir" ve "Allah katında *hak*, farklı görüşlerin/içtihatların birindedir" şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Onun burada "hak" tabirinden kastettiği, ıstılahi anlamdaki bilfiil hükmüdür yani "kulların fiillerine taalluk eden bilfiil şer'î hitap" anlamındadır.<sup>773</sup> Daha önce Cessâs'ın eşbeh anlayışının "Allah katında hak, farklı görüşlerin tümüdedir" diyen guruba dâhil olduğunu ispatlamıştık. Bu durumda Cessâs'a göre Allah katında muayyen bir hükmün bulunmadığını, hükmün, her müçtehidin içtihadının götürdüğü şey olduğunu söyleyebiliriz. Buna ilaveten Cessâs "Allah katında bir hakikatin varlığını" da kabul etmektedir. Onun "Allah katındaki hakikatten" kastettiği şey ise "müçtehidin matlubu olan eşbeh"tir. Onun burada kullandığı *hak/hakikat* tabirinden ise yukarıda *bilkuvve* diye zikredilen "bilkuvvede kalıp fiile ve şer'î alana çıkmayan şer'î hitab" anlamını kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Cessâs'ın şu ifadesi buna işaret etmektedir: "Müçtehidin araştırdığı şeyin Allah katında malum bir hakikati bulunur. Bu hakikat de, meseleye, eşbeh (daha benzer) olan asıldır. Şayet Allah, müçtehit için eşbeh olan nasla açığa çıkarmış olsaydı, bu müçtehidin içtihadında matlubu olan şey olurdu."<sup>774</sup> Kısaca ifade edecek olursak Irak Hanefileri "Allah katında muayyen bir hakikat bulunur" derken mesele hakkındaki muayyen bir hükmün olduğunu değil, hükümler içerisinde en doğru (ehak) olan ve müçtehidin içtihat ederken ona isabet etmeyi amaçladığı matlubu kastetmektedirler. Buna göre onlar müçtehidin matlubu olan Allah katındaki eşbehe isabet etmese de her müçtehidin musîb olduğuna kaildir. Bu açıdan bakıldığında onların musavvibe içerisinde değerlendirilmesi de mümkündür. Nitekim buna dair değerlendirmeyi daha önce yapmıştık.

Mâverâünnehir Hanefileri ise bu hususta Irak Hanefilerinden ayrılır. Çünkü onlar "Allah katında muayyen bir hak/hakikat bulunur" derken hak/hakikat tabirinden ıstılahi anlamdaki *bilfiil şer'î hitab* anlamındaki hükmü kastetmektedir. Buna göre hatalı müçtehidini ibtidaen ve intihaen hatalı göre Hanefiler, müçtehidini hem içtihadında hem de hükmünde hatalı görür. İbtidaen musîb intihaen muhtî görüşünde olan Hanefiler ise müçtehidini içtihadında isabetli görse de içtihadı

<sup>773</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 377-378.

<sup>774</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 431.

neticesinde ulaştığı hükümde hatalı görür. Halbûki Irak Hanefi usûlcüleri, hükümde de müçtehidin isabetli görmektedir. Dolayısıyla M ver unnehir Hanefilerinin her açıdan muhatta oldukları anlaşılmaktayken Irak Hanefilerini yukarıda da ele alındığı üzere bir açıdan muhatta bir açıdan da musavvibe olarak telakki edilmesi mümkündür.

İkincisi; Müçtehidin sorumluluğu hakk'a isabet etmek mi yoksa içtihad etmek mi?

Eşbeh anlayışı ile ibtidaen musîb intihaen muht  diyen Hanefi usûlcüleri, müçtehidin Allah katındaki muayyen hakikate isabet etme sorumluluğunun bulunmadığını benimsemektedirler. Bunlara göre Allah katındaki muayyen hakikat müçtehidin matlubudur. Müçtehit buna ulaşmayı araştırmakla mükelleftir ona isabet etmekle değil. Bu açıdan bu görüş sahipleri her müçtehidin içtihadı bakımından isabetli (musîb) kabul eder.

İbtidaen ve intihaen muht  diyen Hanefi usûlcüler ise müçtehidin Allah katındaki muayyen hakikate isabet etmekle sorumlu olduğunu, ancak buna isabet etmeyenlerden günahın kaldırıldığını kabul ederler. Bu açıdan bunlara göre hükümde hatalı olan müçtehitler içtihatlarında da hatalıdır.



## SONUÇ VE ÖNERİLER

Fıkıh usûlünün, fıkıh ve Arapça yanında istimdad ettiği diğer bir disiplin de kelâmıdır. Kelâm ilminin, fıkıh usûlü ilmine üç açıdan tesir ettiği söylenebilir. 1. Asıl-fer' ilişkisi bakımından *kelâm* veya daha dar anlamda *usûlü'd-din* düşüncesinin fıkıh usûlü anlayışlarına etkisi. 2. Kelâmın, fıkıh usûlü yazımında takip edilen *mütekellim* yöntemde belirleyici olması. 3. Usûl eserlerine, kelâma ait bazı konu ve tartışmaların dâhil edilmesi.

Usûlün olgunlaşma (klasik) dönemindeki gelişimine bakıldığında kelâm ilminin mezkûr açılardan Hanefî usûl düşüncesine etki ettiği açıkça ifade edilebilir. Zira Hanefî usûl düşüncesinin gelişimi, İ'tizâlî eğilimde olan Hanefî meşayihî ile Sünnî olan Mâverâünnehir Hanefî meşayihleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla Irak Hanefî usûl düşüncesinde kelâmî tavrın İ'tizâl eğiliminde olduğu söylenirken Mâverâünnehir Hanefî usûl düşüncesinde ise Sünnî karaktere sahip olduğu görülür. Bunun yanında Mâverâünnehir Hanefîleri arasında usûlün biri fıkıh diğeri ise kelâm ağırlıklı iki farklı yaklaşımla sürdürüldüğü görülmektedir. Bu nedenledir ki fıkıh merkezli teşekkül eden, daha çok usûliddin bağlamında kelâmî dikkate alan klasik Hanefî usûl yaklaşımı yanında aklî-kelâmî ilkeleri dikkate alarak bir usûl anlayışı tesis eden Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımında ise kelâmî bir dil ve yöntem hâkim bir konumdadır.

Hanefî usûl düşüncesinin kapsamlı ilk çalışmalarının yapıldığı Irak'ta usûlün tesis ve tedvin edilmesinde etkili iki isim Kerhî ve Cessâs'tır. Bu iki usûlcü ve onlardan önce yine Irak'ta usûlün gelişimine katkı sunan Ebû Şücâ es-Selcî ve Ebû Saîd el-Berdaî gibi Hanefîlerin İ'tizâlî eğilimde olduğu bilinmektedir. Ebû Said el-Berdaî, Mu'tezilî kelâmcı olarak da kaynaklarda zikredilmektedir. Ondan sonra Irak Hanefî riyasetini sürdüren, Irak Hanefî usûl düşüncesinin en etkili ismi Kerhî ile diğer etkili bir isim olan ve bu usûl düşüncesinin müdevvini sayılan Cessâs'ın da İ'tizâlî eğilimde oldukları bilinmekle birlikte onların Mu'tezilî kelâmcı olarak telakki edilmediği ifade edilebilir. Zira her iki usûlcü Mu'tezilî çevre ile yakın ilişkiler içerisinde olsalar da onlar Mu'tezilî tabakat kitaplarında kelâmcı olarak sayılmamış aksine temayüz ettikleri "fakih" kimlikleriyle zikredilmişlerdir. Bu nedenledir ki Kerhî ve Cessâs usûl düşüncelerini, Hanefî meşayihinin usûl

birikimleri yanında mezhebin kurucu imamlarından rivayet edilen fūrū fıkha dayandırarak tesis etmişlerdir. Özetle ifade edilecek olursa Irak Hanefî usûlü, fūrū fikhın merkezde olduğu bir usûl düşüncesidir.

Bununla birlikte Irak Hanefîlerinin usûl düşüncelerine İ'tizâlî eğilimlerinin tesirinin olduğu da yadsınamaz. Nitekim kimi araştırmacılar tarafından onların usûl düşüncelerinin mezhebin fūrū fikhı yanında İ'tizâlî bir takım esaslar üzerine de bina edildiği iddia edilmiştir. Bu nedenle de onlar tarafından bazı konularda Irak Hanefî usûlünün, aynı kelâmî esaslara sahip Mu'tezile usûlüyle benzer olduğu söylenmiştir. "Hüsün ve kubhun, emrin medlûlü olması", "Şer'î bildirimden önce fiillerin hükmü", "Kâfirlerin şer'î hükümlerle teklifi", "teklifi ma la yutakın caiz olmaması", "neshin cevaz şartı olarak fiilin yerine getirilmesinin mümkün olduğu vaktin geçmesi (temekkün mine'l-fiil)", "eşyaya (ayan) izafe edilmiş tahlil ve tahrim", "hükmün illetle ilişkisi" ve "şer'î illetin tahsisi" gibi usûl meseleleri bu konulardan bazıları olarak zikredilmiştir. Ancak biz aynı kanaati paylaşmadığımızı ifade edebiliriz. Zira Irak Hanefîlerinin mezhep imamlarının fikhî birikimlerine dayanan bir usûl anlayışına sahip olduğu düşünüldüğünde de bu iddianın isabetli olmadığı söylenebilir. Her ne kadar yukarıda zikredilen meselelerde onların görüşleri, İ'tizâlî esaslara uygun olsa da bu onların mezkûr meseleleri salt İ'tizâlî esaslarla temellendirdikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim onlar herhangi bir konuda varsa mezhep imamlarından gelen görüşe dayanmış, bir görüşün bulunmadığı durumlarda da onların fikhî birikimini esas olarak usûllerini tahriç etmişlerdir.

Mezkûr meselelerin birçoğunda Irak Hanefîlerinin benzer tavır sergilediği görülmektedir. Örneğin "Hüsün ve kubhun aklîliği" ve onunla ilişkili diğer meselelerde Ebû Hanife'den nakledilen "Göklerin, yerin, kendisinin ve diğer mahlûkatın yaratılışını müşahade edebilen bir insan için yaratana tanınamasının hiçbir mazereti olmaz." ve "Şayet Allah Teâlâ hiçbir peygamber göndermemiş olsaydı yine de insanların akıllarını kullanmak suretiyle yaratana bilmeleri gerekli olurdu." görüşlerinin bu konularda etkili olduğu söylenebilir. Özellikle Semerkant Mâtürîdî Hanefî çevrenin bazı farklılıklarla birlikte benzer anlayışta olmaları da bu kanaatimizi destekler niteliktedir. "Teklifi ma la yutakın caiz olmadığı", "hükmün illetle ilişkisi" ve "şer'î illetin tahsisi" meselelerinde de Irak Hanefîlerinin benzer

gerekçeyle görüşlerini ortaya koydukları görülür. “Kâfirlerin şer’î hükümlerle teklifi” meselesinde de her ne kadar Mâverâünnehir Hanefileri ile Irak Hanefileri ihtilaf etmişse de ihtilafın teolojik bir temellendirmeye dayanmadığı söylenebilir. Zira Mu‘tezile ile Şâfiî-Eş’âriiler de bu konuda Irak Hanefileriyle benzer görüşe sahiptirler.

Kanaatimizce Irak Hanefî usûl düşüncesinde İ‘tizâlî tesirin birkaç usûl meselesiyle sınırlı kaldığı ve daha çok bazı usûl konularıyla ilişkili olarak yapılan akîl-kelâmî temellendirmelerde olduğu şeklindedir. “Neshin cevaz şartı olarak fiilin yerine getirilmesinin mümkün olduğu vaktin geçmesi (temekkün mine’l-fiil)” ve “eşyaya (ayan) izafe edilmiş tahlil ve tahrir” gibi İ‘tizâlî tesirin olduğunu tespit ettiğimiz meseleler bunlardandır. Bununla birlikte bu meselelerin dâhi salt İ‘tizâlî görüşler olmadığı söylenebilir. Ancak şu kesin olarak ifade edilebilir ki Irak Hanefî usûl düşüncesinde hâkim olan kelâmî tavır, i‘tizâldir. Nitekim Cessâs’ın, Mu‘tezilî bir esas olan “adalet” (el-adl) anlayışını, aynı zamanda bu esasa dayanan “vücub alellah”, “salah-aslah” gibi ilkeleri de usûlünde dikkate aldığı görülür. “Rü’yetullahın hak olmadığı” görüşleri de onların usûl anlayışında dikkate aldıkları bir diğer İ‘tizâlî esastır.

Netice olarak denilebilir ki Irak Hanefî usûl düşüncesinde kelâmî tavır, i‘tizâl eğilimindedir. Ancak İ‘tizâlî eğilimlerinin, onların usûl düşüncesinin teşekkülünde hâkim bir karakterde olmadığı söylenebilir. Zira onların usûl anlayışı kelâmcı dediğimiz bir yöntemden öte fıkıh merkezli bir inşa faaliyetidir. Dolayısıyla onların maksatları Hanefî mezhebinin kurucu imamlarına dayanarak mezhebin usûlünü tesis ve tedvin etmektir.

Sünnî inanç esaslarına sahip olan Mâverâünnehir Hanefilerine gelince onlar iki farklı usûl yaklaşımına sahip olmuşlardır. Bunların ilki hicri dördüncü asırda önderleri Mâtürîdî olarak kabul edilen Semerkant meşayihî tarafından teşekkül eden ancak iki asırlık bir terk edilmişliğin ardından hicri altıncı asrın başlarında Semerkandî ve Lâmişî tarafından ihya edilen bir usûl anlayışıdır. Araştırmada bu usûl anlayışı için Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı tabiri kullanılmıştır. Diğer ise Irak Hanefî usûl anlayışını şekil ve muhteva bakımından olgunlaştırarak Hanefî usûlünü klasik formuna kavuşturan Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’nin temsil ettiği

usûl yaklaşımıdır. Bu usûl anlayışı için ise klasik Hanefî usûl yaklaşımı tabiri kullanılmıştır.

Her ikisi de Sünnî olan Mâverâünnehir meşayihî arasındaki yaklaşım farklılığının temel nedenleri olarak biri kaynak diğeri ise yöntem ihtilafı olduğu söylenebilir. Zira Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı, Semerkant meşayihî tarafından teşekkül eden yerel bir usûl anlayışını temsil etmektedir. Klasik Hanefî usûl yaklaşımı ise dördüncü asra kadar mezhepte otoriter olan Irak Hanefî meşayihinin usûl anlayışına dayanmaktadır. Semerkant Hanefî meşayihî başta Mâtürîdî olmak üzere kelâmcı olmakla temayüz etmiş Hanefilerdir. Bu nedenle onların usûl yaklaşımlarında aklî-kelâmî ilkelerle kelâmî bir dil ve yöntemin hâkim olduğu mülahaza edilmektedir. Buna mukabil fakih olmakla temayüz eden diğeri Mâverâünnehir meşayihinin usûl yaklaşımı da fıkıh ağırlıklıdır.

Irak Hanefî usûl düşüncesinde de hâkim olan fukaha tavrı (yöntemi), bu anlayışı takip eden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî ile daha belirgin hale gelmiştir. Bu nedenle klasik Hanefî usûl yaklaşımında sınırlı düzeyde bir *fıkıh usûlü kelâm ilişkisinden* bahsedilebilir. Bu ilişkinin de daha çok usûlü'd-din (akaid) düzeyinde olduğu ifade edilebilir.

Sünnî inanç esaslarına bağlı Klasik Hanefî usûlcüleri, sınırlı da olsa İ'tizâlî eğilimlerini usûl düşüncelerine yansıtan Irak Hanefî usûlcülerine tabiydiler. Bu nedenle onlar, Irak Hanefî usûl düşüncesinde İ'tizâlî eğilimde telakki ettikleri bazı mesele ve görüşleri ayıklamış, bunun yerine Sünnî inanç esaslarına uygun bir anlayışı ortaya koymuşlardır. Ancak bu hususta Debûsî'nin, Serahsî ve Pezdevî'ye nazaran Sünnî tavrı daha sınırlı yansıttığı söylenebilir. Zira onun Sünnî olduğu ve sınırlı da olsa kelâmî tavrını usûlüne yansıttığı kabul edilmekle birlikte usûl eserinde inanç esaslarına neredeyse hiç yer vermediği ve bölge Hanefilerinin yaptığı gibi Mu'tezile karşıtlığına da başvurmadığı görülür. Buna mukabil Serahsî ve Pezdevî'nin Sünnî tavırları belirgindir. Nitekim onlar usûllerinde Ehl-i Sünnet inanç esaslarına bağlı olduklarını zikretmiş, başta Mu'tezile olmak üzere diğeri bidat fırkalarını eleştirmişlerdir. Onlar, usûllerinde “istitaat fiille beraberdir”, “büyük günah işleyen kişi günahkâr mümindir”, “rü'yetullah haktır”, “ma'dum şey değildir”, “iman kalp ile tastik ve dil ile ikrardır” gibi sahip oldukları inanç esaslarına da yer vermişlerdir.

Serahsî ve Pezdevî, bu anlamda İ'tizâlî olarak telakki ettikleri bazı usûl meselelerinde bu görüşleri benimseyen Irak Hanefî usûlcüleri ile Debûsî'yi isim vermeksizin eleştirmişlerdir. Bu meseleler: neshin cevaz şartı olarak “temekkün minel fiil” ve “şer'î illetin tahsisinin caiz olduğu” görüşleridir. Bununla birlikte “tahlil ve tahrimin eşyaya (ayn) izafe edilmesi”ni *mecazen* kabul eden Irak Hanefîlerinin aksine onların bunu *hakikat* anlamında kabul etmesi de kelâmî kaygıdan kaynaklandığı söylenebilir. Ancak Serahsî ve Pezdevî'nin söz konusu kelâmî kaygı ile farklı bir görüşe kail oldukları meseleler sınırlıdır. Bu da bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi Irak Hanefî usûl düşüncesinin, birçok konuda İ'tizâlî esaslara bina edildiği iddiasını geçersiz kılmaktadır. Örneğin âm lafızların kat'î bir şekilde umuma delalet ettiği görüşünün İ'tizâlî bir anlayış olduğu, bu nedenle de Irak Hanefîlerinin bu görüşe sahip oldukları iddiası bunlardandır. Hâlbuki Ebû Ali el-Cübbâî gibi bazı Mu'tezilî âlimlerin *ashabî husus*'a (âm lafzı hususa hamledenler) tabi oldukları, aynı zamanda iddia edildiğinin aksine Mu'tezile'nin “hususya muhtemel olmasından dolayı âm lafız, zannî olarak umuma delalet eder” görüşüne kail oldukları görülür. Bu nedendir ki Sünnî inanç esaslarına bağlı Serahsî ve Pezdevî herhangi bir kelâmî kaygı gütmeyen bu konuda Irak Hanefîlerini takip etmişlerdir.

Hicri dördüncü asırda Mâtürîdî ve diğer Semerkant meşayih tarafından, Irak Hanefî usûlüne paralel olarak teşekkül eden bir usûl anlayışı sonraki Hanefî kaynakların aktarmasıyla bilinmektedir. Ancak o döneme ait herhangi bir eserin günümüze ulaşmaması ve Semerkandî'nin *Mîzân*'daki aktarımlarından o dönemde kapsamlı bir usûl anlayışından öte özellikle lafız konuları etrafında teşekkül etmiş bir usûlün varlığına işaret etmektedir. Yaklaşık iki asırlık bir terk edilmişliğin ardından Semerkandî ve Lâmişî ile bu usûl anlayışı yeniden tedvin edilmiştir. Bu usûl anlayışının Semerkant Hanefî meşayih tarafından tesis edilmiş ve bu Hanefî meşayihin başta Mâtürîdî olmak üzere diğer ilimlerle birlikte kelâm ilmiyle de tebahhur etmiş olmaları sebebiyle usûl düşüncelerinin Ehl-i sünnet'in (Mâtürîdîlik) aklî-kelâmî ilkeleri dikkate alınarak teşekkül etmesi açılarından klasik Hanefî usûlünden ayrıştığı temel hususiyetlerdir.

Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımını hicri altıncı asırda yeniden tedvin ederek günümüze ulaşmasında öncülük eden Semerkandî'nin *Mizan*'ı, bu usûl

yaklaşımının en önemli kaynağıdır. Semerkandî'nin *Mîzân*'ını esas aldığımızda bu usûl anlayışında kelâm ilminin belirleyici bir tesirinin olduğu görülür. Zira usûlünün mukaddimesinde de belirttiği üzere neredeyse usûl konularının tamamında o, aklî-kelâmî ilkeleri de dikkate alarak hatta kelâm mezheplerinin ihtilaflarına da yer vererek bunların usûle yansımalarını ele almaktadır. Bu nedenle bu usûl anlayışında kelâm ilminin, hem usûlün teşekkülünde hem de aklî-kelâmî (nazarî) bir yöntemin takip edilmesinde etkin olduğu söylenebilir. Nitekim “Hüsün-kubuh”, “efalullahın talili”, “tekvin-mükevven”, “kelâmullah”, “hikmet”, “vücûb alellah”, “aslah”, “efâlü'l-ibâd”, “mütevellidat”, “istitaat”, “iradetullah”, “vaîd-i füssâk” gibi meseleler, onun usûlünde, usûl konularıyla ilişkilendirilen kelâmî esaslardan bazılarıdır.

Örneğin Semerkandî, “hükümün tanım ve hakikati” hakkında farklı görüşlerin olmasını, kelâmî bir tartışma olan “tekvin-mükevven” meselesine dayandırır. Kendilerine göre tekvin-mükevven birbirinin ayırıcıdır. Ayrıca Tekvin onlara göre Allah'ın ezeli sıfatlarından biridir, mükevven ise hâdis olup Allah'ın fiilinin mefûlüdür. Buna göre o, Allah'ın tek bir fiilinin olduğunu ancak fiilin (tekvin), izafe edildiği mefûlün (mükevven) vasfına göre farklı şekillerde isimlendirildiğini söyler. Mesela mefûlün vasfı “hâdis” ise Allah'ın fiiline “ihdas”, “vücub” ise “îcâb”, “hürmet” ise “tahrîm” denilir. Buna göre hüküm, hakikatte îcab, tahrîm gibi Allah'ın fiilleri olmaktadır. Vâcib, haram gibi vasıflar Allah'ın mefûlü olup mecazen hüküm diye isimlendirilebilir. Eş'arî ve Mu'tezile'ye göre ise tekvin ve mükevven birbirinin aynıdır. Çünkü onlar Allah'ın fiili olan *tekvini*, hâdis olarak kabul ederler. Buna göre onlar, îcab ile vacibin, tahrîm ile haramın bir ve Allah'ın hükmü olduğunu benimser.

Bütün bunlarla birlikte “akıl: hüsün ve kubuh”, “akıl-şeriat ilişkisi”, “teklif: iman örneği”, “eşyada aslolan ibaha mı hazr mı”, “şer'î illetin mahiyeti”, “şer'î illetin tahsisi” ve “içtihatıta isabet ve hata” gibi Hanefî usûlü bağlamında incelediğimiz meseleler etrafında şu tespitlere yer verebiliriz.

Kelâmın, usûlü'd-din bir başka ifadeyle kelâmın “mesâil” denilen esasları bağlamında fıkıh usûlüne sınırlı düzeyde tesirinden bahsedebiliriz. Bu tesirin de genelde bir usûl ilkesinin tesisinden öte onun kelâmî veya nazarî olarak temellendirilmesiyle sınırlı kaldığı söylenebilir. Örneğin “şer'î illet” nazariyesine

tesiri olduğunu zikrettiğimiz “adalet”, “hikmet”, “vücub alellah”, “salah-aslah” gibi kelâmî esaslar Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdîlerin birbirlerinden temayüz ettikleri en temel meselelerin başında zikredilir. Bununla birlikte bu kelâm mezheplerine mensup usûlcüler birbirlerine yakın bir şer'î illet anlayışı ortaya koymuşlardır. Onların, mezkûr kelâmî esaslara dayalı ihtilafları ise daha çok teorik planda şer'î illetin bu esaslarla ilişkilendirilmesinde ortaya çıkmaktadır.

Semerkandî'nin hüküm tanımında hükmü, tekvin-mükevven esasıyla ilişkilendirmesini de buna örnek verebiliriz. Bilindiği üzere tekvin-mükevvenin bir veya ayrı olduğu hususunda Mâtürîdîler, diğer kelâm mezheplerinden farklı bir anlayışa sahiptir. Semerkandî buna binaen kendilerine göre hükmün, Allah'ın fiili (tekvin) olan “ıcab”, “tahrim” olduğunu, bu fiillerinin mefûlü/mahkûmu olan (mükevven) “vacib”, “haram” gibi vasıfların ise mecazen hüküm olduğunu söylemiştir. Ancak onun zikrettiği bu ihtilafın da hükmün, teorik planda temellendirilmesinde ortaya çıkan bir durum olduğu görülmektedir. Nitekim kendisi hüküm anlamında vacib ve haram kavramlarının fakihler ve kelâmcılar tarafından yaygın şekilde kullanıldığını, ancak bunun mecazen hüküm olduğu kabulüyle doğru olabileceğini ifade etmektedir.

Benzer bir örnek “âm lafzın, ihtiva ettiği fertlerin tamamına mı yoksa bir kısmına mı delalet edeceği” meselesi verilebilir. Âm lafız hakkındaki görüşler daha çok “vaîd-i füssâk” ile ilişkilendirilmektedir. Vaîd-i füssâk konusu da Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki temel ihtilaf noktalarından biridir. Genelde âm lafzın ihtiva ettiği fertlerin tümünü kuşattığı görüşü Mu'tezile'nin kelâmî anlayışıyla, âm lafzın bazı fertlerine delalet ettiği görüşü de Ehl-i sünnet'in kelâmî anlayışıyla ilişkilendirilmiştir. Ancak Sünnî esaslara bağlı Serahsî ve Pezdevî lafzın bütün fertlerine delalet edeceği görüşünü buna mukabil birçok Mu'tezilî kelâmcının da âm lafzın bazı fertlerine delalet edeceği görüşünü benimsemiştir.

Ancak her ne kadar kelâm ilminin “mesâil” denilen esaslar bağlamında usûl görüşlerinin belirleyici olmasında sınırlı düzeyde bir tesiri olduğunu söylesek de genel anlamda kelâm düşüncesinin büyük bir etkiye sahip olduğu ifade edilebilir. Bunun en büyük delili olarak da aynı fikhî mezhebe sahip usûlcüler arasındaki ihtilaflar zikredilebilir. Örneğin Irak Hanefî usûlcüleri ile Semerkant-Mâtürîdî usûlcülerinin birçok usûl meselesinde ihtilaf etmeleri gösterilebilir. Zira Irak Hanefî

usûl düşüncesi, Hanefî mezhebinin fikhî birikimine yani fîrû fıkha dayanmaktayken Semerkant Mâtürîdî usûl anlayışı ise Mâtürîdî kelâmî ilkelerini esas alan bir anlayışı temsil etmektedir. Şafii mezhebine mensup ve fıkıh merkezli bir usûl anlayışı ortaya koyan Sem'âni ve Ebû İshâk eş-Şîrâzi ile Eş'arî kelâm düşüncesini de önceleyerek bir usûl anlayışı ortaya Cüveynî ve Gazâlî gibi usûlcüler de buna örnek verilebilir.

Kelâm düşüncesinin, fıkıh usûlü anlayışlarının belirleyici olmasında daha çok kelâmcı olmakla temayüz etmiş veya kelâm düşüncesini önceleyerek usûl faaliyetini sürdüren usûlcülerde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Hanefî usûlcülerden Semerkandî, Lâmişî ve diğer Semerkant Hanefilerinde Mâtürîdî kelâm düşüncesinin; Mâlikî usûlcülerinden Bâkılânî ve Şafii usûlcülerinden Cüveynî, Gazâlî gibi usûlcülerde Eş'arî kelâm düşüncesinin, Mu'tezilî usûlcülerinden Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî gibi usûlcülerde ise Mu'tezilî kelâm düşüncesinin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu nedenle mezkûr usûlcülerin, usûlde takip ettikleri yöntem mütekellimin yöntemi denilmiştir. Dolayısıyla mütekellimin yöntemini takip eden usûlcülerde kelâm düşüncesinin, hem takip ettikleri yöntemde hem de usûl anlayışlarının teşekkülünde oldukça belirleyici olduğu söylenebilir. Buna mukabil daha çok usûlü'd-din bağlamında bir kelâm ekolüne mensup olan usûlcüler ise fıkıh merkezli bir usûl yöntemi (fukaha yöntemi) takip etmişlerdir.

Bunun dışında kelâm ilminin, kelâmî birçok tartışmanın fıkıh usûlüne taşınması ve nazari bir dilin kullanılmasında da fıkıh usûlüne etkisinden bahsedilebilir. Zira kelâmcı usûlcülerin kullandığı *mütekellim* yöntemde ağırlıklı olarak kelâmî (nazari) bir dil kullanılmıştır. Bu dil, Gazâlî'den başlayarak usûl yazıcılığında mantık-felsefe dili haline gelmiştir.

Araştırma neticesinde şu önerilerde bulunabiliriz.

1. Semerkant Mâtürîdî usûlcüleriyle Irak Hanefî usûlcüleri arasında cereyan eden her usûl ihtilafının, Semerkant Hanefilerinin Sünnî, Irak Hanefilerinin de İ'tizâlî olmasıyla ilişkilendirilmemesi gerekir. Nitekim günümüz araştırmacılarının bazıları tarafından ortaya konulan böyle bir ilişki kanaatimizce isabetli değildir. Zira Irak Hanefileri ile Semerkant Hanefileri arasındaki ihtilafı birçok usûl meselesinde Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi Hanefiler Irak Hanefilerini takip



etmişlerdir. Hâlbuki onlar da Sünnî'dir. O halde bu konulardaki ihtilaf nedenleri farklıdır. Nitekim bu ihtilafların nedenlerine çalışmamızda kısmen temas edilmeye çalışıldı. Ancak konunun daha ayrıntılı şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle de bu usul yaklaşımının iki önemli temsilcisi Semerkandî ve Lâmişî'nin usul anlayışları kapsamlı bir şekilde çalışılabilir.

2. Hanefî usûlünde olduğu gibi, diğer fikhî mezheplerde de fıkıh usûlü kelâm ilişkisi, aynı fikhî mezhebe mensup biri fakih diğeri kelâmcı usûlcüler mukayese edilerek kelâm düşüncesinin fıkıh usûlüne etkisi incelenebilir. Örneğin Ebû İshâk eş-Şîrâzî ile Cüveynî mukayesesi fıkıh usûlü kelâm ilişkisi bağlamında çalışılabilir. Nitekim bu çalışmalar, usûlcülerin merkeze aldıkları fıkıh veya kelâm düşüncelerinin usûl anlayışlarına ne derece tesir ettiğinin incelenmesi açısından önem arz etmektedir.

## KAYNAKLAR

- Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansur b. Tahir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire, Mektebetü İbn-i Sînâ, t.y.
- Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansur b. Tahir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l İslam el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Alper, Hülya. “Kelâm ilminde Aklın ve Vahyin Yeri”. *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013: 117-149.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. nşr. Abdurrezzak Afifi. Riyad: Darü's-Sumey'î, 1424/2003.
- Apaydın, H. Yunus. “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 432-445. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. “Kerhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aruçi, Muhammed. “Pezdevî, Ebü'l-Yüsr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 266-267. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Arûsî, Muhammed Abdülkadir. *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fikh ve usûli'd-din*. y.y: Mektebetü'r-Rüşd, t.y.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslamiyye, 1423/2002.
- Aslan, Nâsi. “Usûlü's-Serahsî'nin Tahlili”. Yüksek. Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1991.
- Aydın, Hakkı. “Cessâs ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000): 1-52.

- Bakıllânî, el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kitabü's-Sekafiyye, 1407/1987.
- Başoğlu, Tuncay. “Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001. .
- Başoğlu, Tuncay. “Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 273-277.
- Başoğlu, Tuncay. “Saymerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 215-216. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Bedir, Murteza ve Ferhat Koca. “Pezdevî, Ebü'l-Usr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 264-266. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Bedir, Murteza. “Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”. *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* (2008). ed. İsmail Safa Üstün. 621-632. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011.
- Bedir, Murteza. “Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi”. *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu* (2003). ed. İbrahim Hatiboğlu. 161-170. Bursa: Kurav Yayınları, 2003.
- Bedir, Murteza. “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013): 65-97.
- Bedir, Murteza. “Takvîmü'l-edille”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 493-494. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bedir, Murteza. *Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Beşer, Faruk. “İlkâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 115-117. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Beyâzî, Kemaleddin Ahmed. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam*. thk. Yusuf Abdürrezzak. Karachi: Zemzem Publishers, 1425-2004.
- Boynukalın, Mehmet. “Neşetü usûli'l-fikhi'l-Hanefî ve tatavvuruhu”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008): 25-56.
- Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Usûlü'l-Cessâs el-müsemmâ el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Muhammed Muhammed Tamir. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed. Beyrut: Darü's-Sirâc, 1431/2010.
- Cüşemî, Ebû's-Saîd el-Muhassin b. Muhammed Kerame el-Beyhakî. “et-Tabakani el-hâdiyete aşara ve's-Sâniyete aşara min kitabi Şerhu'l-Uyûn”. *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile içinde*. nşr. Fuad Seyyid. Tûnus: ed-Darü't-Tunusiyye, t.y.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. nşr. Salah b. Muhammed b. Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1417/1996), 3: 383-384.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitabu'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1369/1950.
- Çelebi, İlyas - Hayrettin N. Güdekli. “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî ilimlerle İlişkisi”. *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. 369-416. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

- Çelebi, İlyas. “Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (2002): 199-245.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 100-106. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: İfav, 1996.
- Çetres, Recai. “Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Çil, Mustafa. “İçtihadda Hata-İsabet Tartışması (Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eseri Ekseninde)”. Y. Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*. thk. Adnan Ali. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006.
- Demir, Hilmi - Muzaffer Tan, *Ehl-i sünnet'in Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî*. Ankara: Ay Yayınları, 2017.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “Beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 23-25. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “Zâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 85-87. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Duman, Soner. “Cessâs'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eserinde İllet Kavramı”. Y. Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Ebû Süleymân, Abdulvehhâb İbrahim. *el-Fikru'l-usûlî*. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1403/1983.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. Ankara: Anka Yayıncılık, t.y.
- Ebû'l Yüsr el-Pezdevî, Muhammed. *Usûlü'd-din*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 1424/2003.
- Ebû'l Yüsr el-Pezdevî, Sadrü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. thk.; Abdülkâdir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatîb. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

- Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, t.y.
- Ebû'l-Berekât en-Nesefî. *Şerhu'l-Umde fî akâdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa' el-musemmâ bi'l-İ'timâd fî'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Bs: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2012.
- Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. nşr. Halil el-Meys. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Ebu'l-Meâlî el-Alevi, Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseyini. "Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî". çev. Doğan Kaplan. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6/1 (2013): 45-91.
- Esen, Bilal. *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilafü'l-musallîn*. thk. Muahmmmed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehdatü'l-Mısriyye, 1369/1950.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Darü'l-Ensar, 1397/1977.
- Fahrettin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. nşr. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûlü's-şerâyi'*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmid'-dîn*. thk. Seyyid İmran. Kahire: Darü'l-Hadis, 1425/2004.
- Gazâlî, İmam. *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Görgün, Tahsin. "Lafız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 44-46. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Günay, Hacı Mehmet. “Semerkandî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 470-471. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 427-428. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Hacak, Hasan. “Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî ilimlerle İlişkisi”. *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. 511-545. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmu usûli'l fikh*. nşr. Muhammed Ebû'l-Hayr es-Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011.
- Hamîdullah, Muhammed. “Serahsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 544-547. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mefâtihü'l-ulûm*. nşr. Osman Halil. Mısır: b.y., 1349.
- Harman, Vezir. “Seyfeddin Âmidî'nin Kelâm Sisteminde Usûlü'd-Din ve Usûlü'l-Fikh İlişkisi”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Hatib el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Tarihu Medineti's-Selam*. nşr. Beşar Avvâd Maruf. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1422/2001.
- Hazne, Heysem. *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefî*. Amman: Darü'r-Râzî, 1428/2007.
- Hudarî Bek, Muhammed. *Usûlü'l-Fikh*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-kübrâ, 1389/1969.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlatü's-şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, 1425/2005.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadr, t.y.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali el-Endelüsî ez-Zâhirî. *el-Faslü'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.
- İbn Kesîr, İmadüddin Ebi'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. y.y.: Darü Hicr, 1418/1998.
- İbn Kutluboga, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım es-Sûdûnî. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Kutluboga, Zeynüddin el-Kâsım. *Hâşiye ala'l-Müsâyere*. nşr. Muhammed Ali Beyzavî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Ebû'l-Mehâsin Yûsuf el-Atâbekî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Şâhire*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- İbn-i Âbidîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Abdulmecîd Tâ'ma el-Halebî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1432/2011.
- İbn-i Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- İbnü Emîri'l Hâc. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi tarihi'l-muluk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed. *el-Kâmil fi't-tarih*. nşr. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdolvâhid. *el-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-Ahire*. nşr. Muhammed Ali Beyzavî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdolvâhid b. Abdülhamid Kemaleddin. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.



- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî Ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvût. Beyrut: Darü İbni Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitab Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, (Beyrut: b.y., 1407/1987.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: b.y., 1391/1971.
- İbnü's-Sââtî, Ahmed b. Ali b. Tağleb. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl el-ma'rûf Bedîu'n-nizâm el-câmi' beyne Kitabi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm*. nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Îcî, Adudullah ve'd-Dîn el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, t.y.),
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimname* 17/2 (2009): 65-95.
- Kâdî Abdülcebbâr, b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûlü'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed. *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. nşr. Yan Peters. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed. *Kitabü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*. nşr. el-Ebu Cîn Yusuf Hûbin el-Yesû'î. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Esedâbâdî. *el-Muğni fî ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mustafa es-Seykâ. Kahire: Darü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, İmadüddin Ebü'l-Hasan b. Ahmed. *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuad Seyyid. Tûnus: ed-Darü't-Tunusiyye, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Usûlü'l-hamse*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Matbûâtü Camiati'l-Kuveyt, 1998.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah eş-Şehir bi Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.

- Kaya, Eyüp Said. “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâib e'lâmi'l-ehyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân el-muhtâr*. thk. Saffet Köse ve diğerleri. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1438/2018.
- Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasan Ebû'l-Hattab. *et-Temhîd fî usûli'l-fıkıh*. nşr. Müfid Muhammed Ebû Amşe. Mekke-i Mükerrerme: Dârü'l-Medine, 1406/1985.
- Kınalızade, (Hinnâvîzâde) Ali Efendi. *Tabakâtu'l-Hanefîyye*. thk. Salah Muhammed Ebû'l-Hac. Amman, b.y., t.y.
- Klavuz, Ahmet Saim. “Adl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 387-388. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Koca, Ferhat. “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi”. *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. 201-315. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Koca, Ferhat. “Usûlü'l-fıkıh (el-Fusûl fi'l-Usûl) Ahmed b. Ali el-Cessâs”. *Marife* 3 (2002):337-340.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koca, Ferhat. *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Köksal, A. Cüneyd ve İbrahim Kâfi Dönmez. “Usûl-i fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 201-210. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Köksal, A. Cüneyd. “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011): 5-44.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Köksal, Cüneyd. “Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Kureşî, Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Halevî. y.y.: Hicr, 1413/1993.
- Kutlu, Sönmez. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* içinde, ed. Sönmez Kutlu. 23-64. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd. *Kitab fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevi, Muhammed b. Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye bi terâcimi'l-Hanefiyye*. Nşr. Muhammed Bedreddin Ebu Firâs en-Na'sâni. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, t.y.
- Madelung, Wilferd. “Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler”, çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* içinde, ed. Sönmez Kutlu. 325-390. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Makdisî, el-Mutahhar b. Tahir. *Kitâbü'l-Bed' ve't-tarih*. y.y: Mektebetü's-Sekafe ed-Diniyye, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- Mehmed Seyyid. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. nşr. Selçuk Camcı, Haydar Yıldırım. İstanbul: Akademi Yayınları, 2011.
- Mehmed Seyyid. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. nşr. Selçuk Camcı. İstanbul: Akademi Yayınları, 2011.
- Molla Hüsrev. *Mirâtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, t.y.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, t.y.
- Nesefî, Ebû'l-Müîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Neseîî, Necmeddin Ömer b. Muhammed. *el-Kand fi zikri ulemai Semerkand*. Tahran: Ayna Miras, 1420/1999.
- Özdemir, İbrahim. “Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lil Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)”. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2013.
- Özen, Şükrü. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”. Doçentlik Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Özen, Şükrü. “İsâ b. Eban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 480-481. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özerverli, M. Sait. *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2005.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Mâverâünnehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Pekcan, Ali. “İslam Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel Kurallarına Dair ilk Risale”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003): 293-307.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm, *Usûlü Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fi usûli'd-din*, nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *et-Tavzih şerhu't-Tenkîh*. nşr. Muhammed Adnan Dervîş. Beyrut: Darü'l-Erkaö, b.y.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhid fi beyâni't-tevhîd*. İstanbul: TDV Yayınları, 2017.
- Sarıtaş, Murat. “İrak ve Semerkant Hanefî Meşayihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi”. Y. Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve eshâbihi*. Beyrut: Alemu'l Kutub, 1985.

- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Kitabu Mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fikh*. thk. Abdelouahad Jahdani. Marsilya: y.y., 1991.
- Sem'ânî, Ebû'l Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbâr. *Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl*. nşr. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.
- Semâni, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed ibn Mansur et-Temimi. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Daru'l-Cinân, 1408/1988.
- Semerkindî, Alaüddin Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh*. ed. Abdulmelik Abdurrahman Es'ad es-Su'dî. b.y.: y.y., 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebi Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1414/1993.
- Serahsî, Şemsüddin. *Kitabü'l-Mebsût*. Beyrut: Darü'l-Marife, ty.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm İlminin Esasları (Usûlü'l Fikh)*. çev. İbrahim Kâfî Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 90, 185-186;
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîkü'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmi b. el-Arabî el-Eşerî. Riyad: Dârü'l-Fazilet, 1421/2000.
- Şık, İsmail. *Haneftî-Mâturidî Geleneğinin Usûlü'd-Din Anlayışı*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.
- Şimşek, Murat. *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik: Tarih ve Usûl*. Konya: Aybil Yayınları, 2014.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim. *Şerhu'l-Luma'*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1408/1988.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *Tabakâtü'l-fukaha*. Beyrut: Darü'r-Râid el-Arabî, t.y.
- Şüteyvî, Muhammed b. Ali el-Cîlânî. *Alâkatü ilmi usûli'l fikh bi'ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Mektebetü Hasenü'l-Asriyye 1431/2010.

- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fî mevzuati'l-ulum*. Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. nşr. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dârü'l-Erkam, t.y.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Hâşiye el-Allâme Sa'düddin et-Teftâzânî ala Şerhi Adud* (Şerhu Muhtasar'l-Müntehâ el-Usûli içinde). nşr. Muhammed Ali Beyzavî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed. Kahire: b.y., 1390/1970.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.
- Topal, Şevket. *İslam hukukunda Satış Akdi ve Mülkiyet*. Ankara: Sts Yayınları, 2014.
- Topal, Şevket. *İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Türker, Ömer "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 20 (2008): 41.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kâhire: Mektebe Dâri't-Türâs, 1412/1992.
- Yavuz, Salih Sabri. "Vücûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 135-136. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 242-246. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 202-205. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtüridiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 140-141. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcıoğlu, Emine. “Klasikleşme Sürecinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Akıl-Vahiy İlişkisi, Cessâs ve Debûsî Örneği”. Y.Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Yetkin, Hacer “Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî’nin Kelâmî Eğilimi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 27-59.
- Yıldırım, İlyas “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, *Eskiyeni* 29 (2014): 49-74.
- Yılmaz, Ayşegül. “Fıkıh Usûlünde Husün-Kubuh: el-Mu’temed ve el-Mustasfâ Karşılaştırması Işığında”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Yılmaz, Ömer. “Hanefîlerde Âmmın Kapsamı ve Arka Plandaki Tartışmalar”. *DEUİFD* 44 (2016): 181-210.
- Yılmaz, Ömer. “İlletin Tahsisine cevaz vermek Mu’tezilî olmak mıdır?”. *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017): 53-71.
- Zâhid el-Kevserî, Muhammed. *Bulûğu’l-emânî, fi sîreti Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Beyrut: el-Mektebe el-Ezheriyye li’t-Türâs, 1418/1998.
- Zehebî, el-Hâfız. *el-İber fi haberi men gaber*. nşr. Ebu Hacer Muhammed Zaglul. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1404/1984.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut, Ekrem el-Büveysi. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1404/1984.
- Zerkeşî, Bedrettin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fikh*. nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar. Kahire: Darü’s-Safve, 1409/1988.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Veciz fi usûli’l-fikh*. Dimeşk: Dâru’l-Fikri’l-Muasır, 1419/1999.

## ÖZ GEÇMİŞ

Adı Soyadı	Mehmet Sait ARVAS		
Doğum Yeri ve Yılı	Çatak-1981		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi			
Öğrenim Durumu	Başlama – Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	2000	2004	Dokuz Eylül Üniversitesi – İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2005	2008	Sakarya Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku
Doktora	2011		Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Çalıştığı Kurum (lar)		Başlama -Ayrılma Yılı	
1.	Diyanet İşleri Başkanlığı	2004	2011
2.	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	2011	
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar			
Aldığı Ödüller			
İletişim (eposta)	mehmetsait.arvas@erdogan.edu.tr.		