

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

HİCRİ İI-VI ASIRLARDA MU‘TEZİLE FİKİH
USÛLÜNÜN HANEFÎ USÛLÜNE ETKİSİ

BAHADDİN KARAKUŞ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

PROF. DR. AHMET YAMAN

KONYA - 2023

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

HİCRİ İI-VI ASIRLARDA MU‘TEZİLE FIKİH
USÛLÜNÜN HANEFÎ USÛLÜNE ETKİSİ

BAHADDİN KARAKUŞ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

PROF. DR. AHMET YAMAN

KONYA – 2023

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bilimsel Etik Sayfası

| | | | | |
|-------------------|---|------------------------------------|---|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | BAHADDİN KARAKUŞ | | |
| | Numarası | 20810601076 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/İSLAM HUKUKU | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans | | |
| | | Doktora | X | |
| Tezin Adı | HİCRİ II-VI ASIRLARDA MU‘TEZİLE FIKIH USÛLÜNÜN HANEFİ USÛLÜNE ETKİSİ | | | |

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

BAHADDİN KARAKUŞ



ÖZET

| | | | | |
|------------|--|-------------------------------------|---|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı | BAHADDİN KARAKUŞ | | |
| | Numarası | 20810601076 | | |
| | Ana Bilim / Bilim Dalı | TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ İSLAM HUKUKU | | |
| | Programı | Tezli Yüksek Lisans | | |
| | | Doktora | X | |
| | Tez Danışmanı | PROF. DR. AHMET YAMAN | | |
| Tezin Adı | HİCRİ II-VI ASIRLARDA MU‘TEZİLE FIKIH USÛLÜNÜN HANEFİ USÛLÜNE ETKİSİ | | | |

Fıkıh usûlü kelâm ilmine paralel bir gelişme kaydetmiş, usûlün ilk meseleleri genellikle öncelikle kelâmî mezhepler tarafından ele alınmıştır. Bu açıdan öncü bir rolü bulunan Mu‘tezile iç içe olduğu Irak Hanefilerinin fıkıh usûlü görüşlerine kelâmî ilkeleri aracılığıyla doğrudan etki etmiştir. Ancak sonraki asırlarda gerek Semerkant gerekse Buhara meşâyihi bu etkinin farkında olarak Irak ulemâsı aracılığıyla mezhebe mâl edilen usûl görüşlerinde bazı tadilatlar yapmışlardır. Bu tartışmaların neticesinde hicrî altıncı asırdan sonra son şeklini alan Hanefî usûlünde Buharalı usûlcülerin ağırlığı hissedilse de Semerkant meşâyihi kelâm görüşleri üzerinden diğer iki meşâyih grubuna eleştirilerini sürdürmüştür. Çalışmamız hicretin ilk altı asrında kelâm meseleleri üzerinden devam eden fıkıh usûlü görüşlerinde Mu‘tezile’nin Hanefî mezhebine etkisine yoğunlaşmaktadır.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, fıkıh usûlünün kelâm ilmiyle ilgisinden bahsedilmekte, akabinde Mu‘tezile ve Hanefî mezhebinde usûlün gelişimine katkı sağlayan meşâyih gruplarını incelemektedir.

İkinci bölümde, Kitap, Sünnet ve Kıyas olarak üç bölümde ele alınan şer‘î delillerle ilgili usûl konularındaki farklı görüşler karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

Üçüncü bölümde, elfâz bahislerinde Mu‘tezile ile Hanefî mezhebinin görüşleri mukayese edilmektedir.

Anahtar Kavramlar: Mu‘tezile, Hanefî, Fıkıh Usûlü, Irak Meşâyihi, Semerkant Meşâyihi, Buhara Meşâyihi, Kelâm

ABSTRACT

| | | | | |
|----------------------------------|---|------------------------------------|---|--|
| Author's | Name and Surname | BAHADDİN KARAKUŞ | | |
| | Student Number | 20810601076 | | |
| | Department | BASIC ISLAMIC SCIENCES/ISLAMIC LAW | | |
| | Study Programme | Master's Degree (M.A.) | | |
| | | Doctoral Degree (Ph.D.) | X | |
| | Supervisor | PROF. DR. AHMET YAMAN | | |
| Title of the Thesis/Dissertation | THE INFLUENCE OF THE MU'TAZILITE METHOD OF JURISPRUDENCE ON THE HANAFI METHOD OF JURISPRUDENCE IN II-VI CENTURIES | | | |

The *usul al-fiqh* developed in parallel with theology and the first issues of *usul al-fiqh* were generally addressed primarily by theological sects. In this respect, the Mu'tazilites, who played a pioneering role, directly influenced the views of the Iraqi Hanafis on the *usul al-fiqh* through their theological principles. However, in the following centuries, both Samarkand and Bukhara's *mashāyih* were aware of this influence and made some modifications to the views of the madhhab that were attributed to the madhhab through the Iraqi scholars. As a result of these discussions, although the weight of Bukharan jurists was felt in the Hanafī *usul*, which took its final form after the sixth century, Samarkand's scholars continued to criticize the other two groups of scholars over their theological views. Our study focuses on the influence of the Mu'tazilites on the Hanafī madhhab in their views on the methodology of *fiqh*, which continued through theological issues in the first six centuries of the Hijra. Our thesis consists of three chapters. In the first chapter, the relevance of the *usul al-fiqh* to the science of *kalām* is mentioned, followed by an examination of the Mu'tazilites and the groups of the *mashāyih* who contributed to the development of the *usul* in the Hanafī madhhab. In the second chapter, the different views on *usul* on *sharī'a* evidence, which are dealt with in three sections: the Book, the Sunnah, and Qiyas, are given in a comparative manner. In the third part, the views of the Mu'tazilites and the Hanafī madhhab are compared in the *al-'alfāz* issues.

Key Words: Mu'tazila, Hanafī, Usūl of Fiqh, Mashāyih of Iraq, Mashāyih of Samarkand, Mashāyih of Bukhara, Kalām

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|----------|
| ÖNSÖZ | 1 |
| GİRİŞ | 4 |
| I. Araştırmanın Konusu | 6 |
| II. Araştırmanın Amacı | 7 |
| III. Araştırmanın Kaynakları | 8 |
| A. Klasik Kaynaklar..... | 8 |
| B. Çağdaş Kaynaklar | 10 |
| IV. Araştırmanın Yöntemi..... | 13 |
| BİRİNCİ BÖLÜM: FIKIH USÛLÜ-KELAM İLİŞKİSİ VE İKİ MEZHEBİN USÛL DÜŞÜNCESİ | |
| I. FIKIH USÛLÜNÜN KELÂM İLMİYLE İLİŞKİSİ | 16 |
| A. Fıkıh Usûlünün Özgünlüğü Tartışmaları | 16 |
| B. Tartışılan Meseleler Bağlamında Fıkıh Usûlü-Kelâm İlişkileri | 20 |
| C. İlk Dönem Literatürü Bağlamında İlişkiler | 26 |
| II. İKİ MEZHEBİN USÛL DÜŞÜNCESİ | 32 |
| A. Mu‘tezile Usûl Düşüncesi | 32 |
| 1. Kâdî Abdülcebbar’a Kadar | 33 |
| 2. Kâdî Abdülcebbar ve Sonrası | 40 |
| B. Hanefî Meşâyihî ve Mu‘tezile ile İlişkileri | 46 |
| 1. Irak Hanefîlerinin Mu‘tezile İlişkisi | 46 |
| a. Ebû Hanîfe ve Ashabının Durumu | 46 |
| b. Ebû Hanîfe’nin Ashabından Kerhî’ye Kadarki Usûlcüler | 52 |
| c. Kerhî ve Sonrasında Irak Hanefîliği | 57 |
| c.a. Kerhî | 57 |
| c.b. Cessâs | 60 |

| | |
|---|----|
| c.c. Ebû Abdullah el-Cürcânî..... | 68 |
| c.d. Kudûrî | 69 |
| c.e. Saymerî..... | 72 |
| 2. Semerkant Hanefîlerinin Mu‘tezile İlişkisi | 74 |
| a. Mâtürîdî | 76 |
| b. Mâtürîdî Sonrası | 78 |
| 3. Buhara Hanefîlerinin Mu‘tezile İlişkisi | 86 |
| a. Debûsî..... | 91 |
| b. Pezdevî-Serahsî | 94 |

İKİNCİ BÖLÜM: EDİLLE-İ ŞER‘İYYE VE ETKİ

| | |
|---|-----|
| I. KİTAP | 98 |
| A. Kitab’ın Nazım-Mânâ İlişkisi | 98 |
| B. İki Mezhebin Yaklaşımı | 99 |
| 1. Mu‘tezile..... | 99 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 102 |
| a. Irak Meşâyihî | 102 |
| b. Semerkant Meşâyihî | 104 |
| c. Buhara Meşâyihî | 105 |
| 3. Değerlendirme | 107 |
| II. SÜNNET | 107 |
| A. Vasfî Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri | 108 |
| 1. Mu‘tezile..... | 108 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 109 |
| a. Irak Meşâyihî..... | 109 |
| b. Semerkant Meşâyihî | 110 |
| c. Buhara Meşâyihî..... | 111 |
| 3. Değerlendirme | 111 |
| B. Hazır ve İbaha İfade Eden Haberlerin Tearuzu | 112 |
| 1. Mu‘tezile..... | 112 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 113 |

| | |
|--|-----|
| a. Irak Meşâyihî..... | 113 |
| b. Semerkant Meşâyihî..... | 113 |
| c. Buhara Meşâyihî..... | 114 |
| 3. Değerlendirme | 114 |
| III. KIYAS..... | 115 |
| A. Aklî-Şer‘î İlet Ayrımı ve Hükme Tesiri..... | 115 |
| 1. Mu‘tezile..... | 115 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 117 |
| a. Irak Meşâyihî..... | 117 |
| b. Semerkant Meşâyihî..... | 119 |
| c. Buhara Meşâyihî..... | 121 |
| 3. Değerlendirme | 123 |
| B. İletın Tahsisi..... | 123 |
| 1. Mu‘tezile..... | 124 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 125 |
| a. Irak Meşâyihî..... | 125 |
| b. Semerkant Meşâyihî..... | 126 |
| c. Buhara Meşâyihî..... | 127 |
| 3. Değerlendirme | 129 |
| D. Aslın Hükümünün İspatı | 129 |
| 1. Mu‘tezile..... | 130 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 131 |
| a. Irak Meşâyihî..... | 131 |
| b. Semerkant Meşâyihî..... | 131 |
| c. Buhara Meşâyihî..... | 132 |
| 3. Değerlendirme | 133 |
| IV. DELİLE BAĞLI İÇTİHATTA HATA VE İSABET..... | 134 |
| A. Konunun Usûlî Zeminî..... | 134 |
| B. İki Mezhebin Yaklaşımı | 134 |
| 1. Mu‘tezile..... | 134 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 137 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| a. Irak Meşâyihi..... | 137 |
| b. Semerkant Meşâyihi | 139 |
| c. Buhara Meşâyihi..... | 142 |
| 3. Değerlendirme | 144 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ELFÂZ BAHİSLERİNDE ETKİ

| | |
|--------------------------------------|-----|
| I. ÂM LAFIZLAR..... | 146 |
| A. Âm Lafzın Delâleti..... | 147 |
| 1. Mu'tezile..... | 147 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 149 |
| a. Irak Meşâyihi..... | 149 |
| b. Semerkant Meşâyihi | 151 |
| c. Buhara Meşâyihi..... | 155 |
| 3. Değerlendirme | 156 |
| B. Âm Lafzın Kıyasla Tahsisi..... | 157 |
| 1. Mu'tezile..... | 157 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 159 |
| a. Irak Meşâyihi..... | 159 |
| b. Semerkant Meşâyihi | 160 |
| c. Buhara Meşâyihi..... | 161 |
| 3. Değerlendirme | 161 |
| II. BEYAN | 161 |
| A. Beyanın Tehiri..... | 161 |
| 1. Mu'tezile..... | 162 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 164 |
| a. Irak Meşâyihi..... | 164 |
| b. Semerkant Meşâyihi | 165 |
| c. Buhara Meşâyihi..... | 166 |
| 3. Değerlendirme | 166 |
| B. Nas Üzerine Ziyadenin Durumu..... | 167 |
| 1. Mu'tezile..... | 167 |

| | |
|---|-----|
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 168 |
| a. Irak Meşâyihî..... | 168 |
| b. Semerkant Meşâyihî..... | 170 |
| c. Buhara Meşâyihî..... | 171 |
| 3. Değerlendirme | 172 |
| III. EMİR-NEHİY | 172 |
| A. Emirde İrade..... | 173 |
| 1. Mu‘tezile..... | 174 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 175 |
| a. Irak Meşâyihî..... | 175 |
| b. Semerkant Meşâyihî..... | 178 |
| c. Buhara Meşâyihî..... | 180 |
| 3. Değerlendirme | 181 |
| B. Emrin Sîgaya Tahsisi | 181 |
| 1. Mu‘tezile..... | 181 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 182 |
| a. Irak Meşâyihî..... | 182 |
| b. Semerkant Meşâyihî..... | 183 |
| c. Buhara Meşâyihî..... | 184 |
| 3. Değerlendirme | 184 |
| C. Temekkünden Önce Neshin Cevazı | 185 |
| 1. Mu‘tezile..... | 186 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 188 |
| a. Irak Meşâyihî..... | 188 |
| b. Semerkant Meşâyihî..... | 189 |
| c. Buhara Meşâyihî..... | 191 |
| 3. Değerlendirme | 192 |
| IV. EMİR VE NEHİYDE HÜSÜN VE KUBHUN AKLİLİĞİ..... | 192 |
| A. Şer‘î Hükümün A‘yâna Nispeti..... | 215 |
| 1. Mu‘tezile..... | 215 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 217 |

| | |
|--|------------|
| a. Irak Meşâyihi..... | 217 |
| b. Semerkant Meşâyihi | 218 |
| c. Buhara Meşâyihi..... | 219 |
| 3. Değerlendirme | 220 |
| B. Şer'î Hitap Öncesi Eşyanın Durumu | 220 |
| 1. Mu'tezile..... | 221 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 223 |
| a. Irak Meşâyihi..... | 223 |
| b. Semerkant Meşâyihi | 225 |
| c. Buhara Meşâyihi..... | 227 |
| 3. Değerlendirme | 229 |
| C. Kâfirlerin Şer'î Hitap Karşısında Durumu | 229 |
| 1. Mu'tezile..... | 230 |
| 2. Hanefî Usûlcüler..... | 231 |
| a. Irak Meşâyihi..... | 231 |
| b. Semerkant Meşâyihi | 232 |
| c. Buhara Meşâyihi..... | 233 |
| 3. Değerlendirme | 234 |
| SONUÇ..... | 235 |
| TABLolar | 241 |
| Tablo 1 - (Basra) Mu'tezile Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkıda Bulunan İsimler, Eserleri ve Hoca-Talebe İlişkileri..... | 241 |
| Tablo 2: Hüsün-Kubuh ve Hükümleri Hakkındaki Görüşler..... | 232 |
| Tablo 3. Usûl Konuları ve Görüşler..... | 233 |
| KAYNAKÇA | 236 |

KISALTMALAR

a.s.: aleyhisselâm

b.: oğul, oğlu

bk.: bakınız

b.y.: basım yeri yok

C: cilt numarası

çev.: çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988-2014

h.: hicrî

Hz.: Hazreti

İFAV: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

İSAM: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi

krş.: karşılaştırınız

MÜİFD: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ö.: ölüm tarihi

r.a.: radiyallahu anh

s.a.v. : sallallahu aleyhi ve sellem

ts. : tarihsiz

y. y.: yayıncı yok

ÖNSÖZ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Allah Teâla'ya hamd, Nebiyy-i Zîşân Efendimiz'e, âline ve ashabına salât ve selâm olsun. Kitap ve Sünnet'in yol göstericiliğinde gelişen İslâmî ilim geleneğimiz sadece Müslümanların değil bütün insanlığın dünyevî ve uhrevî sorunlarına çözüm üretmek üzere tarihin her döneminde ilerleyişini sürdürmüştür. Bu süreçte nakil-akıl dengesini tesis edecek kelâm, fıkıh usûlü ve tasavvuf gibi birçok ilim dalı gelişim göstermiş, kimisi birkaç asır içinde tekâmülünü tamamlarken, kimisi daha uzun bir zaman diliminde bu merhaleye ancak erişebilmiştir. Bunlar içinde hemen her ilim dalıyla bağlantısını canlı tutan bir ilim olarak fıkıh usûlü mümtaz bir yere sahiptir. Çünkü doğrudan nasların anlaşılmasında öncü vasfı dolayısıyla diğer ilimlerin asıllarının şekillenmesine verdiği katkı onun her dâim İslam düşüncesinin merkezinde konumlanmasını sağlamıştır.

Usûle dair ihtilaflar gelişirken husûsen kelâm ilmiyle seyrettiği paralelliği dikkate aldığımız zaman ilk altı asırda geçirdiği evreler onun öncelikle kelâm ilmiyle ilişkilendirilmesini mümkün kılacak bir tablo ortaya koymaktadır. Kelâmda birçok tartışmayı başlatan Mu'tezile mezhebi gerek hilafet merkezinde elde ettiği siyasi güçle gerekse entelektüel seviyesi yüksek düşünce yapısıyla fıkıh usûlü konularına ciddi etkiler ve katkılar yapmıştır. İlk usûl tartışmalarına fıkıhtan çok kelâmî bir zihnî arka planla tesir eden Mu'tezile'nin birçok usûl tartışmasının başlamasında oldukça etkili olduğu, ilk dönem kaynakları üzerinden rahatlıkla okunabilmektedir. Aynı coğrafyayı paylaştıkları ve çoğu kere tâbî oldukları fıkıh mezhebi olan Hanefîlikle usûl üzerinden bir etkileşime geçen bu mezhebin Irak Hanefîleri üzerindeki tesiri kadîm dönemlerden bu yana tartışma konusu olmuştur.

Hanefî mezhebinin kurucusu İmâm Ebû Hanîfe'ye kelâmî meselelerde muhalif oldukları halde Mu'tezile'nin fıkıhta çoğunlukla onun mezhebini takip etmeleri Hanefî mezhebi fıkıh usûlünün bundan ne derece etkilendiği sorusunu gündeme getirmiştir. Acaba Hanefî usûlü üzerine Mu'tezile gölgesi düşmüş müdür? Hanefî usûlcüler teorilerini ortaya koyarken Mu'tezile'nin ilkelerinden ne ölçüde etkilenmişlerdir? Bu etki bölgesel olarak aynı düzeyde mi seyretmiştir? Hanefî usûl mekteplerinin konuya bakışları bariz farklılıklar taşımakta mıdır? Tartışmalar mezhebi nasıl etkilemiştir?

Sadece tarih ve tabakât kaynaklarındaki birbirine muâriz bilgi birikimi üzerinden iki mezhep arasındaki etkileşimin tespiti ve yukarıdaki sorulara yeterli cevap bulabilmek oldukça müşküldür. Bu işkâl her iki mezhebe ait usûl eserlerinin satırları arasındaki bilgi, yorum ve yaklaşımlarla ancak giderilebilir. Hal böyle olunca her iki mezhebin usûl eserlerinden tespit edilen hükümler fıkıh usûlü görüşlerinin şekillenmesinde Mu‘tezile kelâmının Hanefî usûlüne ne derece tesir ettiğini göstermede çok daha sağlıklı veriler elde etme imkânı sunmaktadır. Buna binâen çalışmamız hicretin ikinci asrından altıncı asrına kadar yani gerek Mu‘tezile’nin gerekse Hanefî mezhebi içinde usûl geleneği oluşturmayı başarabilmiş Irak, Semerkant ve Buhara meşâyihinin usûl görüşlerini mukayese ederek kelâmî öncüller ışığında Mu‘tezile’nin Hanefî usûlü üzerindeki etkisini araştırmaya odaklanmaktadır.

Araştırmamız üç bölümden meydana gelecek şekilde planlanmıştır.

Birinci bölümde, fıkıh usûlü-kelâm ilişkisine dair genel bir çerçeve çizilecektir. Akabinde Mu‘tezile mezhebinin usûl düşüncesi ve Hanefî mezhebi içindeki meşâyih gruplarının Mu‘tezile ile etkileşimine dair nakiller değerlendirilecektir. Aynı zamanda Mu‘tezile’nin ve bu meşâyih gruplarının usûl düşüncesinin temel karakteristiğini belirleyen kodlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İkinci bölümde, fıkıh usûlünde kabul gören taksime göre edille-i şer‘iyye sıralaması üzerinden Mu‘tezile usûl görüşleri ile Hanefî usûl görüşlerinin üç ana delil üzerinden mukayesesi yapılacaktır. Bu esnada Mu‘tezile usûlünde ön plana çıkarılan kelâmî öncüllerin Hanefî usûlcüler nazarında kabul ve red şeklinde ortaya çıkan reaksiyonları değerlendirilerek Mu‘tezile etkisine dair izler aranacaktır.

Üçüncü bölümde, ikinci bölümdeki yönteme bağlı kalınarak elfâz bahisleri ve bu bahislerle ilişkili diğer usûl meseleleri tahlil edilecektir. Çünkü elfâz bahisleri usûldeki diğer delillere nazaran kelâmî etkinin daha net okunabildiği bir alandır.

Sonuç başlığında ise önceki üç bölümün hülasası yapılarak genel neticelere yer verilecek, ileride konumuzla ilgili yapılmasına ihtiyaç duyulan bazı çalışmalara dair tekliflerde bulunulacaktır. Akabinde çalışmamızda elde ettiğimiz sonuçları tablolar halinde göstererek konunun bütüncül bir profilinin çıkarılmasına çalışılacaktır.

Çalışmamız boyunca katkılarını ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Yaman'a teşekkür ederim. Ayrıca değerli tez izleme komitesi üyeleri Prof. Dr. Kamil Güneş ve Doç. Dr. M. Bülent Dadaş'a, jüri üyelerimiz Prof. Dr. Talip Türcan ve Dr. Süleyman Şahin'e, tez sürecinde tecrübelerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Halit Çalış'a, tezi okuyarak katkıda bulunan Dr. Ünal Şahin ile Arş. Gör. Yasin Yılmaz'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bahaddin KARAKUŞ

KONYA-2023



GİRİŞ

İlimlerin tasnifinde hangi ilmin diğeri lehine öncelikli ve elzem olduğu ve hangi ilmin diğerlerinden ne derece istimdat ettiği gibi tartışmalar yaklaşık iki asır geçtikten sonra başlamış, zaman içinde İslam felsefecilerinden fakihlere ve kelâmcılara kadar çok farklı zümrelerin konuya katkısıyla muhtelif tasnifler yapılmıştır.¹ Konumuza bakan yönü itibariyle de kelâm ve fıkıh usûlü bu tasniflerde farklı konumlara yerleştirilmiştir. Burada, tasnifi yapan âlimin mesaisinin yoğun olduğu ilmi merkeze almaya çalıştığı akla gelse de, kelâm ve fıkıh usûlü diğer birçok ilme göre daha merkezî bir konumda yer almayı başarmıştır.

Fıkıhtan farklı olarak kelâm ve fıkıh usûlü hemen hemen aynı dönemlerde gelişim ve olgunluk evrelerini geçirdiğinden hangisinin önce vaz' edildiği konusu zihinleri meşgul eden bir soru olarak güncelliğini devam ettirmektedir. Zira öncü olmak, doğrudan birinin diğerine tesir ettiği ve ilimler hiyerarşisinde merkezî konumunu sağlamlaştırdığını akla getirmektedir. Ancak kadim mirasımız dikkatle tetkik edildiğinde bunun bir zorunluluk olmadığı bilakis her iki ilim dalının da kısmen birbirinden beslendiği ve rekabetten öte birbirini tamamlayan cüzler mesabesinde olduğu görülecektir. Nitekim son dönemde yapılan çalışmalar da bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Fıkıh usûlü ile diğer disiplinlerin ilişkilendirilmesi hususunda imkânları zorlayıp nahiv, mantık ve felsefe gibi aslında kısmen her ilmin istifade edeceği "alet ilimleri"nin de fıkıh usûlünün teşekkülünde tesiri olduğunu söylemek ise bazı riskler barındırmaktadır. Zira kadim ulemanın tabiriyle kelâm ve fıkıh gibi "âlî ilimler/العلوم العالیه" yani maksut olan ve işlevsel sonuçlar üreten üst ilimler ile alet ilimlerinin yani bir başka ifadeyle âlî ilimlerin bilgi üretiminde bir nevi araç olarak iş gören ilimlerin aynı statüde değerlendirilemeyeceği açıktır.

Hanefî fikhî özelinde meseleye baktığımızda Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) itibaren yüzyıllar içinde değişik merhalelerden geçen fıkıh usûlü yazım metodu, hicrî 8. asırdan itibaren büyük ölçüde istikrar bulmuş görüntüsü vermektedir. Ancak bundan önceki asırlarda mezhep içi ekollerin farklı zihin kodlarına göre şekillenen, çeşitli tercihler ve yazım metotları

¹ Bu meyanda Ebû Yusuf el-Kindî (ö. 252/866 [?]) ile başlayan süreçte Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi felsefeciler yanında İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Haldûn (ö. 808/1406), Molla Lütî (ö. 900/1495), Taşköprizâde (ö. 968/1561), Saçaklızade (ö. 1145/1732) ve Mahmud Esad Seydişehrî (ö. 1335/1917) gibi farklı ilmi disiplinlerdeki âlimlerin katkısıyla oldukça zengin bir literatür oluşmuştur.

barındıran bir Hanefî usûl literatürünün olduğu görülmektedir. Peşinen belirtmek gerekir ki, Hanefî mezhebinin bütünüyle fukahâ metodu denilen standart bir yöntemle usûl eserlerini meydana getirdiğine dair İbn Haldun'dan (ö. 808/1406) itibaren yerleşen kabul, gerçeği yansıtmaktan uzak görünmektedir. Zira Irak ve Semerkand Hanefileri fûrûdan örneklere daha az yer verdiği halde kelâmî meseleleri usûl bağlamında daha çok zikretme gayretinde iken, Buhara Hanefileri usûle dil alanından dâhil edilen meânî harflerini eklemiş, ayrıca kelâm meselelerini dâhil etmekten mümkün olduğunca imtina etmiştir. Buna mukabil *et-Tenkîh* ve *et-Tavzîh* metinleriyle usûlde daha özgün bir tarza sahip olan Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) eklediği mukaddime-i erbaa konusu zamanla müstakil bir literatüre dönüşmüştür. Buradan da anlaşılacağı üzere her usûlcü kendi tâbi olduğu mezhep içi ekol ve bireysel eğilimleri doğrultusunda içerik ve yazım metodu olarak usûl metinlerinde tadilat yapmaktan geri durmamışlardır. Nihayetinde tamamı kendini kurucu imamların fıkıh düşüncesine nisbet eden, ya kelâm, dil ya da fûrû meselelerin ağırlıklı olduğu, çeşitlilik arz eden bir usûl literatürü meydana gelmiştir.

İşte tam burada kelâmî tartışmaların yoğunlaştığı zamanlara tekabül eden farklı usûlî yaklaşımlar geliştiği gözlenmektedir. Semerkant'ta İmam Matürîdî (ö. 333/944) ile Irak'ta Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs'la (ö. 370/981) başlayan, Buhara Hanefilerinde Debûsî (ö. 430/1039) ile devam eden bir süreçten bahsetmek mümkündür. Bu farklı coğrafi ekollerin pozisyon almasında da Irak'taki usûlcülerin Mu'tezile'ye meyletmesi, Semerkant'ta Mâtürîdî ekolünün özellikle Mu'tezile'ye tepkisel yaklaşması, Debûsî gibi Buharalı usûlcülerin fıkıh usûlündeki kelâm temelli tartışmalara daha mesafeli olmakla birlikte Mu'tezile'nin usûlî tercihlerine muvafakat etmekten çekinmemesi gibi faktörlerin etkili olduğu görülmektedir. Hatta Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Alâeddin es-Semerkandî'de (ö. 539/1144) bu gerilim Mu'tezile'nin, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının kelâmî görüşleriyle uygun olmadığı düşünülen usûlî kabullerden tamamen arındırılması gerektiği şeklinde açık bir tepkiye dönüşmüştür. Zira gerek ehl-i hadis gerekse Mu'tezilî usûlcüler, Hanefiliği Mu'tezilî kabuller üzerinden tanımlama eğilimindedirler. Bu kötü şöhret de Orta Asya'da kelâmî açıdan yoğun bir mücadele veren Mâtürîdî usûlcüleri zora sokmaktadır. Öyle ki Debûsî, Mu'tezilî olmasa da Irak Hanefilerinin aslında Mu'tezile'ye göre tasarlanmış usûlî görüşlerini Orta Asya'ya taşıdığı için tenkit edilmektedir. Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) çizgisi Iraklıların kelâm temelli usûl konularını kabulde Debûsî'ye göre daha hassas

davranmış olsa da Semerkantlılar bu kadarını yeterli görmeyerek mezhep usûlünün geleceği açısından bir tehdit oluşturabileceğini düşünmektedir.

Fürû fıkıh alanında detaylı bir şekilde nakledilen -kurucu imamlara ait- görüşler Hanefî fıkıhının sabitelerini ortaya koymasından koruyucu bir vazife üstlenmiştir. Mu'tezile başta olmak üzere Hanefî mezhebine müntesip olduğu düşünülen birçok farklı kelâmî fırka mensubu bulunduğu halde bunlar fürû fıkıh alanında kendilerine özgü bir fıkıh geleneği oluşturamamıştır.² Ancak Hanefî fıkıh usûlüne dair kurucu imamlardan nakledilen görüşlerin oldukça az olması ve usûlün büyük ölçüde tahriç-istikra metoduyla belirlenmesi Mu'tezile için bu usûle müdahale imkânı doğurmuştur. Zira kelâmî tartışılan birçok meseleye bakıldığı zaman bunların fıkıh usûlünün lafızlar, haber ve kıyas bahislerindeki konular ekseninde tartışıldığı görülmektedir. Mu'tezile böylece usûlî görüşlerini başta Hanefîlik olmak üzere farklı mezheplerin usûl tartışmaları üzerinden ifade etme imkânına kavuşmuştur. Reye ve istikrâya diğer mezheplere göre daha geniş bir alan tanıyan Hanefî mezhebinin yapısının bunun için daha uygun durumda olduğu akla gelmektedir. Bu durum da Hanefîliğin teşekkül ettiği asırlardan günümüze kadar Mu'tezile-Hanefîlik ilişkisinin sorgulanması sonucunu doğurmuştur. Irak Hanefîleri Mu'tezile'nin en parlak asırlarında onlarla aynı coğrafyayı hatta çoğu kez aynı ilim halkasını paylaştıklarından bu etkileşimde başat rolü üstlenmişlerdir. Bu noktada Irak Hanefîleri'nin bize ulaşan kelâmî ve usûlî görüşlerinin Mu'tezile ile ne derece uyum içinde olduğunun tespiti Hanefî usûlcüler hakkındaki durumun netleşmesine katkı sunacaktır.

I. Araştırmanın Konusu

Araştırmamızın konusu, Hanefî mezhebinin doğup gelişim gösterdiği ilk coğrafya olan Irak ve sonraki asırlarda merkez konumunu ihraz eden Mâverâünnehir bölgesinde Ebû Hanîfe'den itibaren önemli Hanefî usûlcülerin Mu'tezile ile olan kelâmî ve usûlî irtibatlarıdır. Bu irtibat kelâm veya mezhepler tarihi çalışmalarında genellikle fakihlerin Mu'tezile'ye nisbet edilip edilmemesi açısından tartışılmıştır. Ancak bize göre tarihî nakiller yanında fikhî ve usûlî görüşlerinin incelenerek bir sonuca ulaşılması daha sağlıklı olacaktır. Zira tabakât kitapları incelendiğinde Mu'tezile gibi Ehl-i sünnet dışı oluşumların kendi meşruiyetlerini temellendirmek açısından sahabîlerden itibaren birçok âlimi kendi mensubu olarak zikrettiği

² Muhammed Abdülhay Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmîl fi 'l-cerh ve 't-ta'dîl* (Kahire: Daru's-Salam, 2009), 385-386.

müşahede edilmektedir. Bu eserlere nisbetle, fakihlerin kendi eserlerinde yazdıkları veya öğrencileri vasıtasıyla nakledilip, mezhebin öne çıkan usûl ve fûrû kitaplarında zikredilen görüşleri daha fazla güven telkin etmektedir.

Diğer yandan bu görüşlerin bir kısmı farklı ilkeler esas alınarak yorumlanmaya açıktır. Zira Hanefî mezhebinin bir görüşünü hem Mu'tezile hem de diğer Hanefîlerin ve mezhep usûlcülerinin usûlî görüşü ile izah mümkündür. Bu sorunu aşmak için eğer varsa, bu görüşün sahibi olan müellifin tâbi olduğu kelâmî arka planı içeren izahlar incelenerek o dönemde bu görüşün Mu'tezile'nin şiarı olan konulardan olup olmaması dikkate alınacaktır. Zira her ne kadar bazı usûlî görüşlerin sahabe ve tabiîn tabakalarından itibaren rivayet edildiği vaki ise de, hicri üçüncü asırdan itibaren bir kelâm mezhebinin mümeyyiz vasfı haline gelen görüşü, o usûlcünün kelâmî tercihlerini de yansıtabilir. Bu bağlamda, çalışmamız Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe'den başlayarak hicri yedinci asra kadarki sürece odaklanacaktır.

II. Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın amacı, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından itibaren Mu'tezile için bir itibar kaynağı, ehl-i hadîs için ise tenkit sebebi olduğu düşünülen Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisinin usûlî ve kelâmî görüşleri bağlamında netleştirilmesidir. Çünkü Irak Hanefîleri, hicri üçüncü asırda yaşanan mihne olaylarından bir asır sonra yeniden altın çağını yaşayan Mu'tezile'nin usûlî-kelâmî görüşleriyle uzlaşmacı bir tavır sergilemekle itham edilmiştir. Günümüzdeki birçok araştırma dahî bu iki fırkanın yani Mu'tezile ve ehl-i hadîsin Hanefî fakihler hakkındaki yorumlarını merkeze alarak konuya yaklaşmakta, bizzat muteber Hanefî usûl ve tabakât eserlerindeki yaklaşımları dikkate almadan acele kararlar verebilmektedir. Zira i'tizâl ile itham edilen usûlcülerin bazılarında gelen nakiller Mu'tezile meylini kesin olarak ispat etmediği gibi bazılarında nakledilen usûlî görüşler ise bunun aksini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, çalışmada tabakât, usûl ve fûrû fıkıh eserlerinden yararlanarak daha fazla güven telkin eden sonuçlara ulaşılması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın başlığından yola çıkarak mezhepler arasında izlerini aradığımız etki meselesinden sadece olumsuz manada bir grubun diğerinin boyunduruğu altına girerek taklit etmesi anlaşılmalıdır. Nihayetinde kelamda olduğu gibi fıkıh usûlünde de ilk defa birçok tartışmayı başlatan, fıkıh usûlünün problemlerini vaz' eden ve dolayısıyla terminolojinin oluşmasında öncü rol üstlenenin yine Mu'tezile olduğu göz ardı edilmemelidir. Sonraki

dönemlerde bazı usûlcüler de kimi zaman farklı kelâmî gerekçelere sahip olsa da usûlde aynı sonuçlara ulaşmış, kimi zaman da Mu‘tezile mezhebine muhalif olduğu halde kelâma ilgisizliği dolayısıyla onların kelâmî kabulleri doğrultusunda şekillenen yaklaşımları devam ettirmekte bir beis görmemiştir. Böylece kasıtlı ya da kasıtsız, Mu‘tezile ile uzlaşmacı bir tavır içinde görünmüşlerdir. Bu bağlamda çalışmamız tarihsel süreçte Hanefî usûlcülerin Mu‘tezile’ye etkilerine değil, Mu‘tezile’nin kelâmî görüşleri ekseninde doğrudan ya da dolaylı olarak Hanefî fıkıh usûlünün ıstılahları ve mesâilinin şekillenmesindeki etkisine yoğunlaşacaktır. Burada Mu‘tezile’den doğrudan bir etkilenmeden bahsetmenin mümkün olabilmesi için usûlcülerin, usûldeki tercihlerinin gerekçesi olarak zikrettikleri ifadelerde kelâmî kabullerinin varlığının tespiti, somut bir gösterge olarak kabul edilecektir. Hanefî mezhebindeki üç meşayih grubunun ittifak ettiği konularda genelde böyle bir etkiden bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden sadece Irak, Semerkant ve Buhara usûlcülerinin mezhep içinde ihtilaf ettiği konularda taraflardan birinin Mu‘tezile’nin kelâmî ilkelerine paralellik arz ettiği biliniyorsa ilgili konu değerlendirmeye alınacak, kelâmî arka planı analiz edilecektir.

III. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın kaynakları klasik ve çağdaş kaynaklar olarak iki kısımda ele alınabilir.

A. Klasik Kaynaklar

Gerek Hanefî fakihlere dair bilgilere tahsis edilmiş tabakât eserleri gerekse usûl kitaplarının telif tarihi dikkate alındığında konumuzla ilgili bize ulaşan ilk eserlerin en erken hicri dördüncü asırdan itibaren var olduğu görülmektedir. Bunlardan bizce en önemli ve güvenilir eserler usûl ve fûrû fıkıh kitaplarıdır. Usûl eserleri içinden Cessâs’ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi’l-Usûl* eseri, konularının çeşitliliği ve kendinden önceki birçok Irak Hanefîsi’nin bize ulaşmayan eserlerini ve görüşlerini nakletmesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca aynı müellifin *Ahkâmu’l-Kur’ân ve Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî* eseri, içeriği itibarıyla zengin bir malzeme barındırmaktadır. İlim silsilesi Irak Hanefilerine ulaşan Nâtîfî’nin (ö. 446/1054) fûrû eseri *el-Ecnâs ve’l-furûk* eseri ilk üç asırdaki Hanefîlerin kelâmî görüşleri hakkında dikkat çeken nakiller barındırması itibarıyla kaynaklarımız arasındadır. Saymerî’nin (ö. 436/1045) *Mesâilü’l-hilâf* eseri de Kerhî-Cessâs çizgisini takip ettiği için Irak meşayihinin usûl görüşlerini takip etmede kullanılan bir diğer kaynaktır.

Semerkand Hanefileri Mu'tezilî usûl görüşlerine oldukça mesafeli yaklaştığından bu ekollerin usûl eserleri de konuya ışık tutabilecek bir içeriğe sahiptir. Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsiri *Te'vilâtü Ehli's-sünne* ve bu tefsire Ebü'l-Mu'în en-Nesefî- Alâeddin es-Semerkandî işbirliğiyle yapılan *Şerhu't-Te'vilât* Semerkant meşayihine ait bazı usul görüşlerinin tespitinde ilk elden yararlanılan kaynaklardır. Özellikle Ebü'l-Mü'în en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebssiratü'l-edille*'si ve Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl*'ü, usûl konularını kelâma bakan yönüyle tartışması açısından önemli kaynaklardır.

Debûsî ile başlayan ve Pezdevî-Serahsî ile kemale eren Buhara meşayinin usûlî çizgisi bu müelliflerin kendi fıkıh usûlü eserlerinden takip edilmiştir. Ayrıca altıncı asırdan sonra özellikle Pezdevî'nin usûl görüşlerini detaylandıran şerhler sadece Buhara değil Semerkant meşayihinin görüşlerini detaylı bir şekilde izah sadedinde önemli kaynaklarımızdandır. Bu şerhlerden özellikle Abdülaziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr*'ı ve Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *et-Takrîr*'i ön plana çıkmaktadır.

Mu'tezile'nin usûl görüşlerini yansıtan eserlerden çok az bir kısmı matbudur. Bunlardan Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* külliyyatının fıkıh usûlü konularını ele alan on yedinci cildi *eş-Şeriyât*'ı, el-Hârûnî'nin (ö. 424/1033) *el-Muczî*'si, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*'i ve el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Uyûnu'l-mesâil*'inin içinde fıkıh usûlü ile ilgili bölüm matbu kaynaklar arasındadır. Ayrıca yine el-Hârûnî'nin *Cevâmiü'l-edille*'si, el-Cüşemî'nin *Uyûnu'l-mesâil*'ine kendisi tarafından ve sonraki Zeydî-Mu'tezilî usulcüler tarafından yapılan ve yazma eser halinde olan şerhlerden de faydalanılmıştır.

Menâkıb eserleri içinden özellikle kendilerinde Mu'tezile ithamı bulunmayan İbn Ebi'l-Avvâm'ın (ö. 335/447), Sebezmûnî'nin (ö. 340/951), Ebü'l-Hasen ed-Dîneverî'nin (ö. 469/1076 ve Bekir ez-Zerencerî'nin (ö. 512/1118) Ebû Hanîfe ve ashabına dair menâkıblarından istifade edilmiştir. Saymerî ilim silsilesi açısından Irak Hanefilerine daha yakın olsa da, bazı itizalî görüşleri benimsediği yönündeki tespitlere binaen menakıbından daha temkinli bir yaklaşımla faydalanılmıştır. Tabakât kitapları içinde oldukça detaylı bilgiler sunması açısından ayrıcalıklı bir konumu bulunan *el-Cevâhirü'l-mudiyye* ve *Ketâibü'l-a'lâmi'l-ahyâr* öncelikli kaynaklarımızdır. Ayrıca gerek Hanefiler gerekse diğer mezhep

mensuplarının yazdığı ilk dönem tarih ve tabakât kitapları senetli bilgiler içermesi sebebiyle dikkate alınacaktır.

Araştırmamızın bir ayağı da kelâmıla ilgili olduğu için Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen beş akaid/kelâm risalesi ve üzerlerine yapılan çalışmalar da konumuzla oldukça ilgilidir. Zira bu eserlerin kurucu imam ve birinci tabakadaki öğrencilerinin görüşlerini yansıttığı görülmektedir. Özellikle kelâm ilmine önem veren Mâtürîdî ve sonrası Semerkant Hanefîleri'nin kelâm eserleri de yer yer fıkıh usûlü konularına giren kaynaklar olarak müracaat kaynaklarımızdandır. Mu'tezile'nin asıllarının kendi bakış açılarıyla yansıtılması hassasiyetine binaen, Kâbî (ö. 319/931), Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî gibi Mu'tezilî âlimlerin kelâm içerikli eserlerinden de yararlanılmıştır.

B. Çağdaş Kaynaklar

Görebildiğimiz kadarıyla bütünüyle Mu'tezile fıkıh usûlü görüşlerinin Hanefî usûlüne etkisine yoğunlaşan klasik ya da çağdaş bir çalışma yoktur. Bununla birlikte Hanefî mezhebi içindeki usûlî ihtilafları ele alan bazı çalışmalarda yer yer Mu'tezile'nin etkilerine değinilmiştir. Bunlardan en önemlilerinden biri Şükrü Özen'in doçentlik takdim tezi olan *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul, 2001) kitabıdır. Bu çalışmada hem Semerkant meşayihinin öncülerinden Mâtürîdî'nin fıkıh usûlü görüşleri bir araya getirilmiş, hem de Irak ve Semerkant meşayihinin ihtilaf ettiği konularda Cessâs merkezli olmak üzere Irak meşayihinin görüşleri ele alınmıştır. Bu görüşlerde Mu'tezile'nin izleri detaylı bir takibâta tâbî tutulmaksızın yeri geldikçe değinilmiştir. Görüşlerin arka planındaki kelâmî ilkedden çok genel olarak sonuçta ihtilaf vuku bulup bulmaması yönüyle incelenmiştir. Fakat çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Iraklı Hanefî prototipi olarak Cessâs'ın profili ve hicrî dördüncü yüzyılda Irak Hanefiliğini tahlil eden kısımlarda özellikle kelâmî görüşlerinde Irak Hanefiliğinin Mu'tezile'yle olan yaklaşması detaylı bir şekilde tahlil edilmiştir.

Konumuzla ilgili bir diğer çalışma Heysem Abdülhamid Hazne'nin Hanefî usûl gelenekleri ile ilgili yüksek lisans ve doktora çalışmalarının bir araya getirilerek yayımlandığı *Tetavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefî* (Beyrut, 2015) kitabıdır. Müellif önce Hanefî usulündeki önemli usûlcülerin kısa terceme-i hallerine ve teorik açıdan geleneğin şekillenme sürecine yer vermiştir. İkinci bölümde ise Irak ve Semerkant meşayihî şeklinde iki farklı okul olarak

tanımladığı grupların usûl görüşlerini mukayeseli olarak ele almıştır. Fakat bazı çağdaş çalışmalarda takip edilen bu yöntemde Semerkant ya da Mâverâünnehir Hanefliği başlığı altında hem Semerkant hem de Buhara Hanefliğinin görüşleri değerlendirilmiştir. Mâtürîdî'nin görüşlerini Semerkant meşayihinin ilk merhalesi, Debûsî-Pezdevî-Serahsî ile devam eden süreci de ikinci merhale yani mezhepte karar kılan görüşler olarak takdir eden bu anlayış, Semerkant ve Buhara Hanefliğinin gelişim sürecini müstakil olarak ele aldığımız bölümde görüleceği üzere, oldukça sorunludur. Hazne, Hanefî-Mu'tezile etkileşimine özel başlıklar açmasa da Irak meşayihinin bazı görüşlerindeki Mu'tezilî etkiyi tespitinde oldukça başarılıdır. Fakat yine birçok çalışmada olduğu gibi Mu'tezile'nin görüşlerini tespitinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ya da Kâdî Abdülcebbar'la yetinilmesi Mu'tezile'nin esasen daha köklü olan usûl görüşlerinin anlaşılmasında yetersiz kalmaktadır.

Mu'tezile fıkıh usûlü ile ilgili Türkçe akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır. Müstakil olarak Mu'tezile fıkıh usulünü incelediği izlenimi veren tek çalışma Yüksel Macit tarafından hazırlanan *Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* isimli doktora tezidir (Kayseri, 2000). Fakat bu çalışmada Mu'tezile'nin usûl görüşlerinin incelenmesinden çok, Mu'tezile'nin usûl ilmine kelâmî bakışıyla ilgili bazı görüşlerinin teorik zeminine yer vermekle yetinilmiş, aslında bir mukaddime mahiyetinde, ana hatlarıyla konu değerlendirilmiştir. Özellikle son yirmi yıl içinde keşfedilen yazma eserler ve neşredilen kitaplar düşünüldüğünde ve genişleyen bir Mu'tezile literatürünün varlığı hesaba katıldığında Mu'tezile fıkıh usûlünün yeniden etraflıca çalışılması gerektiği âşikârdır.

Son yıllarda sayısı artan, Irak-Semerkant meşayihini ayırışmasını ele alan bazı akademik çalışmalara da işaret etmek yerinde olacaktır. Murat Sarıtaş tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (İstanbul, 2013), usûlün sınırlı bir alanına odaklanmakla birlikte meseleleri oldukça etraflıca tahlil etmiştir. Fakat Irak'taki Mu'tezile etkisi ve meselelerin kelâmî arka planına değinilmemiştir. Mehmet Sait Arvas, "*Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında*" *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Rize, 2018) isimli doktora tezinde Irak Hanefilerinin kelâmî tavırlarını Mu'tezile ve diğer Hanefî meşâyihini ile mukayeseli olarak detaylı şekilde ele almıştır. Ancak usûl görüşlerinin mukayesesinde hüsün-kubuh, illet ve içtihat hata-isabet olmak üzere yalnızca üç usûl konusuna değinmiştir. Kanaatimizce Mu'tezile'nin Irak meşâyihini üzerindeki etkisini netleştirmek için daha şümüllü bir usûl

incelemesine ihtiyaç duyulmaktadır. Muhammed Fatih Büyükkörükçü tarafından *Haneî Mezhebinde Irak Meşâyihî* (İstanbul, 2020) ve Muhammed Şahin tarafından *Irak ve Mâverâünnehir Haneî Meşâyihî Arasındaki Fikhî İhtilaflar* (İstanbul, 2021) isimleriyle tamamlanan yüksek lisans tezleri ve Muhammed Ferruh Oruç tarafından *Haneî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği* (İzmir, 2021) adıyla hazırlanan doktora tezi meşayih kavramları ve mezhep içi ihtilafları incelemiştir. Fakat bu çalışmalar meşayih ve mezhep içi ekolleşme kavramlarının gelişiminde kelâmî tartışmalara geniş yer vermeksizin, fikhî tartışmalara ve fıkıh tarihine yoğunlaşmaktadır. Kanaatimizce hicretin altıncı asrına kadarki süreçte meşayih kavramının gelişiminde kelâmî meseleler ve bunların etkisindeki usûlî ve siyâsî tartışmalar göz ardı edilerek sağlıklı bir kanaatin elde edilmesi oldukça zordur. Konumuzla ilgili bir diğer çalışma hicrî 4. asır usûlcülerinin âm lafızla ilgili yaklaşımlarını tahlil eden ve *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* başlığıyla Ramazan Çöklü tarafından yayınlanan kitaptır (Ankara, 2022). Esasen aynı isimle doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma Cessâs, Bâkillânî ve Kâdî Abdülcebâr'ın âm lafızlar ve bunun devamındaki konuları mukayeseli olarak ele almış, âm lafızların arka planındaki kelâmî görüşleri de tahlil etmiştir. Salih Güner tarafından *Irak ve Semerkand Haneî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Haneî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessâs ve es-Semerkandî Örneğinde)* (Çanakkale 2022) ismiyle hazırlanan doktora tezinde ihtilafların kelâmî arka planına temas edilmemiştir. Ayrıca çağdaş birçok çalışmada olduğu gibi özellikle Kerhî öncesi dönemde Irak Hanefilerinin Mu'tezile'ye nisbetinde tarih ve tabakât eserlerindeki nakiller tekrar edilmiş, bu nisbetlerin tespitinde daha güvenilir bir yöntem olmasına rağmen, zikri geçen isimlerin usûl görüşleri üzerinden kelâmî bir tahlil yapılmamıştır.

Araştırmanın ilgi alanına giren bazı önemli İngilizce kaynaklar da mevcuttur. Aron Zysow önce *Mu'tasilizm and Maturidizm in Hanafi Legal Theory* isimli makalesinde Irak ve Mâverâünnehir Hanefîlerinin usûl görüşlerini teolojik ekseninde ele almıştır. Sonra aynı yazar tarafından hazırlanan *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* kitabı Mu'tezile mezhebi merkezde olmak üzere fıkıh usûlü ile kelâm ilişkisine değinmesi hasebiyle Irak coğrafyasındaki mezheplerin usûl görüşlerini daha geniş şekilde mercek altına almıştır. Bu eser fıkıh usûlünün birçok konusunu ayrı başlıklar halinde incelemesiyle benzerlerinden ayrılmaktadır. Bir diğer önemli kaynak David R. Vishanoff tarafından *The Formation of Islamic Hermeneutics* kitabıdır. Müellif bu eserde başta

Mu'tezile olmak üzere diğer kelâm ve fıkıh ekollerinin usûl görüşleriyle kelâm bağlantılarına yer vermiş, bu vesileyle Hanefî mezhep içi ekollere de bir bölüm ayırmıştır.

İslâm hukukçuları dışında kelâm ve mezhepler tarihi alanlarında da Mu'tezile-Hanefî mezheplerinin ilişkisi ve genel olarak kelâm-fıkıh usûlü etkileşimi üzerine tezler yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi, Fatmanur Alibekiroğlu (Doktora tezi, Adana, 2018)

2. Hanefîliğin Oluşum Süreci ve İtikâdî Mezheplerle İlişkisi, Adem Lök (Doktora tezi, Ankara, 2022)

3. Kelam-Fıkıh Usûlü İlişkisi -Fıkıh Usûlünün İnşasında Kelamın Belirleyiciliği-, Elmas Gülhan Gençdoğan (Doktora tezi, Isparta, 2022).

IV. Araştırmanın Yöntemi

Bir ekolün fıkıh usûlünde bir diğerine etkisi meselesi spekülasyona oldukça açık bir konudur. Bunun ilk sebebi iki farklı ekolün âlimlerinin aynı sonuçlara ulaştıkları halde bu sonuca götüren ilkelerin kabulünde veya yorumunda farklı yöntemler belirlemiş olmalarının imkânıdır. Nitekim kelâm, fıkıh, dil ve mantık gibi çeşitli disiplinlerin aynı anda tesir ederek sonucu şekillendirebildiği fıkıh usûlü tartışmaları mevcuttur. Konumuz özelinde ifade edecek olursak kelâmî zihniyetleri itibariyle Mu'tezile'ye tamamen zıt olan Hanbelî yahut Mâtürîdî usulcüler fıkıh usûlü görüşlerinde Mu'tezileyle aynı sonuca ulaşabilmektedir. Burada aceleci bir kararla sadece tercihlerindeki benzerliğe itibar ederek birinin diğerini etkilediği şeklinde yorumlarda bulunmak son derece hatalı olacaktır. Biz buna binaen çalışmamızda Mu'tezile usulünün Hanefî usulüne etkisini incelerken daha hassas sonuçlar elde edilebileceğini umduğumuz aşağıdaki kurallara riayet etmeye çalışacağız:

- Etkinin varlığından bahsedebilmek için öncelikle tartışmanın kelâmî bir arka planı olması şarttır. Zira Mu'tezile'nin nev-i şahsına münhasır kelâm ilkeleri koyduğu ve bu alandaki öncü vasfı diğer ekollerce de bilinmektedir. Mu'tezile'nin bu kelâmî ilkeleri fıkıh usûlü zemininde baskın bir surette tatbik ettiği görülmektedir. Diğer meşayih grubunun kimi zaman aynı ıstılâhı ve bağlamı kullanarak aynı meseleyi tartışması Mu'tezile tesirinin göstergelerinden biri kabul edilebilir.

- Tartışmaların başlatıcısı başka bir tabirle vaz' edicisi konumunda bulunan ekol genellikle tartışmanın kendinden sonraki seyrinde etkili olmuştur. Söz gelimi IV. asırda Cessâs'ın tartıştığı bir meseleyi III. asrın sonunda Ebû Ali el-Cübbâî'nin kavramsal çerçevesiyle ele aldığı biliniyorsa burada öncelikle Cessâs'ın Kerhî'yi takip etmesi değil de Cübbâî'nin her ikisini de etkilemiş olması ihtimali göz ardı edilmemelidir.
- Hoca-öğrenci ilişkisiyle müşahhas hale gelen ilim silsileleri fıkıh usûlü zihniyetinin naklinde önemli bir kıstas olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira geleneğimizde usûl gibi ciddi konularda nev-zuhûr ve dağınık bakış açılarından çok, kendini mümkün olduğunca geriye doğru sahih bir ilmî nesebe ve geleneğe bağlama endişesi hâkimdir. Buna binaen hangi meşayih gurubunun diğeriyle aynı silsileden beslendiği, etkileşim hususunda dikkate alınması gereken bir göstergedir.
- Bütünüyle olmasa da en azından güncel tartışmalardan haberdar olmak ve istidlâl yöntemini görmek açısından aynı coğrafyayı paylaşmak da bölgesel ekoller açısından tesirin ölçütlerinden biri olarak benimsenebilir. Nitekim Irak coğrafyasındaki ulemanın hilafetin merkezi ve ilim dünyasının kalbinin attığı bir bölgede olmaları hasebiyle başlattığı bir tartışmanın çok kısa bir sürede uzak coğrafyalara dahî taşındığı görülmektedir.

Ancak bu esasların tek tek parçacı bir yaklaşımla kullanılması mahzurlu olacağından ele aldığımız usûl meselelerinde bu esaslar bütüncül bir bakış açısıyla işletilecek ve sonucu belirlerken temkinli olmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FIKİH USÛLÜ-KELAM İLİŞKİSİ VE İKİ MEZHEBİN USÛL DÜŞÜNCESİ

I. FIKİH USÛLÜNÜN KELÂM İLMİYLE İLİŞKİSİ

Araştırmamızın öncelikli ilgi alanı tarihsel süreçte Mu‘tezile’nin Hanefî fıkıh usûlüne etkisidir. Bu ana amaca katkı olarak fıkıh usûlü ilminin gelişim sürecinde kelâm ilmiyle ilişkisinin analaştırılması da mühimdir. Buna binaen bu bölümde tabiîn döneminden sonra gelişen ilmî ve siyâsî faaliyetler de dikkate alınarak iki ilim dalı arasındaki ilişki hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacak ve hicrî VII. asra kadarki süreç mercek altına alınacaktır.

A. Fıkıh Usûlünün Özgünlüğü Tartışmaları

Fıkıh ilmi diğer ilimlere göre çok daha erken dönemde sistematik bir hal almıştır. Bu durum fıkıh usûlünün de buna paralel olarak gelişim gösterdiğini akla getirir de dikkatle bakıldığında en azından ilk asırlarda fıkıh kadar kelâm ile ilgili olan bir düzlemde usûl ilminin şekillendiği görülecektir. Fakat birçok ilimden istidat eden, aynı zamanda birçok ilme de asıllarını veren usûl ilminin mahiyeti uzun zaman tartışma konusu olmuştur. 8. asır Şâfiî usûlcülerinden Takiyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) takdîrî bir itiraz getirerek; usûl ilminin muhtevasında dil, kelâm, hadis, tefsir gibi ilimlerin asıllarının bir araya gelmesi hasebiyle, usûlün tamamen kendine özgü kısmının kıyas babları gibi oldukça az sayıdaki meseleden ibaret olacağı iddiasını gündeme getirmiştir. Yine kendisinin verdiği cevaba göre usûl ilminin diğer ilimlerin konularıyla müşterek görünen konularında usûlcüler diğer ilimlere nazaran çok daha derinlemesine tetkikler yapmış, onlardan farklı bir bakış açısıyla elde edilmesi zor manalara ulaşarak, şer‘î ahkâm açısından konuyu ele almışlar ve özgün bir metot oluşturmayı başarmışlardır.³ Sözelimi “mütevâtir” terimi kelâm, hadis ve dil bilimleri açısından ortak bir kavramdır. Kelamcı açısından mütevâtir haberin kabulü ya da reddinin sonuçları, hadisçi açısından hangi haberin mütevâtir olacağı, dil bilimci açısından da lafzın mânâyaya vaz‘ının tevâtürle bilinmesinin gerekliliği açısından bu kavramla bir bağlantı kurulabilir. Fakat usûl ilminde mütevâtirin oluşumu, delil değeri, kabul ve reddinin sonuçları ve şer‘î hükme taalluk etmesi gibi muhtemel bütün yönleri ele alınarak özgün bir tahkik metodu takip edilmektedir.

Kelâm ilmi ile usûl ilminin müşterek konularının gelişimi açısından tarihsel bir yakınlıktan bahsetmek mümkün olsa da literatür itibarıyla kelâm ilminin konularının usûl

³ Ebü'l-Hasen Takiyyüddîn Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1984), 1/7.

ilminin tekâmülünden önce kendi ilmî disiplini bağlamında ele alındığı ve usûle dair bazı konuların aslında kelâmî tartışmalarla güçlü bağları olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Aksi halde fûrû fıkıh açısından pratik karşılığı olmayan bazı usûl meselelerinin kelâm literatüründeki karşılıkları görmezden gelindiğinde anlaşılabilirliği güç bir hal almaktadır. Diğer taraftan kelâm ilminin zorunlu olarak kullanacağı kıyas ve bazı başka istinbat metodlarında fıkıh usûlünün yönteminden istifade edeceği aşîkârdır. Buna göre kelâmla fıkıh usûlü arasındaki ilişkiyi birbirlerinden bazı asılları almak suretiyle karşılıklı etkileşim şeklinde tanımlamak mümkündür.⁴ Bir başka tabirle kelâm ilminin usûle ontolojik açıdan takdim edilmesinin gereği ne kadar açıksa, usûl ilminin de kelâma epistemolojik açıdan takdimi bir o kadar açıktır.

Kadîm dönemde usûlün diğer ilimlere değil de, fıkha izafe edilmesi sebebiyle esas ilgi alanının fûrû fıkıh olması dolayısıyla, kelâmla ilişkili birçok meselenin usûl meselelerine dâhil edilmemesi gerektiği kanaati Şâtibî (ö. 790/1388) tarafından güçlü bir şekilde dile getirilmiştir.⁵ Çağdaş bazı çalışmalarda ise fıkıh usûlü ilminin “hukuk usûlü” terkîbiyle ifade edilmesi yani usûlün ilgisinin fûrû fıkıhın bir cüzü olan hukuk alanına hapsedilmesi kanaatimizce oldukça sorunludur. Hukûkullah-hukûkulibâd ayrımı hicrî dördüncü asırdaki usûlcüler tarafından dahî ifade edildiği halde⁶ altıncı asra kadarki usûl âlimlerinin fıkıh usûlü meselelerini sadece fikhî hükümlere daraltmaksızın ele aldıkları bilinen bir husustur. Bir misal olarak, tasavvufî bir kavram olan ilhamın zannîliği ve yine bir diğer zannî delil olan içtihat karşısındaki epistemolojik hiyerarşisine dair değerlendirmeler zikredilebilir.⁷ Yani oldukça geniş bir ilgi alanına sahip, dakik bir ilim dalının, sadece hukuk alanında işlevsel olacağını çağrıştıran bu ifade tarzı tam olarak hakikati yansıtmamaktadır. Diğer yandan çalışmamız boyunca inceleyeceğimiz bazı usûl meselelerinin fûrûda bir karşılığının olmadığı da usûlcüler tarafından belirtilmiştir. Fıkıh usûlünün bütün nasları doğru şekilde anlamının

⁴ Ali Sami Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslam* (y.y.: Daru'l-fikri'l-Arabî, 1947), 58; Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 122.

⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtibî, *el-Muvâfakât fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Daru'l-marife, 1996), 1/41; Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 172.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl* (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994), 2/108; Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2001), 61.

⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Rükneddin es-Semerkindî, *Câmiü'l-usûl* (İstanbul: İSAM, 2020), 2/202-207.

yöntemi olduğu⁸ düşüncesi usûlcülerin zihninde baştan beri mevcut olduğu varsayıldığında buradaki “fıkıh”tan maksadın Ebû Hanîfe’nin ilk asırlarda zihinlerde mevcut olduğu şekliyle kullandığı “fıkıh” kavramsallaştırmasındaki mânâ olduğu anlaşılır. Yani fıkıh usûlü terkinde usûl ilminin ilgi alanına giren fikhın, başta amelî hükümler, kelam, tasavvuf ve daha sonra müstakil bir disiplin haline gelen ilimlerin ilkelerini de içine alacak şekilde en geniş mânâsıyla anlaşılması daha doğru olacaktır.⁹ Usûlün sunduğu bu oldukça geniş tasavvuru dikkate alan birçok âlim, usûlün ilkelerini farklı disiplinlere tatbik etmeye de çalışmıştır. Necmeddin Yahya b. Lübûdî (ö. 661/1263) fıkıh ve usûlün yöntemini tıbbî tatbik ederek *Tetkîkû’l-mesâilî’t-tıbbiyye fî tahkîkî’l-mesâilî’l-hilâfiyye* isiminde bir kitap telif etmiştir.¹⁰ Osmanlı tarihçisi Gelenbevîzâde Ahmet Tevfik Efendi (ö. 1307/1889) fıkıh usûlü ilminin verilerinden yararlanarak bir tarih usûlü meydana getirme düşüncesiyle *Hamîdetü’l-usûl* isimli risalesini kaleme almıştır.¹¹ Bunlar bir yana farklı mezhep ve meşreplerden usûlcülerin telif ettikleri eserlere zamanla hurûfu’l-meânî, mukaddime-i erbea ve daha birçok konu ekleyip-çıkardığı düşünülürse vâkıada usûlün İslâmî ilimlerin ne kadar çok şubesine asıllarını verdiği zaten müşâhede edilecektir.

Usûlün kelâmî etkileşim içinde olacağını düşündüren başka gerekçeler de vardır. Diğer din mensuplarıyla tartışılan kelâmî-felsefî konularda aklilik esas alınmış olsa da, kelâm mezheplerinin tartışmaları, mahza aklî esaslarla birlikte şer‘îliğin yani naslarla birlikte aklî hükümlerin birlikte cari olduğu bir alandır. Kelâmî ontolojik açıdan ispat edilen ilim, haber, akıl, kitap ve peygamber gibi kavramların, hükme medar olacak şekilde değerlendirilmesi usûl yardımıyla olacaktır. Sözelimi nasların ifadelerinin hangisinin âm hangisinin hâs olduğu, neshin mahiyeti ve şartları, Kitâb’ın Sünnet karşısındaki konumu, birçok kelâmî meselenin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu duruma dikkat çekme sadedinde olsa gerek, Ebü’l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Ebü’l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) usûl

⁸ Ahmet Yaman, “Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?”, *Fıkıh Usûlü Araştırmaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 18-19.

⁹ İmâm Mâtürîdî yaptığı fıkıh ve illet tanımlarında kelâm ve fikhî içine alacak şekilde şümüllü ifadeler kullanmaya özen göstermiştir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te`vilâtü Ehli’s-Sünne* (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2005), 2/262, 5/96, 9/304; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâbü a`lâmî’l-ahyâr* (İstanbul: Mektebetü’l-irşad, 2017), 2/319-320.

¹⁰ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn* (Bağdat: Mektebetü’l-müsenna, 1941), 1/382; George Makdisî, *Ortaçağda Yüksek Öğrenim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 197.

¹¹ Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 197; Remzi Demir, “Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendi ve Hamîdetü’l-Usûl Adlı Risalesi”, *Dört Öge* 18 (30 Aralık 2020), 129-165.

metinlerinin girişinde delilleri sayarken fıkıh usûlünün asılları değil, şeriatın asıllarını sayarak başlamış,¹² böylece usûlün kelâma da tesir eden, şeriata dair bütüncül bakışını yansıtmıştır. Dahası “fıkıh usûlü” terkinin mahiyetinin fûrû fıkıh meseleleriyle ilgili küllî kaidelere hasredilecek bir anlayışla kabul edildiğini söylemek de pek mümkün görünmemektedir.

Fıkıh usûlü terkinin kullanımındaki farklı vecihler de bu ilmin barındırdığı geniş anlam yelpazesine işaret etmektedir. Günümüze ulaşan ilk dönem eserlerinin en şümüllü olanlarından Cessâs’ın *el-Fusûl*’ünün aslında *Ahkâmu’l-Kur’ân* isimli tefsirine mukaddime olarak yazıldığı bilinmektedir. Cessâs tefsirinin başında bu usûl kitabını yazmasının öncelikli maksadının tevhidin usûlünün bilinmesi olduğuna ve ilimlerin en üstününün tevhid ve tenzih olduğuna dikkat çekmiştir.¹³

Usûlün kelâm ilmiyle ilgisine doğrudan temas eden usûlcülerden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî fûrû fıkıhta her müçtehidin isabet ettiği kabul edilse de fıkıh usûlündeki ihtilaflarda tek bir doğrunun zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Zira fıkıh usûlü kelâma bağlı olduğu gibi kelâm da fıkıh usûlüne bağlıdır.¹⁴ Kelâmdaki hükümler aklî ilkelerle birlikte nasların anlaşılma şekli, yani nihayetinde fıkıh usûlünde yaptığımız işçiliğin bir semeresidir. Kelâmdaki hükümlerin fıkıhtan farklı olarak yakîn üzerine bina edildiği düşünülürse bu konuda tutarlılığı sağlamak için mecburen fıkıh usûlündeki hükümlerin de katiyet ifade etmesi gerektiği akla gelmektedir. Bu yüzden Mu‘tezile’ye göre fıkıhta doğru çokken usûlde doğrunun tek olması gerekecektir. Bir başka Mu‘tezilî âlim İbnü’l-Melâhîmî’ye (ö. 536/1141) göre ise fıkıh, fıkıh usûlündeki mukaddimelere ihtiyaç duyduğu gibi, fıkıh usûlü de usûlü’ d-dîndeki mukaddimelere ihtiyaç duymaktadır.¹⁵ Buna göre Ebü’l-Hüseyn’in ifade ettiği üzere Mu‘tezile açısından kelâm

¹² Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr şerhu Usûli’l-Pezdevî* (Kahire: Daru’l-kitâbi’l-İslamî, 1308), 1/19; Ahmed b. Ebî Saîd Molla Cîven, *Nûrû’l-envâr fi şerhi’l-Menâr* (Karaçi: Mektebetü Büşra, 2015), 1/19. İbn Melek (ö. 821/1418’den sonra) bu ifadenin kullanılmasında usûl kaidelerinin kelâm ilminin asıllarını kapsadığına dikkat çekmiştir: “وإنما لم يقل أصول الفقه ليكون أعم فائدة لأن الأصول أصول لعلم الكلام أيضا والشرع شامل له كما للفقه”; Firişteoğlu Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu Menâri’l-envâr* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts.), 5.

¹³ قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من أصول... أولى العلوم بالتقديم معرفة توحيد الله وتنزيهه عن شبه خلقه “”
”التوحيد”, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru ihyai’t-turâsi’l-arabî, 1405), 1/5.

¹⁴ Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Ali Basrî, *el-Mu‘temed fi usuli’l-fikh* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1403), 2/375; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Karâfî, *Nefâ’isü’l-usûl fi şerhi’l-Mahsûl* (Mektebetü nizar, 1995), 1/161. Ayrıca bk.

¹⁵ Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü’l-Melâhîmî, *Tuhfetü’l-mütekellimîn fi’r-red‘ale’l-felâsife* (Tahran: Müessesese-i pîjuheş-i hikmet ve felsefe-i İnan, 2008), 3. Müellif bu tespiti yaparken aynı zamanda kendi

sahasındaki kabullerin kesinliği gibi fıkıh usûlü de kesinlik içermesi gereken bir alandır. Ebü'l-Hüseyin'in ilk defa ele aldığını sandığımız bu görüşü sonraki asırlarda birçok mütekellim usûlcü incelemeye devam etmiş, fakat usûlün bütün konularının değil bazılarının katî olacağı görüşü ağırlık kazanmıştır.¹⁶

Buradan itibaren konuyu daha da somutlaştırmak adına Mu'tezile'nin öncülük ettiği ve diğer mezheplerin de alana katkı yaptığı fıkıh usûlünün ilk dönemlerinde tartışılan meseleleri ve ilk dönem literatürü bağlamında örneklerle ele almak yerinde olacaktır.

B. Tartışılan Meseleler Bağlamında Fıkıh Usûlü-Kelâm İlişkileri

Fıkıh usûlünde mezheplerce tartışılan icma, kıyas, haberlerin ahkâmı ve elfaz bahisleri gibi birçok konunun geriye doğru çıkış noktası araştırıldığında ilk dönem fırkaların ortaya attığı kelâmî görüşler ekseninde neşet ettiği sonucu karşımıza çıkmaktadır. Birinci asrın sonuna doğru alevlenen bazı ihtilaflar kelâm ilminin şekillenmesinde başat rol üstlenmiş, böylece ikinci asrın başlarından itibaren kelâmî birçok mesele tartışıldığı halde usûl ilmi ancak bir asır sonra yani ancak üçüncü asrın başlarından itibaren ıstılahları tebellür eden metodolojik bir vasıf kazanma sürecine girmiştir.

Kelâmî görüşleri itibariyle ilk ortaya çıkan fırkalardan kabul edilen Haricîler, iman-küfür meselelerini büyük günah işleyenlerin durumu açısından gündeme getirmiştir.¹⁷ Bu konudaki bazı nasları yanlış yorumlayan Haricîlerin büyük günah işleyenlerin İslam dairesinden çıkacağı ve ebediyen cehennemde kalacağını iddia etmesine karşı, gerek Ehl-i sünnet gerekse Mu'tezile'nin ilklerinden sayılan âlimler itiraz sadedinde Kur'ân naslarını değerlendirerek daha sonra usûlde karşılığını bulacak âm ve hâs lafızların hükmünü tespitte çalışmışlardır. Kur'ân'da birçok ayette¹⁸ büyük günah işleyenlerin cehennemde ebediyen kalacağını çağrıştıran âm ifadeler yer almaktadır. Bu ifadelerin delâletini katî ve tüm fertlerini içine alacak şekilde umûmî kabul eden Mu'tezile'ye göre fâsıklar tövbe etmeden ölmeleri

zamanında bazı Şafiî usûlcüler eliyle (muhtemelen Gazâlî'yi kastediyor) usûlün felsefeyle karıştırılmasını ağır şekilde eleştirmektedir.

¹⁶ Mohammad Rachid Aldershawi, "Usûlcüler ile Şatıbî'ye Göre Fıkıh Usûlünün Katiliği", *Batman Akademi Dergisi* 6/2 (01 Ocak 2023), 123-130.

¹⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmîne Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 28; Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 133.

¹⁸ Nisâ 4/10-93; Tevbe 9/63; Secde 32/18.

halinde ebediyen cehennemde kalmalıdır.¹⁹ Mu'tezile âm lafızların şümûlünden ve katiyetinden bahsederek büyük günahların kişiyi iman dairesinden çıkarsa da küfre düşürmeyeceğini yani *va'id-i füssâk* olarak terimleştirilen tartışmanın bir sonraki adımında *el-menziletü beyne'l-menziletayn* denilen bir konuma düşüreceğini iddia etmiştir. Buna mukâbil Mürcie ise naslardaki âm ifadelerin katiyet ifade etmeyeceğini savunarak kible ehlinin mutlak mânâda azap görmeyeceğini iddia etmiştir.²⁰

Zysow'a göre kelamın usûle etkisi, fıkıh usûlünün mebâdfini/ilkelerini sağlamaktan çok daha öteye gitmiştir ve bu etkinin merkezinde Mu'tezile vardır. En güçlü olduğu asırlardan birkaç yüz yıl sonra usûldeki etkileri daha net görülebilen Mu'tezile'ye nisbetle daha az olsa da, Eş'arîlik ve Mâtüridilik fıkıh usûlüne kayda değer etkiler yapmıştır.²¹ İlerleyen zaman dilimlerinde hakkında nas bulunmayan konularda içtihat etmenin meşruiyeti kıyas ve illet tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Öncelikle akaid esaslarının tespitine ait olmak üzere ümmetin tamamının ittifak ettiği hususların belirlenerek Ehl-i sünnet zihniyetinin teşekkül etmesi ihtiyacı icmâ ve mahiyeti ile ilgili tartışmaları beraberinde getirmiştir. Yine hicretin ikinci asrıdan itibaren yani sahabe neslinin son bulmasıyla haber-i vahidin delil değeri ve kabul şartları gibi konular da kelâm merkezli olarak konuşulmaya başlamıştır. Çünkü Hâricîlerin ve Mu'tezile'den bazılarının haber-i vâhidlere mesafeli yaklaşımı onları Ehl-i sünnet'le uzlaşma zemininden uzaklaştıran usûl kâideleri olarak sorun teşkil etmektedir. Böylece fıkıh usûlünde müteahhir dönemde kabul gören edille-i şeriyye ile ilgili temel ihtilafların ve yorum farklarının hicretin ikinci asrıdan itibaren hissedilmeye başladığı söylenebilir.

Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) Câhız'dan (ö. 255/869) aktardığına göre Mu'tezile'nin kurucu imamlarından kabul edilen Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ikinci asrın başlarından itibaren tartışıldığı anlaşılan kelâm ve usûlün bazı müşterek konularında ilk defa görüş belirten kişidir.²² Vâsıl kelâm alanında

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/620.

²⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (el-Mektebetü'l-asriyye, 2005), 1/124.

²¹ Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Atlanta: Lockwood Press, 2013), 4.

²² Vâsıl'a *Kitâbü'l-futyâ* ismiyle bir eser nisbet edilmiştir. İlk bakışta fıkıh ya da usûl ile ilgili olabileceği akla gelen bu eserin muhtevasını bilmediğimiz için net bir şey söylemek mümkün değildir. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 529. Vâsıl'a nisbet edilen bir başka eser olan *en-Nâsîh ve'l-Mensâh*'dan nakledildiğine göre Vâsıl neshin sadece emir ve nehiyde

Haricîler, Şiîler ve Müşebbihe'yi anlatan ilk kitabı yazmış, hakikatin akıl delili ile bilineceğini söylemiştir. Hakikati bilme yollarını Kitap, haber, akıl ve icma olarak dörtlü taksime tabi tutarak fıkıh usûlünün omurgasını oluşturan temelleri atmıştır.²³ Haberlerin geliş yollarını, sıhhat ve fesadını ele aldığı gibi, haberi âm ve hâs olarak ikiye ayırmış, neshin emir ve nehyde câri olduğu halde haberlerde olmayacağını belirtmiştir. Haberlerdeki âm ve hâs lafızların hükmü, nesih ve icma gibi usûl meselelerini kelâm ekseninde ele almıştır.²⁴ Kâdî Abdülcebâr'ın naklettiğine göre Vâsıl, mütevatirin daha sonraki dönemde kabul gören şekline yakın bir tanım yapmış, mütevatiri hüccet kabul ettiği halde bu şartı taşımayan haberin delil olmayacağını söylemiştir.²⁵ Ayrıca muhkem ve müteşabih, içtihadda hata ve isabet

geçerli olduğunu belirtmiştir. Fuad Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile* (Beirut: Daru'l-Fârâbî, 2017), 203.

²³ Zeydiyye'nin kelimada olduğu gibi usûl konularında da Mu'tezile'den etkilendiği çalışmamız boyunca müşâhede edilecek bir husustur. Bu cümleden olarak Zeydiyye imamlarından Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) şer'î delilleri akıl, kitap ve peygamber olarak üçle sınırlandırmış, icmâyı bu üç hüccete şâmil ve onlara râcî dördüncü bir hüccet olarak tasvir etmiştir. Kasım b. İbrahim er-Ressî, *Mecmû'u kütüb ve resâilü'l-İmâm el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî* (San'a: Daru'l-hikmeti'l-Yemâniyye, 2001), 128. Ayrıca bk. Yüksel Macit, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 81-82.

²⁴ "وأول من قال: الخبران، خاصّ وعامّ، فلو جاز أن يكون العامّ خاصّاً، جاز أن يكون الخاصّ عامّاً، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضاً والبعض كلّاً، والأمر خيراً"؛ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh Askerî, *el-Evâil* (Tanta: Daru'l-beşîr, 1408), 374. Bazı kaynaklarda Vâsıl'ın bu ifadelerindeki âm haber ile mütevatir, hâs haber ile haber-i vâhidi kastettiği yorumu yapılmıştır ve bu istihlâhların Şâfiî'nin kullanım şekline benzediği iddia edilmiştir. Gerçekten Şâfiî'nin *Risâle*'sinde ve *el-Ümm*'de haberü'l-amme ve haberü'l-hassa terkipleriyle haber-i vâhid ve mütevatîr şeklindeki bu ikili taksimi kullanmaya devam ettirdiği görülür. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 369, 461; Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mayıs 2021), <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid>; Mehmet Saygın, "er-Risâle'deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 280. (Erişim 18/05/2021). Ancak Vâsıl'ın dillendirdiği âm haberin hâs, hâs haberin de âm olması ile ilgili tartışmasını Şâfiî'nin *Risâle*'sine aynıyla taşıması ve konuyu lafızların umûm ve husus ifade etmesi bağlamında ele alması bu yorumu tartışmalı hale getirmektedir. bk.: Şâfiî, *er-Risâle*, 58, 64. Vâsıl'ın ifadelerine dikkatle bakıldığında esasen âm lafzın karine olmadıkça umûm ifade edeceğine dair görüşü temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Vâsıl'ın ifadelerini izâfet (haberü'l-âmme/hâssa) olarak değil sıfat-mevsûf (haberün âmün/hâssün) terkipleriyle getirmesi Şâfiî'nin umûm-husus kullanımı ile örtüşmektedir. Nitekim Mürcie aynı dönemlerde âm lafızlarla hâs manaların kastedilebileceğini savunarak günah işleyenlerin azap görmesini kesin görmezken, Mu'tezile va'id-i fussâk hususunda gelen ayetlerdeki âm lafızların delaletinin kesinliğini savunmuştur. Vâsıl ise naklettiğimiz ibarelerde bir lafzın aynı anda hem küllünü hem cüzünü ifade etmesi, bir lafzın zahirinden emir olduğu görüldüğü halde karine olmaksızın ondan haber kastedilmesi mümkün olmadığı gibi, âm lafzın da karine olmadan hâs manası barındıramayacağıyla istidlalde bulunmuş gibidir. Bu kavramların kullanımının daha erken dönemde görüldüğünü iddia eden çalışmalar da vardır. Sahabe döneminde bu kavramların varlığını iddia edenler tarafından İbn Mes'ûd (r.a.) ve (ö. 32/652-53) İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) (r.a.) umûmun tahsisi, mefhum ve illet meseleleri hakkında görüşler nakledildiği söylenmişse de kanaatimizce bu rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Cabir Feyyâz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-risale, 1997), 5/248; Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Daru'l-kütübî, 1994), 1/18; 7/160; Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 8/3390. Ayrıca bk. Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslam*, 57; Âyiz b. Abdullah Şehrânî, *et-Tahsînü ve't-takbihü'l-akliyyâni ve eserühümâ fi mesâilü'l-fikh* (Riyad: Daru kunûzi İşbiliyye, 1429), 1/239.

²⁵ Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 203.

meselesi, ŧebek kıyası ve icma konularında Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Vâsıl b. Ata ve Ebû Bekr el-Esam'dan (ö. 200/816) görüşler nakledilmiştir.²⁶ Amr b. Ubeyd oldukça erken bir dönemde ibâha-yı asliyye ve haram li aynihî-li gayrihî ayırımına dair detaylı sayılabilecek tahliller yapmıştır.²⁷ Şâfiî'den talep ettiği sorularla *er-Risâle*'nin yazılmasına vesile olan Abrurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) Mu'tezile'nin bazı usûl konularındaki iddialarına cevap vermekte zorlandığı için Şâfiî'ye sorularını göndermiş olması da muhtemeldir.²⁸ Nitekim İbn Mehdî ile aynı tarihte doğan ve Basra Mu'tezilesinin kurucularından sayılan Ebû Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) kıyasın din olarak görülüp görülmeyeceği konusunda görüşler belirtmiş, *el-Hucce* kitabında haber konusuna değinmiştir.²⁹ Kelâma dair konularda konuşmaktan imtina etse de kendi dönemindeki kelâmî meselelere vâkıf olduğunu bildiğimiz Şâfiî'nin³⁰ *er-Risale* 'sinde âm ve hâs lafızlar, icma ve nesih konularına geniş yer ayrılmıştır.

Hicrî II. asrı idrak eden Bağdat Mu'tezilesi âlimlerinden Câhız, ŧer'î delillere dair erken dönemde görüş belirten isimlerdendir. *Kitâbü'l-Hayevân*'da bir şeyin haramlığının ancak Kitap, icmâ, aklî hüccet ve kıyas ile bilinebileceğini söylerken³¹, başka bir bağlamda helal ve haramın ancak Kitap, hakkında ittifak edilen sünnet, sahih akıl ve isabetli kıyaslarla

²⁶ Eŧ'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/177; Zerkeŧî, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/189; 6/383; 7/302; 8/281.

²⁷ "إن الأشياء المألوفة والمعروفة والمأكولة والمشروبة وجميع الأغذية حلال حتى يجيء ما يجرمها...";

"...الحرام حرامان: حرام في حجة العقل وحرام في حجة السمع، فالذي في حجة العقل على ضربين: أحدهما حرام بعينه وفي عينه فقط، والآخر حرام لعلة مركبة فيه." Alî b. Muhammed Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve 'z-zehâir* (Beyrut: Daru Sadır, 1988), 9/128.

²⁸ İbn Mehdî İmam Şâfiî'ye bazı usûl konularına dair sorular içeren mektubunu göndererek *er-Risâle*'nin ilk versiyonunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. George Makdisî, "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Flkhın Kökenleri ve Önemi", çev. Sami Erdem, *MÜİFD* 13-15 (1997), 264. Bununla ilgili müstakil bir değerlendirme yapmayacak olsak da burada en azından ŧuna işaret etmeliyiz; Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf gibi Mu'tezile öncülerinin gündeme getirdikleri sorularla, aynı coğrafyada yaşadığı ehl-i hadîsi bazı usûl tartışmalarına dâhil olmaları hususunda teşvik etmiş olması uzak bir ihtimal değildir.

²⁹ Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, 297; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Daru'l-İhsan, 2018), 248; Ali b. Sa'd b. Salih Duveyhi, *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1995), 388. Şâfiî'ye nisbet edilen *Kitâbu'l-Kıyas*'ta Şâfiî'nin Mu'tezile'nin sapkınığını ve ŧehadetlerinin kabul edilmeyeceğini ele aldığı nakledilmiştir. İlk bakışta fıkıh usûlü içerikli olduğu düşünülen bu eser, muhtemelen Mu'tezile'nin kelam sistemi doğrultusunda tartışma konusu yaptığı kıyası izah etmekte yani usûlle kelâmın iç içe geçtiği konulardan birine değinmektedir. Zerkeŧî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/18.

³⁰ "قال لي الشافعي: لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا لفلعت، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن ينسب إلي منه شيء." Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Müessesetü'r-risâle, 1985), 10/31. Şâfiî'den yapılan çok sayıda nakil, bulunduğu coğrafyalarda sık sık kelâmî tartışmaların cerayan ettiğini göstermektedir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Menâkibu'ŧ-Şâfiî* (Kahire: Mektebetü Dari't-turâs, 1970), 1/452; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-keâm 'an fenneyi'l-mantık ve'l-keâm* (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1947), 63-66.

³¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424), 6/360.

bilineceğinden bahsetmektedir.³² Buradan, genel olarak şer'î delilleri Kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve akıl olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır ki bu yaklaşım, Vâsıl'dan nakledilen ibarelerle uyum içindedir. Yine hayatının büyük kısmını hicri üçüncü asrın ilk yarısında geçiren Bağdatlı Hanefî fakih Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (ö. 266/880) ilk defa âm lafzın bir sîgasının olup olmadığı ve istiğrak ifade edip etmediği hususunu erken sayılacak bir dönemde tartışmıştır.³³

Mu'tezile'nin ilk nüvesini oluşturan Kaderiyye ile çokça mücadele eden Ebû Hanîfe büyük günah işleyenlerin iman dairesinden çıkacağı görüşüne karşı çıkmış, bu durumda olan kimselerin durumunun Allah'a havale edilerek fasık olsalar da Allah tarafından affının umulabileceğini söylemiş ve Ehl-i sünnet ircâsının temellerini atmıştır.³⁴ Ebû Hanîfe'nin bu tavrından yola çıkan Semerkant kelâmcı usûl geleneği âlimlerinden Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Alâeddin es-Semerkandî ve Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) gibi isimler âm lafzın katiyet ifade etmeyeceğinde ısrar ederek bunu ilk dönem Hanefîlerin görüşü olarak sunmuşlardır.³⁵ Buna mukabil vaîd-i fussâk/tevbe etmeden fasık olarak ölenlerin ebediyen cehennemde kalacağı görüşünde Mu'tezile'ye yakın duran Irak Hanefîleri³⁶ ile bu görüşü kabul etmeyen Buhara Hanefîleri V./XI. asırdan itibaren âm lafzın katiyet ifade edeceğini kabul etmişlerdir.³⁷ Bazı Buhara Hanefîleri bu tercihleri dolayısıyla Irak Hanefîlerinden etkilenerek mezhebin kelâmî asıllarına muhalefetle itham edilmişlerdir.³⁸

³² Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhız, *er-Resâil* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 4/277. İlk asırlarda dörtlü şerî delil kavramının gelişimi hakkında geniş bir değerlendirme için bk.: Ahmet Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", *Eskiye* 40 (20 Mart 2020), 73-94.

³³ Ebû İshâk Cemâlüddîn Şirâzî, *et-Tebşıra fî usûli'l-Fıkh* (Dimeşk: Daru'l-fıkr, 1403), 106; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/23; Mahmut Muhammed Özdemir, "Eserü medreseti'l-İrâki'l-Hanefiyyeti fî sîgati'l-umum inde'l-Mütekellimîn", *Journal of Social Sciences* 4/9 (1357 1339), 1348.

³⁴ Ebû Hanîfe'nin kelâma dair beş risalesinin her birinde bu konu işlenmiştir. Numan b. Sabit Ebû Hanife, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2012), 15, 49, 55, 60, 65.

³⁵ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990), 2/769, 779-781; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl* (Katar: Matâbiu'd-davhati'l-hadisiyye, 1984), 1/280; Mahmûd b. Zeyd Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1995), 124.

³⁶ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 1/99-134.

³⁷ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Daru'l-marife, 2004), 1/132; Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed Ebü'l-Usr Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Beyrut: Daru'l-beşairi'l-islamiyye, 2014), 190.

³⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/780; Şükrü Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul, 2001), 76.

Konuyu Mu'tezile ve Mürcie karşısında bir tavırla ele alan İmâm Eş'ârî'nin (ö. 324/935-36) yaklaşımı da kelâm ilmindeki kabulüyle uyumludur. Zira Mu'tezile âm lafzın katiyetinden yola çıkarak büyük günah işleyenlerin tevbe etmeden ölmeleri halinde ebediyen cehennemde kalacağını söylemiştir. Mürcie'nin ise bunun aksine büyük günah işleyenlere dair azap tehdidinde bulunan nasların âm lafızlarının katiyyet ifade etmeyeceğini belirtmiştir. Eş'ârîler ise, tevakkuf görüşünü tercih etmiştir.³⁹ Bu kelâmî kabullerin aslının ilk dönemde usûlî bağlamda tartışılması⁴⁰ ve usûldeki birden farklı kabul ile ispat edilmeye çalışılması kelâmın usûldeki etkisini ispat etmesi açısından önemlidir.

Usûlün birçok konusunun medârı olan meselelerden biri de şüphesiz hüsün-kubuh meselesidir. Sem'ânî (ö. 489/1096), Semerkandî, Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi önemli usûlcüler hüsün-kubuh konusunun usûlün en önemli ve en geniş konularından biri olduğuna dikkat çekmiştir.⁴¹ Zira bu konunun hem kelâm ve hem de fıkıhla ilişkisi bulunduğundan usûlde taalluk ettiği çok sayıda mesele vardır.⁴² Usûl geleneğinde hüküm teorisi, teklif, Rasûlullah'ın (a.s.) fiilleri, illet, şer'ü men kablenâ, istishâb, maslahat-ı mürsele, istihsan, nesh, elfâz bahisleri ve içtihat-taklit dâhil çok sayıda usûl konusunun hüsün-kubuh teorisiyle ilişkilendirilebildiği görülmektedir.⁴³ Hüsün-kubuh konusunun da şeriat-akıl dengesi açısından esasen temellendirildiği ilmin kelâm olduğu izahtan varestedir. Ancak fer'î hükümlere taalluku dolayısıyla fıkıh usûlü eserlerine sirayet ettiğini gördüğümüz bu konu kelâm eserlerinde de canlılığını korumaya devam etmiştir.⁴⁴

Usûl ile kelâm arasındaki etkileşimi gösteren daha fazla örnek verilmesi mümkünse de çalışmamızın sınırını aşacağı için bu kadarıyla iktifa edilmiştir.

³⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/32.

⁴⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi âm konusunu bir kelâm metninde tartışan Mâtürîdî kelâmcısı Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ise usûl eserinde âm lafzın katiyyet ifade edeceği görüşünü benimsemiş, kelâm eserinde de aynı konuyu el-menziletü beyne'l-menzileteyn konusunda istikrarlı bir şekilde savunmuştur. Muhammed b. Muhammed Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 64; Muhammed b. Muhammed Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2005), 140.

⁴¹ Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, 2/45; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1984, 1/193; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/183; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/330.

⁴² İbn Nizamiddin Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemlü's-subût* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2012), 1/26.

⁴³ Şehrânî, *Tahsîn ve Takbîh*, 2/9-533.

⁴⁴ Çalışmamızın üçüncü bölümünde hüsün-kubuh konusu geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Günümüze ulaşan ve usûl konularından bazılarına değinen ilk eserin İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si olması hasebiyle, İmam Şâfiî kendi tâbiîleri tarafından usûl ilminin kurucusu ve ilk eser veren âlim olarak anılmıştır.⁵¹ Ancak tarihi veriler, eserin muhtevası ve *Risâle*'nin yazılış süreci bu tespitin tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. Her ne kadar *Risâle*'de usulün kurucu ilkelerinden beyân teorisi ve şerîlik ilkesi gibi temel meseleler ele alınmışsa da bunun Şâfiî'den önce başlayan tartışmaların bir devamı olduğu göz ardı edilmemelidir.⁵² Nakledildiğine göre tebe-i tâbiîn muhaddislerinden Abdurrahman b. Mehdî, Şâfiî'ye mektup yazarak Kur'ân'ın manaları, haberlerin kabul şartları, icma, kıyas, nâsih-mensûh ve âm-hâs konularında kendisini bilgilendirmesini istemiş, *er-Risale*'nin ilk versiyonu bu şekilde meydana getirilmiştir.⁵³ İbn Mehdî'nin Basra'da yani Mu'tezile'nin kurucu âlimlerinin yaşadığı ve yükselmeye başladığı bir dönemde Şâfiî'den böyle bir talepte bulunması Mu'tezile'nin zaten tartıştığı konularda, İbn Mehdî'nin elini güçlendirmek için Şâfiî gibi ehli hadise yakın bir fakihten yardım istediğini akla getirmektedir. Nitekim Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) naklettiğine göre, İmâm Şâfiî *Kitâbü'l-kıyâs*'ında Mu'tezile'ye eleştiriler getirerek şahitliklerinin reddedilmesi gerektiğini savunmuştur.⁵⁴ Şâfiî'nin eserinde cevap vermeye çalıştığı görüşleri dile getirenlerin başında Hâricî ve Şiî gruplar yanında Mu'tezile'nin gelmesi muhtemeldir.⁵⁵ *Risâle*'nin ya da daha genel anlamda Şâfiî'nin usûl düşüncesinin şekillenmesinde kendi dönemine kadarki Mu'tezile alimlerinin etkisinin olduğunu düşündüren başka deliller de vardır. Basra Mu'tezilesinden Ebû Bekir el-Esam'ın en meşhur öğrencisi sayılan ve Mısır'da İmam Şâfiî ile yaptığı münazaralarla tanınan İbrâhim b. İshak b. Uleyye'nin⁵⁶ (ö. 218/832) Şâfiî ile girdiği bir tartışma *Cimâü'l-ilm*'de aktarılmıştır. İsmi

134, 136, 138; Aydın Taş, *İmam Muhammed'in Usul Anlayışı* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2019), 130, 131, 137, 163, 173, 184.

⁵¹ Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, 1/66; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Râzî, *Menâkübü'l-İmâmi's-Şâfiî* (Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-ezheriyye, 1986), 156-157.

⁵² Ayrıca Şâfiî'nin usûl görüşlerinin vefatından kısa bir zaman sonra bir gelenek oluşturduğunu söylemek zordur. Hallaq'a göre İmâm Şâfiî'nin fıkıh usulüne dair bazı tespitleri usûl ilminin kurucusu vasfını ona vermek için yetersizdir. Nitekim onun usûl öğretileri ancak vefatından bir buçuk asır sonra İbn Süreyc (ö. 306/918), es-Sayrafi (ö. 330/941) ve Kaffâl (ö. 365/976) gibi fakihler sayesinde geçerlilik kazanmıştır. Wael B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies* 25/4 (1993), 601.

⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/404; Râzî, *Menâkübü'l-İmâmi's-Şâfiî*, 153.

⁵⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/18.

⁵⁵ Saygın, "er-Risâle'deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-", 274-280.

⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/353.

açıkça zikredilmeyen İbn Uleyye ile Şâfiî arasında geçen tartışmaların⁵⁷ icmânın mahiyeti, kapsamı ve temellendirilmesi ile olduğu göz önünde bulundurulunca hali hazırda zaten başlamış ve devam etmekte olan bir sürecin parçası olduğu varsayılabilir. Fakat İmâm Şâfiî eserlerinde kelimeler ehli olduğu anlaşılan hasımlarıyla tartışırken doğrudan kelimeler meselelerine girmek yerine konuyu fûrû fıkıh zemininde tutmak konusundaki hassasiyetini korumuştur. Esasen Ebû Hanîfe Şâfiî'den daha fazla kelamla meşgul olduğu halde Ebû Hanîfe'nin mezhebini takip eden usulcülerin zamanla fukahâ metodu, Şâfiî'nin mezhebini takip edenlerin ise mütekellim menheci ismiyle özdeşleşmesi, aradan geçen asırlar içindeki değişimi göstermesi yönüyle manidardır.

Şâfiî'den Cessâs'a kadarki zaman diliminde müteahhir dönemdekilere model teşkil edecek olgunlaşmış bir eserin varlığına dair kesin bir bilgi yoktur.⁵⁸ Fakat elimizdeki bazı risaleler bu karanlık döneme kısmen ışık tutmaktadır. Müzenî'nin (ö. 264/878) *el-Emr ve'n-nehî ale ma'na's-Şâfiî* isimli yaklaşık otuz sayfalık risalesi umûm-husûs konularından başlayarak, emir ve nehyin mahiyetini İmâm Şâfiî'nin mezhebi üzere ele almaktadır.⁵⁹ Ayrıca yakın dönemde tahkik edilen, İbn Süreyc ve Ebû Bekir el-Haffâf'a (ö. IV./X. y.y.) ait iki risaleden Cessâs öncesi fıkıh usulünün gelişimine dair bazı ipuçları edinmemiz mümkündür.⁶⁰ Şâfiî'den sonraki iki asırlık süreçte, bu isimler dışında farklı mezheplerden çok sayıda âlim usûl meseleleri hakkında eser vermiştir. Bunların bazılarının usûlün husûsî konuları hakkında

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Daru'l-marife, 1990), 9/20; Ahmed Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 55-63; Ahmet Temel, "Fıkıh Usûlünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 809. Şâfiî *el-Ümm*'ün farklı yerlerinden ehl-i kelâm adını verdiği grupla tartışmayı sürdürmüştür. Burada kastedilen kelâm ehli Mu'tezile olmalıdır. Şâfiî, *el-Ümm*, 7/137, 287, 295; Makdisî, "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi", 269.

⁵⁸ Bu süreçteki bazı usûl eserleri ve alimlerin görüşleri için bk.: Mehmet Boynukalın, *Fıkıh usulü Alimleri ve Eserleri* (İstanbul: İFAV, 2017), 55-88; Hallaq, "al-Shafii the Master Architect", 595. A. Cüneyd Köksal ilk olgun fıkıh usûlü eserinin Basrî'nin *el-Mu'temed*'i olduğunu iddia etmiş ise de, Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 147, bu tespit tartışmaya son derece açıktır. Çünkü Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünü olgun bir eser kabul etmesek bile, el-Hârûnî'nin usûl eserleri bu iddiayı geçersiz kılmaya yeterlidir. O, Ebû Abdullah el-Basrî'den usûl eğitimi almıştır yani Basrî'nin hocaları tabakasındadır. Ayrıca günümüze ulaşan *el-Muczî* ve *Cevâmiü'l-edille* gibi usûl eserlerinde kurduğu sistematik yazım metodu aynıyla Basrî tarafından taklit edilmiş gibi görünmektedir. *el-Muczî*'nin Basrî'nin *el-Mu'temed*'ine göre daha hacimli olduğu da hesaba katılırsa, Basrî'nin eserinin ilk olgun usûl eseri olma pâyesine layık olamayacağı söylenmelidir.

⁵⁹ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ Müzenî, *Kitâbü'l-emr ve'n-nehî 'alâ ma'ne's-Şâfiî* (Suriye: Daru's-Sıddîk li'l-ülûm, 2013), 69-100.

⁶⁰ Ahmed El Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory on JSTOR", *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017), 516-536; Davut Eşit, "Ebû Bekir el-Haffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi", *ULUM* 4/2 (31 Aralık 2021), 363-387.

olduğu anlaşılmakta⁶¹ bir kısmı da usûl konularının tamamını içerdiğini çağrışırsa da günümüze tam olarak ulaşmadığı için mahiyeti hakkında yargıda bulunmayı mümkün kılmamaktadır.

Hicrî dördüncü asra kadar Irak bölgesinde Mu'tezile'nin yazdığı usûl eserlerinin çokluğu dikkat çekmekle birlikte⁶² aynı dönemlerde eser veren başka usûlcüler de vardır. İmâm Mâtürîdî Maverâünnehir'de hicrî üçüncü asırda usûl alanında eserler vermiş önemli âlimlerden birisidir. Hocaları arasında hicri üçüncü asrın ortalarında vefat edenler olmasından⁶³ hicri üçüncü asrın ortasından önce doğduğu kabul edilen Mâtürîdî'nin gerek fıkıh usûlü içerikli eserleri⁶⁴ gerekse kendisinden nakledilen usûl görüşleri Mâverâünnehir'de, Mu'tezile'ye muhalefet eden ve olgunlaşmış bir usûl düşüncesinin varlığına işaret etmektedir.⁶⁵ Irak Hanefilerinin en önemli simalarından Kerhî (ö. 340/952) ve çağdaşı Tahavî'nin (ö. 321/933) bazı eserleri günümüze ulaşsa da bunlar arasında fıkıh usûl eseri olmadığı için usûlî görüşleri diğer âlimlerin nakillerinden ya da eserlerinde cüzi olarak değindikleri usûl konularında görülebilmektedir.⁶⁶

Cessâs'ın *el-Fusûl*'üne baktığımızda *er-Risâle*'ye göre çok daha şümüllü ve tertipli bir eser karşımıza çıkmaktadır. *er-Risâle*'den farklı olarak Cessâs konuları bab ve fasıllara göre

⁶¹ Örneğin İsa b. Ebân'ın (ö. 221/836) *Kitâbü'l-Hucec*, *Kitâbü Haberi'l-vâhid*, *el-Mücmel ve'l-müfesser*, *Kitâbü İsbâti'l-kıyâs*, *Kitâbü İctihâdi'r-re'y*, *Kitabu'r-red ale Bişr el-Merisi ve's-Şâfi* adlı eserlerinin ismi, konusu hakkında bilgi vermekle birlikte Cessâs'ın İbn Ebân'dan yaptığı nakiller, muhtevası hakkında da detaylı bilgiler vermektedir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 685; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/103; 1/156; 1/412; 3/35.

⁶² Hicri dördüncü asra kadarki usûl eserlerinin listesi ve tahlili için bk.: İbrahim Ebû Süleyman Abdülvehhâb, *el-Fikrû'l-usuli* (Cidde: Daru's-şuruk, 1983), 98, 110; Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 193-201.

⁶³ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/356-358; Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/38.

⁶⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin eserlerinden bahsederken *Me'âhizü's-Şerâi* ve *el-Cedel* isimli eserlerinin fıkıh usûlü içerikli olduğunu vurgulamış, Semerkandî ve Lâmişî gibi âlimler de bu eserlere atıf yapmıştır. Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/359; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/3; Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, 189.

⁶⁵ Mâtürîdî'den nakledilen usûl görüşlerini derleyen bir çalışmada görüldüğü üzere elfaz bahislerinden, neshe, edille-i şer'iyyeden ehliyet arızalarına kadar pek çok konuda görüş belirtmiştir. Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 37. Erken bir dönemde usûl meselelerinin bu kadar detaylı konuşulmasının nedeninin Mu'tezile'nin ortaya attığı kelâmî görüşleri, fıkıh usûlünün kabulleriyle temellendirmeye çalışması olduğunu akla getirmektedir. Zira Mâtürîdî'nin *el-Cedel* eserine Mu'tezilî el-Ka'bi'nin (ö. 319/931) *et-Tehzib fi'l-Cedel* kitabıyla karşılık vermesi üzerine Mâtürîdî buna da *Kitabu'r-red ale Tehzibi'l-Ka'bi* adındaki usûl eseriyle karşılık vermiştir. Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/359; Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 34.

⁶⁶ Kerhî ve Tahavî'nin usûlî görüşlerini inceleyen çalışmalardan bazıları şunlardır; Hüseyin Halef el-Cubûrî, *el-Akvâlül-Usûliyye li'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Kerhî*, Metâibü's-Safa, 1989; Carolyn Anne, *From Text to Law: Islamic Legal Theory and the Practical Hermeneutics of Abû Ja'far Ahmad Al-Tahawi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Pennsylvania, Pensilvanya, 2016; Efnân bt. Velid Hân, *Ârâu Ebî Cafer*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İmam Muhammed Üniversitesi, Riyad, 1440.

sistematik olarak düzenlemiş, konu başlığında ihtiyaca binaen meseleyi tanımlamış, o asırdaki farklı mezheplerden görüşleri naklettikten sonra Hanefî ashabının tercihi olduğunu düşündüğü görüşü belirterek kendi zamanına kadarki fıkıh usûlü tarihini resmetmiştir. Alıntı yaptığı eserlerin ismini vermesi hatta bazen ibaresini lafzen mi, meâlen mi naklettiğine temas etmesi görüşlerin sahibine sağlıklı şekilde nisbetini sağlamaktadır.

Konumuz açısından dikkati çeken diğer bir husus da *el-Fusûl*'de Mu'tezilî bir dilin kullanılmış olması ve usûlle alakalı olan kelâm konularının ustaca satır aralarına serpiştirilmesidir. *Ahkâmü'l-Kur'ân* eserinde kelâmî birçok konuda Ehl-i sünnet'in görüşlerinden ayrılarak Mu'tezile'nin görüşlerini tercih eden Cessâs,⁶⁷ her ne kadar sonraki Hanefî usûlcüler gibi usûl meselelerini fûrû'dan örneklerle teyit etmekte ve kurucu imamların görüşlerini tespite çalışsa da yeri geldikçe Mu'tezile'nin görüşleriyle uyumlu olan kelâmî ilkelere konunun muhtelif yerlerinde atıfta bulunmaktadır.⁶⁸ Irakta Kerhî ile başladığını gördüğümüz Hanefî-Mu'tezile yakınlığı, Cessâs'ın eserlerinde iyiden iyiye tebellür etmesi yönüyle önemlidir. Aynı dönemlerde Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) öğrencisi Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) de usûl meseleleri hakkında görüş belirtmiş,⁶⁹ onun görüşleri Bâkîllânî (ö. 403/1013) aracılığıyla mütekellim usûlcülerin eserlerine etki etmiştir.⁷⁰ Öyle ki Bakillânî, Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin usûl eserleri, kendinden sonraki mütekellim usûl eserlerinin kurucularından kabul edilmiş,⁷¹ bu arada usûl eserlerinde birçok kelâmî tartışma da yer bulmuştur.

Beşinci asra gelindiğinde Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olan usûlcü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî usûl eserinin mukaddimesinde fıkıh usûlü konularının kelâm ilminin meseleleriyle bu denli iç içe geçmesinden rahatsızlığını belirtmiştir. Abdülcebbâr'ın usûl eseri *el-Umed*'i şerheden Basrî⁷², dakîkü'l-kelâmın konusu olan atom, uzay ve nedensellik gibi felsefî

⁶⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Daru'l-beşairi'l-islamiyye, 2013), 1/103-112 (neşredenin önsözü); Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn Mercânî, *Nâzûratü'l-hak* (İstanbul: Daru'l-hikme, 2012), 207-210 (muhakkiklerin notu). Cessâs'ın itizalî görüşleri aşağıda detaylı olarak incelenecektir.

⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/257, 2/155, 2/234, 3/350.

⁶⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/218, 1/163.

⁷⁰ Kutub Mustafa Sânu, "el-Mütekellimûn ve Usûlü'l-Fıkh Kırâe fi Cedeliyye el-Alâka beyne İlme' el-Usûl ve'l-Kelâm", *İslâmiyyetü'l-Marîfe* 9 (1997), 45-47.

⁷¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/5. Karâfî de Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünün dayandığı dört temel eserden ikisinin Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed* ve *Şerhu'l-Umed* olduğunu belirtmiştir. Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 1/91.

⁷² Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Umed*'e yaptığı şerh günümüze ulaşmamıştır. Eserin Vatikan Kütüphanesi'nde (nr. 1100) bulunan başı ve sonu eksik bir nüshası icmâ, kıyas ve ictihad bölümlerini kapsamakta olup Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir. Muhammed b. Alî Ebû'l-Hüseyn el-

meselelerin bu kitaba dercedilerek fıkıh usûlü açısından pek de faydası olmayan birçok konunun aslında kelâm ilminin konusu olduğu halde usûle dâhil edilmesinin, usûl meselelerini anlamayı zorlaştırdığı dolayısıyla sorun teşkil ettiğini düşünmüştür. Bu yüzden bazı kelâmî-felsefî konulardan arındırılarak usûl konularına yoğunlaşan ve Abdülcebbâr'ın değinmediği konuları da içine alan yeni bir usûl eseri yazma ihtiyacı hissederek *el-Mu'temed*'ini telif etmiştir.⁷³ Benzer bir kaygı Abdülcebbâr'ın diğer öğrencisi Şerîf el-Murtezâ'da (ö. 436/1044) görülmektedir. Kendi döneminde bazı usûl yazarlarının aslen fıkıh usûlünün meseleleri olmayan ilmin tanımı, ilim-zan ilişkisi ve nazar ile ilgili konuları fıkıh usûlü eserlerine almalarını eleştirmiştir.⁷⁴ Fakat burada zikri geçen Mu'tezile usulcileri, muhteva olarak mahza kelama ait konuları dışarda tutmaya çalışsalar da, âm-hâs, emir-nehiy, kıyas-illet vb. birçok temel fıkıh usûlü meselesindeki tercihlerini şekillendiren sâik yine kelimî kabulleri olmuştur.

Zikri geçen usûlcülerin hemen hepsinin Bağdat-Basra bölgesinde yani Mu'tezile'nin hicri ilk üç asırda en güçlü olduğu iki şehirde yaşaması, usûle kelâm meselelerinin dâhil

Basrî, *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (Kahire: Daru'l-matbaati's-selefiyye, 1410). Vatikan'daki bu nüsha ile ilgili farklı kaynaklarda çelişkili bilgiler verilmektedir. DİA, Kâdî Abdülcebbâr maddesinde bu nüshanın Abdülcebbâr'ın *en-Nihâye*'sinin bir nüshası olması muhtemeldir denilirken, Fuat Sezgin'in bu nüshanın *el-Hilâf beyne's-Şeyhayn*, *el-Hilâf fi Usûli'l-fikh* ve *el-Umed* eserlerinden biri olması hususunda tereddüde düştüğü aktarılmaktadır. Metin Yurdağür, "Kâdî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/104. Fakat Ebû Abdullah el-Basrî'nin öğrencisi Zeydî-Mu'tezilî usûlü Nâtık-Bilhak el-Hârûnî'nin fıkıh usûlü eseri *el-Muczî*'nin neşredilmesiyle birlikte daha önce *Şerhu'l-Umed* adıyla neşredilen eserin aslında *el-Muczî*'den bir bölüm olduğu anlaşılmıştır. Eserin muhakkikinin delillendirdiği üzere icma v.b. bazı bahislerdeki ibareler mukayese edildiğinde Vatikan nüshasının *Şerhu'l-Umed* ya da başa bir eser değil, *el-Muczî*'nin bir parçası olduğu açıkça görülecektir. Tahsin Görgün vd., Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn Hârûnî, *el-Muczî fi usûli'l-fikh* (Yemen, 2013), (muhakkikin mukaddimesi) 1/67-68; Ahmet Temel, "Zeydî Usul-i Fıkıhı Diye Bir Şey Var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usul Kitabı Olan Nâtık bi'l-hakk'ın (340-424/951-1033) el-Muczî fi Usûli'l-fikh Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usul Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme", *Kilitbahir* 15 (18 Eylül 2019), 33-374. Vatikan nüshası için bk. Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn Hârûnî, "el-Muczî fi usûli'l-fikh" (Erişim 17 Haziran 2023).

⁷³ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/3. Kelâm meselelerinin fıkıh usûlü metinlerine nüfuzuna dair tepkisel bir diğer yaklaşımı Şâfiî gelenek içinde Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), öğrencisi Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ve Gazzâlî'de (ö. 505/1111) görmek mümkündür. Şîrâzî, *et-Tebşıra*'da çoğu yerde Eş'arilerin görüşünü verdikten sonra Şâfiî usûlüne uygun gördüğü görüşü "bizim görüşümüzün delilleri şunlardır" diyerek temellendirmiştir. Sem'ânî de *Kavâtiü'l-edille*'sinin mukaddimesinde eseri yazma sebeplerini belirtirken yaşadığı zamana kadar birçok usûl eserinde fıkıhtan alabildiğine uzak olduğunu düşündüğü kelâmcıların menheci takip edildiği halde kendisinin fukahanın menhecini takip ettiğini vurgulamış, hatta Eş'arileri bazı görüşlerinden dolayı açıkça Şâfiî'nin mezhebinden ayrılmakla itham etmiştir. Gazzâlî ise kelâmcıların, muarızlarına cevap vermek adına usûl ilminin mahiyetine uygun olmayacak şekilde kelâm meselelerini usûle karıştırdığından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Şîrâzî, *et-Tebşıra*, 289, 335; Sem'ânî, *Kavâtiü'l-edille*, 1/18, 19, 215; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993), 9.

⁷⁴ Ebû'l-Kasım Alî b. el-Hüseyn Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a fi 'ilmi usûli's-şerî'a* (Tahran: Müessesetü intişârât, 1363), 1/2-3.

edilmesinde etkili olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Belki de bu etkiyle birlikte daha da teorikleşen usûl düşüncesinin bağımsızlığını savunan Cüveynî, usûlün müstakil bir ilim olması hasebiyle fûru fıkıh disiplinine ya da fikhî bir mezhebe bağılı kalmak ya da hükümlerini dikkate almak zorunda olmadığını açıkça söyleyebilmiştir.⁷⁵

II. İKİ MEZHEBİN USÛL DÜŞÜNCESİ

Bu bölümün ilk kısmında Mu‘tezile’nin fıkıh usûlü sahasındaki müktesebâtı ele alınacaktır. Kelam ilminin sistematik hale gelmesinde diğerk firkalara göre öncülüğü bulunduğu gözlemlenen bu mezhebin⁷⁶ fıkıh usûlü alanında da bazı görüşleri ilk defa tartıştığına yukarıda değinilmişti. Burada Mu‘tezilî olan ve fıkıh usûlüne tesiri olduğu bilinen âlimler ve zaman içinde telif edilen usûl eserlerinin oluşturduğu edebiyatın kronolojik olarak tahlili yapılacaktır. Daha sonra hicri VI. asra kadar usûl açısından üç ayrı bölgesel ekole ayrıldığını düşündüğümüz Irak-Semerkant-Buhara Hanefî usûl geleneklerinin betimlenilmesine yer verilecektir.

A. Mu‘tezile Usûl Düşüncesi

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Mu‘tezile hakkında hicrî dördüncü asra kadar istikrar bulmuş bir usûl düşüncesinden bahsetmek oldukça zordur. Çünkü kelâmî konularda görüş belirten âlimlerin tavırları oldukça dağınık bir yapıda olduğu gibi, fıkıh usûlü konusunda da bu düzensizlik devam etmiştir. Bu durumun Mu‘tezile’nin taklide karşı olan ve müstakil hareket etmeye alışık zihin yapısının bir sonucu olması muhtemeldir. Bu düzensizliğin neticesi olarak standart bir Mu‘tezile usûlü görüşünün tespiti de bir hayli zorlaştırmaktadır. Özellikle çağdaş çalışmalarda, kanaatimizce iki temel sebepten dolayı Mu‘tezilî görüşün tespitinde sorunlar yaşanmaktadır:

a. Günümüze ulaşan başka Mu‘tezile usûl eserleri de olduğu halde müracaat kaynağı olarak Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin *el-Mu‘temed*’iyle yetinilmesi, *el-Mu‘temed*’in dilinin oldukça kapalı olması, Basrî’nin tercih edilen görüşü vermekte kimi zaman muğlak ifadeler

⁷⁵ İmâmü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh* (Katar: Katar Devleti, 1979), 2/814, 1363.

⁷⁶ Nitekim bizzat Ebû Hanîfe’den, kelâmî meselelerde muâraza ettiği, Mu‘tezile’nin kurucu imamlarından Amr b. Ubeyd’e insanlara kelâm ilmindeki tartışmaların kapısını açan kişi olması hasebiyle lanet ettiği nakledilmiştir: “قال أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد، فإنه فتح للناس باباً إلى علم الكلام”; Abdulkâdir Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudiyye* (Haydarabad: Daru’l-meârifî’n-nizamiyye, 1332), 1/31.

kullanması ve en önemlisi -aşağıda daha ayrıntılı ele alacağımız üzere- kendinden önceki yerleşik Basralı Mu‘tezilî usûlcülerin görüşlerine muhalefeti.

b. Müteahhir dönem (VI. asır ve sonrası) Ehl-i sünnet kaynaklarda –özellikle Eş‘arî usûlcülerin eserlerinde- Mu‘tezile’nin görüşleri olarak yapılan aktarımların Mu‘tezilî görüşten çok lâzîmü’l-mezheb/Mu‘tezilî ilkelerden tahriç yoluyla elde edilmiş olması dolayısıyla gerçek görüşleriyle örtüşmemesi.

Mu‘tezile’nin kelâm alanında Bağdat ve Basra ekolü olarak iki koldan geliştiği bilinmektedir.⁷⁷ Bazı aktarımlardan anlaşıldığı kadarıyla mezhep içindeki bu ayrışma, görüş farklılığından çok daha ötede iki grubun hasmane tavırlar geliştirmesine sebep olmuştur. Nitekim Bağdat Mu‘tezile’sinin kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu‘temir (ö. 210/825) Basra Mu‘tezile’sinin kurucusu Ebü’l-Hüzeyl hakkında nifak ehli olmak gibi ağır eleştirilerde bulunmuştur ve ona bir reddiye yazmıştır.⁷⁸

Fıkıh usûlü açısından da bu ayrışmanın yansımaları görülmektedir. Bağdat ekolü âlimlerinin usûle dair görüşleri daha müstakil konularda nakledilmesine rağmen Basra ekolü, fıkıh usûlüne daha bütüncül yaklaşmıştır ve günümüze ulaşan ilk Mu‘tezile fıkıh usûlü eserlerinin de sahipleri bu ekolün âlimleridir. Hassaten Nâtık Bilhak el-Hârûnî, Kâdî Abdülcebbar ve öğrencisi Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin eserleri gerek Mu‘tezile fıkıh usûlünde yeni bir dönem başlatması gerekse kendilerinden sonra yazılan birçok esere tesirleri itibariyle Mu‘tezile usûl tarihinin dönemlendirilmesi açısından bir kırılma noktasıdır.⁷⁹ Buna binaen çalışmamızda Mu‘tezile fıkıh usûlü Kâdî Abdülcebbar öncesi ve sonrası olarak iki merhalede ele alınacaktır.

1. Kâdî Abdülcebbar’a Kadar

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Hasan Basrî’nin iki öğrencisi ve Mu‘tezile’nin kurucu şahsiyetlerinden kabul edilen Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd’den usûle dair nakledilen birçok

⁷⁷ Önceden Bağdat ekolünden olduğu halde daha sonra Kâdî Abdülcebbar’ın derslerine devam ederek Basra Mu‘tezilesine intikal eden Ebû Reşîd en-Nîsâbüri (ö. 5./11. asrın ortaları?) Bağdat ve Basra Mu‘tezilesinin tabiat felsefesine dair ihtilaflarına yüz elli beş başlıkta yer veren bir eser telif etmiştir. Saîd b. Muhammed Ebû Reşîd en-Nîsâbüri, *el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*, thk. Maan - Rıdvan Ziyade - es-Seyyid (Beyrut: Ma’hedü’l-İnma’i’l-Arabi, 1979).

⁷⁸ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 537.

⁷⁹ Basra Mu‘tezile ekolünü takip eden usulcülerin hoca-talebe silsilesi ve önemli eserleri için bk. Tablo.1

mesele henüz II./VIII. asrın başlarında tartışılmaya başlanmıştır. Nihayetinde bu meselelerin fûrû fıkıh ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Fakat zikri geçen isimlerin kelâmdaki öncü konumları ve ifade üslûbu dikkate alanınca konunun merkezinde kelâmî tartışmaların yer aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mu'tezile'nin zihnî arka planı dikkate alındığında onların siyaset yaparken yahut cüz/atom teorileri üzerine konuşurken, aslında esas gayelerinin kelâmdaki esaslarını temellendirmek olduğu görülür. Mu'tezile âlimlerinin kelâm alanında devasa bir külliyat meydana getirdiği halde, fıkıh alanında oldukça sınırlı çalışmalarının bulunması bu durumun bir sonucudur.⁸⁰

Kendilerine müstakil bir fıkıh mezhebi kurmayı başta Hanefilik olmak üzere farklı fıkıh mezheplerini tercih eden Mu'tezilî âlimler mevcuttur.⁸¹ Hatta kelâmî olarak kendilerine muhalif olduklarını bildikleri Ebû Hanîfe veya Şâfiî gibi müçtehitlerin fıkıhtaki mezheplerine intisap etmekte bir beis görmemekle beraber fûrû fıkıha fazla zaman ayırmanın lüzumsuzluğunu da açıkça ifade etmekten çekinmemişlerdir. Ebû Ali el- Cübbâî'nin, fıkıhla çok uğraştıkları halde kelâmla meşgul olamayan fıkıhçıları “ashâbu'l-kazârat” diye tahkir edici bir şekilde isimlendirdiği nakledilmiştir.⁸² Mu'tezile'nin kimi zaman da fıkıh usûlü meselelerini tartışırken, konunun fûrû alanına kaydığını görünce rahatsız oldukları müşâhede edilmektedir. Bir misal olarak Mu'tezilî-Zeydî usûlcü Hârûnî'nin usûl eseri *el-Müczî*'de nas üzerine ziyadenin hükmünü tartıştığı bölümdeki ifadeleri zikredilebilir. Hârûnî mazmaza ve istinşakın abdestin mahiyetine dâhil olup olmadığı konusunu gündeme getirmiş, hemen akabinde bu istidlal yönteminin konunun mecrâsını fıkıh usûlünden fûrû fıkıha taşıyacağı endişesiyle fûrû meselelerin usûlde ele alınmasını doğru bulmayarak konuyu fûrû fıkıh eserine havale etmiştir.⁸³

Bu tavır Mu'tezile'nin ilimlerin geneline kelâm merkezli bakış açısını yansıtmaya açısından önemlidir. Zira ilk üç asırda, fıkıh usûlü meselelerinin çoğu hakkında görüş sahibi

⁸⁰ Câhız ve Ebû Abdullah el-Basrî gibi fıkıha dair eser telif eden istisnâ isimleri saymazsak ilk beş asırda Mu'tezile'nin fıkıha ciddi bir ilgisinin bulunduğunu söylemek zordur. Ancak hicrî VI. ve VII. asırlarda Mu'tezile'nin Irak coğrafyasından Horasan bölgesine sürülmesinden sonra Zemahşerî ve Zâhidî gibi Hanefî-Mu'tezilî âlimler fûrû fıkıh alanında eserler vermişlerdir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 555, 557, 695; Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 332.

⁸¹ Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Vezîr, *er-Ravzü'l-bâsim muhtasarü'l-'Avâsim ve'l-kavâsim* (Daru Alemlî'fevâid, ts.), 1/310.

⁸² Şükrü Özen, “IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i sünnet Beyanamesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (01 Ocak 2003), 62.

⁸³ “واستقصاء الكلام في هذا الباب يخرجنا عن باب الأصول إلى نصره الفروع، ولذلك حققنا القول فيه. وفيما أومأنا إليه كفاية” Hârûnî, *el-Muczî*, 2/64.

olduğu anlaşılan Mu'tezile'nin bu tartışmaları fūrû fikhî temellendirmek için başlatmadığı çok açıktır.⁸⁴ Mu'tezile'nin fikha mesafeli olduğu görüldüğü halde neden fikh usûlüne ilgi duydukları sorusunun cevabı kanaatimizce ilk üç asırda kelâmî unsurların fikh usûlünün gelişimindeki başat karakter olmalarıyla ilgilidir. Esasen usûl-i hamseye imanın şartları olarak bakan ve bunları reddettiği için kendileri dışında hemen herkesi tekfir eden Mu'tezile'nin⁸⁵ kelâmî ilkelerini temellendirirken fikh usûlü ilkelerine yeri geldikçe müracaat ettiği gibi fikh usûlü meselelerini tartışırken kelâmî kabullerini de göz ardı etmedikleri çalışmamız boyunca görülecektir. Bu bakış açısıyla özellikle Mu'tezile açısından fikh usûlünün gelişiminde fikhın değil kelâmın merkezde olduğu açık bir şekilde ortadadır.⁸⁶ Mu'tezile'nin başlattığı birçok fikh usûlü tartışmasının ilerleyen asırlarda diğer mezheplerce genişletildiği göz önüne alındığında fikh usûlünü dar mânâda fikhî hükümlerin istihrâcında takip edilen usûl değil, selef döneminde dinin doğru anlaşılması mânâsında itikad, fūrû fikh ve tasavvufu içine alan geniş bir fikh tasavvuru olarak düşünmek daha sağlıklı görünmektedir. Bu durum fikh usulünün işlevinin sadece mevcut fikhî hükümlerin geriye dönük şekilde sağlamasının yapılmasından ibaret olmadığı, bilakis diğer ilim dallarında da zaman içinde ortaya çıkan sorunların çözümü için bir araç olduğunu teyit etmektedir. Yani usulün bir yönüyle geçmişe bakarken, diğer yönüyle geleceğe bakması hem İslâm'ın asıllarının korunması hem de değişen çağlara ve mekânlara karşı her daim söyleyecek sözünün olmasında mühim bir araçtır.

Diğer yandan Mu'tezile'nin bazı âlimlerinin fikh ilmine kısmen ilgi duyduğu da yadsınamaz. Söz gelimi Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/849) *Kitâbü't-tahâre*, *Kitâbü'l-eşribe*,

⁸⁴ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Mu'tezile'nin en önemli şahsiyetlerinden olduğu kabul edilen Vâsıl'ı fikhîta icmâ hususunda muhalefeti dikkate alınmayacak, fetva ile meşhur olmayan müctehitlere örnek olarak zikretmiştir. Bu itiraf Mu'tezile'nin daha kuruluş döneminde fikha mesafeli tavrına işaret etmektedir. Basrî, *el-Mu'temed*, 2/33.

⁸⁵ Nitekim Kâdî Abdülcebbar'a göre diğer fırkalar tevhid, adl, va'd ve va'id gibi ilkeleri reddetmeleri dolayısıyla kâfir olmuşlardır. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/205. Ebû Ali el-Cübbâi'ye göre ise Cebriye'nin (burada kastı Ehl-i sünnet'tir) kestiği kurbanların yenilip yenilmemesi hususunda onlara babalarının Mu'tezile'den olup olmamasına göre zimmet ehli ya da mürted muamelesi yapılmalıdır. Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1992), 6/298; Özen, "Ehl-i sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", 60. Rüstüfağni'ye Mu'tezile ile Ehl-i sünnet'in nikâhının caiz olup olmadığı sorulduğunda Mu'tezile kendi görüşünde olmayanları mürted gördüğü için caiz olmayacağını söylemiştir. Ahmed b. Musa Keşşî, *Muhtasarı Fevâidi'r-Rüstüfağni* (İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2021), 125. Mu'tezile'nin muhaliflerine böyle baktığı halde Mürcie olarak tanımladığı Ebû Hanîfe'nin veya diğer Ehl-i sünnet fakihlerin fikhını benimsemesi kendileri açısından ciddi bir tutarsızlıktır.

⁸⁶ Mu'tezile'nin ilk asırlarda benimsediği bu üslup Mu'tezile'nin fikh usûlünün bütünüyle mücessem hale geldiği hicrî beşinci asırda da değişmemiştir. Hocalarının usûl meselerine kelâmı fazlaca dâhil ettiğinden dert yanan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî de adalet, maslahat, hüsn-kubuh ve dilin doğal yapısı ile ilgili kelâmî önermeleri usûlde bol bol kullanmaktan geri durmamıştır. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/3; David R. Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics* (New Haven: American Oriental Society, 2011), 223.

Kitâbü'l-harâc ismiyle eserler telif etmiştir.⁸⁷ Mu'tezilî fıkıh usûlü görüşlerinin şekillenmesinde önemli simalarından kabul edilen Ebû Alî el-Cübbâî, Şeybânî'in *el-Câmiu'l-kebîr*'ini çokça mütâlaa edip bu kitap hakkında övgülerde bulunmuştur.⁸⁸ Fürû fıkha ilgisinin diğer Mu'tezilî âlimlere göre daha fazla olduğu bilinen Câhız⁸⁹ (ö. 255/869) kendi döneminde Hanefî fıkının bürokrasinin merkezinde yer almasından sitâyîşle şöyle bahsetmektedir: "Birisi elli yıl hadis ve Kur'ân'ın tevili ile ilgili ilimleri talep ederek fakihlerle otursa bile, Ebû Hanîfe'nin kitaplarıyla meşgul olmadan fakihlerden sayılmaz ve kâdî olamaz."⁹⁰

Abdülcebbâr ise Mu'tezile ashabının sadece kelâm ilminde ihtisaslaşarak fıkıh ve hadis ilminden uzak oldukları iddiasını eleştirmiştir. Çünkü Mu'tezile bütün ilimlerin kurucusu olarak gördüğü kelâm ilminin kesinliği teyit edilebilen bilgileri yanında çoğu zanniyyâtan ibaret olan fıkıh ve hadise sadece gerektiği kadar ilgi göstermiştir ve bu durum onların fıkıh ve hadiste ehil olmamaları anlamına gelmez. Bilakis bu alanda da birikim sahibidirler, fakat bünyelerindeki fıkıh ve hadis bilgisini izhar etme gereği duymadıkları için hasımları tarafından yanlış bir algı oluşturulmuştur.⁹¹ Cüşemî, hocasının hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıhta derin bir birikime sahip olduğu halde vaktinin çoğunu kelâm ilmiyle geçirmesinin sebebini ondan naklettiği bir gerekçeyle temellendirir. Abdülcebbâr, zamanında çoğu kimsenin dünyalık gayelerle fıkıh tahsil ettiğini hâlbuki kelâm ilminin mahzâ Allah'ın rızası için olduğunu söylemiştir.⁹² Bütün bu rivayetler Mu'tezile'nin fıkha tamamen ilgisiz olmadığını ispat için kendi ashabından nakledilmiştir. Fakat kendine müstakil bir fıkıh mezhebi kurmaksızın diğer fıkıh mezhepleri üzerinden varlıklarını devam ettirmeleri ve

⁸⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 545.

⁸⁸ Ebû'l-Hüseyn Hayyât, *el-Münye ve'l-Emel* (İskenderiyye: Daru'l-marifeti'l-camiiyye, 1985), 70. Hanefî fakih Ebû Abdullah el-Cürcânî'nin Ebû Ali el-Cübbâî ile ilgili ifadeleri şu şekildedir: "كان يطالع الجامع الكبير لحمد بن الحسن و يعطيه و يقدمه على نظاره و يحرض الناس على قراءته و يقول: هذا هو العلم المشكل و ما نحن من الكلام سهل معقول." Ebû Abdullah Yûsuf b. Ali Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2015), 4/758.

⁸⁹ Fıkıh içerikli risalelerinden *el-Futyâ, Medhu'n-nebîz, eş-Şârib ve'l-meşrûb* fûrû fıkha dair telif ettiği eserlerinden bazılarıdır.

⁹⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/60.

⁹¹ Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 157. Abdülcebbâr'ın bu iddiası, Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî'nin hadislere bakışını yansıtan görüşüyle çelişmektedir. Cübbâî'ye göre Mürcie Kur'ân'daki muhkem ayetleri terk ederek insanların rivayet ettiği hadislere yönelmiştir. Hâlbuki hadisler iki şeyden hâli olmaz; ya Kur'ân'a muvafıktır ki Kur'ân onlara ihtiyaç bırakmaz yahut da Kur'ân'a muhaliftir ki bu durumda bâtil oldukları ortaya çıkar. Ebû Ali Cübbâî, *Kitâbü'l-makâlât* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), (Arapça kısım), 145.

⁹² Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 373. Abdülcebbâr'ın bu sözü ne zaman söylediğini bilmiyoruz ancak Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) vezirlik yaptığı on sekiz yıl boyunca Abdülcebbâr'ın kâdilkudâtlık vazifesi yaptığı düşünülünce tenkit ettiği duruma bizzat kendisi düşmüş gibidir.

onlara nisbet edilen az sayıdaki fıkıh telifâtının Mu'tezile ashâbı tarafından günümüze ulaştırılmamış olması fıkıhta gerçekten ciddi bir birikim sahibi oldukları iddiasını sorgulamamıza yol açmaktadır.

Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'den sonra yani ikinci asrın ortalarından sonra Bağdat Mu'tezilesi'nden Nazzâm başta olmak üzere birçok Mu'tezilî âlim kıyas, haber-i vahid ve icmânın reddine dair tartışmalar başlatmıştır. Kıyasın reddi hususunda ön plana çıkan isimlerden Nazzâm, kıyasın meşruiyetinde en önemli delillerden sayılan, sahabenin kıyas yapmış olduğu gerçeğine verdiği cevapta onların kıyası zorbalık ve baş olma sevdasıyla yaptıkları gibi saygısız yorumları nedeniyle eleştiri konusu olmuştur.⁹³ Ayrıca Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Ebû Mûsa el-Murdâr (ö. 226/841), Cafer b. Mübeşşir, Cafer b. Harb (ö. 236/850), Ebû Cafer el-İskâfî (ö. 240/854) gibi Bağdat Mu'tezilesinin önemli isimleri kıyasın reddi hususunda Nazzâm'a katılmıştır.⁹⁴

Nazzâm ve Cafer b. Mübeşşir başta olmak üzere Bağdat Mu'tezilesinin icmayı inkâr ettiğine dair nakiller detaylarda farklılıklar arz etmektedir. Bazı âlimler⁹⁵ onların mutlak olarak icmayı inkâr ettiğini nakletse de Ka'bî'ye göre kıyası inkâr eden âlimler icmâyı bütünüyle reddetmemiş, senedi kıyas olan icmâyı inkâr etmiştir. Ancak senedi haber olan icmâyı kabul etmişlerdir.⁹⁶ Alâeddin es-Semerkindî ve Necmeddin en-Nesefî'ye göre ise icmanın katî delil olduğunu reddetseler de amel etme hususunda delil olduğunu kabul etmişlerdir.⁹⁷ Ayrıca haber-i vahidin kabulü konusunda da Bağdat uleması tartışmaların merkezindedir. Nazzâm

⁹³ Hayyât, bu izahı nakleden Câhiz'in yanıldığını, aslında Nazzâm'ın kastının sahabeye ta'n etmek olmadığını söylese de, Cessâs başta olmak üzere sonraki usûlcüler Nazzâm'ın sahabeye ta'n ettiğini kabul etmiştir. Ebû'l-Hüseyin Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid* (Beyrut: 1957, ts.), 99; Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed Kâ'bî, *Makâlât* (İstanbul: Kuramer, 2018), 492; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/23. Abdülcebbâr'ın öğrencisi Mu'tezilî-Şîî usûlcü Şerif Murtazâ da Câhiz'in *Kitâbü'l-futyâ*'sı aracılığıyla Nazzâm'dan doğrudan yaptığı nakillerle Hz. Ebubekir'i, Hz. Ömer'i ve Hz. İbn Mes'ûd'u kıyas yapmaları dolayısıyla tenkit etmiştir. Şerif el-Murtazâ, *el-Fusûlü'l-muhtâra min el-uyûn ve'l-mehâsin* (el-Mutemirü'l-âlemi, 1413), 204-209; Josef Van Ess, *Kitap an-Nakt des Nazzâm und seine Rezeption im Kitap al-Futya des Cahiz* (Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1972), 91-93.

⁹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 89, 99; Kâ'bî, *Makâlât*, 491-492, 503; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 233; Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed Kazvîni, *el-Vâzih*, thk. Abdullah el-Gazzî - Muhammed el-Hüseyinî (Kuveyt: Darü'l-fâris, 2022), (muhakkikin mukaddimesi) 39-43. Bağdat Mu'tezilesinin kıyası inkâr düşüncesinin gerisinde *aslah* ilkesinin yattığını düşündüren bazı izahlar da Cüşemî ve Semerkandî tarafından nakledilmiştir. Buna göre Allah insanlara naslarla olayların hükmünü açıkça bildirmeye muktedir olduğu halde kıyas gibi hataya ihtimali olan bir yola sevketmesinin gereği yoktur. Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 233; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 559.

⁹⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 94, 95; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 222.

⁹⁶ Kâ'bî, *Makâlât*, 491-492, 503.

⁹⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 535; Bahaddin Karakuş, "Necmeddin en-Nesefî'nin Tahsîlü usûli'l-fikh ve tafsîlü'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech İsimli Fıkıh Usûlü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 184.

başta olmak üzere bazı Bağdat ulemasının haber-i vâhid ile amel etmeyi kabul etmediğine dair görüşler bizzat Mu‘tezile kaynaklarında yerini almıştır.⁹⁸

Görüldüğü üzere Mu‘tezile’de sıra dışı sayılabilecek usûlî görüşlerin kaynağı genelde Bağdat Mu‘tezilesidir.⁹⁹ Bu daraltıcı görüşler ışığında fıkıh hatta kelim üretiminde birçok zorlukla karşılaşılması sebebiyle olsa gerek, neticede Basra Mu‘tezilesi, Bağdat Mu‘tezilesine muhalefet ederek zamanla Ehl-i sünnet’le daha uyumlu bir usûl çizgisine kaymış, hicri IV. asırdan başlayarak VI. asra gelindiğinde artık Basra Mu‘tezilesi’nin görüşleri fıkıh usûlünde mezhebin esas görüşleri olarak benimsenmiştir.¹⁰⁰ Bağdat Mu‘tezilesinin kıyas karşıtı bu durumu fikhî bağlamda ehl-i rey tabirinin hicretin ilk asırlarında -mutlak anlamda- Mu‘tezile’yi de içine alacak şekilde yeknesak kullanımını sorunlu hale getirmektedir. Çünkü dönemsellik olarak Zâhirilikten önce, belki ehl-i hadisle aynı zaman diliminde, kıyas karşıtlığı Mu‘tezile’de güçlü bir şekilde tecessüm etmiştir.

Hicri IV. asra kadar mesele odaklı usûl tartışmaları devam ederken bu asırda Basra Mu‘tezilesi’nin iki önemli ismi Ebû Alî el-Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi birçok fıkıh usûlü meselesinde görüşler serdederek usûle dair ciddi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Nitekim bu asrın son yarısında bütüncül fıkıh usûlü eserleri telifine başlayan Abdülcebbâr ve sonrasında Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, Kerhî ile beraber, en çok Şeyhayn’ın yani baba-oğul Cübbâilerin görüşlerine yer vermiştir.¹⁰¹

Hicri dördüncü asrın kelâm ve fıkıh usûlü alanında önemli simalarından birisi de Ebû Abdullah el-Basrî’dir (ö. 369/979-80). Mu‘tezilî kaynaklarda Basrî’nin, Kerhî’nin fıkıhta öğrencisiyken kelâmda hocası olduğu söylenmektedir. Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin (ö. 321/933) öğrencisi, Kâdî Abdülcebbâr’ın hocası olan Ebû Abdullah’ın itikatta Mu‘tezile, fıkıhta Hanefî

⁹⁸ Kâ‘bî, *Makâlât*, 503, 506; Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn Hârûnî, *Cevâmiü’l-edille fi usûli’l-fikh* (Glaser Koleksiyonu, 205), 26a; Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâ’il*, 305; Kazvînî, *el-Vâzih*, 290.

⁹⁹ Bağdat Mutezilesinin kurucusu Bîşr b. Mu‘temir, Basra Mutezilesinin kurucusu Ebû Huzeyl hakkında münafik ve sefih gibi ağır ifadeleri kullanarak eleştirmiştir. Böylece iki ekol arasındaki kelâm ve fıkıh usûlündeki ayrışmanın ne kadar erken döneme kadar uzandığını görmek mümkündür. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 537.

¹⁰⁰ Basra Mu‘tezilesinden Ebû Hâşim’in takipçileri zamanla Behşemiyye olarak, Ebû’l-Hüseyn el-Basrî’den sonra Hüseyniyye ekolü adıyla anılmıştır. Razî, yaşadığı dönemde Mu‘tezile’den sadece Ebû Hâşim’in ve Ebû’l-Hüseyn’in takipçilerinin kaldığını haber vermesinden anlaşıldığına göre Bağdat Mu‘tezilesi zamanla etkisini tamamen yitirmiştir. Muhammed b. Ömer er-Râzî Fahreddin, *İ’tikâdâtü firaki’l-müslimîn ve’l-müşrikîn* (Beirut: Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, ts.), 45. Bu durum Mu‘tezile fıkıh usûlünün Basra Mu‘tezilesiyle tecessüm edip, sonraki asırlarda yine aynı ekolle seyrine devam etmesini anlamlı kılmaktadır.

¹⁰¹ İbn Ahmed b. Abdülcebbâr Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl* (Kahire: eş-Şeriketü’l-Mısriyye, 1960), 17/106, 17/144, 17/203; Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/179, 1/125, 1/264, 2/213.

mezhebine müntesip olduğu herhangi bir itiraz görmeden benimsenmiştir.¹⁰² Kendisinin usûl alanında günümüze ulaşan müstakil bir eseri bilinmese de başta Abdülcebbar'ın *eş-Şer'iyât*'ı ve Ebû'l-Hüseyn'in *el-Mu'temed*'i olmak üzere muhtelif eserlerde nakledilen usûl görüşleri ciddi bir yekün teşkil etmektedir.¹⁰³

Ebû Abdullah'ın Kâdî Abdülcebbar dışındaki en önemli öğrencilerinden biri de Zeydî-Mu'tezilî âlim Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hârûnîdir (ö. 424/1033). Hacimli usûl eseri *el-Muczî fî usûli'l-fikh*'da Şeyhayn (Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî) ve hocası olarak vafettiği Ebû Abdullah el-Basrî başta olmak üzere Mu'tezile'nin ve Hanefîlerin görüşlerine yer vermesi açısından bu kitap usûl tarihi açısından oldukça değerlidir. Yine aynı müellife ait olduğu düşünülen *Cevâmiü'l-edille fî usûli'l-fikh* eserinde de Mu'tezile imamları ve yer yer diğer mezhep imamlarının usûl görüşleri muayeseli olarak serdedilmiştir.¹⁰⁴ Günümüze ulaşan bu usûl eserlerinde dikkat çeken bir husus da Hanefî âlimlerden Kerhî'nin görüşlerine sık sık atıfta bulunulduğu halde erken dönemde ciddi bir usûl eseri meydana getiren Cessâs'ın görüşlerine neredeyse hiç yer verilmemiş olmasıdır. Buna mukabil yine Mu'tezilî görüşlere sahip olan Saymerî¹⁰⁵ sık sık Cessâs'ın görüşlerine ve nakillerine yer vermiştir.¹⁰⁶

Kanaatimizce bu durumun iki muhtemel sebebi vardır. Birincisi bazı Mu'tezile eserlerinde sıralanan ve Ebû Ali-Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî, Abdülcebbar şeklinde ilerleyen Basra Mu'tezilesinin usûl silsilesi içinde Cessâs'ın yer

¹⁰² Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/67; Muhammed Abdülhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye* (Mısır: Daru's-seade, ts.), 67.

¹⁰³ Özellikle *el-Müczî* ve *el-Mu'temed*'de çok sayıda görüşüne yer verilen Ebû Abdullah'ın usûlî görüşlerini toplayan çalışmasında el-Cemîlî, elli beş farklı konuda usûl görüşünün bize ulaştığını belirtmiştir. Abdu Abbas Cemîlî, *Usulü'l-fikh li Ebî Abdillâh el-Basrî* (Umman: Daru'n-nefâis, 2019), 387. Fakat el-Cemîlî, çalışmasında *el-Müczî* ve *Uyûnu'l-mesâil* gibi Zeydî-Mu'tezilî kaynakları göz ardı ettiği için Ebû Abdullah el-Basrî'nin bazı görüşlerine muttali olamadığı düşünülürse bu sayının artması muhtemeldir.

¹⁰⁴ Bu eserin günümüze ulaşan iki yazma nüshası mevcuttur. Bunlardan biri İtalya Ambrosian Kütüphanesi B49 numarada kayıtlıdır. Burada eserin ismi ve müellife nisbeti açıkça zikredilmiştir. Bu nüshanın istinsah tarihi daha geç (h. 1038) olduğu için, çalışmamızda Avusturya Ulusal Kütüphanesi Glaser Koleksiyonu 205 numarada yer alan nüsha kullanılacaktır. Avusturya nüshasının ferağ kaydından anlaşıldığına göre Hârûnî eserini h. 403 yılında tamamlamıştır. Müellif nüshasından h. 404 yılında istinsah edilen bir nüshadan ikinci kez h. 507 yılında istinsah edilen elimizdeki nüsha müellife oldukça yakın tarihli ve hattı temiz olması hasebiyle tercih edilmiştir. Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 132a; Komisyon, *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmîyyi'l-mahtût: el-fikhu ve usûlih* (Amman: Müessesetü âli beyt li'l-fikri'l-İslâmî, 1999), 3/217; Kazvînî, *el-Vâzih*, (muhakkikin mukaddimesi) 75.

¹⁰⁵ Saymerî'nin itizalî usûl görüşleri çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümündeki konularda ele alınacaktır.

¹⁰⁶ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf fî usûli'l-fikh* (İstanbul: İlim Kapısı Yayıncılık, 2020), 23, 55, 106, 277 vd.

almayıdır. Fıkıh tahsilinde Ebû Abdullah'ın ders arkadaşı sayılabilecek Cessâs, Kerhî'nin öğrencisi olsa da Abdülcebbâr ve Harûnî gibi önemli isimler aynı dönemde yaşadıkları Cessâs'ı değil Ebû Abdullah'ı hoca olarak tercih etmişlerdir. İkinci sebep ise muhtemelen Cessâs'ın meşguliyetinin çoğunun kelimeler değil fıkıhtan ibaret olmasıdır. Ebû Abdullah kelama dair eserler vermiş,¹⁰⁷ Mu'tezilî eserlerde kelamcı yönü vurgulanan bir usûlcü olduğu halde Cessâs hakkında bu durum söz konusu değildir. Mu'tezile'nin de öteden beri fıkıha olan ilgisinin azlığı bilindiğinden Cessâs'ın görüşlerinin Mu'tezilî eserlerde geri planda tutulması daha anlaşılır hale gelmektedir. Buna mukabil Saymerî hocasının hocası olan Cessâs'ın görüşlerini ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Hicri IV. ve V. asırlarda Irak coğrafyasında eserler, görüşler ve ilim silsileleri arasındaki bu içiçe geçmiş Mu'tezile-Hanefîlik örgüsü kelâm-usûl etkileşimine dair iddiaları kuvvetlendiren olgulardandır.

2. Kâdî Abdülcebbâr ve Sonrası

Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile kelâmında olduğu gibi Mu'tezile'nin fıkıh usûlü düşüncesi açısından da bir mihenk taşıdır. *el-Umed*¹⁰⁸, *en-Nihâye* ve *el-Muğnî* külliyyatının on yedinci cildi olan *eş-Şer'ıyyât* gibi usûl eserlerinde kendi zamanına kadarki Mu'tezile usûl düşüncesinin hülasasını serdetmiştir. Abdülcebbâr'ın bu eserlerinden günümüze sadece *eş-Şer'ıyyât* ulaşmıştır. Fakat bu eserin tahkikinde kullanılan nüshalarda eksiklik olduğu için başından ve sonundan bazı bölümler yoktur. Ayrıca metnin satır aralarındaki bazı kelimeler düştüğü ya da okunamadığı için metinden istifadeyi zorlaştırmaktadır.¹⁰⁹ Abdülcebbâr *el-Muğnî*'nin bu bölümünde (*eş-Şer'ıyyât*) her ne kadar fıkıh usûlü meseleleri hakkında konuşsa bile bu konulara girmesinin asıl nedeninin va'd ve va'id, esmâ ve ahkâm, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker gibi kelâmî ilkeler olduğunu, fıkıh usûlüyle daha yoğun bir ilgi kurulacak şekilde diğer usûl eserlerinde ayrıca bu konuları işlediğini belirtmiştir.¹¹⁰ Abdülcebbâr'ın usûlî görüşlerini izleyebildiğimiz bir diğer eser de öğrencisi İbn Metteveyh'in *el-Mecmû fi'l-Muhît*

¹⁰⁷ Hatta kaynaklarda ismi geçen eserlerinin fıkıhtan çok kelâmı ilgili olduğu söylenebilir. Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/85.

¹⁰⁸ *el-Umed*'in günümüze ulaştığı bilinmemekle birlikte Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden Ahmed b. Ebî Hâşim el-Mânkûdî'e (ö. 425/1034) ait hacimli bir *el-Umed* şerhi günümüze ulaşmıştır ve yakında neşredilmesi umulmaktadır.

<https://twitter.com/alHusaini298/status/1654579933795037187?t=Fol6buE3oDo8yeQOsOTW3Q&s=19> (Erişim: 04/07/2023)

¹⁰⁹ Kitabın yapılan iki farklı neşrinde de (Mısır, eş-Şirketü'l-Mısıriyye, 1960-1965 – Beyrut, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2011) aynı sorunlar mevcuttur.

¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/3-5, 92, 101.

bi't-teklîf idir. Bazı kaynaklarda Abdülcebbâr'a nisbet edilen bu metin esasen İbn Metteveyh'in Abdülcebbâr'ın ifadelerini kendi üslubuyla naklettiği bir kitaptır. *el-Mecmû'*nun yazma halinde bulunan dördüncü cüzünde elfaz bahisleri, sünnet, icma ve kıyas konularına dair Abdülcebbâr'ın ifadelerini görmek mümkündür.¹¹¹

Abdülcebbâr ile birlikte Mu'tezile kelâmda olduğu gibi fıkıh usûlünde de telif faaliyetlerinin hızlandığı görülmektedir. Mu'tezile'ye ikinci altın çağını yaşatan bu dönemde Abdülcebbâr'ın kâdi'l-kudât olarak görev alması ve vezir Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) tarafından desteklenmesinin önemli bir etkisi vardır.¹¹² Nitekim hicrî V. asırdan itibaren devlet desteğini kaybederek bir tür karşı mihneye maruz kalan Mu'tezile bir daha ilim dünyasında eski etkisini elde edememiştir. Ancak onların görüşleri Yemen bölgesinde Zeydîlik içinde, Şîî topluluklarda ve kısmen Harezm bölgesi Hanefilerinde yaşamaya devam etmiştir. Bunda Kâdir-Billâh (ö. 422/1031) tarafından Irak coğrafyasında başlatılan Mu'tezile karşıtı uygulamaların Gazneli Mahmud (ö. 421/1030) tarafından Mâverâünnehir bölgesinde de aynen uygulanmasının etkisi yadsınamaz.¹¹³ Hicrî dördüncü asrın sonuyla beşinci asrın başlarına tekâbül eden Kâdir-Billah döneminde Mu'tezile'nin ve özellikle kendi içinde Ehl-i sünnet görüşü benimsediği bilinen fakihleri de barındıran Irak Hanefilerinin i'tizâlî görüşlerini sansürlemek durumunda kalmış olmaları muhtemeldir. Hatta bu baskılar sonucu Irak Hanefîliği'nin de Mu'tezile'yle birlikte yok oluş sürecinin başladığı söylenebilir.

Abdülcebbâr'ın öğrencirinden Şîî âlim Şerif el-Murtezâ *ez-Zerîa* (ö. 436/1044) ve Ebu Yusuf el-Kazvinî (ö. 488/1095) *el-Vâzih* eseriyle Mu'tezile usûlüne dair bilgilerin günümüze ulaşmasında katkısı olan diğer isimlerdir. Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mutemed*'i Ehl-i sünnet arasında Mu'tezile'nin diğer bütün usûl eserlerinden daha fazla ilgiye mazhar olmuştur. Hatta mütekellim usûl eserlerine olduğu gibi bazı Hanefî usûl eserlerine de ciddi

¹¹¹ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf* (Riyad: Mektebetü Câmiatü el-İmâm Muhammed, 8737), 36b-117a; Kazvinî, *el-Vâzih*, (muhakkikin mukaddimesi), 64.

¹¹² Güneş, *Akıl ve Nass*, 87.

¹¹³ Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 91. Kudûrî şârihlerinden Ebu'l-Meâlî el-Gaznevî'nin (ö. V/XII asır) h. 465 yılında yaşadığını naklettiği bir olaya göre hocasının Mu'tezilî bir âlimle yaptığı kelâmî bir tartışma sonrasında önce evinden kovulmuş, daha sonra i'tizâlî görüşler içeren kitaplarıyla birlikte Gazne'den sürülmüştür. Abdürrab b. Mansur el-Gaznevî Ebu'l-Meâlî, *Mültemesü'l-ihvân* (Murad Molla, 909), 100a.

etkileri olması hasebiyle¹¹⁴ fıkıh usûlü tarihinde bir dönüm noktası olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

el-Hârûnî sonrası dönemde Hâkim el-Cüşemî ile birlikte Zeydî-Mu'tezilî usûlünün birlikteliğinin perçinlendiği görülmektedir. Cüşemî *Uyûnu'l-mesâil* eserinin bir bölümünü fıkıh usûlü meselelerine tahsis etmiş, daha sonra şerhettiği bu eserin fıkıh usûlü bölümünde Mu'tezile usûl geleneği üzere geniş tahliller yapmıştır.¹¹⁵ Bu bölüm ayrıca Kâdî Behlûlî (ö. 573/1178) tarafından *el-Beyân şerhu mesâili'l-usûl fi'l-Uyûn* adıyla şerhedilmiş ve günümüze ulaşmıştır.¹¹⁶ Aynı asırlarda çok sayıda Zeydî-Mu'tezilî müellifin Mu'tezile üsûlüne dair değerli bilgiler içeren fıkıh usûlü eseri telif etmiş olması,¹¹⁷ Mu'tezile usûlüne dair bilgilerin sınırlılığı düşünüldüğünde günümüz araştırmacıları için bir fırsat sunmaktadır.

Mu'tezile'nin Hanefilerle ilişkileri açısından tâbî oldukları fıkıh mezhepleri önem arzemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın ve öğrencisi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin mezhebi ile ilgili çeşitli görüşler serdedilmişse de tabakât eserlerindeki bazı nisbetlerin güvenilirliği tartışmalı olduğundan bu nakillere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir.¹¹⁸ Zira Mu'tezile'nin temel kabullerinden biri olan “her müçtehidin içtihadında isabet ettiği” düşüncesi, Mu'tezilî âlimleri genellikle usûl ve fûrûda daha bağımsız hareket etmeye sevk etmiştir. Bununla birlikte Ebû'l-Hüseyin'in *el-Mu'temed*'inde Ebû Yusuf, Şeybânî, Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşlerine çokça yer vermesi, cenaze namazını Hanefî fakih Saymerî'nin kıldırması¹¹⁹ Hanefî camiaya uzak olmadığını hissettirmektedir.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî hakkında dikkat çekilmesi gereken bir durum da Mu'tezile mezhebi içindeki muhalif tavrıdır. Basrî'nin kelim sahasında da görülen bu muhalif tavırları

¹¹⁴ Örneğin, Hanefî-Mâtürîdî âlim el-Üsmendî'nin *Bezlü'n-nazar* isimli usûl eseri konu tertibi ve başlıkları itibarıyla neredeyse tamamen *el-Mu'temed*'i takip etmiştir.

¹¹⁵ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 171; Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (Leiden: Academia Lugduno-Batava, 215).

¹¹⁶ Cafer b. Ahmed el-Behlûlî, *el-Beyân şerhu mesâili'l-usûl fi'l-Uyûn* (Vatikan: Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165).

¹¹⁷ Fatih Yücel, “Zeydî Usul-i Fıkıh Literatürü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (30 Nisan 2019), 597-623; Fatih Yücel, “Usul Yazım Yöntemi Açısından Hicri VIII.- X. Asra Ait Zeydi ve Hanefi Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (14 Şubat 2017), 305-339.

¹¹⁸ Meselâ tabakat eserlerinde Şâfiî mezhebinden olduğu nakledilen Abdülcebbâr'ın, Şâfiî'nin Kitâb'ın Sünnet ile neshedilemeyeceği görüşünü ağır ifadelerle eleştirdiği, istihsanı kabul ettiği ve daha birçok meselede Şâfiî'ye muhalefet ettiği dikkate alınır, Abdülcebbâr'ın standart bir Şâfiî olduğu iddiasının tekrar gözden geçirilmesi gerekecektir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/90; Kazvîni, *el-Vâzih*, 336.

¹¹⁹ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Daru ihyâi't-turâs, 2000), 4/93.

sonrası Ebû Ali el-Cübbâî'den itibaren kendi zamanına kadar Behşemiyye olarak anılan Basra Mu'tezile Okulu, ondan sonra Hüseyniyye olarak anılır olmuştur. Basrî, özellikle felsefecilerin Mu'tezile sistemine yaptığı tenkitleri de dikkate alarak usûl-i hamseden taviz vermeksizin bazı açılımlar getirerek mezhepte bir yenileme yapmıştır.¹²⁰ Bu açılımların neticesinde özellikle kelâma taalluk eden meselelerde fıkıh usulündeki yeni görüşlerinin şekillenmiş olması muhtemeldir. Fıkıh usûlü açısından daha somut konuşacak olursak Basrî başta hocası Abdülcebbâr olmak üzere meşayih tarafından genel kabul görmüş bazı Mu'tezilî usûl görüşlerine muhalefet etmiştir. Bu muhalif tutum Mu'tezile içinde özellikle Behşemiyye mensupları tarafından Ebü'l-Hüseyin'in ciddi eleştiriler almasına ve hatta dışlanmasına sebep olurken, Fahreddin er-Râzî gibi Ehl-i sünnet usûlcülerin de Ebü'l-Hüseyin'i takdir etmelerine ve belki zamanla benimsemesine yol açmıştır. Çünkü Ebü'l-Hüseyin, hocalarına muhalefet ettiği görüşlerinde genellikle Ehl-i sünnet'e daha yakın bir tavır sergilemiştir.¹²¹

Cüşemî, Ebü'l-Hüseyin'in Behşemiyye ekolü tarafından dışlanması hususunda kendinden önceki meşayih muhalefeti dışında ikinci bir sebep daha zikreder: Basrî, felsefe ile fazlaca meşgul olmuş, onların bazı görüşlerini benimseyerek Mu'tezile'nin baştan beri mücadele ettiği felsefecilere yaklaşmıştır. Hatta bu yüzden Allah onun ilmini bereketlendirmemiştir.¹²² Vefat ettiği asırlarda Behşemiyye okuluna muhalefeti dolayısıyla böyle tepkiler gösterilse de aradan geçen asırlar içinde Ebü'l-Hüseyin'in özellikle fıkıh usûlü alanındaki başarısını dikkate alan Mu'tezile tabakatı yazarı el-Hayyât durumun söyledikleri gibi olmadığını, bu eleştirilerin taassuptan kaynaklandığını, bilakis onun kitaplarının kendinden sonraki usûl kitaplarının çoğuna tesir ederek birçoklarının onun ilminden istifade ettiğini iddia etmiştir.¹²³ David Vishanoff'a göre Ebü'l-Hüseyin'in usuldeki bu etkisi Mu'tezile'nin usûldeki teolojik argümanlarını fıkıh merkezli usûl yazım yöntemiyle uzlaştırmasıyla sağlanmıştır. Çünkü bu dönemde Mu'tezile bir tür tersten mihneye maruz

¹²⁰ Mehmet Fatih Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir* 16 (18 Mart 2020), 121-143.

¹²¹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *er-Riyâzû 'l-mûnika fî ârâi ehli 'l-ilm* (Kayrevan: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ülûmi'l-İslâmiyye, 2004), 295-297. Abdülcebbâr'ın diğer öğrencisi Kazvîni, Ebü'l-Hüseyin hakkında bazı tahkir ifadelerinde bulunmuş hatta onu "Mu'tezile'ye mensup olduğunu iddia eden ama aslında onlardan olmayan birisi" olarak tanımlamıştır. "وقد زعم بعض من صنف في أصول الفقه من المنتسبين إلى المعتزلة وليس منهم" Kazvîni, *el-Vâzih*, 79, 266, 320.

¹²² Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (Academia Lugduno-Batava, 215), 130a; Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 402.

¹²³ el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beirut: Darü'l-müntazar, 1988), 119; Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 224.

kalmıştı ve gelenekçilerin fıkıh merkezli usûl anlayışının eli güçlenmişti.¹²⁴ Fakat kanaatimizce bu yorum tartışmaya açıktır. Çünkü Ebü'l-Hüseyin'in *el-Mu'temed*'ini usûllerinde temel eser olarak benimseyen fukahâ metodu usûlcüleri Buhara Hanefileri değil, bilakis Eş'arî usûl görüşlerini geliştiren ve bu esnada Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin'den beslendiklerini tasrih etmekte bir beis görmeyen mütekellim usûlcülerdir. *el-Mu'temed*'de fıkıh meseleleri ancak ihtiyaç miktarınca ele alınmış, eserin geneline kelâmî bir dil hakim olmuştur. Bu yüzden Ebü'l-Hüseyin'in etkisini fıkıh usûlünde fikhın otoritesinin artmasında değil hicrî altıncı asırdan itibaren kelâm-felsefe-mantık dilinin yoğun olarak usûle imtizâc etmesinde aramak daha doğrudur.

Günümüzdeki birçok akademik çalışma en meşhur Mu'tezile usûl eserlerinden olduğu ve -Abdülcebbâr'ın *eş-Şer'ıyyât*'ını saymazsak- eldeki az sayıdaki usûl metninden en mufassal çalışma olduğunu düşündüğü için birçok konuda Mu'tezilî usûl görüşlerini *el-Mu'temed*'den iktibasla tespit etmektedir. Fakat Ebü'l-Hüseyin'in azımsanmayacak ölçüdeki muhalif tavrı ve mezhep içindeki usûlcülerin eleştirileri dikkate alınırca bu durumun ne kadar hatalı sonuçlar doğurabileceği ortadadır. O yüzden bizim çalışmamızda takip ettiğimiz metoda göre hicrî III. asırdan itibaren Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf, Ebû Alî-Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî, Abdülcebbâr, Hârûnî, Cüşemî ve sonrasında Zeydî usûlcülerin Mu'tezile metinlerine yaptığı şerhleri bir bütünlük içinde incelenmeden Mu'tezile'nin usûlî tavrını net bir şekilde ortaya koymak sağlıklı değildir.

Aşağıdaki bölümlerde detaylarını göreceğimiz üzere Mu'tezile'nin usûl tasavvurunun kelâmdan ayrı düşünülmemeyeceğini ispat eden bazı temel prensipler mevcuttur ki bunlar birçok usûl kaidesinde tekrar edilmiştir.¹²⁵ Mu'tezile'ye muvâfakat ettiği görülen kısımlarda Hanefî-Irak meşâyihî de kimi zaman sarahaten kimi zaman da üstü kapalı olarak bu esaslara riayet etmiştir. Bunlardan en ön planda olanları şunlardır:

a. el-Adl: Aynı zamanda usûl-i hamsedeki beş ilkedен biri olan bu kaide fıkıh usûlünde hemen hemen aynı minvalde kullanılmıştır. Özellikle tasrihe ihtiyaç duyulan lafızlarda kapalılık ve müphemlik olmasını Şâri' için caiz görmeyen Mu'tezile genel olarak

¹²⁴ Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 224.

¹²⁵ Nitekim Ka'bî *el-Makâlât*'ta, Abdülcebbâr *el-Muğnî*'de ve Cüşemî *Uyûnu'l-mesâil*'de fıkıh usûlü konularına Mu'tezile kelâmının diğer konularıyla iç içe yer vermiş, böylece fıkıh usûlünü kelâm düşüncesinin bir devamı olarak gördüklerine işaret etmek istemiş gibi görünmektedirler.

baştan sınırları belirlenmiş bir hitap şeklini gerekli gördüğünden nasları bu ilke üzerine ele almıştır. Çünkü *adl* ilkesi gereği Allah'ın hem kulu mükellef tutması hem de müphem-muğlak ifadelerle kuluna hitap etmesi Allah hakkında caiz değildir. Âm lafızların hükmü ve beyanın tehiri konularında bu tavırları müşahede edilmektedir.

b. Hüsün-kubuh: Şâri'in hitabında riayet etmesi gerektiği varsayılan bazı kurallar olduğunu ve bunun belirleyicisi olarak da akıl yoluyla tespit edilen hüsün-kubuh kavramlarının bir yol haritası çizmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü akıl da nas gibi hatta naslardan da öncelikli bir ilkedir ve tıpkı naslar gibi insanın dâreyn saadeti için yol gösterici olarak Allah tarafından insana verilmiş bir lütuftur. Bu yönüyle nasların akla rağmen önceliğinden değil, nübüvvet olmadığında bir tür peygamber vazifesi yükledikleri akılla naslar arasında ancak görev paylaşımından bahsedilebilir.

c. Aslah-maslahat: Şâri'in kulların maslahatına riayet etmesi yani kelâmdaki karşılığıyla Allah'ın kul için *aslah* olana riayet etmesinin gerekliliği Mu'tezile usûlünde sık sık vurgulanmıştır. Çünkü bu ilke özellikle illetlerin hükümleri ve nesh konularında şeriatın hükümlerinde inkâr edilemez değişkenlikleri açıklamanın yegâne yolu olarak görülmüştür. Fakat buradaki maslahat mütekellim usûlcülerin daha çok fûrû fıkhındaki hükümlerin şer'î hikmetini ele alırken geliştirdikleri maslahat-mekâsîd düşüncesiyle karıştırılmamalıdır. Çünkü Ehl-i sünnet mütekellim usûlcülerin kastı emirler geldikten sonra burada Şâri'in riâyet ettiği düşünülen maslahatların ortaya çıkarılması iken, Mu'tezile'nin kastı naslar gelmeden önce Şâri'in riayet etmesi zorunlu olan yani Şâri'e vacip olduğu düşünülen ve aslında onun iradesini akîl ilkelerle (hüsün-kubuh) kısıtlayan kurallar bütünüdür. Nitekim Mu'tezile'nin maslahat ifadesini bir diğer kelâmî ilkeleri olan ve *aslah* düşüncesi ekseninde geliştirdikleri "lütuf" kavramıyla ilişkilendirmeleri somut bir ayırım noktası olarak karşımızdadır.

d. Teklîf-i mâ lâ yutâk: Aslında Allah'ın kullarını teklîf-i mâ lâ yutâk ile mükellef tutmayacağı birçok Ehli sünnet âlimin de kabul ettiği bir ilkedir. Ancak Mu'tezile buraya kadarki üç ilke ile birlikte ele alarak bu kaideyi kendi kelâmî ilkeleri doğrultusunda yorumlamış, bu yüzden bazı usûl meselelerinde diğer usûlcülerle ihtilaf etmişlerdir. Sözelimi lafızlarda katiyet olmamasının gereğini, aksi durumun mükellefin hitabı anlamasını zorlaştıracığı dolayısıyla teklif-i mâ lâ yutâk ile ilişkilendirmişlerdir.

e. Dil ve Lügat: Mu‘tezile’nin usûl düşüncesinin en çok vurgu yaptığı alanların başında dil ve lügat gelir. Ancak bu, baştan belirlenmiş kelâmî kabullerini ispat için bir araçtır. Zira Ehl-i sünnet’in lügavî-vaz’î anlamı da dikkate almakla birlikte örfî ve şerî vaz’ı Mu‘tezile’den daha ön planda tuttuğu ve sahabe döneminden itibaren tevâris eden genel kabullere daha fazla itibar etmeleri onlardan ayrışma noktalarından biridir. Dil üzerinden sıkça müracaat ettikleri bir diğer bir ilke de şahidin gaibe kıyasıdır ki, naslardaki şer’î örfü bu kıyasın gerisinde tutmuşlardır.¹²⁶

B. Hanefî Meşâyihî ve Mu‘tezile ile İlişkileri

Hanefî usûl ekollerini mukayeseli olarak inceleyen birçok araştırmada Irak ve Mâverâünnehir usûl gelenekleri olmak üzere ikili bir taksim yapıldığı görülmektedir. Kanaatimizce özellikle fıkıh usûlü alanında ikili bir taksim yerine, Irak, Semerkand ve Buhara meşâyihinden müteşekkil üçlü bir taksim yapmak yerinde olacaktır. Tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerinde inceleyeceğimiz üzere birçok usûl meselesinde bu coğrafi ekollerin âlimleri kelâmî eğilimlerinin etkisiyle birçok farklı sonuca ulaşmışlardır.

1. Irak Hanefîlerinin Mu‘tezile İlişkisi

Kerhî’ye kadarki dönemde usûl meselelerine dair günümüze ulaşan bir Hanefî usûl eseri mevcut değildir. Ayrıca usûle dair birçok meselenin hicrî dördüncü asırdan itibaren olgunlaştığı düşünüldüğünden bu başlık altında Hanefî usûlcüler, Mu‘tezileyle ilişkileri açısından Ebû Hanîfe ve ashabının görüşleri, Kerhî’ye kadarki dönem ve sonrası olmak üzere üç merhalede ele alınacaktır.

a. Ebû Hanîfe ve Ashabının Durumu

Mu‘tezile’nin Ebû Hanîfe’yi kendilerinden kabul ettiğine dair görüşü ilk defa Kerderî (ö. 827/1424) Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) öğrencisi olan Muvaffak el-Mekkî’den (ö. 568/1172) nakletmektedir. Ona göre Mu‘tezile, kendi görüşlerine aykırı ifadeler buldukları için *el-Fıkhu’l-Ekber* ve *el-Âlim ve’l-Müteallim* eserlerinin Ebû Hanîfe’ye ait olmadığını iddia etmişlerdir.¹²⁷ Sonrasında Taşköprizade (ö. 968/1561) Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Beyâzîzâde (ö. 1098/1687) gibi çok sayıda âlim *el-Fıkhu’l-ekber* risalesinin müellifi olarak

¹²⁶ Kazvîni, *el-Vâzih*, 187; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 265-268, 691.

¹²⁷ Hâfîzüddîn Muhammed b. Muhammed Kerderî, *Menâkıbü’l-İmâmi’l-A‘zam Ebî Hanîfe (Menâkıbü Muvaffak el-Mekkî ile birlikte)* (Haydarabad: Matbaatü Daireti’l-meârif, 1321), 1/108, 142.

ortaya atılan Ebû Hanîfe el-Buhârî ismini şiddetle reddetmiş, bunun İmâm-ı Azâm'ı kendi mezheplerinden göstermeye çalışan Mu'tezile'nin iddiası olduğunu belirterek bu hususta çeşitli kaynaklara atıflar yapmışlardır.¹²⁸

Ancak Mu'tezile'nin mütekaddim tabakât kaynaklarına ve kelam metinlerine bakıldığı zaman Ebû Hanîfe ve bazı öğrencilerini kendilerine değil Mürcie'ye nisbet etmeye çalıştıkları görülmektedir. Kâ'bî (ö. 319/931) ve Cüşemî (ö. 494/1101) Ebû Hanîfe ve ashabına Mürcie tabakâtında yer vermiş, eski bir Mu'tezilî olan İmam Eş'ârî de Ebû Hanîfe'yi Mürcie'den saymıştır.¹²⁹ *Fazlü'l-i'tizâl*'de nakledilen bir hikâyeye göre Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in ashabından olan birisi kelâmî meseleleri tartışmaktan kaçındığı için tahkir edilmiştir.¹³⁰ Buna mukabil İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437), İmam Züfer (ö. 158/775) ve İmam Muhammed'e *adl* görüşünü benimseyen fakihler¹³¹ arasında yer vererek onları Mu'tezile'ye yaklaştırmaya çalışmıştır. Mu'tezile tabakât eserlerinde Mu'tezile içinde doğrudan yer almadığı halde *adl* görüşünü benimseyen bir fakih tabakasından bahsedildiği görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bunlardan, doğrudan Mu'tezile meşayihinden olmadığı halde hüsün-kubuhun aklîliğini kabul eden, Allah'ın fiillerini hikmetle ilişkilendiren ve Allah'ı bilmenin aklen vacip olması gerektiğini yani Mâtürîdîlerin de kabul ettiği Ehl-i sünnet görüşleri benimseyen, Mu'tezile'nin mahza Cebriyye'den/Eşarîlerden olmadığını düşündüğü fakihler kastedilmektedir. Fakat bu şekilde ismi geçenlerin hepsinin Mu'tezile'ye eşit mesafede olduğu da düşünülemez. Zira hem İmâm Şâfiî'yi hem de Cessâs'ı *adl* ehlinde fakihler arasında zikretmişlerdir. Hâlbuki Şâfiî hayattayken Mu'tezile'yle ciddi mücadelelere girişmesine karşın Cessâs kelâmında ve usûlde onlarla uzlaşmacı bir tavır sergilemiştir.

¹²⁸ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985), 2/182; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/472. Beyâzîzâde ayrıca Mu'tezile'nin İmâm-ı Azâm'ın eserlerini Muhammed b. Yusuf el-Buhârî adında Ebû Hanîfe lakaplı birine nisbet ettiği bilgisine yer vermiştir. Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm* (Karaçi: Zam Zam Publishhers, 2004), 23.

¹²⁹ Kâ'bî, *Makâlât*, 201; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/119; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 89, 103; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 128.

¹³⁰ Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 245.

¹³¹ Aslında bu tabir yani ehl-i *adl* olmak bizzat Ebû Hanîfe tarafından kullanılmıştır. O Osman el-Bettî'ye yazdığı risalede kendisini Mürcie olmakla suçlayanların haksızlık ettiğini, hâlbuki kendilerinin ehl-i *adl*/ehl-i hak ve Ehl-i sünnet olduğunu söylemiştir. Numan b. Sabit Ebû Hanife, "Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 84; Abdullah b. Muhammed Sebezmûnî, *Keşfü'l-âsâri's-şerîfe fî menâkibi Ebî Hanîfe* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2020), 1/510. Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd da hocasına insanlardan bazısının ortaya attığı bu *adl* görüşü nedir diye sorunca, hocası ona sünnet ve cemaat ehlinin üzerinde olduğu yani sevâd-ı a'zâmı teşkil eden Mürcie'nin yolunu tavsiye etmiştir. Sebezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 1/473. Anlaşılan Mu'tezile hicretin ikinci asrından itibaren giderek *adl* istilahını kendi çizgileri doğrultusunda sahiplenmişlerdir.

Ebû Yusuf'un adı ise diğer Hanefîlerle birlikte sadece Mürcie'nin fakihleri arasında geçmiştir.¹³² Hanefîlikle Mu'tezile arasında ilk dönemlerden itibaren net bir yakınlık olmadığı hatta Mu'tezilî âlimlerin birçok eserinde Ebû Hanîfe ve ashabını tenkit ettiği görülmektedir. Mu'tezile'nin müessislerinden sayılan Ebu Hüzeyl el-Allâf'ın, kulların fiillerinin yaratılmışlığı hakkında Ebu Hanîfe'ye bir reddiye yazdığından bahsedilmiştir. Câfer b. Mübeşşir'in *Kitâbü'r-red alâ Ashâbi'l-kıyâs ve'r-re'y* isimli eserindeki eleştirileri muhtemelen Hanefî fakihleri de içine alacak şekildedir. Benzer şekilde Bişr b. Mu'temir'in de *Kitâbü'r-redd alâ Ashâbi Ebî Hanîfe* adıyla yazdığı eserle Hanefîleri hedef aldığı anlaşılmaktadır.¹³³

Mu'tezile-Hanefî yakınlığına dair bir şâyanın ortaya çıkmasındaki etkenlerden biri de ehl-i hadîsin tavrıdır. Özellikle halku'l-Kur'ân meselesinde, kendini Hanefîliğe nisbet eden kadılar yüzünden, birçok Hanefî fakihin Mu'tezile'ye meylettığı zannı oluşturulmuştur. Doğrusu, Ebû Hanîfe ile ilgili nakledilen muhtelif rivayetlerde ehli hadîsin bir kafa karışıklığı içinde olduğu görülmektedir. Eş'arî'nin Ebû Hanife'ye halku'l-Kur'ân görüşünü nispet ettiği iddia edilmiştir.¹³⁴ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) halku'l-Kur'ân konusunda iki farklı Ebû Hanîfe tasavvuru sunan rivayetler nakletmişse de, Ebû Hanîfe'nin aslında halku'l-Kur'ân görüşünden tövbeye davet edildiği için kerhen vazgeçtiğini ima etmiştir.¹³⁵ Hâlbuki erken dönem kaynaklardan Vekî'in (ö. 306/918) *Ahbâru'l-kudât*'ında Ebû Yusuf'tan nakledildiğine göre Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyen ilk kişi Ebû Hanîfe'dir.¹³⁶

Hanefî kaynaklar haricindeki eserlerde durum böyle olmakla birlikte, Hanefî usûlcülerin kendi eserlerinde Ebû Hanîfe ve ashabından nakledilen görüşler Mu'tezile'ye ne kadar uzak olduklarını daha kesin bir şekilde ispat etmektedir. Burada öncelikle tespiti gereken husus Mu'tezile'ye karşı net bir tavrın sergilendiği akaid metinlerinin Ebû Hanîfe'ye

¹³² Kâ'bî, *Makâlât*, 201; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/119; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 89, 103; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 128.

¹³³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 495, 535, 545. Bunun bir başka örneği Kâdî Abdülcabbâr'ın istitaat meselesinde yaptığı nakildir. Abdülcabbâr, Mu'tezile âlimlerin hilafına Ebû Hanîfe'ye göre istitaatın fiille birlikte olduğunu belirtmiştir. İbn Ahmed b. Abdülcebbâr Kâdî Abdülcebbâr, *Nüketü'l-Kitâbi'l-muğnî* (Beyrut: Müessesetü'r-reyyan, 2012), 94. Kâ'bî de Ebû Hanîfe'nin içtihatı hata-isabet konusunda Mu'tezile'ye muhalif görüşünden bahsetmiştir. Kâ'bî, *Makâlât*, 502.

¹³⁴ Fakat konuyu değerlendiren bazı araştırmacılar bu ifadelerin Eş'arî'nin *el-İbâne* kitabına sonradan eklendiği sonucuna varmıştır. Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Riyad: Daru'l-fazile, 2011), (muhakkikin mukaddimesi), 75-79.

¹³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 15/516-520.

¹³⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Halef Vekî', *Ahbâru'l-kudât* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, ts.), 3/258.

aidiyeti meselesidir. Bunlar; *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Fıkhü'l-ebzat*, *el-Âlim ve'l-müteallim*, *Risâletü Ebî Hanîfe* ve *el-Vasiyye* eserleridir. Bu eserlerin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini ispat eden en erken metinlerden biri Osman el-Bettî (ö. 143/760 [?]) için yazılan risalenin metnini senediyle birlikte veren Ebû Muhammed el-Hârîsî'dir (ö. 340/951)¹³⁷. İmâm Mâtürîdî de tefsirinde doğrudan Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* kitabından alıntı yapmaktadır.¹³⁸ Yine dördüncü asırda Bağdat'ta yaşamış ve hakkında Mu'tezile ithamı bulunan önemli bibliyograf İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]) Ebû Hanîfe'nin başka eserleri yanında *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-müteallim* ve *Risâletü Ebî Hanîfe* kitaplarının varlığından bahsetmiştir.¹³⁹ Hatta Eş'ârî'nin görüşlerini sistemleştiren isim olarak kabul edilen, hayatının bir dönemini Bağdat'ta geçirdiğini ve Mu'tezileyle münazaralar yaptığını bildiğimiz İbn Fûrek (ö. 406/1015) dahî Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* eserine bir şerh yazmıştır.¹⁴⁰ Bu eserlerin ilk asırlarda Irak coğrafyasında bilindiğini gösteren bir başka delil Ebû Hanîfe'nin kitaplarının nakledildiği silsilerden birinin doğrudan Irak-Hanefî meşayihî üzerinden gelmiş olmasıdır. Bu silsile şu şekildedir: Ebû Abdullah el-Cürcânî, Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, Abdülbâki b. Kânî, Tâcüddin Ahmed b. Muhammed, Muhammed b. Semâa, Ebû Yusuf.¹⁴¹ Aslında fûrû fıkıh eseri olmasına rağmen Ebû Hanîfe ve ashabı hakkında nadir bilgiler barındıran, Irak Hanefîlerinden Nâtîfî'nin (ö. 446/1054) *el-Ecnâs*'ında Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* ve *Risâletü Ebî Hanîfe* eserleri ismen zikredilmiştir.¹⁴² Hanefî usûlcü Fahrü'l-İslâm Pezdevî (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vusûl* eserinin girişinde *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-Müteallim* ve *Risâletü Ebî Hanîfe* kitaplarının Ebû Hanîfe'ye aidiyetini vurgulamıştır.¹⁴³

Ebû Hanîfe'nin kelâm eserlerinin şöhreti sadece Hanefî mezhebiyle sınırlı kalmamıştır. Eş'ârî âlim Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim*, *el-Fıkhü'l-ekber* ve Osman el-Bettî'ye mektubunu içeren eserlerinden övgüyle bahsetmiş,

¹³⁷ İmâm Ebû Hanîfe'nin, imanın mahiyeti hakkında Osman el-Bettî'ye yazdığı risâlenin yazılış tarihi hicrî 4 Receb 144 senesidir. Osman b. Miksem el-Kindî: "Ebû Hanîfe'nin kitabı Osman el-Bettî'ye geldiğinde oradaydım, onu bize okudu." demektedir. Sebezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 1/506-511.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 10/279.

¹³⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 677.

¹⁴⁰ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim* (Kahire: Mektebetü'l-sekafeti'd-diniyye, 2009).

¹⁴¹ Bu senet Beyâzîzâde'nin *el-Usûlü'l-münîfe* kitabının yazma nüshasında nakledilmiştir. Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, Şehid Ali Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi, 1567-1, 1b.

¹⁴² Nâtîfî, *el-Ecnâs*, 1/445, 449.

¹⁴³ Ebü'l-Usr Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 89-90.

buralarda Ehl-i sünnet dışı fırkalara karşı verdiği mücadeleyi takdir etmiştir.¹⁴⁴ Ayrıca Tahâvî (ö. 321/933) meşhur akaid metninin girişinde kitabın içeriğinin Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerini yansıttığını söylemektedir ki eğer Ebû Hanîfe'den nakledilen akaid metnilerindeki tercihlerinin ona nisbeti sahih kabul edilmezse Tahavî'nin bu bilgileri nasıl elde ettiğinin anlaşılması zor olacaktır. Buraya kadar serdedilen bilgilerden hem Ebû Hanîfe'nin kelimelerinin ilk dönemlerde Irak Hanefîlerinin hâkim olduğu coğrafyada bilindiği hem de ona aidiyetinde herhangi bir tereddüt olmadığı görülmektedir. Çalışmamız açısından meselenin şu yönü oldukça önemlidir: Fıkıhta adım adım Ebû Hanîfe'nin birikimini takip etmeye ihtimam gösteren Kerhî ve Cessâs¹⁴⁵ gibi isimler nasıl oldu da ona intisap açısından daha önemli olan kelâm ilminde onun görüşlerine taban tabana zıt bir mezhepten etkilendiler? Dahası, kurucuları Ebû Hanîfe'nin ilk hasımlarından olan Mu'tezile'ye tâbî oldular?

Literatürdeki bu bilgilere ek olarak gerek menâkıb eserlerinde nakledilen bilgiler gerekse usûl ve fûrûya ait meseleler üzerinden Hanefî ashabının kelâmî görüşlerinin Mu'tezile'den uzak olduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁴⁶ Hanefîlerin fûrû meselelerdeki birçok görüşünün Mu'tezile'nin asıllarına muhalif olduğunu söyleyen Pezdevî'nin usûlünü şerheden âlimler muhtelif örneklerle bu durumu somutlaştırmışlardır.¹⁴⁷ Nâtifi, fûrû fıkha dair birçok usûl ve nevâdir eserinden yaptığı nakillerle Ebû Hanîfe ve ashabının fikhî ve kelâmî konularda Mu'tezile'ye muhalif tavrını ispat etmeye çalışmıştır.¹⁴⁸ Kâsânî'ye göre; yemin lafızlarında, talak ve itâkta meşîet ile irade lafızlarının kullanımında, muhayyer vaciplerde, kâdînin fasık olmakla doğrudan azledilememesinde, ümmü veled ve müdebber kölenin

¹⁴⁴ Ebû'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tefsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn* (Lübnan: Alemü'l-kütüb, 1983), 184.

¹⁴⁵ Cessâs'ın *Tahâvî Muhtasarı* üzerine yaptığı şerhten İmâmeyn'den çok Ebû Hanîfe'nin görüşlerine nasıl bağlı olduğunu müşahade etmek mümkündür. Tahâvî'nin İmameyn'in görüşlerini tercih ettiği ya da müstakil tercihlerde bulunduğu durumlarda Cessâs Ebû Hanîfe'nin kavlini takviye edecek açıklamalar yaparak İmâm'ın mezhepteki merkezî konumunun sarsılmamasına çabalamıştır. Kerhî ve diğer Irak Hanefîleri açısından da Ebû Hanîfe'nin görüşlerine bağlılıkta farklı bir durum söz konusu değildir.

¹⁴⁶ Dîneverî'nin senetleriyle naklettiğine göre Ebu Hanîfe Cehm b. Safvan ile kelâmî tartışmalara girmiş, İsmail b. Hammad'dan gelen bir rivayete göre de Kaderiyye'den fakihlerle kelâmî münazaralarda bulunarak Mu'tezile'nin savunduğu emrin iradeyi gerektirmesi ve hüsün-kubuh gibi birçok meselede Mu'tezile karşıtı fikirler benimsemiştir. Şaban Kütük, "Ebu'l-Hasen ed-Dîneverî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2020), 65-70. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Amr b. Ubeyd ile kulların fiilinin yaratılmışlığı hakkında yaptığı bir münazara için bk. Sebezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 2/592.

¹⁴⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 10-11; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî* (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 2005), 101-104.

¹⁴⁸ Nâtifi, *el-Ecnâs*, 444-456.

efendisinin ölümüyle azad olacağına dair bahislerde Hanefî ashabının görüşleri, Mu‘tezile’nin fîrû fıkihtaki görüşlerinin arkasındaki kelâmî kabuller dolayısıyla onlara muhaliftir.¹⁴⁹

Ebû Hanife’nin yaşça en büyük ve kendisinden sonra ilk vefat eden öğrencisi Züfer’e gelince o, Basra’ya yerleştikten sonra kurduğu halka tesirli olmuş, Ebû Hanîfe’nin görüşlerini burada yaymaya çalışmıştır. Belki bu nüfuzunun etkisiyle Mu‘tezile’nin en güçlü iki merkezinden biri olan Basra’daki kelamcılar Züfer’i kendi taraftarı gibi göstermek istemiştir. Fakat Hasan b. Ziyad’dan (ö. 204/819) yapılan nakle göre Züfer, halku’l-Kurân konusunda konuşmaktan kaçınmış, kelam ilmine de mesafeli durmuştur.¹⁵⁰ Ayrıca Züfer’in kaza ve kader düşüncesini Ehl-i sünnet’e uygun şekilde kabul ettiği de yine Hanefî kaynaklarda nakledilmiştir.¹⁵¹ Züfer’in, Mu‘tezile dışında, Mürcie’den Şia’ya kadar birçok fırkayı nisbet edildiği¹⁵² görülse de kanaatimizce onun Ehl-i sünnet sayılmamasını gerektiren bir delil yoktur.

Ebû Hanîfe’nin önde gelen ashabı içinden Ebû Yusuf’un adı Mu‘tezile tabakât eserlerinde itizâlî görüşlerle hiç ilişkilendirilmemiştir. Bunda kendisinin hadis-meşrep tavrının veya kelâmî tartışmalara karşı gösterdiği mesafeli tutumun etkili olması muhtemeldir.¹⁵³ Buna rağmen daha kendisi hayattayken “Kur’ân mahlûktur.” dediği ve Cehmiyye’ye ait “Allah gelecekte ne olacağını bilemez.” diyenin şahitliğini kabul edeceği şâyiası yayılmış, bu yüzden halku’l-Kurân meselesine ve Cehmiyye’ye karşı sert tavrını net bir şekilde dile getirmek durumunda kalmıştır.¹⁵⁴ Bu da Ehl-i sünnet dışı grupların kendilerini sayıca çok göstermek ve meşhur fakihlerin şöhretinden yararlanmak için onlara dair asılsız sözler yaymaları açısından mühim bir örnektir.

¹⁴⁹ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’* (Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1986), 3/9; 3/157; 5/96; 6/277; 7/17; 7/133.

¹⁵⁰ Ebu’l-Kasım Abdullah İbn Ebi’l-Avvam, *Fedailü Ebi Hanife* (Mekke: el-Mektebetü’l-ımdadiyye, 2010), 296, 297.

¹⁵¹ Nâtifî, *el-Ecnâs*, 1/447.

¹⁵² Ünal Şahin, *İmam Züfer ve Usul Anlayışı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 56-73.

¹⁵³ Ebû Yusuf’un kelâm ilmine dalmayı yasaklamasını tevil eden Mâtürîdî’ye göre onun esasen yasakladığı şey Allah’ın zatı hakkında düşünmek gibi idraki mümkün olmayan ve düşündükçe insanın şaşkınlığını artıran konularla sınırlıdır. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 7/106. Kendisinden nakledilen bazı kelâmî görüşler Ebû Yusuf hakkındaki bu yorumu doğrulamaktadır.

¹⁵⁴ İbn Ebi’l-Avvam, *Fedailü Ebi Hanife*, 312, 327.

İmam Muhammed de Ebû Hanîfe'nin ashabından olmasına rağmen Mu'tezile tabakâtında yer verilen bir diğer isimdir. Ancak bunu teyit eden bir karine olmadığı gibi bizzat kendisinden nakledilen "Allah katında müçtehitlerin içtihatlarından sadece birisinin doğruluğunu" benimsemesi ve Mu'tezile'nin savunduğu her müçtehidin doğruya isabet edeceği görüşünü eleştirmesi Mu'tezile'ye yakınlık duymadığının alametidir.¹⁵⁵ Yine İmam Muhammed'den halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyenler hakkında ağır eleştiriler sâdır olmuştur.¹⁵⁶

Görüldüğü üzere ne Ebû Hanîfe ne de ashabı Mu'tezile'nin asıllarını oluşturan görüşleri benimsemiş, onlarla fikrî bir yakınlık içine girmiştir.

b. Ebû Hanîfe'nin Ashabından Kerhî'ye Kadarki Usûlcüler

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden müteşekkil ve "ashap" olarak nitelenen ilk Hanefî tabakasından sonra gelen usûlcüler arasında, ashaptan Kerhî'ye kadar uzanan ilim silsilesi konumuz açısından ayrı bir öneme sahiptir. Mu'tezile'nin en güçlü dönemlerini yaşadığı üçüncü ve dördüncü asrı idrak eden Kerhî hakkında nakledilenler Mu'tezile âlimleriyle etkileşimin en somut örneklerindedir. Buna binaen bu bölümde Kerhî'nin ilim silsilesinde yer alan ve bazılarına itizâlî görüşler nisbet edilen İsa b. Ebân (ö. 221/836), İsmail b. Hammâd b. Ebû Hanîfe (ö. 212/827), Kâdî Ebû Hâzim (ö. 292/905) ve Ebû Said el-Berdaî'nin (ö. 317/930) durumları ele alınacaktır. Bununla birlikte Hanefî mezhebinin teşekkülünde önemli yer tutan ve ismi Mu'tezilî görüşlerle anılan bazı usûlcülere de değinilecektir.

Ashabın öğrencileri incelendiğinde Hanefî kaynaklarda kendisinde itizâlî görüşler tespit edilen ilk meşhur usûlcünün Ebû Yusuf'un öğrencisi Bişr b. Ğıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) olduğu görülmektedir.¹⁵⁷ Onun bir kısım kelâmî görüşleri Ehl-i sünnet'e muvafık olmakla birlikte genel olarak Cehmiyye ve Mu'tezile'yle daha fazla uzlaşmaktadır. Halku'l-Kur'ân'ın devlet görüşü olmasında etkin rol oynadığı da bilinmektedir. Aslında Ebû Hanîfe'den ders aldığı ve Ebû Yusuf'un derslerine uzun zaman devam ettiği halde, usûl ve fûru fıkhıta yaptığı nakillere oldukça az yer verilmesinde itikadî görüşlerinden dolayı başta

¹⁵⁵ İbn Ebi'l-Avvam, *Fedailü Ebi Hanîfe*, 358.

¹⁵⁶ Nâtifî, *el-Ecnâs*, 1/443; Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 2/326.

¹⁵⁷ İbn Ebi'l-Avvam, *Fedailü Ebi Hanîfe*, 118; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Daru'r-rifâi, 1989), 1/110.

Ebû Yusuf olmak üzere Hanefî usûlcüler nezdindeki kötü şöhretinin payı olduğu akla gelmektedir.¹⁵⁸

Aynı dönemde yaşayan diğer bir önemli isim Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) öğrencisi Muhammed b. Şücâ' es-Selcî'dir (ö. 266/880). Mu'tezile'nin *adl* ve *tevhid* görüşlerini benimsediği iddia edilmiştir ve ehl-i hadîs tarafından hakkında yapılmış sebebi meçhul bazı eleştiriler bulunmaktadır.¹⁵⁹ Ancak bizzat İbnü's-Selcî kanalıyla nakledilen rivayetlerde Ebû Hanîfe ve ashabının halku'l-Kur'ân başta olmak üzere dönemin kelâmî tartışmalarında Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmadıkları ve bu konularda konuşmayı doğru bulmadıkları görülmektedir. Nitekim kendisinden Kur'ân'ın mahlûklugu hususunda vâkifiyye görüşünü benimsediği yönünde yapılan rivayetler, ehl-i hadîs tarafından neden eleştirildiğini daha açık hale getirmektedir.¹⁶⁰ Ayrıca daha önce geçtiği üzere ilk defa âm lafzın bir sîgasının olup olmadığı ve istiğrak ifade edip etmediği hususunu İbnü's-Selcî'nin gündeme getirdiği düşünülürse, Mu'tezile'nin *adl* ve *tevhid* esaslarıyla uyumlu olan âm lafzın katılığı meselesine muhalefet ederek onların kelâmî asıllarına da muhalefet etmiş olmaktadır. Bunlar bir arada düşünüldüğünde İbnü's-Selcî'nin Ebû Hanîfe ve ashabının çizgisinden ayrılarak Mu'tezile'ye meylettiği iddiası makbul görünmemektedir.

Kerhî'nin ilmî silsilesindeki usûlcülerden olan Ebû Saîd el-Berdaî'nin hocaları arasında Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâîl b. Hammâd (ö. 212/827) ve Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905) zikredilmektedir.¹⁶¹ Özellikle İsmâîl b. Hammâd hakkındaki ithamlar konumuz açısından önemlidir. Tarihi olaylar bakımından Berdaî'ye hocalık yapma ihtimali düşük olan¹⁶² İsmâîl'e halku'l-Kur'ân ve Cehmîlik görüşü nisbet edilmiş, bu yüzden ehl-i hadîs

¹⁵⁸ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1985), 163; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/164; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/468; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 54; Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 63.

¹⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 689; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 3/317.

¹⁶⁰ Vakîfiyye görüşü esasen bazı Hanefilerle birlikte bir kısım ehl-i hadîs tarafından benimsenmiştir. İbn Ebi'l-Avvam, *Fedaîlü Ebi Hanîfe*, 116-119; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm Kalânîsî, *Kitâb al-maqâlât d'Abû al-'Abbâs al-Qalânîsî*, thk. Ziad Bou Akl (Berlin/Boston: De Gruyter, 2021), 32; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 3/316; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber, *el-İntikâ' fî fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î* (Beyrut: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 2010), 316-318; Nâtîfî, *el-Ecnâs*, 1/443-444; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 62; Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 2/303-305, 327.

¹⁶¹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 165-166; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/66; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/558.

¹⁶² İsmâîl'in vefât tarihi ve Berdaî'nin hayatı hakkında nakledilen bilgiler mukayese edildiğinde aralarında hoca-öğrenci ilişkisi olması oldukça zor görünmektedir. Orhan Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi -Kudûrî'nin Muhtasar'ının "İcâre" Bölümü Çerçevesinde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi

nazarında cerh edilmiştir.¹⁶³ Ancak bu nakillerde İsmâil'in, babası Hammad'ın ve dedesi Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü savunduğu görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'de Kur'ân'ın Allah kelâmı olması hasebiyle kadim, telaffuz ve kitabetinin ise mahlûk olduğu şeklindeki ayrımının,¹⁶⁴ bazı ehl-i hadîs nazarında halku'l-Kur'ân görüşünü benimsemekle eş tutulduğu bilinmektedir.

Buraya kadar zikri geçen usûlcülerin sık sık halku'l-Kur'ân görüşüyle itham edildiği görülmüştür. Bizce bunun sebebi ehl-i hadîsin bu konudaki aşırı hassasiyeti ve mihne sürecinde yaşananlar dolayısıyla genelleyici bir tutum içine girmesidir. Öyle ki, İmam Ahmed'e (ö. 241/855) göre telaffuz edilen Kur'ân lafzının mahlûk olduğunu söylemek Cehmîlik ve bidat alameti, bu konuda görüş belirtmemek ise *Vâkıfiyye* görüşü olarak tenkit edilmiştir.¹⁶⁵ Büyük muhaddis İmâm Buhârî (ö. 256/870), Ebû Zür'a (ö. 281/894) ve İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938) nazarında aynı sebepten hadisleri terk edilecek birisi sayılmıştır. İbn Kuteybe'nin de (ö. 276/889) belirttiği gibi İmam Ahmed'in mihnesinden sonra cerh tadil kitaplarının çoğunda hakikatten uzaklaşmıştır.¹⁶⁶ Meselenin bu muğlak yönüne dikkat çeken İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) İsmâil hakkındaki ithamların onun güvenilirliğine zarar vermeyeceği sonucuna ulaşmıştır.¹⁶⁷ Diğer taraftan kelâm ilmindeki yeteneği ve Mu'tezile ile Cehmiyye'nin görüşlerine eleştirel yaklaşımı meşhur olan Hammâd b. Ebî Hanîfe'nin halku'l-Kur'ân görüşünü benimsemesi de çok uzak bir ihtimaldir.¹⁶⁸ Ayrıca İsmâil'in kulların fiilerindeki iradeyi sadece kullara nisbet eden Kaderiyye fırkasına reddiye içeren bir kitap yazdığı da bilindiğinden¹⁶⁹, aynı görüşü benimseyen Cehmîliğin ona nisbet edilmesi de bir çelişki meydana getirecektir. İsmâil'in Mu'tezile'den farklı düşündüğü bilinen hususlardan

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 35-36; Mustafa Bülent Dadaş, *Ebû Sâid El-Berdeî ve Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü (Fıkıh Ve Fıkıh Usûlüne Dair Görüşleri)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 21.

¹⁶³ Hafîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/218; İbn Abdülber, *el-İntikâ*, 318.

¹⁶⁴ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 54.

¹⁶⁵ Halbukî Abdullah b. Mübârek gibi Ehl-i sünnet sîmâlar dahî bu tartışmalardan uzak kalmak kastıyla Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda konuşmaktan kaçınarak "Kur'ân Allah kelamıdır" demekle yetinmiş ve Vâkıfiyye görüşünü benimsemiştir. Ehl-i sünnet içinde vâkıfiyye görüşü müteahhir dönemde çok tercih edilmese de ilk asırlarda Mu'tezile'ye karşı bu tavrı takınanlar hakkında meşru ve makul izahlar da yapılmıştır. Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 62; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/300.

¹⁶⁶ Abdülfettah Ebû Gudde, *Meseletü halki'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 2005), 12-20.

¹⁶⁷ Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yek'a fi'l-Kütübi's-sitte* (Yemen: Merkezü'n-Numan, 2011), 2/370.

¹⁶⁸ Sebezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 1/473-483. Ayrıca Vekî' İsmâil'in selefin sahih akidesine bağlı olduğunu belirtmiştir. Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/167.

¹⁶⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/148; Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/516.

biri de heva ehli kimsenin şahitliğini kabul etmesidir. Kendisi bu görüşünü temellendirirken Cemel ashabının birbirini öldürdüğü halde şahitliğinin kabul edildiğine atıf yapması Mu'tezile'nin bu konudaki tavrını benimsemediğini düşündürmektedir.¹⁷⁰

Kâdî Ebû Hâzîm'in hocaları arasında en çok istifade ettiği kişi Îsâ b. Ebândır (ö. 221/836).¹⁷¹ Kendisi Şeybânî'ye altı ay öğrencilik yaptıktan sonra Şeybânî'nin Rakka'ya kâdî olarak atanması dolayısıyla ayrı kalmışlarsa da, Îsâ yazışma yoluyla ondan istifade etmeyi sürdürmüştür.¹⁷² İsa, belki de mihne döneminde kâdîlik vazifesine devam ettiği için diğer birçok Hanefî usûlcü gibi halku'l-Kur'ân görüşüyle itham edilmiştir.¹⁷³ Fakat mihne döneminde kâdîlik vazifesi yapanların hepsinin devlet politikası haline gelen halku'l-Kur'ân görüşünü kabul etmediğine dair somut örnekler mevcuttur. Sözelimi Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857) İmâm Muhammed'den ders almış ve Hanefî muhitiyle yakın ilişkiler içinde olmuş bir isimdir. Aynı zamanda mihne hareketini başlatan Halife Me'mûn döneminde ve mihne hareketi sonrasında da kâdîlik görevinde bulunmuş hatta bürokraside en etkili isimlerden birisi olmuştur. Bu süreçte Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân görüşüne açıktan muhalefet ederek onlarla münazaralar yapmıştır. Bu yüzden ehl-i hadîs kaynaklarda da tebcîl edilmiştir.¹⁷⁴ Ancak muhalif görüşlerine rağmen kazâdaki resmî görevlerini terk etmek zorunda kalmamıştır.¹⁷⁵

Bazı Mu'tezilî âlimler Îsâ b. Ebân'ı *adl* görüşünü benimseyen Mu'tezilî fakihlerin olduğu tabakada zikretmiştir.¹⁷⁶ Ancak halku'l-Kur'ân meselesinde itham edildiği olaydaki müphemlikten olsa gerek Zehebî, hakkında muteber bir cerh bilmediğini söylemiştir.¹⁷⁷ Mu'tezile'nin, *adl* görüşünü benimseyen tabakada Îsâ ile beraber İmâm Muhammed ve Şâfî gibi âlimleri zikretmesi ise bu fakihlerin nüfuzundan yararlanmak için mesnetsiz bir şekilde kendilerine nisbet ettiklerinin göstergesidir.¹⁷⁸ Îsâ'nın kendi dönemindeki Mu'tezilî çizgiden

¹⁷⁰ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/170; Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 142.

¹⁷¹ Sebezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 1/494.

¹⁷² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 147.

¹⁷³ Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, 2/171; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/479.

¹⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/282; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/211.

¹⁷⁵ Şükrü Özen, "Yahyâ b. Eksem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Haziran 2023); Güneş, *Akıl ve Nass*, 149.

¹⁷⁶ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 103.

¹⁷⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Daru'l-marife, 1963), 3/310.

¹⁷⁸ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 103; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 129.

ayrıldığı bilinen bazı görüşleri de mevcuttur. Erken dönemlerden itibaren her müçtehidin içtihadında isabet ettiği musavvibe görüşünü benimseyen Mu‘tezile’ye rağmen İsa, Allah katında tek bir doğru hükmün bulunduğunu yani muhattie görüşünü ya da eşbeh görüşüne benzer bir görüşü kabul etmiştir.¹⁷⁹ Ayrıca İsa, Bişr el-Merisi’ye yazdığı reddiyesinde *vaîd-i füssâk* meselesinde büyük günah işleyenlerin durumunun Allah’a havale edileceğini belirterek Ebû Hanîfe ve ashabının görüşünü benimseyip, bu dönemde Mu‘tezile’nin şîarı olan görüşünden ayrılmıştır.¹⁸⁰ Bu durumlar bir arada düşünüldüğünde İsa b. Ebân’ın Mu‘tezile’ye meylinin olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Berdaî’nin en çok ilim tahsil ettiği hocalarından Kâdî Ebû Hâzîm¹⁸¹ hakkında kaynaklardaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Bunlar içinden, Cüşemî’nin onu *adl* ehli fukaha arasında zikretmesi dışında Mu‘tezile’ye meyli hakkında olumlu ya da olumsuz bir görüşe rastlanmamıştır.¹⁸²

Berdaî ise gerek Mu‘tezile âlimlerince gerekse ehl-i hadîs tarafından Mu‘tezile kelamcılarında sayılmıştır.¹⁸³ Mu‘tezile, reislerinden kabul ettiği Kerhî’nin hocası olması hasebiyle Berdaî’ye bu yakıştırmayı yapmış olabilir. Ehl-i hadîs ise Hanefî fakihlerden değil kendi senetleriyle yaptığı nakillerle gerekçesiz bir şekilde bu ithamı yöneltmiştir. Bu konuda başı çeken Hatîb el-Bağdâdî Ebû Hanîfe ve ashabı hakkında asılsız rivayetlere yer vermesiyle bazı eleştirilere konu olmuştur.¹⁸⁴ Diğer yandan Berdaî’nin usûlî anlamda Mu‘tezile’ye

¹⁷⁹ Nâtîfî, *el-Ecnâs*, 2/142; Cürçânî, *Hizânetü’l-ekmel*, 4/110. Esasen eşbeh görüşü hicri dördüncü asırdaki bazı Mu‘tezile meşayihî tarafından benimsenmiş ve musavvibe görüşü içinde konumlandırılmıştır. Fakat bizim İbn Ebân’ın burada Mu‘tezile’ye muhalefet ettiğini düşünmemizin sebebi, onun kendi dönemindeki i’tizal ehlinin benimsediği mahzâ musavvibe görüşünü benimsememiş olmasıdır. Ayrıca onun hakkında eşbeh görüşünü nakleden Irak meşayihinin kendi görüşlerine destek olması hasebiyle İbn Ebân’ın görüşünü tevil etmiş olmaları da imkân dâhilindedir. Nitekim ondan nakledilen görüşler muhtelifdir ve hepsinin hicri dördüncü asırda meşhur olan eşbeh görüşüne uygun olduğunu söylemek zordur.

¹⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, 1/103.

¹⁸¹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 165.

¹⁸² Vekî‘, *Ahbâru’l-kudât*, 3/198; Hâkim Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed Cüşemî, *Şerhu Uyûni’l-mesâil* (Yemen: Yemen Yazma Eserler Kütüphanesi, ZA: 344-02), 158a; Kefevî, *Ketâibü a’lâmi’l-ahyâr*, 2/5; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 86.

¹⁸³ Cüşemî, *Uyûni’l-mesâ’il*, 102; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/160; Seyyid, *Fazlü’l-i’tizal ve tabakatü’l-Mu‘tezile*, 321.

¹⁸⁴ Ebû Hanîfe’nin ilk defa halku’l-Kur’ân görüşünü ortaya atan kişi olması gibi tarihi gerçeklerle örtüşmeyen bilgileri senediyle nakletmiştir. Bağdâdî’nin Hanefî fakihler hakkındaki meşhur bilgileri aktarırken bizzat Hanefî fakihlerin içinde bulunduğu senetleri kullanırken, Hanefîlerî itham ederken meçhul veya cerh edilmiş ravilerin bulunduğu senetleri kullanması dikkat çekicidir. Mesela bk.: Muhammed Zahid Kevserî, *Te’nîbü’l-Hatîb ‘alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine’l-ekâzîb* (Daru’l-beşâ’iri’l-İslamiyye, 2019), 105-106. Hanefî tabakât yazarı Temîmî de Hatîb’in Hanefîler aleyhindeki taassubuna dikkat çekme gereği duymuştur. Temîmî, *et-Tabakâtü’s-seniyye*, 4/422.

muhalefet ettiğini düşündüren bir görüşü vardır. Yapılan nakle göre kendisi âm lafızların emir-nehiy ve haberlerdeki hükmü hususunda hakkında delil bulununcaya kadar beklenilmesini öneren *Vâkıfîyye* görüşünü benimsemiştir ki bu yaklaşım, aynı zamanda Mürcie ve Eş‘arî görüşünü benimseyen fakihlere aittir.¹⁸⁵

c. Kerhî ve Sonrasında Irak Hanefiliği

Kerhî'nin yaşadığı hicrî üçüncü asrın sonu ve dördüncü asrın ilk yarısı gerek siyâsî gerekse ilmî anlamda Irak coğrafyasında birçok değişimin yaşandığı bir süreçtir. Mu‘tezile'nin iktidardaki gücünü kaybetmesi sonrası ehl-i hadîsin tersten mihnesi başlamıştır. Fakat ilmî anlamda hâlâ gücünü koruyan Mu‘tezile'nin yeni ilmî tartışmalar başlatarak gündemde kalmaya devam ettiği görülmektedir. Bunlar içerisinde en önemli alan, Kerhî'nin hocaları olan Cübbâiler ve Ebû Abdullah el-Basrî tarafından genişletilerek ele alınmaya ve daha sistematik hale getirilmeye başlanılan fıkıh usûlü meseleleridir.

c.a. Kerhî

Kerhî ve sonrası süreçte Irak Hanefilerinin Mu‘tezileyle etkileşiminin arttığı bilinen bir husustur. Zira bu dönemden sonra Hanefilerle Mu‘tezile'nin ilim silsilerindeki etkileşim dikkat çekmektedir. Ancak bu dönemde hâlen bölgede Ehl-i sünnet görüşünü benimseyen güçlü Hanefî fakihlerin varlığı da bilinmektedir. Kerhî'nin akranı ve Kâdî Ebû Hâzim'in öğrencilerinden Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın (ö. IV/X.yy.) itikadı düzgün bir Ehl-i sünnet müntesibi olduğunun vurgulanması ihtiyacı, IV. asır Irak'ında fakihlerin Mu‘tezileyle artan etkileşiminin sonucu olsa gerektir.¹⁸⁶ Fakat özellikle Bağdat bölgesinde nüfuzu hissedilen Hamdânîler ve Emir Seyfûddeve'nin (ö. 356/967) Mu‘tezile ve Şia'ya meyli olduğu düşünüldüğünde hicrî üçüncü asrın sonundan dördüncü asrın sonuna kadarki -mihne sonrası bir asırlık- dönemde Mu‘tezile açısından rahat bir fikrî-siyâsî ortam olduğu düşünülmektedir.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/101; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/298. Ayrıca bk. Dadaş, *Ebû Sâid El-Berdeî*, 75-77.

¹⁸⁶ Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 323; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/116. Ehl-i sünnet içinden Sem'ânî, Hatib el-Bağdâdî, Zehebî ve Ahmed Cevdet Paşa gibi birçok isim Kerhî'nin itikadda Mu‘tezilî olduğunu söylemektedir. Hatta Sem'ânî'ye göre i'tizâl töhmetinden dolayı terkedilmiş bir isimdir. Ancak fıkıh ve usûl tarihindeki kritik konumu düşünüldüğünde Kerhî'nin terk edilmiş olduğu iddiası pek makbul görünmemektedir. Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/76; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbâd: Meclisü dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1962), 5/432; Zehebî, *Siyer*, 15/427; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ'* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1977), 2/157.

¹⁸⁷ Ömer Yılmaz, "İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?", *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 66.

Nitekim Kerhî'nin bu dönemde siyâsî erkten yardım aldığı ve hayatının sonuna doğru bu yardımı talep etmekten vazgeçtiği bilinmektedir. Fakat felç geçirip çaresiz kalınca Cessâs ve bazı başka öğrencileri Emir Seyfûddeve'den onun için tekrar yardım istemiş ve bu taleplerine cevap verilmiştir.¹⁸⁸ Basra Mu'tezilesi'nin kelâmî açıdan Cübbâîlerle başlayan Behşemiyye sürecine (h. IV-V. asırlar) paralel olarak fıkıh usûlünün tesis-tedvin ve tahkik merhalelerinden geçtiği vâkidir ve Irak-Hanefî usûl görüşlerine tam da bu dönemde tesir ettiklerinin müşahede edilmesi bizce, bir bütünün parçaları gibi uyum içindedir.

Bu etkileşimin birçok somut göstergesi vardır. Kerhî'nin fıkıhta öğrencisi kelâmîda ise hocası olduğu söylenen Mu'tezilî fakih Ebû Abdullah el-Basrî aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr'ın hocasıdır. Kerhî'den fıkıh, Ebû Abdullah el-Basrî'den kelâm tahsili yapan Mu'tezilî âlim Ebû Abdullah b. Dâî (ö. 360/971) Kerhî'nin cenaze namazını kıldırmak istemiş, cenazesinin yıkanmasıyla Mu'tezilî âlim İbrahim b. Muhammed b. Şihâb el-Attâr (ö. 356/967) meşgul olmuştur.¹⁸⁹

Bunlara ek olarak Irak Hanefî usûlcüleri içinde –gördüğümüz kadarıyla ilk defa- Kerhî illetin tahsisi konusunda kendi asrında Mu'tezile'nin meşhur görüşü olan müstenbat illetin tahsisinin cevazı gibi usûlî görüşlerinde Mu'tezile ile paralel düşündüğünü hissettirmektedir.¹⁹⁰ Kerhî'nin hocası Ebû Hâşim el-Cübbâî ile -babası Ebû Ali'nin de görüşü olan- “gasp edilmiş bir yerde kılınan namazın geçerli olmayacağına” dair yaptığı uzun tartışmalara dair nakiller¹⁹¹ dikkate alınırsa gerek usûl gerekse fûrû meselelerde Kerhî ve Mu'tezile ashabının etkileşim içinde olduğu açıkça görülür. Nitekim Mu'tezile usûl eserlerinden *el-Müczî* ve *el-Mu'temed*'de sık sık Ebû Abdullah el-Basrî ile birlikte Kerhî'nin usûl görüşleri nakledilerek tıpkı Ebû Abdullah el-Basrî gibi o da Mu'tezile meşayihî içinde

¹⁸⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 166-167; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü't-turâs, 1387), 11/374; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/76; Omar Kal Hussien, *Hicrî IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 110.

¹⁸⁹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 169-170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/104; Zehebî, *Siyer*, 16/115.

¹⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/101; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/32. Burada numune olarak zikrettiğimiz bu meseleler dışında Kerhî'nin genel olarak fıkıh usûlî görüşlerinde Mu'tezile'ye paralel seyrettiği gerçeği, çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde geniş olarak ele alınacaktır.

¹⁹¹ Hayyât, *el-Münye ve'l-Emel*, 81; Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 4/759.

zikredilmiştir.¹⁹² Hârûnî'nin Kerhî'den yaptığı aktarımlar dikkate alındığında onu kendi ekolü içinde meşayih sınıfında değerlendirdiği görülür.¹⁹³

Cessâs hocası Kerhî'ye kimi zaman muhalefet etmekte fakat kitabında bu muhalefeti izhar etmemek üzere hocasının görüşünü vermemektedir.¹⁹⁴ Fakat Kerhî'nin Cessâs tarafından nakledilmeyen bazı görüşlerini Mu'tezile usûl eserlerinden tespit etme imkânı bu eserleri Hanefî usûl tarihi açısından mühim bir noktaya taşımaktadır. Buna bir misal olarak; Cessâs ve Kerhî a'yâna/eşyaya haramın nisbet edilmesini hakikat manasında caiz görmemiştir fakat bunun mecaz manasında mı yoksa mücmel manasında mı kabul edileceğinde ihtilaf etmişlerdir. Mecaz görüşünü savunan Cessâs, mücmellik görüşünü savunan Kerhî'nin görüşünü vermemiştir, fakat Mu'tezile eserlerinden Kerhî'nin görüşünü öğrenmek mümkündür.¹⁹⁵ Bu yüzden çalışmamızda da görüleceği üzere, Kerhî'nin görüşlerini tespit ederken özellikle hicrî IV. Asır ve sonrasında telif edilen Mu'tezile usûl eserleri ihmal edilmemesi gereken kaynaklardır.

Kerhî'nin Mu'tezile ile yakın ilişkilerine bir başka örnek öğrencisi Ebû Abdullah el-Basrî hakkında nakledilenlerdir. Buna göre Emir Seyfûddeve el-Hamdânî¹⁹⁶ içtihatıta hata-isabet ve eşbeh görüşleri hakkında Kerhî'ye soru sormuş, o da Basrî'nin cevap vermesini daha doğru bulmuş ve verdiği cevaptan memnun olmuştur. Mu'tezile imamlarından olduğu bilinen Basrî'yi aslen kelâma taalluk eden böyle bir meselede takdim etmesi ve cevabından razı olması Kerhî'nin öğrencisinin kelâmî görüşlerine en azından karşıt olmadığını düşündürmektedir.¹⁹⁷ Ayrıca çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Kerhî'nin usûlî görüşleri

¹⁹² Mu'tezile Kerhî ile birlikte Ebû Abdullah el-Basrî'yi mezhebine müntesip iki önemli şeyhi (شیخانا) olarak ifade etmekte beis görmemiştir. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/405. Onların kendi mezhebinden olmayanları tekfir eden düşünce yapısı göz önüne alındığında Kerhî'yi bu derece benimsemeleri Kerhî'nin zihnen onlara ne kadar yakın olduğu konusunda fikir vermektedir.

¹⁹³ Temel, "Zeydî Usul-i Fıkhî Diye Bir Şey Var mı?", 379.

¹⁹⁴

¹⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/257-260; Hârûnî, *el-Muczî*, 1/315; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/307; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 191. Çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacak olan âm lafzın kıyasla tahsisi meselesi de Cessâs'ın, Kerhî'nin kendisine muhalif görüşünü vermediği yerlerden birisidir.

¹⁹⁶ İbnü'l-Mürtezâ bu olayı naklederken emirin Adudüddeve olduğunu söylese de, zikredilen âlimlerin yaşam periyodu ve emirlik yaptığı tarihler göz önüne alınınca Kâdî Abdülcebbâr'ın naklettiği gibi olaydaki şahsın Seyfûddeve olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Seyyid, *Fazlû'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 334; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 106; Abdülkerim Özeydî, "Adudüddeve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/1/392; Abdülkerim Özeydî, "Seyfûddeve el-Hamdânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/37/35.

¹⁹⁷ Nitekim Kerhî'nin görüşünün kâfirlerin şeriatın hükmüyle muhatap olacakları yönünde olduğu belirtilmiştir ki, bu esasen Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî başta olmak üzere

incelendiğinde Mu‘tezile fıkıh usûlündeki tercihleriyle gözle görülür bir uyum içinde olduğu müşahede edilmektedir.

c.b. Cessâs

Cessâs, Kerhî’den sonra Irak Hanefî fıkıh usûlü düşüncesinin gelişimine en ciddi katkıyı yapan isimlerdendir. Günümüze ulaşan fıkıh usûlü eserleri dikkate alınca kendi zamanına kadarki en hacimli ve şümüllü usûl eserini telif ettiği varsayılmaktadır. Muhalled eseri *el-Fusûl fi’l-usûl*’de sadece kendisi ve hocası Kerhî’nin görüşlerini değil, kurucu imamlar ve Hanefî ashâbından başlayarak, yaşadığı döneme kadarki Hanefî usûl görüşlerini başarılı bir şekilde bir araya getirerek fıkıh usûlü tarihine dair nadide bilgiler barındırmaktadır. Cessâs’ı ilk defa Mu‘tezile ile ilişkilendiren Cüşemî ona Mu‘tezile tabakatında değil *adl* görüşünü benimseyen fukaha içinde yer vermiştir. Cessâs’ın, fıkıh kitapları gibi kelim kitapları yazdığını (ya da istinsah ettiğini) ve bunlarla Allah’a yaklaşmayı murad ettiğini naklederek, kelim ilmine ve zımnen Mu‘tezile mezhebine ilgisine işaret etmiştir.¹⁹⁸ Fakat müteahhir dönem Zeydî-Mu‘tezilî tabakât yazarı İbnü’l-Murtezâ Cessâs’a *adl* görüşündeki fakihler içinde değil doğrudan Mu‘tezile’nin on ikinci tabakasında yer vermiştir.¹⁹⁹ Yazdığı ahkâm tefsirinde Cessâs’ı ağır ifadelerle eleştiren Şafî’-Eş‘arî âlim Kiyâ el-Harrâsî (ö. 504/1110) Cessâs’ın tefsirindeki ifadelerin Mu‘tezile itikadında olduğunu ispat ettiğini, bu yüzden Cessâs’ın, Ehl-i sünnet’i, Mürcie ve Müşebbihe yaftasıyla eleştirdiğini söylemektedir.²⁰⁰ Hakikaten Cessâs eserlerinde birçok fırkayı eleştirdiği halde Mu‘tezile hakkında herhangi bir olumsuz ifade kullanmaması mânidardır. Ayrıca Cessâs’ın tefsirinde muhtelif mevkîlerde Mu‘tezile’nin öncüleri sayılan Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd’den kimi zaman nakil kimi zaman da istişhâd makamında bahsetmesi²⁰¹ bu ilginin bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır.

Kerhî’den nakledilen usûl risâlesi dışında günümüze ulaşan bir eseri olmadığı için Mu‘tezile ile ilişkisinin tespiti, ondan nakledilen usûl görüşleri ve menâkıb eserlerindeki bilgilerle sınırlı kalmakta, bu durum da onun bütüncül bir şekilde Mu‘tezile kelâmına

Mu‘tezile’nin genel görüşüdür. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 2/158; el-Hârûnî, *el-Muczî*, 1/127; Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/273; Kazvînî, *el-Vâzih*, 226. Buna mukabil bazı Mu‘tezilî kaynaklarda Ebû Hanîfe ve ashâbının çoğunun görüşü muhatap olmayacakları yönünde verilmiştir. Hârûnî, *Cevâmiü’l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 5a.

¹⁹⁸ Cüşemî, *Şerhu Uyûni’l-mesâil* (Academia Lugduno-Batava, 215), 215, 148b.

¹⁹⁹ İbnü’l-Murtezâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, 118, 130.

²⁰⁰ Alî b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1984), 2/422.

²⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/227, 276, 287, 333.

meylettiği fikrini ispatı zorlaştırmaktadır. Ancak onun en önemli öğrencisi ve takipçisi Cessâs'ın kendi telifi olan eserlerindeki ifadeleri birçok meselede Mu'tezile kelâm anlayışına olan yakınlığını çok daha net bir şekilde ispat etmektedir. Bunları Mu'tezile'nin beş ilkesi üzerinden inceleyerek şöyle somutlaştırabiliriz:²⁰²

1. Cessâs'ın Mu'tezile'nin içeriklendirdiği haliyle *tevhid* ilkesini kabul ettiğini söylemek mümkündür. Zira kendisinin Kerhî'ye de isnad ettiği görüşe göre isimleri dışında Allah'a nisbet edilen kudret ve izzet gibi fiilî sıfatları Allah'tan gayrısı için yapılan yemin olarak kabul etmektedir. Tahâvî'nin *Muhtasar*'ına yaptığı şerhte Allah'ın sıfatları üzerine yapılan yemin meselesinde Allah'ın zatından bağımsız bir izzet sıfatının bulunduğu inanmayı teşbih ehli ve Haşeviyye'nin alameti olarak tanımlamıştır. Allah'ın kudreti ve azameti gibi sıfatların ancak ismi fâil manasında yani Allah'ın zatı kastedilmesi manasında geçerli olacağını, yoksa doğrudan Allah'ın kudret ve azamet gibi sıfatlarının tasavvur edilemeyeceğini ispat için uzun izahlarda bulunmuştur.²⁰³ Her ne kadar sıfatlara taalluk eden yemin lafızlarının geçerliliği Hanefî kaynaklarda tartışılrsa da, tartışmanın ekseninde kişinin Allah'ın sıfatını kastedip kastedmediği yahut o şekildeki yemin lafzının toplumda bir örf haline gelip gelmediği yer almaktadır. Mâverâünnehir ulemâsı, birden fazla mânâyâ ihtimali olan lafızlarda Allah'ın sıfatları kastedilmesi durumunda yeminin geçerli olacağını belirtilerek Allah'ın kadîm fiilî sıfatlarının varlığını ve onlar üzerine yapılan yemini kabul etmiştir.²⁰⁴ Cessâs ise Mu'tezilî bir üslup²⁰⁵ ile kudret ve azamet gibi sıfatlar üzerine yemin etmeyi Allah'tan gayrısı üzerine yemin etmek olarak görmüş, Mâverâünnehir ulemâsına muhalefet ederek sıfatları zâttan ayrı kabul ederek reddetmiştir.²⁰⁶ *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da benzer yaklaşımı

²⁰² Her ne kadar Hayyât kâmil manada Mu'tezile olmanın ölçüsü sadedinde meşhur usûl-i hamseyi şart koşmuşsa da Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, itizalinden tövbe etmek için kürsüye çıktığında sadece halku'l-Kur'ân, ru'yetullahın inkârı ve kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşlerinden döndüğünü beyan etmiştir. Hayyât, *el-İntisâr*, 126; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 615; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân* (Beyrut: Daru sâdır, 1994), 3/285. Diğer yandan Ka'bî Mu'tezile'nin asılları hususunda detaylardaki ihtilafı da dikkate alarak *tevhîd* ve *adl* olarak iki aslı kabul etmeyi yeterli görmüş, Kâdî Abdülcebâr da *tevhîd* ve *adl* dışında kalan asılları *adl* görüşüne dâhil ederek Ka'bî'ye muvafakat etmiştir. Kâ'bî, *Makâlât*, 168-169; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/201. Cessâs, aşağıda görüleceği üzere o dönemde Mu'tezile'nin şiarı haline gelmiş bu görüşlerden ru'yetullahın inkârı ve kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrini açıktan, Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşü dolayısıyla halku'l-Kur'ân'ı zımnen kabul etmiş görünmektedir.

²⁰³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/387-389.

²⁰⁴ Sıfatlar üzerine yemin konusu aşağıda Kudûrî'nin görüşlerinin incelendiği bölümde daha detaylı şekilde işlenecektir.

²⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/211.

²⁰⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/388; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/6.

sürdüren Cessâs Allah'ın Hakîm sıfatını izah ederken bu ismin Allah'ın fiili manasında ezelden beri Hakîm olması şeklinde anlaşılmasının caiz olmayacağını, bunun Allah'ın fiillerinde ezeli olması manasına geleceğinden reddetmiştir. Cebr ehline nisbet ettiği bu görüş aslında Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet'e açık bir eleştiridir.²⁰⁷

2. Cessâs'ın *adl* ilkesi bağlamında kulların fiillerini yaratması hususunda Mu'tezile²⁰⁸ gibi düşündüğü görülmektedir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında irade ile muhabbet arasında zorunluluk ilişkisi olduğunu belirterek ve "Allah fesadı sevmez."²⁰⁹ ile "Allah kulları için zulmü irade etmez."²¹⁰ ayetlerini delil getirerek Allah'ın fesadı sevmediği, dolayısıyla fesadı irade etmeyeceği ve fesadın yani kabih olan fiillerin Hakîm olan Allah'ın fiillerinden kabul edilmesinin mümkün olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken husus Allah'ı kulların fiillerinin tamamının mutlak yaratıcısı olarak gören Ehl-i Sünnet'in irade ile muhabbet arasında bir zorunluluk görmemesini, Cessâs'ın Cebriye düşüncesi olarak ifade etmesidir.²¹¹ Bu izah tarzı Mu'tezile'nin kabih fiilleri Allah'ın fiili yani yaratması olarak görmeyen yaklaşımıyla aynıdır. Yine *el-Fusûl*'de haramlığın a'yana/eşyaya nisbet edilmesi konusunda benzer izahlarda bulunmuştur. Buna göre eşya Allah'ın fiilleri/yaratması sonucu meydana gelmektedir fakat Allah'ın hem eşyayı yaratıp hem de bizzat onları haram kılması onun için sefeh ve abes olacağından haramlığın nisbet edileceği yer kulların fiilleri olmalıdır.²¹² Cessâs'ın bu ifadesinden anlaşılan; haramlığın kulların fiillerine nisbet edilmesi, kulların kendi fiillerini yaratması dolayısıyladır. Zira Allah eşya gibi kulların fiillerinin de yaratıcısı olsaydı hem onları haram kılıp hem de yaratması aynı şekilde abes olması gerekirdi.²¹³ Hâlbuki Ehl-i sünnet usûlcüler bu meselede Mu'tezilî usûlcülerden farklı bir yol izleyerek eşyaya yahut kulların fiillerine haramlığın nisbetindeki bu ayrımı kabul etmemişlerdir. Çünkü eşyanın olduğu gibi kulların fiillerinin yaratıcısı da Allah'tır.²¹⁴ Yine

²⁰⁷ "والمعنى الآخر من الفعل المتقن المحكم وإذا أريد به ذلك لم يجز أن يقال لم يزل حكيمًا كما لا يجوز أن يقال لم يزل فاعلاً"; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/397. Ehl-i sünnet'in görüşü ise Allah'ın zâtında ve tüm sıfatlarında ezeli olmasıdır. Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (İstanbul: Daru's-sirâc, 2018), 41-43.

²⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/217.

²⁰⁹ Bakara 2/205.

²¹⁰ Mü'min 40/31.

²¹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/278; 1/396-397; Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 48-49.

²¹² "لا يجوز أن يتناولها إذا كانت هذه الأشياء فعلا لله تعالى ومحال أن ينهانا عن فعله لأن ذلك عبث وسفه، والله تعالى عن ذلك" Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 1/257.

²¹³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1984, 253.

²¹⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/106.

Ahkâmü'l-Kur'ân'da Allah'ın kulların fiili olan masiyeti ve küfrü yaratmayacağını dile getirdiğinden kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul ettiği açıkça görülmektedir.²¹⁵ Bir başka yerde de istitaatin fiilden önce var olacağına söyleyerek Ebû Hanîfe'nin ve Ehl-i sünnet Hanefilerin görüşünü Cebriyye görüşü olarak tarif etmiştir.²¹⁶ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de Irak ve Horasan'daki bazı Hanefilerin kulların fiillerini yaratması görüşünü kabul etmeleri dolayısıyla istitaatin fiilden önce olduğu görüşünü de benimsediklerine dikkat çekmiştir.²¹⁷

3. Mu'tezile'nin üçüncü esası olan *va'd ve va'id* anlayışı gereği Allah itaatkâr kullarına sevap vereceğini, günahkârlara da azap edeceğini bildirmiş ve Allah'ın bu va'dinden dönmesi yalan manasına geleceğinden caiz değildir.²¹⁸ Cessâs'ın *el-Fusûl*'de âm lafzın katiyeti meselesini ele alış şekli *va'id-i füssâk* konusuna bakışına dair emâreler barındırmaktadır. Kerhî'nin öğrencisi Ebû Tayyib b. Şihâb'ın (ö. 356/967) Kerhî'den âm lafzın katiyeti konusunda tevakkuf ettiğini nakletmesi üzerine bu görüşün onun aynı zamanda *va'id-i füssâk* konusunda tevakkuf ettiğine delalet edeceğinden, Kerhî'nin görüşünün bunun aksi olduğunu belirterek söz konusu nakli reddetmiştir. Devamında Ebû Hanîfe'nin de *va'id-i füssâk* konusunda tevakkuf görüşünde olduğunu kabul etmekle birlikte, "bu onun görüşüdür" demekle yetinmiş, Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen bir ifade kullanmamıştır.²¹⁹ Hatta, eleştirel bir dille âm lafzın katiyetini ilk kez inkâr edenlerin vâid-i füssâk konusundaki itikadlarını temellendirmek isteyen Mürcie olduğunu belirtmektedir.²²⁰

Cessâs'ın buradaki muhataplarının hem Ehl-i sünnet ircâsının temelini atan Ebû Hanîfe'yi takip eden Mâverâünnehir Hanefileri hem de imanla birlikte günahın zarar vermeyeceğini savunan bid'î Mürcie olması ihtimal dâhilindedir. Fakat Cessâs'ın eleştirisinin merkezine *vâid-i füssâk* konusunu yerleştirmesinden anlaşılan Ehl-i sünnet'in de savunduğu ve ilk dönem çoğu Hanefi'nin benimsediği ircâ görüşüne karşı çıkmasıdır. Zaten Cessâs'ın yaşadığı asırda usûlî konularda bu tarz yaklaşımla meşhur olan önemli usûlcülerin Ehl-i sünnet Mürciesi olduğu çalışmamızın bu kısmına kadar sunulan karinelerle birlikte dikkate alınırsa Cessâs'ın bu konuda Mu'tezilî görüşü benimsediği açıkça ortaya çıkmaktadır.

²¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/300.

²¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/312.

²¹⁷ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 120; Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelam İlişkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 52.

²¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/221.

²¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/101-102.

²²⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/110.

Bu durumu teyit eden diğerk bir yaklaşım olarak, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında da “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.”²²¹ ayetinin izahında hiçbirisi istisna olmaksızın bütün katillerin bu va'îdin kapsamına gireceğine vurgu yapmıştır. Cessâs'ın aslında katil diyetini yani fikhî bir meseleyi/dünyevî hükmü konuşurken ilgili ayetle istidlalde bulunarak, bu âm lafzın kapsamına ayetin zahiri manasını ifade edecek şekilde tüm katillerin gireceğini gündeme getirmesi yani uhrevî durumuna intikal etmesi onun *vaid-i fussâk* konusundaki Mu'tezilî tavrının net bir ifadesi olarak anlaşılmaya müsaittir.²²²

Allah'ın va'dini gerçekleştirmesinin zorunluluğu hususunda ise daha açık ifadeler kullanmış, itaatkâr kullarına sevap vermesinin hikmeti gereği Allah'a vacip olduğunu söyleyerek i'tizalî üslûbunu devam ettirmiştir.²²³ İtaatkâr kullarına sevap vermeyi vacip görmesi aslında isyankârlara da azabın zorunluluğunu içeren Mu'tezilî bir ilke olduğundan Cessâs'ın *va'd ve va'îd* konusunda Mu'tezilî ilkeyi kabul ettiği anlaşılmaktadır.

4. Mu'tezile'nin *el-menziletü beyne'l-menziletayn* anlayışına göre büyük günah işleyen kimseler itikadi durumları açısından fasık yani mümin ile kâfirden farklı olarak ara bir kategoride ifade edilirler ve bunlar işledikleri günahlar dolayısıyla müminlerden farklı hükümlere muhatap olurlar.²²⁴ Bu sebeple Mu'tezileye göre imam/devlet başkanı fasık olduğunda devlet başkanlığından azledilmelidir. Zira fısık dolayısıyla iman dairesinden çıkmıştır ve mümin olmayan birinin imam olması da caiz olmayacaktır. Ehl-i sünnet Hanefîlere göre ise hâlâ mümin olarak kalacağından imamlıktan azledilmesini gerektirecek bir durum yoktur.²²⁵ Cessâs ise bu konuda Ehl-i sünnet çizgideki Hanefî ulemanın genel görüşünden ayrılarak Mu'tezili görüşe uygun bir tavırla fasıkların imametinin caiz

²²¹ Nisâ 4/93.

²²² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/180, 4/142.

²²³ “ألا ترى أنه جائز أن يقال إن ثواب المطيعين واجب على الله في حكمته”، Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/368. “نطلق أنه يجب على الله تعالى من جهة”، وهذا كقوله تعالى: {ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغما كثيرا وسعة ومن يخرج من} “بيتته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله” (النساء ١٠٠/٤)، والأجر واجب لمن لم يمت قبل بلوغ موضع الهجرة. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/736. Mu'tezile çoğu kere “el-vücûb alellah” ifadesini kullanmakta bir beis görmezken Ehl-i sünnet Allah'ın iradesinin kısıtlanmasını çağrıştıran bu ifade yerine daha tenzihî bir dil kullanmış, Allah'ın hikmetinin neticesi olarak gerekli olan durumları aklen değil naslarla ispat etmiş ve “el-vücûb minallah” kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid (Ramazan Efendi, Kesteli ve Hayâlî haşiyesi ile birlikte)* (Lübnan: Daru nuri's-sabah, 2012), 541; Abdunasır Süt, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı Teklif-i mâ lâ yutâk Örneği”, *Mukaddime* 6/2 (27 Ocak 2016), 286.

²²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Usûl-i Hamse*, 71.

²²⁵ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 196.

olmayacağı görüşünü tercih etmiştir. Bu minvalde fasık olan hâkimin azledilmesi gerektiğini söylemiş, hâkimlik için adalet şartını zorunlu görmüştür.²²⁶

Hâlbuki Mavereünnehir Hanefileri'nin görüşü imamet ve kaza için adaletin şart olmadığı yönündedir. Rüstüfağnî (ö. 345/956) ve Ebü'l-Mu'în'e göre devlet başkanı yahut kâdînin fiskı dolayısıyla mün'azil olmayacağı görüşü Ebû Hanîfe'nin ve mezhebin esas görüşüdür. Serahsî ve Kâsânî'ye göre kâdînin fiskı dolayısıyla münazil olacağını söyleyenler Mu'teziledir, Hanefî mezhebinin sahih görüşü ise azledilmeye müstehak olmasıdır. Çünkü Mu'tezile'nin *el-menziletü beyne'l-menziletayn* esasına göre fâsık, fiskı dolayısıyla imandan çıkmıştır, fisk zemmi gerektirirken iman medhi gerektireceğinden ikisi bir arada bulunamaz.²²⁷

5. *Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* ilkesi, amelen farziyeti açısından Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin ittifak ettiği bir konudur. Ancak Mu'tezile bu ilkenin gereği olarak, Ehl-i sünnet'e nisbetle bir adım daha ileri giderek bunu bir itikad esasına dönüştürmüştür. Bunun neticesinde; imkân bulunduğu zalim ya da fasık sultana karşı ayaklanarak onu görevden azl etmenin zorunlu olduğu (el-hurûc ale'l-imâm) sonucuna ulaşmıştır.²²⁸

Cessâs konuyu *Ahkâmu'l-Kur'ân*'nda geniş bir şekilde incelemiş, sultanın fasık veya zalim olması halinde adalet şartını kaybedeceğinden azledilmesi gerekeceğini ifade etmiştir. Böyle bir durumda emr-i bi'l-ma'rufun zorunluluğu dolayısıyla gerekirse kılıçla mücadele ederek sultan görevinden azledilmelidir. Ehl-i sünnet âlimler tarafından Ebû Hanîfe'den nakledilen zalim sultana karşı ayaklanmanın caiz olmadığına dair görüşü şiddetle reddeden Cessâs, onun da *emr-i bi'l-ma'ruf* kaidesi doğrultusunda ayaklanmayı vacip gördüğünü belirtmiştir.²²⁹

Fakat başta Ebû Hanîfe olmak üzere Ehl-i sünnet Hanefî fakihler aslında Cessâs'ın anlattığının aksine imama hurûç etmenin caiz olmadığını söyleyerek onun görüşünü kabul

²²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/86, 87; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Kitâbi edebi'l-kâdî* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013), 16, 55.

²²⁷ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015), 193; Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-marife, 1993), 9/80; Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 2/832; Muhammed b. Muhammed Radiyüddin es-Serahsî, *el-Muhitü'r-radavî* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2021), 7/5; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/3, 16-17. Ayrıca bk. Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkah Usûlüniün Yeniden İnşası*, 103-107.

²²⁸ Kâ'bî, *Makâlât*, 408.

²²⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/86-88. Ayrıca bk. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkah* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 110.

etmemiştir.²³⁰ Cessâs'ın Evzaî'den yaptığı rivayete göre Ebû Hanîfe hurûcu caiz gördüğü için ehl-i hadîs tarafından dışlanmıştı. Ancak Evzaî'nin bu rivayeti senedi itibariyle eleştirilmiştir.²³¹ Diğer yandan Ebû Hanîfe'nin kendi eseri olan *el-Fıkhu'l-ebîsât*'ta huruç konusunda kendisine sorulan soruya emr-i bi'l-ma'ruf kastıyla da olsa imama karşı ayaklanan bir topluluğa katılmanın caiz olmayacağını, böyle kimselerin yapacağı ifsadın sağlayacakları maslahattan daha fazla olacağı şeklinde cevaplandırmıştır.²³² Cessâs ile aynı dönemde ve sonrasında yaşayan birçok Hanefî âlim tarafından, Ebû Hanîfe'nin huruca cevaz vermediği senetleriyle nakledilen bilgilerdendir.²³³

Çeşitli meselelerde görüldüğü gibi ehl-i hadîs ve Mu'tezile'nin²³⁴ hicrî III. asırdan itibaren zihinlerinde tasavvur ettikleri ama hakikatle bağdaşmayan bir Ebû Hanîfe tasavvurunu burada da gündeme getirdiği uzak bir ihtimal değildir. Ebû Hanîfe'nin Emevîlerin son döneminde mâlî sıkıntı içinde olan ehl-i beyti malî olarak desteklediği kabul edilse bile bu yardımın ehl-i beytin isyanına mı yoksa ihtiyaç içindeki fertlerine mi olduğu açık değildir. Bu nakillerde Ebû Hanîfe'nin imâma hurucu desteklediğini ispat eden açık bir ifade olmaması bir yana, hukukî/muâmelât-ukûbât hükümlerin zemininin ancak siyâsî meşruiyetin var olduğu bir ortamda karar kılıcağı âşikâr olduğundan, Ebû Hanîfe'nin devlet düzenine isnad edilmeyen hukukî kararları tespit için ömrünün çoğunu fıkıh ilmine vermesi anlamlı görünmemektedir.²³⁵ Irak Hanefilerinden Kudûrî de, bir şekilde mevcut imama karşı ayaklanan başka bir müslüman topluluğa katılmamak gerektiğini, İslam cemaatinin kabul ettiği imama yardım edilemiyorsa en azından bu fitneye dâhil olmamak gerektiğini Ebû Hanîfe ve ashabından nakletmiş, sultanın zalim olması yahut hurûc ehlinin hak üzere olması

²³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/124; Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 198; Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-müniyye li'l-Îmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV, 2014), 148.

²³¹ Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 138.

²³² “ما يفسدون من ذلك أكثر مما يصلحون، من سفك الدماء واستحلال المحارم وانتهاج الأموال” Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ebsât”, *Îmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 49.

²³³ Ebû Mutî' b. Fazl Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbü'r-red ale ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013), 259; İbn Ebi'l-Avvam, *Fedailü Ebi Hanîfe*, 75; Ebû'l-Alâ' İmâdü'lislâm el-Kâdî Sâid b. Muhammed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-i'tikâd*, thk. Seyit Bahçivan (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 195-197; Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî, *Câmiü'l-mesânîd* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1/92; Sa'îd Fûde, *eş-Şerhu'l-kebir ale'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (Beyrut: Daru'z-zehâir, 2014), 2/1034-1042.

²³⁴ Mu'tezile'nin reislerinden Ka'bî, Ebû Hanîfe ve ashabına göre uygun şartlar oluştuğunda zalim imama karşı kılıçla ayaklanmanın gerekli olduğunu nakletmiştir. Ka'bî, *Makâlât*, 440.

²³⁵ Ebû Hanîfe'nin siyasi tavrı hakkında bu minvalde geniş bir açıklama için bk. Mürteza Bedir, *Ebu Hanîfe Entelektüel Biyografî* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 163-170.

gibi bir istisna da getirmemiştir.²³⁶ Görüldüğü üzere gerek Mâverâünnehir gerekse Irak meşayihinin bir kısmının Cessâs'a muvafakat etmemesi Cessâs'ın bu görüşünü Mu'tezile etkisiyle dile getirdiğini düşündürmektedir.

Buraya kadar incelenen görüşleri dışında Cessâs'ın eserlerinde Ehl-i sünnet dışına çıkarak Mu'tezile ile uyum içinde olduğu başka birçok görüşü vardır. Bunlar doğrudan ya da dolaylı olarak yine yukarıda bahsedilen beş ilkeyle bağlantılıdır. Ancak hepsini incelemek çalışmamızın sınırlarını aşacağından konuların zikredilmesiyle yetinilecektir:

1. Ru'yetullahı inkârı²³⁷ (*tevhid*),

2. Sarfe görüşü²³⁸ (*adl*),

3. Haramın rızık olmadığını kabul etmesi²³⁹ (*adl*),

4. Hz. Muaviye eleştirisi²⁴⁰ (*emr-i bi'l-ma'rûf*),

5. Sihrin hakikatini inkârı²⁴¹ (*adl*),

6. Lütfun Allah'a vacip olması²⁴² (*adl*),

7. Hidayeti Allah'a nisbet etmeksizin beyân olarak anlaması²⁴³ (*adl*), bunlardan bazılarıdır.²⁴⁴

Cessâs'ın itizalî görüşlerini inceleyen Uceyl Câsim en-Neşemî, Mevlüt Güngör (ö. 2013) ve Said Bektaş, Hanefî tabakat eserlerinde kendisinden Mu'tezilî olarak bahsedilmemesi, bazı görüşlerinin Ehl-i sünnet ile ittifak halinde olması ve müstakil içtihatları

²³⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* (Kuveyt: Darü'l-esfâr, 2022), 9/186.

²³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/169. Cessâs burada ru'yetullâhı inkâr ederken Mu'tezile'nin kullandığı; "Allah'ın görülmesinin mümkün olmamasının onun için bir övgü olduğu, aksinin ise onun hakkında bir nâkısılık olduğu" delilini kullanmıştır. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/391.

²³⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/34.

²³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/29.

²⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/280.

²⁴¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/58.

²⁴² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/250; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/355-361; Hazne, *Tetavvur*, 150.

²⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/70, 222. Krş: Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/719.

²⁴⁴ Bu meseleler ve daha farklı kelâmî görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bk.: Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 120-150; Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, (muhakkiklerin dipnotu) 208-209; Arvas, *Fıkıh Usûlü Kelam İlişkisi*, 45-62.

olan bir âlim olarak içtihatlarının sonucunun Mu'tezile'ye muvafakat etmesi dolayısıyla onu Ehl-i sünnet'in dışına çıkarmayacağını söylemişlerdir.²⁴⁵ Ancak gerek Mu'tezilenin beş esasına da uygun görüşlerinin bulunması gerekse yaşadığı dönem itibariyle Mu'tezile'nin şiarı haline gelen görüşleri benimsemesi dolayısıyla bu iddia makbul görünmemektedir.²⁴⁶ Cessâs'ın bazı konularda Ehl-i sünnet'in benimsediği görüşleri kabul etmesi de onu Mu'tezilî olarak kabul etmemize engel bir durum değildir. Çünkü Basra Mu'tezilesinden Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî gibi isimlerin de Bağdat Mu'tezilesinin kabul ettiği görüşleri zamanla terk ederek şefaatin imkânı, kabir azabı, kerametın hak olması gibi konularda Ehl-i sünnet'e yaklaştığı bilinmektedir. Bununla birlikte hiçkimse bu isimlerin Ehl-i sünnet'e geçiş yaptığını iddia etmemiştir. Ayrıca çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde fıkıh usûlü görüşlerine sık sık atıfta bulunacağımız Cessâs'ın ulaştığı hükümlerde Mu'tezilî bir dil kullandığı ve onların kelâmî ilkelerini fıkıh usûlüne tatbikte tam bir uyum içinde olduğu görülecektir.

c.c. Ebû Abdullah el-Cürcânî

Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî (ö. 398/1008) Cessâs'ın öğrencisi ve Kudûrî ile Nâtifi'nin (ö. 446/1054) de hocası olması²⁴⁷ hasebiyle Irak Hanefiliğinin önemli bir ismidir. Fıkıh usûlüne dair bir eser verdiği bilinmekle birlikte eseri günümüze ulaşmamıştır. Hanefî usûl eserlerinde sadece birkaç görüşüne²⁴⁸ yer verilmesine rağmen ilginç bir şekilde Hanbelî usûlcü Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458/1066) *el-'Udde* isimli usûl eserinde doğrudan ona nisbet ettiği bir fıkıh usûlü kitabından nakillerde bulunmaktadır.²⁴⁹ Yaşadığı dönem ve coğrafya göz önüne alındığında Cürcânî'nin -muhtemelen sonraki âlimlerin elde edemediği usûl eserine- Ebû Ya'lâ'nın ulaştığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Ebû Ya'lâ'dan beslenen başka Hanbelî usûlcüler de sonraki asırlarda onun görüşlerini nakletmiştir. Böylece ondan nakledilen görüşlerin toplamda otuz dördüne vakıf olmaktadır. Bunlardan üç tanesinin de

²⁴⁵ Mevlüt Güngör, "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/7/427; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, (muhakkikinin mukaddimesi), 1/112; Hazne, *Tetavvur*, 147.

²⁴⁶ Konuyu değerlendiren Şükrü Özen kendi eserlerindeki görüşleri itibariyle Cessâs'ın Mu'tezilî olarak tanımlanması gerektiği sonucuna ulaşmış, Bekir Topaloğlu'nun da bu görüşte olduğunu aktarmıştır. Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 159.

²⁴⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/85, 2/143; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/143.

²⁴⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/307, 3/102, 201, 245.

²⁴⁹ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed el-Mübarekî (Suudi Arabistan, 1993), 2/386, 538.

sadece Cürcânî tarafından savunulduğu görülmektedir.²⁵⁰ Ebû Ya‘lâ’nın kitabında Cürcânî’den sadece kendi tercihlerini değil Irak Hanefîlerinin genel görüşlerini de naklettiği düşünüldüğünde Cürcânî’nin görüşleri, hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğumuz bu döneme dair önemli bir bilgi kaynağı olarak karşımızda durmaktadır. Günümüzde yapılan bir araştırmada Cürcânî’nin bazı küçük ayrışmalar dışında Cessâs’ın görüşlerini takip ettiği tespitine yer verilmiştir.²⁵¹ Ancak sadece bu nakiller üzerinden Cürcânî’nin Mu‘tezile’yle ilişkisini tespit etme imkânımız bulunmamaktadır.

c.d. Kudûrî

Hicri dördüncü asrı idrak eden fakihlerden olan Kudûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî’den²⁵² tahsil görmüş, Irak Hanefîlerinin fıkhıta son önemli temsilcilerinden sayılabilecek bir isimdir. Kendisinin kelâm ya da usûle dair bir kitabı bilinmemekle birlikte Zeydî-Mu‘tezilî tabakat kitaplarında *adl* görüşünü benimseyen fukahadan sayılmıştır.²⁵³ Eserlerinde Mu‘tezilî görüşlere itibar ettiği izlenimi uyandıran bazı emareler mevcuttur. İlk olarak Allah’ın sıfatlarıyla yemin konusundaki ifadelerinin Mu‘tezilî bir üslupta olduğunu söylemek mümkündür. Mu‘tezile’ye göre Allah’ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olarak ayırmanın ölçüsü; Allah hakkında zıddının düşünülebilmesi mümkün olmayanların zâtî, mümkün olanların ise fiilî sıfatlardan kabul edilmesidir ve fiilî sıfatlar Allah’ın gayrisıdır. Buna göre el-Âlim ve el-Hayy sıfatları Allah’ın zatının aynı olan sıfatlardan iken Allah’ın gazabı gibi fiili sıfatlar Allah’ın zatının gayrisıdır.²⁵⁴ Meseleyi benzer ifadelerle tasvir eden Kudûrî sadece Allah’ın zâtî sıfatları üzerine yapılan yeminin geçerli olacağını, Allah’ın rahmeti ve gazabı

²⁵⁰ Cürcânî’nin usûlî görüşlerini derleyen bir çalışma için bk. Hişam b. Muhammed es-Saîd, “el-Akvâlü’l-Usûliyye li Ebî Abdillâh el-Cürcânî”, *Mecelletü Ulûmi’s-Şerîa* 39 (1437), 233-307. Cürcânî’den nakledilen nâdir görüşlerden biri amel-i ehli Kûfe’ye uygun olan rivayetlerin tercih edilmesi meselesidir. Cürcânî’ye göre hadisler teâruz ettiğinde Kûfe âlimlerinin ameline uygun olan rivayetlerin tercih edilmesi sahabe’nin durumu ve hicretin ilk asrında yaşanan siyâsî olaylarla ilgilidir. Çünkü özellikle Hz. Ömer (r.a.) devrinden itibaren fakih sahabilerin çoğu Kûfe’ye hicret etmiş ve burada onların sünnet anlayışı temekkün etmiştir. Ancak Ebû Hanîfe’nin yaşadığı döneme geldiğinde Benî Mervân’ın yöneticileri hem Medine’de hem de Kûfe’de sünneti/şeriatı değiştirecek uygulamalar ihdâs etmişlerdir. Bu yüzden sahabe asrından Ebû Hanîfe’ye kadarki dönemde cârî olan uygulamalar sünnete en uygun olanlarıdır. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’, *el-’Udde fî usûli’l-fikh*, 3/1053; Ebû’l-Vefâ Ali İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1999), 5/101.

²⁵¹ Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 220.

²⁵² Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudiyye*, 1/85, 2/143.

²⁵³ Cüşemî, *Şerhu Uyûni’l-mesâil* (Yemen Yazma Eserler Kütüphanesi, ZA: 344-02), 158a; Abdullah b. Hamza ez-Zeydî el-Mansûr-Billâh, *eş-Şâfi* (Yemen: Mektebetü Ehlibeyt, 2008), 1/484.

²⁵⁴ Kâ‘bî, *Makâlât*, 255; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/86-87; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/32, 210.

gibi fiilî sıfatları üzerine yapılan yeminlerin ise geçersiz olacağını belirtmiştir.²⁵⁵ Kudret sıfatı üzerine yapılan yemini de Allah'ın müstakil bir kudret sıfatı olması manasına değil "Allahü'l-Kâdir" manasına yani sıfat değil olarak isim olarak kabul ederek geçerli saymıştır. Cessâs'ın da aynı meselede zâtî sıfatlar üzerine yapılan yeminin geçerli olmasını, Allah'a mastar manasında sıfat nisbet etmekle değil sıfatların isim manasına anlaşılmasıyla gerçekleşeceğini, aksi halde kadîm sıfatlar nisbet etmenin teşbih ehlinin inancı olduğunu belirttiği hatırlanırsa Kudûrî'nin de sıfatların kıdemini kabul etmediğini söylemek mümkündür.²⁵⁶ Gerek *Muhtasar*'ı gerekse *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'de aynı taksimat ve yaklaşımı benimseyen Kudûrî'nin Irak meşâyihinin genelinde görülen bu tahrici Rüstüfağnî'ye ve Kâsânî'ye göre Mu'tezilî bir yaklaşımdır. Zira Kudûrî fiili sıfatlar üzerine yapılan yemini Allah'ın kadîm olmayan fiili sıfatları için yemin etme kabilinden görerek geçersiz saymıştır.²⁵⁷ Burada Kudûrî ve Irak meşâyihinin zâtî-fiilî sıfat ayrımı hususunda benzer yaklaşımı benimseyen Eş'arîler gibi düşündüğü de iddia edilemez. Çünkü Mu'tezile fiilî sıfatları Allah için nefyi ve ispatı mümkün olan sıfatlar olarak tanımlarken, Eş'arîler Allah'tan nefyi, zıddını gerektirmeyen sıfatlar olarak tanımlamıştır. Buna göre irade ve kelam gibi sıfatlar Mu'tezile ve Irak meşâyihine göre hâdis-fiilî sıfatlar iken Mâverâünnehir uleması ve Eş'arîler'e göre zâtî ve kadim sıfatlar olacaktır.²⁵⁸

Serahsî başta olmak üzere, meseleyi Kudûrî'den aktardığımız izah tarzına benzer bir kelâmî bağlamda değerlendiren Buhara Hanefileri ise Irak meşâyihinde görülen zâtî-fiilî sıfat ayrımını kabul etmemiş, bu yeminin hükmünü insanlar arasında örfleşmiş olmasına itibarla ele almıştır. Allah'ın bütün sıfatları için "ne aynıdır ne gayrıdır" denildiğine göre, örfleşmiş

²⁵⁵ Aslında İmam Muhammed Allah'ın azameti, kudreti gibi fiili sıfatları üzerine yapılan yemini geçerli saydığı halde, Allah'ın gazabı üzerine yapılan yemini geçersiz saymıştır. Şeybânî, *el-Asl*, 2/277. Hüküm itibarıyla Irak Hanefileri de aynı sonuca ulaşmış görümler de yaptıkları kelâmî tahric neticesinde zâtî-fiilî sıfat ayrımı hakkındaki izahları dolayısıyla Mâverâünnehir ulemasından ayrılmaktadırlar.

²⁵⁶ Cessâs, *Şerhu Kitâbi edebi'l-kâdî*, 7/387-388; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/487.

²⁵⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd Rüstüfağnî, *ez-Zevâid 'ale'l-fevâid* (Burdur Yazma Eserler Kütüphanesi, 184), 31a-b; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/486-490; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *Muhtasaru'l-Kudûrî* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 210; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Daru's-selam, 2006), 12/6408; Ebü Nasr Ahmed b. Muhammed el-Aktâ', *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (Dimeşk: Daru'l-minhâci'l-kavîm, 2022), 6/374; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/9. Esasen gerek İmam Muhammed *el-Asl*'da gerekse Hasan b. Ziyâd el-Mücerred'inde Allah'ın kudreti, azameti gibi sıfatlarına yapılan yeminin geçerli, Allah'ın rahmeti ve gazabı gibi fiili sıfatlara yapılan yemini geçersiz saymıştır. Ancak Mâverâünnehir ulemasının Irak meşâyihine buradaki itirazı bu hükümlerden yaptıkları tahricte zâtî-fiilî sıfat ayrımı dolayısıyla Allah'ın fiilî sıfatlarını Mu'tezile'ye benzer bir tavırla zatından ayrı, hâdis sıfatlar olarak kabul etmelerindedir. Şeybânî, *el-Asl*, 2/276; Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 2/98.

²⁵⁸ Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 137-138; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/9.

yemin lafızlarında Allah'ın gayrı olmama yönü esas alınmak suretiyle bu sıfat Allah'ın isimlerinden kabul edilerek yemin geçerli olacak, örfleşmemiş ise Allah'ın aynı olmama yönü esas alınarak bu sıfat üzerine yapılan yemin, Allah'ın ismi üzerine yapılmamış sayılacağından geçersiz olacaktır.²⁵⁹ Sonuç olarak Mâverâünnehir uleması Kerhî, Cessâs ve Kudûrî de görülen zatî-fiilî ayrımını kabul etmemiş, bazı durumlarda fiilî sıfatlar üzerine yapılan yemini geçerli saymıştır.

Bir başka mesele de Kudûrî'nin Mu'tezile gibi sihrin hakikatini inkâr etmesidir. Bu görüşü "ashabımızın" görüşü olarak nakletmiş, gerekçe olarak da sihrin hakikatini kabul etmenin sihirbazın ameliyle peygamberlerin mucizeleri arasındaki şeklî benzerlik dolayısıyla karışıklık meydana getireceğini veya insanların Yahudilerin Süleyman (a.s.) hakkında düşündüğü gibi peygamberlerin de sihir benzeri bir şey yaptığını düşünmesine yol açma ihtimali vardır. Buna binâen nübüvvetin ispatının müşkil hale gelebileceği hususundaki endişesini izhar etmiştir.²⁶⁰ Bu izah tarzı da Mu'tezile'nin konuya yaklaşımı ile uyum içinde görünmektedir.²⁶¹ Buna mukabil Ehl-i sünnet sihrin hakikatini kabul etmiştir.

Ancak sadece bu verilerden yola çıkarak Kudûrî'nin tam anlamıyla Mu'tezilî olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira bazı görüşlerinde Mu'tezilî kabullere aykırı tercihleri olduğu da görülmektedir. Örneğin, kâfirlerin şeriatın fûrû hükümleriyle muhatap olmadıklarını ifade etmesiyle Mu'tezile çizgisine muhalif hareket etmiştir.²⁶² Nitekim Cüşemî (ö. 494/1101) Mu'tezile tabakatında ismi geçen Kudûrî için mutlak olarak Mu'tezilî demek yerine "i'tizâl (görüşlerini) izhar ederdi" şeklinde ihtiyatlı bir ifade kullanmıştır.²⁶³ Diğer yandan Mu'tezile karşıtlığını bir devlet politikası haline getiren Kâdir-Billah zamanında siyasî erkin talebiyle Kudûrî'den Hanefî mezhebinin fıkıh müktesebâtı hakkında bir muhtasar fıkıh metni yazılması istendiği bilinmektedir.²⁶⁴ Bu öğrenci binâen meşhur muhtasarını kaleme alan

²⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 8-132-133; Radyüddin es-Serahsî, *el-Muhitü'r-radavî*, 4/279; Mahmûd b. Ahmed el-Merginânî Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî* (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 4/205; Ferîdüddin Âlim b. Alâ el-Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (Diyobend: Zekeriya Book Depot, 2010), 6/16; Arvas, *Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi*, 47.

²⁶⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11/5822.

²⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/435, 437.

²⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10/5318; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/273.

²⁶³ "كان يظهر الاعتزال"; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (Yemen Yazma Eserler Kütüphanesi, ZA: 344-02), 158a.

²⁶⁴ Kendilerinden eser talep edilen diğer fakihler el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Kâdî Abdülvehhâb el-Mâlikî'dir (ö. 422/1031) 422/1031). Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ* (Beirut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1993), 5/1956.

Kudûrî eğer i'tizâlî görüşleriyle ön planda olan bir Mu'tezile mensubu olsaydı bu görevin kendisine tevdi edilmeyeceği âşikârdır.

c.e. Saymerî

Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî es-Saymerî (ö. 436/1045) Irak coğrafyasında Hanefî mezhebine mensubiyetini eserlerinden izleyebildiğimiz son önemli usûlcüdür. Cessâs'ın farklı öğrencilerinden fıkıh tahsil etmiş²⁶⁵, Mu'tezile ile yakın ilişkiler içinde bulunmuştur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin cenaze namazını kıldırması, onun kelâm ilmindeki makamına övgüde bulunması,²⁶⁶ Ali b. Hüseyin en-Nisâbûrî (ö. 484/1091) gibi Mu'tezilî bir âlimin hocalığını üstlenmesi²⁶⁷ bu ilişkinin göstergelerinden bazılarıdır.

Saymerî'nin fıkıh usûlü eseri *Mesâilü'l-hilâf* başta Irak Hanefîlerinin görüşleri olmak üzere Şafîîler ve Zahirîler'in görüşlerini de mukayeseli olarak sunmaktadır. Aslında kitap dikkatle incelendiğinde konu başlıkları ve içeriği itibariyle Zeydî-Mu'tezilî âlim Hârûnî'nin *Cevâmiü'l-edille*²⁶⁸ ve *el-Mücûzî* isimli usûl eserinin etkisinde yazıldığı dikkat çekmektedir.²⁶⁹ Fakat el-Hârûnî, hocası Ebû Abdullah el-Basrî başta olmak üzere Basra Mu'tezilesi'nin önemli usûlcüleri Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye sık sık atıf yaptığı halde Saymerî'nin bu isimleri “kâle ba'zu'n-nâs” gibi ifadelerle gizlediği görülmektedir.²⁷⁰ 408/1018 yılında Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'ın (ö. 422/1031) genel olarak Hanefî-Mu'tezilî fakihleri itizâlî görüşlerinden dolayı tövbeye çağırdığı bilinmektedir.²⁷¹ Saymerî'nin de benzeri bir tövbe

²⁶⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 172-173; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/241; 2/216; 2/135.

²⁶⁶ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 67.

²⁶⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/357; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 120.

²⁶⁸ Henüz yazma halinde bulunan bu esere dair detaylı bilgi yukarıda Mu'tezile fıkıh usûlünün incelendiği bölümde geçmişti.

²⁶⁹ Saymerî, Hârûnî'nin emir ve nehiy, umûm-husus, beyan, efâl ve nesh şeklinde devam eden ana başlıklarını takip etmekle kalmamış, alt başlıklardaki konu tertibi ve ifadelerinde de *Cevâmiü'l-edille*'ye bağlı kalmıştır. Ancak el-Hârûnî'nin yer verdiği a'yâna tahlil ve tahrimin nisbet edilmesi gibi fıkıhtan çok kelâmî yönü ağırlık kazanan bazı ihtilaflara Saymerî yer vermediğinden Hârûnî'nin eseri içerik olarak daha şumullüdür. Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 16b.

²⁷⁰ Örneğin mutlak emrin vücup ifade edip etmediği hususundaki ihtilafta Hârûnî emrin vücup ifade ettiğini Ebu Abdullah el-Basrî ve Kerhî'den nakledilen görüş olarak vermekte, nedb görüşünü de Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşü olarak sunmaktadır. Saymerî ise vücup görüşünü “ashabımız ve fukahanın genelinin görüşü”, nedb görüşünü ise “bazı mütekellimlerin görüşü” olarak kapalı ifadelerle geçiştirmiştir. bk.: Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 19; krş.: Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 2b.

²⁷¹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992), 15/125. Daha sonra Kâdir-Billâh'ın oğlu halife Kâim-Biemrillâh tarafından bazı âlimlere tekrar halk önünde aynı akaid metni okutulmuş tövbe ettirilmiştir. Fakat bu akide metninin Ehl-i sünnet'in genelinden çok bir kısım marjinal ehl-i hadîs zihniyetini yansıtan bir metin olduğu âşikârdır. Zira Hanefîlerin ve başta Ebû Hanîfe'nin amellerin imandan olması ve imanın artıp azalması gibi kabul etmediği hususlar Ehl-i sünnet'in şîârı

ritüelinde 417/1026 yılında Hanefî Kâdi'l-kudât İbn Ebi's-Şevârib (ö. 417/1026) tarafından itizâlî görüşlerinden tövbeye çağrıldığı²⁷² dikkate alınır, Saymerî tarafından uygulanan bu sansürlemenin nedeni daha iyi anlaşılmaktadır. Yine de eserinde şeriatten önce aklın helal ve haram kılma yetkisi olacağını savunması (hazr-ı aklî)²⁷³, illetin tahsisini caiz görmesi,²⁷⁴ her müçtehidin hata ve isabet etmesi konusunda eşbeh görüşünü benimsemesi²⁷⁵ ve daha birçok görüşü Mu'zile'nin kelâmî arka plana sahip usûl anlayışı ile uyumluluk arz etmektedir.²⁷⁶

Netice olarak Hanefî usûlcülerde Kerhî ile başladığını düşündüğümüz Mu'tezile etkileşimi Cessâs'ta ve Kerhî'nin bazı öğrencilerinde daha görünür hale gelmiştir. Nitekim Kerhî'nin öğrencisi Ebû Abdullah el-Basrî, Mu'tezile kelamının ve fıkıh usûlünün en önemli isimlerinden biri haline gelmiştir. Fakat yukarıda da işaret edildiği üzere Mu'tezile karşıtlığının devlet eliyle resmileştirilecek bir noktaya gelmesiyle hemen hepsinde Mu'tezilî fikirler görülen Hanefî fakihler muhtemelen Horasan'a intikal ederek orada Mu'tezilî-Hanefî çizgiyi devam ettirmiştir. Dolayısıyla V./XII. asırdan itibaren Hanefiliğin Irak'taki merkezi büyük ölçüde Mâverâünnehir bölgesine kaymıştır. Zaman içinde burada fıkıh usûlü yaklaşımları açısından farklılaşan Semerkant ve Buhara Hanefiliğinin tesis edildiği görülmektedir.²⁷⁷

Irak'ta Hanefiliğin zayıfladığı dönemlerin aynı zamanda Mu'tezile etkisinin de bu coğrafyada iyiden iyiye azaldığı dönemlere tekabül etmesini tesadüf olarak değil Hanefî-Mu'tezilî yakınlığının bir neticesi olarak okumak daha doğru olacaktır. Bu doğrultuda beşinci

gibi dayatılarak devlet eliyle bir tür "tersten ehl-i hadîs" mihnesi yaşatılmıştır. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/279-280.

²⁷² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/176.

²⁷³ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 24.

²⁷⁴ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 247.

²⁷⁵ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 257.

²⁷⁶ Bu görüşlerin Mu'tezile ile ilişkisi hakkında ikinci ve üçüncü bölümde bilgi verileceğinden burada sadece ismen zikredilmekle yetinilmiştir.

²⁷⁷ Günümüzde konuyu kelâm-mezhepler tarihi açısından ele alan bazı araştırmacılar bu ayrışmayı fakih Hanefiler-kelamcı Hanefiler olarak tanımlamaktadır. Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdîlik-* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 645; Osman Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (15 Eylül 2019), 586. Fakat kanaatimizce bu isimlendirme çok isabetli değildir. Zira fakih Hanefiler grubunda yer alan bazı alimler kelâmdan tamamen uzak olmadığı gibi, kelamcı Hanefiler de muhakkak fıkıh formasyonuna sahiptir. Bunlara Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Alâeddin es-Semerkandî örnek verilebilir. Bu yüzden hoca-talebe silsilesi, usûldeki görüş birliği ve coğrafi yerleşimi dikkate alarak Semerkant ve Buhara Hanefiliği tabirinin kullanılması daha tercihe şâyandır. Nitekim klasik usûl eserlerinde de bu isimlendirmenin benimsendiği görülmektedir. İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 1/176; 1/238; 1/304; 2/88; 2/132; 3/6; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâ'i*, 2:2/7; 2/332; 2/485.

asrın ikinci yarısından itibaren Mu‘tezile’nin Horasan bölgesine intikal ederek bir süre daha orada etkinlik alanı bulduğu görülmektedir. Tabii ki bu sürgün faaliyetlerinin Kadir-Billah ve Gazneli Mahmud öncülüğünde devlet eliyle yapılması²⁷⁸ eski günlerine nisbetle Mu‘tezile’de bir güç kaybına yol açtığı açıktır. Fakat yine de ne Mu‘tezile bir anda yok olmuş ne de Hanefîlerle ilgisi tam olarak kesilmiştir. Nitekim Zemahşerî (ö. 538/1144), Zâhidî (ö. 658/1260) ve Kaânî gibi (ö. 775/1374) gibi isimlerin eserlerinden bu bölgede Hanefî-Mu‘tezilî düşüncenin birkaç asır daha varlığının devam ettirdiğini görmek mümkündür.²⁷⁹ Irak’tan Mâverâünnehir’e yakın bölgelere ve özellikle Horasan’a sürgün edilen Mu‘tezile âlimlerinin etkinliklerini sürdürdüklerinin açık bir göstergesi Pezdevî-Serahsî ve diğer Buharalı usûlcülerin fıkıh usûlü eserlerinin muhtelif yerlerinde Mu‘tezile’ye karşı tavırları ve onları Hanefî çizginin dışında tutma çabalarıdır. Hicrî altıncı asırda Sultan Mes’ûd’la (ö. 547/1152) birlikte Bağdat’a gelen Hanefî fakihî Hasan b. Ebû Bekir en-Nisâbûrî (ö. VI./XII. asır) vaazlarında insanlara: “Hanefî ol, Mu‘tezilî olma!” diye nasihat etmekteydi.²⁸⁰ Hatta Kâdir-Billâh dönemindeki kadar şiddetli olmamakla birlikte bu dönemde Mu‘tezile devlet tarafından yine baskı altına alınmıştı. Onlardan ru‘yetullah ve halku’l-Kur’ân görüşlerinden döndüklerine dair bir tövbe metni imzalamalarını isteniyordu.²⁸¹

2. Semerkant Hanefîlerinin Mu‘tezile İlişkisi

Bu kavram esasen Mâtürîdî’den öncesine, en azından onun hocalarına ve sonrasında öğrencilerine uzanmaktadır. Özellikle hicrî beşinci asırda Ebü’l-Mu‘în tarafından meşayih-i Semerkant terkibiyle somutlaştırılarak yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Onun takipçileri olan diğer Mâtürîdî usûlcüler Alâeddin es-Semerkandî, Lâmişî ve Necmeddin en-Neseî usûl eserlerinde bu kavramı sistematik olarak kullanmaya devam etmektedir. Irak meşayihî ve onların usûlde muhalifleri olan Semerkant meşayihî isimlendirmesi sadece bölgeye nisbetle yapılan bir isimlendirme olarak anlaşılmalıdır. Çünkü aralarındaki ihtilaflar bölgesel

²⁷⁸ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/196.

²⁷⁹ Hanbelî coğrafya âlimi İbn Abdülhak el-Bağdâdî’nin (ö. 739/1338) verdiği bilgiye göre Harezmi bölgesi bütünüyle Mu‘tezile’den oluşmaktadır. Ebü’l-Fezâil Safiyyüddin Abdülmü’min İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâsîdü’l-ittilâ‘ ‘alâ esmâ‘i’l-emkine ve’l-bikâ* (Beyrut: Daru’l-Ciy1, 1412), 1/487; Muhammed Ferruh Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği* (İzmir: Katip Çelebi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 154. Zâhidî ve Zemahşerî gibi önemli isimlerin bu asırlarda Harezmi bölgesinde yaşamış olması bu bilgiyi teyit etmektedir.

²⁸⁰ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 18/31; Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 192.

²⁸¹ Wilferd Madelung, “Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler”, çev. Muzaffer Tan, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 347.

farklılığın ötesinde, kelâmî duyarlılıkların şekillendirdiği bir süreci ifade etmesi açısından Hanefî usûlünün gelişiminde oldukça kilit bir noktadadır.²⁸² Nitekim Ebü'l-Mu'în en-Neseffî ve Alâeddin es-Semerkandî gibi isimler Buharalı usûlcülerden tahsil görmüş ancak ilmî hayatlarında Semerkant meşâyihinin çizgisini devam ettirmiştir.

Semerkant meşâyihî ile sadece Irak değil aynı zamanda Buhara meşâyihî arasında da hem kelâm hem de fıkıh usûlünde ayrışmalar vardır. Semerkant ilim geleneğinin Buhara'dan ayrıldığı öncelikli alan kelâm ilmine karşı yaklaşımlarıdır. İlk kaynaklar mütâlaa edildiğinde bu ayrışmanın zamanla fıkıh usûlü konularına da sirayet ettiği görülmektedir. Özellikle Semerkant usûl geleneği üzere yazılan eserlerde Mu'tezile'nin, Eş'arîlerin, ehli hadisin hatta İslam dışı Sümeniyye ve Seneviyye gibi grupların görüşlerine ve kelâmî arka planına da değinilerek kelâmî asılların fıkıh usûlündeki etkisine dikkat çekilmiştir. Bu yöntemde kelâmî bir dil kullanımı ön plana çıkarken, Buhara usûlcüleri ciddi bir ihtiyaç hissetmedikçe kelâm meselelerine girmemekte, girilen yerlerde de kimi zaman Semerkant usûlcülerine açıkça muhalefet etmektedirler.²⁸³

Semerkant'ın Maverâünnehir'deki diğer bölgelere nazaran daha kozmopolit olan yapısı göz önünde bulundurulduğunda bu durum anlaşılır hale gelecektir. Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce Zerdüşterin, Maniheistlerin ve ehl-i kitâbın yaygın olduğu şehirde fetihden sonra da bu inanışlar yaşamaya devam etmiştir.²⁸⁴ Buna mukabil yedinci asırda yazılan *Fezâil-i Belh* kitabında, Belh bölgesinde sadece müslümanların oturduğu, müslümanların yaşadığı diğer şehirlerdeki gibi ehl-i kitap ve Mecûsîlerin olmadığı, hatta

²⁸² Adem Yiğın, *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usûlü Eserlerinin Temel Özellikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 146-147.

²⁸³ Gerek Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî gerekse Alâeddin es-Semerkandî, Buhara imamlarının aklın imanı vacip kılması hususunda Semerkant ulemasından ayrıldığına dikkat çekmiştir. Hatta Ebu'l-Yüsr, Eş'arîlerin de görüşü olarak zikrettiği Buhara âlimlerinin görüşünü Ehl-i sünnet'in görüşü olarak vermiş, Irak ve Semerkant meşâyihini bu meselede Mu'tezile ile aynı safta konumlandırmıştır. Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1984, 192. Aklın mücib olup olmaması şeklinde nitelenen bu mesele aslında hüsün-kubuh konusuyla, hüsün-kubuh konusu da me'murun bihin taksimi ve kudret gibi birçok konuyla ilgisi açısından usûlde konuşulan çok sayıda meseleye tesir etmiştir. Bu yüzden Debûsî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Serahsî aklın mücib olup olmaması konusuna eserlerinde yer vermek durumunda kalmışlardır. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 442; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/60; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/183.

²⁸⁴ Osman Aydın, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/483; Aydın, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", 580. Ayrıca Semerkant'ta Mu'tezile ve Kerrâmîlerin ders okuttukları onyedî medrese olduğu nakledilmiştir. Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 24.

bid'at mezheplerden hiçbirinin şehirlerinde bulunmadığından iftiharla bahsedilmektedir.²⁸⁵ Dolayısıyla Semerkant dışındaki bölgelerde kelâmî meselelere mesafeli yaklaşım fıkıh eserlerinde dahî serdedilmiştir.²⁸⁶

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Mu'tezile'nin bazı isimlerinin Semerkant'ta etkin olduğu bilinen bir husustur. Mesela Bağdat Mu'tezile'sinin reislerinden Ka'бі, Maverâünnehir'in çeşitli bölgelerinde yaşamış ve hayatının bazı dönemlerinde bu bölgelerde tadrîsât faaliyetine devam etmiştir. Mu'tezile'nin bölgedeki etkinliğinin yansımalarını kimi zaman fetvalar üzerinden dahî takip etmek mümkündür. Belh meşâyihinden Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'dan (ö. 326/938) nakledilen bir görüş Mu'tezile'den duyulan rahatsızlıktan dolayı fûrû fıkıhta zâhirü'r-rivâye hükümlerini bile terk edecek noktaya gelindiğini göstermektedir. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin naklettiğine göre zâhirü'r-rivâyede definden sonra mevtaya telkin yapılmadığı halde Ebü'l-Kâsım telkin yapılmasına hükmetmiştir. Çünkü telkini reddedenler Mu'tezile mezhebidir. Onlar öldükten sonra kabirde dirilmeyi inkâr ettiklerinden telkinin fayda vermeyeceğini düşünürler. Hâlbuki Ehl-i sünnet'e göre kabirde bir tür hayat halinde olan mevtânın telkini işiterek faydalanması mümkündür. Bu yüzden Saffâr'a göre Mu'tezile görüşünü çağrıştıran zâhirü'r-rivâyenin terkedilmesi gerekir.²⁸⁷ Hakikaten Mu'tezilî-Hanefîlerden Zâhidî definden sonra telkini ölüye fayda vermesinin mümkün olmaması ve aklın bunu reddetmesi dolayısıyla gereksiz görmektedir.²⁸⁸

a. Mâtürîdî

Semerkant usûl geleneğinin bildiğimiz en erken kaynakları Mâtürîdî'ye nisbet edilen *Me'âhizü 'ş-şerâî* ve *Kitâbü'l-cedel*²⁸⁹ eserleri olarak karşımıza çıksa da bu eserler günümüze

²⁸⁵ Şeyhülislam Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, çev. Mehterhan Furkani (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 56.

²⁸⁶ Meselâ Belh meşâyihî arasında zikredilen Ebü'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983), yine Belh meşâyihinden Hinduvânî (ö. 362/973) ve Buhâralı fakih Muhammed b. Fazl'ın (ö. 381/991) öğrencisidir. Muhtelif kitaplarında kelâmî tartışmalardan uzak durulmasının gerekliliğini telkin etmiştir. Ebü'l-Leys Semerkandî, *Fetâva'n-nevâzil* (Fatih Kütüphanesi, 2414), 273/b; Ebü'l-Leys Semerkandî, *Bustânü'l-ârifîn* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1993), 400; Vâiz-i Belhî, *Fezâil-i Belh*, 235.

²⁸⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 2/191; Obaidullah Mohammadullah, "Hanefî Belh Ekolünün Ehl-i Rey İçindeki Konumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (30 Ekim 2021), 288-299.

²⁸⁸ Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2023), 2/420. Kâkî'nin Zâhidî'nin *Müctebâsından* konuyla ilgili naklettiği ifadeler elimizdeki *Müctebâ* nüshalarında rastlanmamıştır.

²⁸⁹ Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-Cedel*'i kendisi henüz hayattayken yankı uyandırmış, bu eserine Mu'tezilî el-Ka'бі'nin *et-Tehzib fi'l-Cedel* kitabıyla karşılık vermesi üzerine Mâtürîdî de buna *Kitabu'r-red ale Tehzibi'l-Ka'бі*

ulaşmamıştır.²⁹⁰ Bu eserlerdeki bilgilere hicrî V. ve VI. asırlardaki usûlcülerin iktibasları vasıtasıyla ulaşmaktayız. Zikri geçen iki fıkıh usûlü kitabından doğrudan sadece birkaç yerde nakilde bulunan Alâeddin es-Semerkandî'nin²⁹¹ ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu eserler fıkıh usûlü meselelerindeki hükümler kadar usûl görüşlerini yansıtmak hassas tanımlar yapmaya da odaklanmıştır. Ayrıca Mâtürîdî'nin gerek *Te'vilâtü'l-Kur'ân* gerekse *Kitâbu't-Tevhîd*'inden takip edebildiğimiz usûlî görüşleri, onun fıkıh usûlü kitaplarında kimi zaman ibaresiyle nakledilen tercihleriyle uyum içindedir.²⁹² Nitekim Alâeddin es-Semerkandî'nin *Te'vilât Şerhi*'nin mukaddimesinde belirttiğine göre bu tefsir Ehl-i sünnet'e göre tevhidin asılları ile birlikte Ebû Hanîfe ve ashabının fıkıh usûlü ve furû görüşlerinin Kur'ân'a uygunluğunu beyan etmektedir.²⁹³ Hayatının çoğunu h. III. Asırda geçiren Mâtürîdî'nin usûl hakkında nakledilen görüşleri bir araya getirildiğinde Hanefî fıkıh usulünde ele alınan temel meselelerinin çoğu hakkında ilk kez görüş beyan ettiği söylenebilir. Irak coğrafyasında bu sürecin h. IV. asrın ortalarına uzandığı düşünülünce Hanefî mezhebi içinde fıkıh usûlünün ilk olarak Mâtürîdî tarafından kapsamlı bir şekilde tedvin edildiğini söylemek mümkündür. Usûle dâir yazdığı eserlerden nakledilen bilgiler ve kendi kitaplarında ele aldığı usûl tartışmaları bu durumun göstergesi sayılabilir.

Mâtürîdî'nin fıkıh usûlü ilmini ilk kez sistematik olarak ele alan isim²⁹⁴ olmasının arkasında yatan nedenler büyük ölçüde yaşadığı coğrafyada Mu'tezile başta olmak üzere

adındaki usûl eseriyle karşılık vermiştir. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/359; Seyyid, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 34.

²⁹⁰ Çağdaş bir araştırmada Almanya Erfurt Üniversitesi Kütüphanesi Forschungsbibliothek Gotha koleksiyonunda Ms. orient. A 100-1 numarada kayıtlı yazmanın Mâtürîdî'ye ait olan *Me'âhizü's-şerâi* eseri olabileceği üzerinde durulmuştur. Melikşah Sezen, *İmam Mâtürîdî Hayatı, Eserleri ve İlmî Şahsiyeti* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2022), 72. Kütüphane kayıtlarında bu eserin İslâm Hukuku alanıyla ilgili olduğu bilgisinin yer alması muhtemelen eserin başlangıcında *Kitâbu usûli'l-Mâtürîdî* yazmasındandır. Fakat eserin yazmasında yaptığımız incelemede fıkıh usûlü değil kelimeler eseri olduğu anlaşılmıştır. Buna göre eserin girişinde yazan usûlden “usûlüddin” manası anlaşılmalıdır. Eserin yazması için bk.: https://www.qalamos.net/receive/DE39Book_manuscript_00004015 [Erişim Tarihi: 31.12.2022]

²⁹¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 70, 660, 699, 746.

²⁹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 440, 450, 451; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 1/491; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân (Topkapı)*, 179, 34a; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/318; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 280.

²⁹³ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 1b.

²⁹⁴ George Makdisî'ye göre usûl-i fıkıh ibaresinin iltibastan uzak bir şekilde yalnızca bu ilim için kullanılmasının başlangıcını belirleyebilmek, ancak dördüncü yüzyılın sonları ve beşinci yüzyılın başlarından itibaren mümkün olabilir. Makdisî, “Şafii'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi”, 266. Fakat Mâtürîdî'nin usûl eserinin ismi bu iddiayı tartışmalı hale getirir. Zira kitabına *Me'âhizü's-şerâi* demekle usûlü'l-fıkıh terkibine atıf yapmış gibidir. Yani me'âhiz usûl, şerâi lafzı da fıkıh terkibine yakın manalar içermektedir ve Mâtürîdî bu isimlendirmeyi en geç dördüncü yüzyılın başlarında kullanmıştır. Şükrü Özen, “İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 226.

kelâmî fırkaların istidlallerini devre dışı bırakma çabası olarak düşünülebilir. Çünkü çalışmamızda görüldüğü üzere Mu‘tezile hicretin ikinci asrından itibaren bazı usûl tartışmalarını başlatmış ve onların yayıldığı coğrafyalara bu tartışmalar da taşınmıştı. Mâtürîdî’nin eserlerinde ismen eleştirdiği önemli isimlerden biri Bağdat Mu‘tezile’sinin reislerinden Ka‘bîdir. O Bağdat’ta uzun süre kalmış, Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’tan (ö. 300/913 [?]) kelâm ilmi tahsil etmiş, sonrasında Nesef bölgesine müderris olarak görevlendirilerek h. 319 yılında Belh’te vefat etmiştir. Hanefî tabakat eserlerinde ismi zikredilen Ka‘bî’nin Hanefî fıkına dair bir eser yazdığı da nakledilmiştir.²⁹⁵ Muhtemelen Mâverâünnehir coğrafyasında tedris faaliyetine devam ettiği sırada meydana getirdiği etki dolayısıyla Mâtürîdî’nin dikkatini çektiğinden onun görüşlerini tetkik ederek yazdığı bazı eserlere reddiyeler yapmıştır.²⁹⁶ Bazıları va‘îd-i füssak konusu gibi doğrudan fıkıh usûlüyle ilişkilendirilebilecek olan bu reddiyelerin isimlerinden anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî en geç hicrî IV. asrın başlarında fıkıh usûlü konularına dair sistematik bir faaliyet içine girmiştir. Ka‘bî’nin h. 319’da vefat ettiği ve hayatının son dönemini Mâverâünnehir’de geçirdiği göz önünde bulundurulursa muhtemelen Irak’taki Mu‘tezilî-Hanefî usûlcülerin görüşlerini Mâverâünnehir’e taşımış, Mâtürîdî de Kerhî ve Cessas’tan önce Hanefî ashabının görüşlerini, kelâmî kabullerini de dikkate alarak fıkıh usûlünün omurgasını oluşturan hemen tüm konulara dair hükümleri tertip eden eserler vermiştir. Bu mesâinin neticesinde ortaya çıktığı anlaşılan *Me‘âhaizü’s-şerâi* ve *Kitabü’l-Cedel*’de kelimelerinde olduğu gibi fıkıh usûlü konularında da öncelikli rakip Mu‘tezile olarak göze çarpmaktadır. Mâtürîdî’nin görüşlerini tenkit ettiği bir diğer Mu‘tezilî usûlcü Ebû Alî el-Cübbâîdir.²⁹⁷ Hicrî IV. asrın başında (ö. 303/916) vefat eden bu usûlcünün görüşlerinin Mâtürîdî tarafından tenkit edilmesi, Bağdat’taki kelimeler ve usûl tartışmalarının aynı asırda Semerkant meşâyihî tarafından da sıcağı sıcağına takip edildiğini göstermektedir.

b. Mâtürîdî Sonrası

Kerhî-Cessâs ve sonrasında Debûsî-Pezdevî-Serahsî ile gelişen usûl görüşlerinin takibi ve Mu‘tezile etkisi olduğu düşünülen görüşlerin ayıklanması, Mâtürîdî sonrasında Ebü’l-

²⁹⁵ İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, 89; Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcim* (Dimeşk: Daru’l-kalem, ts.), 178; Temîmî, *et-Tabakâtü’s-seniyye*, 4/156; Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/1187; Yusuf Abdurrahman Meraşî, *el-Fıkhü’l-Hanefî usûlen ve furûan* (Lübnan: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2020), 1/120.

²⁹⁶ *Kitâbü Reddî Tehzîbü’l-cedel li’l-Ka‘bî* ve *Reddü Kitâbi’l-Ka‘bî fî va‘îd-i füssâk* bunlardan bazılarıdır. Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, 1/359.

²⁹⁷ Mu‘tezile hidayete ulaştırmanın Allah olacağı mânâsındaki ayetleri Allah’ın sadece hidayeti beyân etmesi şeklinde anlamış, Mâtürîdî, Cafer b. Harb ve Ebû Ali el-Cübbâî’nin bu doğrultuda yaptığı tevilleri eleştirmiştir. Mâtürîdî, *Te‘vilâtü Ehli’s-Sünne*, 8/182.

Mu‘in en-Nesefî ve Alâeddin es-Semerkindî ile devam etmiştir. Mâtürîdî'nin öğrencilerinden olan Rüstüfağnî²⁹⁸ de görüşlerine atıf yapılan bir diğer önemli fakih ve usûlcüdür.²⁹⁹ Rüstüfağnî'den nakledilen bir menkıbe bu dönemde Hanefî-Irak meşayihinin itizalle ilişkisi dolayısıyla gösterilen tepkiyi yansıtması açısından ilginçtir. Rüstüfağnî, Mâtürîdî'den *el-Asl*'ın zekât bahsine kadar okuduktan sonra hocasının vefatı üzerine eğitimine devam etmek için Kerhî ve Cessâs'ın öğrencisi Mu‘tezilî âlim Ebû Sehl ez-Züccâcî'ye (ö. IV/XI. yy (?))³⁰⁰ yahut el-Hindüvânî'ye gitmek hususunda kararsız kalmıştır. ez-Züccâcî, Mu‘tezilî olmasına rağmen ona gitmeye karar vermesinin ertesi sabahında bir yıl süren bir hastalığa yakalanmış ve eğer iyileşirse Hindüvânî'ye gitmeyi nezretmiştir. Bu niyetinin ardından iyileşmiş ve kendi kendine Allah'ın onu bu hastalık dolayısıyla koruduğuna inanmıştır.³⁰¹

Bununla birlikte Irak Hanefîlerinin fıkhındaki otoritesi Maverâünnehir'deki etkisini devam ettirmiştir. Necmeddin en-Nesefî'nin naklettiği bir fetvaya göre en-Nesefî'nin yaşadığı belde talakın ta'liki ile ilgili bir mesele hakkında, Kerhî Bağdat'ta iken mektup yoluyla görüşü sorulmuş, verdiği cevap fetva kitaplarında muhafaza edilmiştir.³⁰² İtkânî'nin Buhara'daki üstadlarından işittiğine göre ise âlimler Kerhî'yi anarken sadece Ebü'l-Hasen demekle yetinmekteydi. Sonra rüyalarında Rasûlullah'ı (s.a.v.) gördüler ve kendilerine şöyle seslenildi: “Onu şeyh olarak anın, zira melekler onu böyle anmaktadır.” Bundan sonra eş-Şeyh Ebü'l-Hasen olarak anılmaya devam etti.³⁰³

Rüstüfağnî'nin öğrencilerinden Beşâğârî, Hakîm es-Semerkindî'nin *Cümelü Usûli'd-dîn* eserini şerhetmiş ve Mâtürîdî'den, bölgesinde ciddi bir otorite olarak nakiller yapmıştır.

²⁹⁸ Bu âlimin ismiyle ilgili Rüstüfağnî ve Rüstüğfanî şeklinde iki farklı görüş mevcuttur. Kureşî ve Leknevî'nin verdiği bilgiye göre Rüstüğfanî beldesine nisbetle Rüstüğfanî denilmesi tercih edilmesine rağmen, Cakerdize Kabristanı'ndaki mezartaşında ismi ez-Zâhid er-Rüstüfağnî şeklinde yazıldığından ilk yazım şekli tercihe şâyandır. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/363; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 65; Anke Von Kuegelgen - Ashirbek Muminov, “Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları [4./10. Asır]”, çev. Sönmez Kutlu, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 281.

²⁹⁹ Rüstüfağnî'ye çeşitli ilimleri bir arada barındıran *ez-Zevâid vel-Fevâid* isimli eseri yanında içtihat hata-isabet meselesi hakkında başka bir kitap daha nisbet edilmiştir. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/362; Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/84.

³⁰⁰ ez-Züccâcî ve öğrencisi Ebû Nasr en-Nesefî ile Horasan'da zayıf da olsa bir Hanefî-Mu‘tezilî damarın varlığından söz edilmektedir. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 171; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu‘tezile*, 130; Fatmanur Alibekiroğlu, “Horasan'da Hanefî-Mu‘tezilî Şahısların Temsilcilerinden Biri Olarak Ebû Nasr Muhammed b. Sehl”, 6. *Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi* (Elazığ: Asos Yayınevi, 2019), 220-222.

³⁰¹ Beşâğârî, *Şerhu Cümelü usûli'd-dîn*, 224-225.

³⁰² Ahmed b. Musa Keşşî, *Mecmûu'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkıât* (Kerkük: Mektebetü emîr-Daru İbn Hazm, 2023), 2/652.

³⁰³ Kivâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr İtkânî, *et-Tebyîn* (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1999), 1/704.

Rüstüfağnî'nin *ez-Zevâid* eseri aynıyla elimizde olmamakla birlikte, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahya el-Beşâğârî'nin (IV/X. asrın ikinci yarısı) öğrencisi olduğu anlaşılan Ahmed b. Ali isimli bir müellifin *ez-Zevâid*'in içeriğine Beşâğârî gibi Semerkant meşayihinden bazı fakihlerin görüşlerini de eklemek suretiyle meydana getirdiği derleme üzerinden *ez-Zevâid*'in içeriğinden haberdar olmaktadır. Genellikle meselelerin soru-cevap şeklinde³⁰⁴ serdedildiği eserde fıkıh, usûl ve kelam meselelerinin içiçe yer aldığı ve sık sık İmâm Mâtürîdî'nin görüşlerinin de nakledildiği görülmektedir. Bu yazma eserde Rüstüfağnî'nin görüşleri öncesinde genellikle “قال الفقيه” ifadesi kullanılmıştır. Aynı durum Mâtürîdî'nin eserlerinde de sıkça görüldüğünden kanaatimizce Semerkant uleması bu tavırlarıyla –yukarıda geçtiği üzere- kendilerini Mu'tezile'nin fıkıh ilmine eleştirel ve mesafeli yaklaşımı karşısında konumlandırmaya çalışmıştır.³⁰⁵

Semerkant usûl geleneğinin temel taşını Mâtürîdîliğin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Zira Mâtürîdî kelâmını yeniden ihyâ eden isim kabul edilen Ebu'l-Mu'în en-Nesefî *Tebşiratü'l-edille*'de Mâtürîdî'nin fıkıh usûlü eserlerine ve yer yer kelâm meseleleriyle ilgisi hasebiyle usûlî görüşlerine atıf yapmaktadır.³⁰⁶

Mâtürîdî'den sonra Semerkant usûl geleneğini gündeme taşıyan ilk isim Ebü'l-Mu'în en-Nesefîdir. Alâeddin es-Semerkandî hocası Ebü'l-Mu'în'i usûl ve fûrû dâhil tüm ilim dallarında zamanının önde gelen âlimlerinden olarak takdim etmiştir.³⁰⁷ Ebü'l-Mu'în'e nisbet edilen *et-Tarîka* isimli bir fıkıh usûlü kitabının varlığına dair bilgilere kaynaklarda rastlansa da henüz böyle bir eserin günümüze ulaştığına dair net bir bilgiye ulaşmamız mümkün olmamıştır.³⁰⁸ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'ye nisbet edilen bir başka eser de *Menâhicü'l-eimme* kitabıdır. Bazı kaynaklarda günümüze ulaştığı belirtilse de zikri geçen yazma incelendiğinde

³⁰⁴ Bu eserde Rüstüfağnî'ye Mu'tezile'den birinin imameti hakkında sorulmuş, Rüstüfağnî de imametinin caiz olmayacağı, arkasında kılınan namazın geçerli olmayacağı fetvasını vermiştir. Rüstüfağnî, *ez-Zevâid* (Burdur Yazma Eserler Kütüphanesi, 184), 30b.

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 206, 271, 398; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/462, 2/6; Rüstüfağnî, *ez-Zevâid* (Burdur Yazma Eserler Kütüphanesi, 184), 3a, 30b, 223b, 325a, 329a.

³⁰⁶ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/358-359.

³⁰⁷ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 1b.

³⁰⁸ Abdülaziz el-Buhârî Ebu'l-Mu'în'nin *et-Tarîka* isimli eserinden bazı nakillerde bulunmaktadır. Buralardan kitabın fıkıh usûlüne ait olduğu anlaşılrsa da, bu nakiller sınırlı olduğundan kitap hakkında detaylı bir bilgiye sahip olunamamıştır. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/218, 1/222, 1/308, 2/214, 2/315, 4/6, 4/266. Ayrıca Ebu'l-Mu'în'in tercemesinde ona böyle bir eser nisbet edilmemiştir.

en-Neseffî'ye ait olmadığı anlaşılmıştır.³⁰⁹ Fakat Kefevî'nin yaptığı bir nakilden eserin usûl konularına da temas ettiği anlaşılmaktadır.³¹⁰

Ebu'l-Mu'în'in ve Fahrü'l-İslâm Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin öğrencilerinden olan Alâeddin es-Semerkandî³¹¹ ve kesin olmamakla birlikte kaynaklarda öğrencisi olarak zikredilen Necmeddin en-Neseffî³¹² ve Lâmişî, Semerkant usûl geleneğine dair elimizdeki en sağlıklı bilgileri sunmaktadır. Her üçü de aynı zamanda Matürîdî kelâm âlimi olan bu usûlcüler birbirine benzer bir üslup hatta benzer ibarelerle üç usûl eseri yazmışlardır. Bunlardan en hacimli olanı Alâeddin es-Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl*'üdür. Alâeddin es-Semerkandî'nin ifadelerinde, muhtasar olarak nitelediği bu metne bir şerh yazma arzusunda olduğu görülmektedir.³¹³ Terâcim kaynaklarında böyle bir şerhten bahsedilmekte ise de³¹⁴ günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Alâeddin es-Semerkandî Matürîdî'nin usûl görüşlerini nakletmek hususunda en önemli kaynak olsa da kimi zaman Matürîdî'ye muhalefet etmesi halinde görüşlerini aktarmadığı görülmektedir. Örneğin hazırdan sonra gelen emrin hükmü hususunda Alâeddin es-Semerkandî vücup ifade edeceği görüşünü benimsediği halde Matürîdî'nin görüşünü nakletmemiştir. Hâlbuki sonraki usûlcüler Matürîdî'nin bu konuda ibâha görüşünü benimsediğini belirtmiştir. Hakikaten Matürîdî'nin *Te'vilât*'taki ifadeleri

³⁰⁹ el-Mer'âşî, *Keşfü'z-zünûn* sahibinden nakille müellife bu eseri nisbet etmiş, bir nüshasının Laleli Yazma Eserler Kütüphanesi'nde (no: 1147) olduğu söylemişse de mezkûr eserde yapılan incelemede Ali eş-Şafi isimli başka bir fakihe ait olduğu görülmüştür. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1845; Meraşî, *el-Fıkhü'l-Hanefî*, 1/232.

³¹⁰ Neseffî, Matürîdî'nin fıkıh tanımını naklederken, kelam ve fıkıhtaki illetin hükmüne ve kıyastaki rolüne işaret etmiştir. Kefevî, *Ketâibü'l-âmi'l-ahyâr*, 2/319-320.

³¹¹ Semerkandî *el-Mîzân*'da "Üstâdım Pezdevî şöyle dedi:" diyerek doğrudan onun görüşünü aktarmaktadır. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 401.

³¹² Zehebî'nin *el-Kand*'dan yaptığı nakilde Necmeddin en-Neseffî, Ebu'l-Mu'în'den "üstâdım" diye bahsetmesine rağmen, Necmeddin en-Neseffî *el-Kand*'ın matbu nüshasında bu ifadeye yer vermeden onun tercemesinden bahsetmekle yetinmiştir. Yine *el-Kand*'da Ebu'l-Mu'în'den naklettiği hadiste kullandığı eda lafzı (أخبرنا الشيخ الإمام) onunla görüştüğü ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Fakat gördüğümüz kadarıyla Hanefî tabakât eserleri de böyle bir ilişkiden bahsetmemektedir. Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Necmeddin Neseffî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand* (Tahran: Âyinetü miras, 1999), 285, 706; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabî, 1993), 35/213; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/394; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149.

³¹³ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1984, 6.

³¹⁴ Semerkandî'ye "*el-Lübâb fî usûli'l-fikh*" ismiyle bir kitap nisbet eden ilk müellif İbn Kutluboğa'dır (ö. 879/1474). Sonrasında *Keşfü'z-zünûn* ve *Hediyyetü'l-ârifîn*'de aynı bilgi tekrar etmiştir. Ancak daha erken kaynaklarda yer almayan bu bilgi muhtemelen Kureşî'nin (ö. 775/1373) *el-Lübâb fî usûli'l-fikh* kitabını nisbet ettiği, ismi ve künyesi Alâeddin Semerkandî ile aynı olan Muhammed b. Ahmed b. **Muhammed** Semerkandî ile karıştırılmış olmasına dayanmaktadır. Zira Alâeddin es-Semerkandî'nin tam künyesi Muhammed b. Ahmed b. **Ebî Ahmed** şeklindedir. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/23; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 252; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1542; İsmail b. Muhammed Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Daru'ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.), 2/90.

ibâha görüşünü benimsediğini ortaya koymaktadır.³¹⁵ Cessâs'da gördüğümüz gibi Alâeddin es-Semerkandî de, tâbî olduğu meşayihin otoritesini dikkate alarak muhalefetini izhar etmekten çekinmiş görünmektedir. Bu yüzden Mâtürîdî'nin görüşlerini tam olarak tespit etmek için öncelikle kendi eserleri ihmal edilmemesi gereken kaynaklardır.

Necmeddin en-Nesefî'nin usûl metni *Tahsîlü Usûli'l-fikh*, Lâmişî'ninki gibi Alâeddin es-Semerkandî'nin *Mîzânü'l-usûl*'ünün bir muhtasarı görünümünde olmakla birlikte Lâmişî'ye göre daha fazla konu içermesi³¹⁶ ve Alâeddin es-Semerkandî'nin sarîh bir tercih belirtmediği bazı konularda tercihte bulunması hasebiyle önem arz etmektedir. Diğer yandan aynı ilim havzasında yaşayan bu iki âlimin, akranları olan Alâeddin es-Semerkandî'nin metnini ihtisar etmektense üçünün de ortak bir usûl metnine dayanarak eserlerini meydana getirdiği akla gelmektedir. Ancak şu an bunu teyit eden kesin verilere sahip değiliz. Diğer yandan İtkânî'nin (ö. 758/1357), Lâmişî'nin *Usûl*'ünün *Mîzân*'ın muhtasarı olduğunu sarahaten belirttiği³¹⁷ dikkate alınınca ve *Mîzân*'daki ibarelerin neredeyse aynıyla Lâmişî ve Nesefî tarafından tekrarlandığı göz önünde bulundurulunca diğer iki müellifin Alâeddin es-Semerkandî'nin usulünü ihtisar ettiği sonucuna ulaşılabacaktır.

Altıncı asırda usûl eseri telif ettiği görülen bir diğer Mâtürîdî usûlcü es-Seyyid Nâsirüddin Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Yusuf es-Semerkandîdir (ö. 556/1161).³¹⁸ Kaynaklarda ona nisbetle bir fıkıh usûlü yazdığından bahsedilmekte ancak eserine özel bir isim verilmeksizin *Kitâbun fî usûli'l-fikh* denilmekle yetinilmektedir.³¹⁹ Kitabın günümüze ulaştığına dair bilgiye sahip olmamakla birlikte Abdülaziz el-Buhârî'nin onun kitabından yaptığı muhtelif alıntılar doğrultusunda bazı usûl görüşlerine muttali olmaktadır.³²⁰

³¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/441; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 111; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâ'i'*, 2/23; Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl şerhu Mirkâti'l-vusûl* (Beyrut: Daru's-sâdır, 2011), 71.

³¹⁶ Mesela Lâmişî kitabına *Mîzân*'da yer alan el-i'tirâzâtü's-sahîha ve'l-fâside bölümlerini almadığı halde Necmeddin en-Nesefî bu konuları *Tahsîl*'de işlemiştir. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 767; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 205; Karakuş, "Tahsîlu usûli'l-fikh", 196.

³¹⁷ Kıvâmüddin Emîr Kâtib b. Emîr İtkânî, *eş-Şâmil fî Şerhi Usûli'l-Fikh li'l-Pezdevî (min bâbi'l-muâraza ilâ âhiri bâbi efâli'n-Nebi)* (Riyad: İmam Muhammed Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 124.

³¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/263; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/515; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 219; Özkan Şimşek - Yusuf Arıkaner, "Muhammed b. Yusuf es-Semerkandî'nin Fethü'l-galak fi't-Tevhid Adlı Eseri: Değerlendirme ve Tenkitli Neşir = Nasir al-din al-Samarqandî's Fath al-ghalaq gi al-tawhid: Critical Edition and Evaluation", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* VI/2 (2020), 1335-1339.

³¹⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/171; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 230; Meraşî, *el-Fıkhu'l-Hanefî*, 1/282.

³²⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/47, 65, 78, 3/106, 4/134, 4/171, 173, 380.

Semerkant fıkıh usûlü geleneğinin öncü ismi Mâtürîdî'nin kelim merkezli usûl anlayışının müteahhir dönemde mezhebin usûl yazımında merkezî bir konumda olmadığı bir hakikattir. Fakat Mâtürîdî'nin ve Semerkant meşayihinin Maverâünehir ilim geleneğinde belirli bir süre ihmal edilmesi onların Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'ye yani V. asrın sonuna kadar kelim ve fıkıhta tamamen yok sayıldıkları anlamına gelmemektedir. Mesela V. asır usûlcülerinden Ebü'l-Yüsr Pezdevî babasından, o da dedesinden Mâtürîdî'nin kerametlerinin nakledildiğini, bir topluluktan *Te'vîlât ve Kitâbü't-tevhîd*'ini elde ettiğini naklederek onu Ehl-i sünnet'in reislerinden kabul etmiştir.³²¹ Esasen Belh meşayihinden sayılan ve Mâtürîdî'den yaklaşık yarım asır sonra vefat eden Ebü'l-Leys Semerkandî'nin de Mâtürîdî'nin fetvalarını nakletmesi hicrî IV. asırda Mâtürîdî'nin tamamen ihmal edilmediğini gösterir. Hatta Mâtürîdî'nin hocaları tabakasındaki âlimler de akaid/kelim ilmine kakıları dolayısıyla sonraki asırlarda bazı eserlere kaynaklık teşkil etmiştir. Ünlü muhaddis Beyhakî (ö. 458/1066) akaid eseri *el-Esmâ ve's-sıfât*'ta ondan fazla yerde Mâtürîdî'nin hocası Ebû Bekr b. İshâk (el-Fakîh) el-Cüzcânî'den (III./IX. yüzyıl) nakillerde bulunmaktadır.³²²

Debûsî *Takvîmü'l-edille*'de ve Serahsî *Usûl*'ünde Mâtürîdî'nin görüşlerine ismen yer vermedikleri halde fıkıh kitaplarında fikhî görüşlerine atıfta bulunmaktadır.³²³ Ebü'l-Usr el-Pezdevî meşhur usûl eserinde Mâtürîdî'ye ismen hiç atıf yapmasa da *el-Câmiü's-sağîr* şerhinde Mâtürîdî'nin namaz ve hadler bahsindeki fikhî görüşlerinden dedesi aracılığıyla nakilde bulunmuştur.³²⁴

Bunlarla birlikte onun mezhebin usûl geleneğinde neden merkezi bir konuma gelemediği hakkında bazı tarihî olaylar ipucu vermektedir. Elimizdeki verilere göre Mâtürîdî kelamcı Zâhid es-Saffâr'ın (ö. 534/1139) 495/1102 yılında sürgüne gönderilmesi sonrası

³²¹ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 14.

³²² Abdullah Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 20; Muhammed Hafız Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 197. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât* (Beyrut: Daru'l-Ciyl, 1417), 21, 57, 218, 254, 313, 394, 463, 582, v.d.

³²³ Debûsî onu herhangi bir övgü ifadesi olmaksızın sadece Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ismiyle zikretmekle yetinmiş, Serahsî ise sadece eş-Şeyh ünvanıyla anmıştır. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/191, 20/139; Salim Özer, *Debbusi'nin "El-Esrar Fi'l-Usuli ve'l-Furu" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997), 375; Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 70.

³²⁴ Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed Pezdevî, *Şerhu'l-Câmiü's-sağîr* (Carullah Efendi Koleksiyonu, 605), 113b, 266a; Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 19.

resmi olarak Buhara Hanefilerinin reisliğine getirilen ve bir asırdan fazla görevde bulunan Âli Burhân'ın kelama mesafeli tavrı bölgede Mâtüridiliğin zayıflamasına yol açmıştır. Dinî eğitim müesseselerini uzun süre yöneten Burhân ailesinin kelimadan çok fıkıh merkezli bir din anlayışına sahip olduğu bilinmektedir.³²⁵ Hicrî üçüncü ve dördüncü asırda Mâveraünnehir'de Bâtînîler/Karmatîler halk içinde güçlenerek devlete karşı bir tehlike haline gelmiştir. Bu taifenin felsefe ve aklî ilimlere olan yoğun ilgisinden âlimlerin kelâm ilmine bakış açısı da nasibini almıştır. Bu dönemde gerek devlet ricâli gerekse bir kısım ulemâ Karmatî tehlikesinden korunma refleksiyle kelâm ilmine karşı toptancı bir tavırla mesafeli yaklaşmıştır.³²⁶ Kelâma karşı sergilenen bu tutum neticesinde Mâtürîdî'nin öğretileri Semerkant merkezinde yaygınlaşmamış, Semerkant'ın taşra bölgelerine itilmiştir. Ayrıca kendisi gibi kelamcı olan hocaları da, onların yöntemine muhalif olan Hanefilerce eserlerde zikredilmemiştir.³²⁷

Bir başka görüşe göre Mâtürîdî'nin devrin siyasetçilerine mesafeli bir tavır sergilemesi ve devlet yöneticilerinin bölgedeki dini oluşumların çıkardığı kargaşa dolayısıyla kelamcılara karşı mesafeli tavrı, kelamcı yöntemin desteklenmeyerek hicrî dördüncü asırdan itibaren Buhara Hanefiliğinin öncelenmesine sebep olmuştur. Nitekim Mâtürîdî'nin yetiştiği dönemde Semerkant'ta Cüzcâniyye ve İyâziyye adıyla iki önemli Hanefî eğitim merkezinden bahsedilmektedir. Cüzcâniyye Medresesi Mâtürîdî ve sonrası dönemde naklî ilimlerle birlikte kelâm başta olmak üzere aklî ilimlere gereken önemi vermiştir ve siyâsilerden uzak durmayı tercih etmiştir. Mâtürîdî'nin hocası Ebû Nasr el-İyâzî'den (ö. 277/890)³²⁸ sonra kelâmdan çok fıkıh ve hadisi önceleyen İyâziyye Medrese ekolünün ise daha çok siyasi bağlantıları dolayısıyla ön plana çıkarıldığı düşünülmektedir.³²⁹ Bazı tabakat ve fetâvâ eserlerinde Ebu Nasr el-İyâzî'nin oğlu Ebû Ahmed el-İyâzî (IV./X. yüzyılın başları) ve Hâkim es-Semerkandî'nin (ö. 342/953) devlet ricaline yakınlıkları ve aldıkları resmi görevler

³²⁵ Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları", 649; Ashirbek Muminov, "Ayn al-Qudat al-Hasiri and The Scholarly Milieu in Central Asia At The End of the 11th and Early 12th Centuries", *Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi* (Taşkent: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2021), 45.

³²⁶ Emrah Demiryent, *Muhammed B. İbrâhim El-Hasîrî'nin El-Hâvî Fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinde Mezheplere Bakışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 37.

³²⁷ Ashirbek Muminov, "Ebû Mansur El-Mâtürîdî'nin Semerkand'daki Muasırları", çev. Rysbek Alimov, *Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu* (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 36.

³²⁸ Rudolph, Mâtürîdî hakkındaki çalışmasında Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'ye atıfla Mâtürîdî'nin hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin fıkıh usûlü/Prinzipien des Rechts/hukuk prensipleri görüşlerine oldukça değer verildiğinden bahsetmiştir. Ulrich Rudolph, *Al-Maturidi Und Die Sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden: Brill, 1996), 147; Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelâmı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 230.

³²⁹ Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, 218-224; Aydınlı, "Semerkant'ta İlim Merkezleri", 586, 590.

dolayısıyla devrin âlimlerinin eleştirilerine muhatap oldukları görülmektedir.³³⁰ Siyâsî meselelerde zühd anlayışları gereği yöneticilerden uzak durmayı kendine şîâr edinen Mâtürîdî ve arkadaşları tarafından ortaya konan bu tepki zamanla Ebû Nasr el-İyâzî'nin evlatları ile Mâtürîdî arasında bir ayrışmaya sebep olmuştur. Hicrî IV. asırda Semerkant ulemâsı tarafından yazılan bazı eserlerde Mâtürîdî üzerinden yapılan anlatımla, yöneticilere karşı takınılacak mesafeli tavra dair şiddetli ikazlar bu duruma ışık tutar mahiyettedir.³³¹

Zaten Mâtürîdî'den itibaren kelama mesafeli fakihlerin azımsanmayacak sayıda olduğu bilindiğinden fıkıh usûlünde kelâmî bir metod takip ettiğini gördüğümüz Semerkant usûlünün kelama gösterilen tepkilerden nasibini alarak, sonraki asırlarda da gelişim gösterememesi anlaşılabilir bir durumdur. Aşağıda görüleceği üzere kelam ilmine mesafeli yaklaşan Buhara Hanefî geleneğinin önemli isimleri aynı zamanda fûru fıkıh alanında da mezhebin merkezindeki isimlerdir. Böylece Semerkant-Mâtürîdî usûlü olarak ifade ettiğimiz usûl yazım metodunun tarihsel süreçte neden merkezî bir rol üstlenemediği daha iyi anlaşılmaktadır. Fakat fıkıh ve kelâm eserlerinde görüşlerinin tamamen ihmal edilmediğini anlaşılan Mâtürîdî'nin fıkıh usûlü eserlerinden ve görüşlerinden doğrudan iktibasta bulunan Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebül-Mu'în en-Nesefî ve Alâeddin es-Semerkandî'nin ifadeleri fıkıh usûlü görüşlerinin de bir şekilde hicrî beşinci asra kadar nakledildiğini göstermektedir.

Hicrî altıncı asra geldiğimizde Hanefî usûl geleneklerinin zihnî kodlarını Alâeddin es-Semerkandî açık bir şekilde tasvir etmiştir. Necmeddin en-Nesefî'nin de dikkat çektiği gibi Semerkant meşayihine göre fıkıh usûlü esasen kelâm ilminin bir fer'î/dalı mesabesindedir. Böylece Mu'tezile tarafından başlatıldığını gördüğümüz birçok usûl tartışmasına daha sonra Mâtürîdî'nin ve Şafiî-Eş'arî usulcülerin verdiği cevaplar ve katkılarla ilk dört asırda usûlün temel meseleleri şekillenmiştir. Fakat Hanefî meşayih grupları fıkıhta gösterdiği yeknesak yapıyı fıkıh usûlünde oluşturamamıştır. Aşağıda genişçe ele alınacağı üzere Semerkant, Irak ve Buhara meşayihinin usûldeki ihtilaf noktalarının temelinde çoğunlukla kelâmî ihtilafların yatmaktadır. Fıkıh usûlünün ilk altı asrını incelediğimiz bu süreçte Semerkant meşâyihine

³³⁰ Necmeddin Nesefî, *el-Kand*, 59; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-fetâvâ (Hekimoğlu)* (Hekimoğlu, 402), 277b; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 121.

³³¹ Hüseyin b. Yahya b. Ali ez-Zendevisâtî, *Ravzatü'l-ulemâ* (Kahire: Fatih, 2065), 6a; Şükrü Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşliliği Meselesi", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 545-547; Von Kuegelgen - Muminov, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları [4./10. Asır]", 283-284; Yunus Erarslan, *Mâtürîdîlik ve Tasavvuf* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 61-63.

göre Irak meşayihî, Mu‘tezile ile içiçe oldukları ve Kerhî’den itibaren onların tesirinde kaldıklarından usûl görüşlerinde Ebû Hanîfe’nin Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmışlardır. Buhara meşayihî ise Ehl-i sünnet çizgide olmakla birlikte kimi zaman Irak meşayihinden kimi zaman da Eşarî-ehl-i hadîs çizgiden intikal eden görüşlerin tesiriyle Ebû Hanîfe’nin en sâdık temsilcisi olduklarını savunan Semerkant-Mâtürîdî kelâm sistemiyle bağdaşmayan tercihlerde bulunmuştur. Onlar fıkhîta derinleşmesine rağmen Semerkantlılar gibi kelimî esasları derinlemesine dikkate almadıklarından Hanefî usûlünü olması gerekenden farklı bir noktaya götürmüşlerdir. Mâtürîdî’nin Semerkant geleneği üzere geliştirdiği usûl eserleri, bu eserlerdeki manaların kelâmda derinleşmemiş olanlar açısından kapalı olması ve fıkhî merkeze alan usûl eserlerinin revaç bulması dolayısıyla geri planda kalmıştır.³³² Böylece Alâeddin es-Semerkandî müteahhir dönemde Pezdevî-Serahsî çizgisiyle kıvamını bulan Hanefî usûl geleneği karşısında Mâtürîdî usûlünün ihyası görevini üstlenmiştir. Lâmişî ve Necmeddin en-Neseffî gibi bazı isimlerden destek bulan bu çaba sonraki asırlarda sistematik olarak gelişmemişse de hicrî sekizinci asırdan itibaren çoğu Hanefî usûl eserinde Semerkant meşayihinin görüşlerine atıf yapıldığı bilinmektedir.

3. Buhara Hanefîlerinin Mu‘tezile İlişkisi

Fıkhî usûlü açısından Buhara Hanefîliği kavramına doğrudan bir fakih ya da tarihî bir olayla bir başlangıç tayin etmek mümkün görünmemektedir. Fakat onları Semerkant usûl geleneğinden ayıran en temel nokta kelâm ilmine ve daha genel olarak aklî ilimlere mesafeli bakış açılarıdır.³³³ Nitekim Ebü’l-Yüsr yaşadığı bölgede fukahanın ve imamların çoğunun kelâm ilminin tahsilini yasakladığından dert yanmaktadır.³³⁴ Bu ifadeler Alâeddin es-Semerkandî’nin usûlünün başında yer alan, Hanefîlerin usûl yazım metodlarıyla ilgili ifadeleriyle uyum içindedir. Alâeddin es-Semerkandî bazı usûlcülerin fûrû meselelerini merkeze alan yazım metodunun kelâmda derinleşmeyen kişiler tarafından telif edildiği için kelâmî asıllarla örtüşmediğini ve zamanla kelama olan ilgilinin de azalmasıyla Mâtürîdî’nin temsil ettiği Semerkant meşayihine ait metodla yazılan eserlerin rağbet görmediğini

³³² Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 1-5.

³³³ Diğer yandan kelâm ilmiyle meşgul olan meşhur usûlcü Ebü’l-Yüsr’ün eserlerinde bölge âlimlerinin Eş‘arîlerle olan yakınlaşmalarını gözlemek mümkündür. Ebü’l-Yüsr kelâm ilminin kaynaklarına dair yazdığı mukaddimede Hanefî ashabından bazılarının Eş‘arî’nin kitaplarına rağbet ettiğini iddia etmiştir; “وقد أمسك كتبه [كتب]”;

Ebü’l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 14.

³³⁴ Ebü’l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 15.

söylemektedir.³³⁵ Burada hemen belirtilmesi gereken husus bölgesel bir isim verilen Buhara ekolünün aslında aynı coğrafyadaki Hanefî fakihlerin hepsini birden kapsamadığıdır. Sözelimi Buhara geleneğinde yetişen usûlcülerden Ebü'l-Usr Pezdevî ile kardeşi Ebü'l-Yüsr Pezdevî aynı havzada yetiştiği halde genel olarak kelâmî meselelere bakışları ve özelde bazı usûl meselelerine yaklaşımları farklılık arz etmektedir. Bunun somut bir örneği olarak Ebü'l-Usr'un aklın imanı vacip kılması ve naslarda aslanan ta'lildir ilkesini zâid bir delil bulunması koşuluyla kabul etmesini verebiliriz. Buna mukabil Ebü'l-Yüsr aklın imanı vacip kılmayacağını ve naslarda aslananın ta'lil olmasını herhangi bir kayıt getirmeden mutlak olarak kabul etmektedir.³³⁶

Burada Buharalıların usulle de ilişkisi bulunan bazı kelâmî meselelerine detaylıca bakmak, onların ilmî zihniyetini tasvir etmek ve aslında neden tam olarak Mâtürîdî çizgide olmadıklarını anlamak adına faydalı olacaktır. Buhara Hanefileri'nin Semerkant usûl geleneğinden ayrışmalarının bir neticesi olarak hüsün-kubuh meselesi ve buna bağlı olarak aklın imanı vacip kılıp kılmaması konusundaki yaklaşımları dolayısıyla Eş'arîler'in görüşlerini benimsedikleri açıkça görülmektedir. Genel olarak "eimme-i Buhara"ya nisbet edilen bu görüş özelde Serahsî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Kâdîhan (ö. 592/1196) gibi önemli fakihlerin ifadelerinde görülmektedir. Ebü'l-Yüsr bu ayrımı netleştirmek istercesine Buhara imamlarının görüşünü zikrettikten sonra bu konuda Mu'tezile ve Irak Hanefileri ile İmam Mâtürîdî'nin görüşünü birbirinin aynı olarak zikretmiş ve bu görüşü Semerkant ulemasına nisbet etmiştir.³³⁷ Bu haliyle hüsün-kubuh gibi çok temel bir meselede Semerkant-Mâtürîdî

³³⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1984, 3.

³³⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Mu'tezile'nin aklın hüsün ve kubuh yoluyla şer'î hükümleri ispat etmesi yahut Eş'arîler'in peygamber gelmedikçe aklın hiçbir sorumluluk doğurmayacağı şeklinde görüşlerini iki aşırı hüküm olarak görmüş ve aklın yeterli tecrübe vakti geçtikten sadece imanı vacip kılmasının mümkün olduğu görüşünü benimsemiştir. Naslarda aslanan ta'lildir kaidesini ise, illetlendirildiğine dair fazladan bir karine bulunması şartıyla kabul ederek Semerkant meşâyihinin görüşünden ayrılmıştır. Ebü'l-Yüsr ise aklın imanı vacip kılmayacağı yönündeki görüşü tercih ederek bunu Ehl-i sünnet'in ve Eş'arîler'in görüşü olarak sunmuştur. Ebü'l-Yüsr naslarda aslanan ta'lildir kaidesini ise mutlak kabul ederek, bizim illetini idrak edemediğimiz hükümlerin de aslında Allah katında bir illetinin bulunduğunu söylemiştir. Ebü'l-Usr'un nasları ma'lûl ve gayri ma'lûl şeklinde yaptığı ayrımı açıkça itiraz ederek bu konuda Semerkant meşâyihî ile aynı tavrı sergilemiştir. Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, 32; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 627; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/294, 4/231.

³³⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/60; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1984, 192; Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 1/444; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 2/90; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 79; İzmîrî, *Kemâlü'd-dirâye*, 3/385-387. Serahsî'nin ifadeleri şu şekildedir: "اعلم أن مطلق مقتضى الأمر كون المأمور به حسنا"; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/60.

usûl geleneğine muhalefet etmeleri fıkıh usûlünün diğer konularındaki tavırlarını da anlaşılır kılmaktadır.

Buharalı usûlcülerin Mâtürîdîlerden farklı düşüncede olduğu bir başka konu da tekvin sıfatındaki görüşleridir. Konuya girmeden önce Ehl-i sünnet kelâm mezheplerinin görüşlerine kısaca değinmek faydalı olacaktır. Eş‘arîlere göre Allah’ın tekvin, tahlîk (yaratma) ve tarzîk (rızk verme) gibi kadim sıfatları yoktur. Bu fiiller Allah’ın kadîm kelâmıyla varolurlar ve bu fiilî sıfatlar hâdistir. Kur’ân’da geçen: “Allah bir şeye ol der, o da derhal oluverir.”³³⁸ meâlindeki ayetlerden yola çıkan Eş‘arîler, Allah’ın yoktan var etmesini hakikaten kelâmıyla ilişkilendirerek, tekvin sıfatını kadîm kabul etmemiş, yaratılışı kadîm kelâma izafe etmişlerdir. Mâtürîdîler ise ilgili ayetlerdeki ifadenin Allah’ın kelâmıyla doğrudan ilişkilendirilemeyeceğini, Allah’ın kadîm tekvîn sıfatı ile eşyayı yarattığını, ayetteki “كن فيكون” emrinin hakikatte emir değil mecazen süratle iş görme manasına mecaz olduğunu savunmuştur. Çünkü onlara göre kadîm bir sıfat olarak tekvin ile bu sıfatın tahakkuku neticesinde meydana gelen mükevven farklı şeylerdir.³³⁹ Ebü’l-Üsr el-Pezdevî’ye göre ayetteki emirle kastedilen, yaratmadaki süratten mecaz olması değil, hakikaten yaradılmasının illeti olan kadîm kelâmın kendisidir.³⁴⁰ Aslında burada emrin vücup ifade etmesi konusunu ele alan Pezdevî, genellikle tekvin meselesiyle ilgili tartışılan bu ayetin tefsirinde mecaz anlayışını reddedip, hakiki kelâma yaptığı vurguyla, Mâtürîdîlerin “كن” emriyle süratten mecaz kastedildiğini kabul ederek temellendirdikleri tekvin anlayışını reddetmiş olmaktadır. Onun bu ifadeleriyle Mâtürîdîler’e muhalefet ettiği hususunda ittifak eden Pezdevî şârihleri, Eş‘arîlerle aynı görüşte olup olmadığı hususunda ihtilaf etmiştir. Hamîdüddîn ed-Darîr’e (ö. 666/1268) göre Pezdevî Mâtürîdîlere muhalefet etmekle birlikte tam olarak Eş‘arîlerin görüşünü de benimsememiş, kendine has üçüncü bir görüşü benimsemiş olmaktadır.³⁴¹ Hamîdüddîn ed-Darîr’in yorumunu sonraki dönemde diğer şârihlerden Erzincânî (ö.VII./XIV.

³³⁸ Bakara 2/117, Yâsin 36/82.

³³⁹ Mâtürîdî, *Te`vilâtü Ehli’s-Sünne*, 1/548; 6/506; Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, 1/317; Semerkandî, *Şerhu Te`vilâti’l-Kur`ân* (Esad Efendi, 48), 108b; Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Necmeddin Neseî, *et-Teyşîr fi’t-tefsîr* (İstanbul: Darü’l-lübab, ts.), 2/420; 9/270.

³⁴⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/113.

³⁴¹ Ali b. Muhammed er-Râmuşî Hamidüddîn ed-Darîr, *Fevâidü’l-Pezdevî* (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2017), 1/294.

y.y.), Sıġnâkî (ö. 714/1314) ve Bâbertî (ö. 786/1384) kabul etmiştir.³⁴² Fakat Abdülaziz el-Buharî Pezdevî adına yapılan bu tevili isabetli bulmamış, onun tam olarak Eş‘arîlerle aynı şeyi ifade ettiği sonucuna ulaşmıştır. Pezdevî'nin *Usûl*'ünün başka bir nüshasından ve yine Pezdevî'nin *Takvîmü'l-edille* şerhindeki ifadelerinden iktibasta bulunan Abdülaziz el-Buharî'ye göre, Pezdevî'nin ifadelerinin üçüncü bir görüş olarak anlaşılması kelâmî açıdan bazı sorunlar doğuracağından burada emir lafzının hakiki mânâsına yaptığı vurgu onu Eş‘arîlerle aynı noktaya getirmektedir. Serahsî ise -doğrudan Mâtürîdî'nin görüşünü kastederek- ilgili ayetteki ifadenin, bazılarının sandığı gibi mecaz manasında tekvine işaret etmediğini, emir sîgasıyla hakikaten yaratmanın meydana geldiğini söyleyerek açıkça tekvin görüşüne karşı çıkmıştır.³⁴³ Zikri geçen şerhlerden Abdülaziz el-Buharî dışındaki isimler Debûsî'nin görüşünün Mâtürîdîler gibi olduğunu yani Allah'ın kadîm tekvin sıfatıyla yarattığını kabul ettiğini söylemişlerdir. Ancak Debûsî aynı bağlamda yani emrin vücup ifade etmesi konusunda ilgili ayeti zikrederek, buradaki emrin, emredilen şeyin yaradılması/îcâdı için olduğunu ve emirle îcâddan kinaye yapıldığını belirtmiş, Mâtürîdîlerin, emrin süratten mecaz olması görüşüne değinmemiştir.³⁴⁴ Bu haliyle Debûsî'nin Mâtürîdîlerin görüşünü benimsediğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Netice itibariyle Buhara meşâyihinin Mâtürîdîlerin tekvin anlayışından uzak oldukları anlaşılmaktadır.

Tekvîn meselesiyle ilişkilendirilen bir başka konu da hükmün tanımıdır. Alâeddin es-Semerkandî'ye göre hükmün; Allah'ın hitabının kendisi ya da hitabın eseri olması şeklindeki tanım tekvin-mükevven ayrımı ile ilişkilidir. Mâtürîdîler tekvinin kadim bir sıfat olarak mükevvenden farklı olduğunu, dolayısıyla hükmün de mahkûmdan farklı olduğunu savunmuştur. Onlara göre Allah'ın ezeli sıfatı olan hitâbı/kelâmı kastedildiğinde Allah'ın bir olay hakkında hüküm vermesi manasında ezeli sıfatı kastedilir. Ancak kulların fiilleri neticesinde ortaya çıkan farz ve haram gibi teklîfî hükümler bu ezeli sıfatın taallukları olarak hâdistir. Bu yüzden şer‘î hükümler hitâbın kendisi olarak değil eseri olarak tanımlanmalıdır. Bu yaklaşım Mâtürîdîlerin tekvin-mükevven ayrımındaki yaklaşımlarından kaynaklanır. Çünkü nasıl ki Allah'ın kadîm sıfatı olan tekvin ile bu sıfatla yaratılan mükevven

³⁴² Ömer b. Abdülmuhsin Erzincânî, *et-Tekmil şerhu usûli'l-Pezdevî* (Daru'n-nur, 2022), 1/307; Hüsâmeddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî Sıġnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî* (Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 1/344; Bâbertî, *Takrîr*, 1/353.

³⁴³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/18; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Ali el-Kârî, *Minehü'l-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, 2009), 131.

³⁴⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 38.

farklı ise hüküm ile kelâm da ayrı şeylerdir. Nitekim tekvin-mükevven ayrımını kabul etmeyen Eş‘arîler ve Mu‘tezile’ye göre tekvin-mükevven ayrımı olmadığı için hüküm, hitâbın eseri olarak değil kendisi olarak kabul edilmiştir.³⁴⁵ Bazı klasik ve modern usûl eserlerinde Fukaha-Hanefî metoduna göre hükmün hitabın eseri olduğu yönündeki kabul Semerkant meşayihî için doğrudur. Fakat tekvin-mükevven ayrımını kabul etmeyen Eş‘arî-Mu‘tezilî usûlcüler gibi bu ayrımı kabul etmeyen ana akım Hanefî usûlcülerin -Debûsî-Serahsî-Pezdevî- çizgisine nispetle bu tanımın isnadı sorunlu hale gelmektedir. Çünkü bu mesele tekvîn meselesindeki kelâmî kabulün bir neticesidir ve Buharalılar bu konuda Mâtürîdîler gibi düşünmediği halde, Mâtürîdîlerin hüküm tanımının onlara isnadı doğru değildir. Buhara meşâyihinin kendi eserlerinde doğrudan hükmün tanımına dair bir ifadeye rastlanmamaktadır. Ancak Sadrüşşerîa, “hüküm hitâbın kendisidir” şeklindeki tarifi Eş‘arîlere tâbî olan bazı müteahhir ulemânın görüşü olarak vermekle yetinmiş ve bir isim zikretmemiştir.³⁴⁶ Sadrüşşerîa’nın burada kastettiği müteahhir ulemânın Eş‘arîlere tabi olan Buhara Hanefîleri olması muhtemeldir. Buharalıların fıkıh usûlü görüşleri arasında kelâmî bakış açılarını yansıtan başka örnekler çalışmamızın ikinci ve üçüncü bölümünde inceleneceği için burada bu kadarıyla iktifâ edilecektir.

Kelâm ve felsefe ilmine mesafeli durduklarını gördüğümüz Buhara Hanefîleri’nin bu tavrı fûrû fıkıh meselelerine de yansımıştır. Bunun örneklerini vasiyet konusundaki bazı fetvalarda görmek mümkündür. Vefat eden birisi ilmî olmayan kitaplarının satılmasını vasiyet etmesi halinde, kelâm kitapları ilmî kitaplardan sayılmayacağından, satılacak kitaplar arasına eklenmelidir, denilmiştir.³⁴⁷ Benzer şekilde terekesini ilim ehline bırakan birisinin vasiyetinin kapsamına fıkıh ve hadis ehli gireceği halde, felsefe ile meşgul kimselerin girmeyeceği

³⁴⁵ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 17-18.

³⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 1/21, 24; Muhammad Abu al-Fath Bayanuni, “Hüküm (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/18/466. Zekiyyüddin Şaban’a göre hükmün tanımı ile ilgili ihtilaf Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet arasında kelam sıfatıyla ilgili olduğu için fıkıh usûlü ile ilgisi yoktur. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 226-227. Fakat kelam sıfatının kıdemini ittifakla kabul eden Eş‘arîlerle Mâtürîdîler arasındaki ihtilaf yani Ehl-i sünnet içindeki ihtilaf dikkate alınırsa konunun dayanağının Şaban’ın iddia ettiğinden farklı olarak tekvin meselesi olduğu görülecektir. Zira hükmün tanımında ittifak eden Eş‘arîlerle Mu‘tezile tekvinin mükevvenle aynı şey olması hususunda da ittifak etmiştir. Ayrıca Buharalı usûlcülerin esasen kelâmî bir konu olan sıfatlar-tekvin meselesini emrin vücup ifade etmesine delil getirmeleri de konunun sadece kelâm ilmiyle değil, fıkıh usûlüyle de ilişkilendirilebileceğini göstermektedir. Çünkü birçok meselede olduğu gibi burada da bir fıkıh usûlü meselesi, kelâmî bir argümanla ilişkili olarak açıklanmıştır.

³⁴⁷ Kâdîhan, *el-Fetâva’l-Hâniyye*, 3/431; Nâsırüddin Muhammed b. Yûsuf Ebu’l-Kâsım Semerkandî, *el-Mültekat fi’l-fetava’l-Hanefiyye* (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmiyye, ts.), 449.

sonucuna ulaşılmıştır.³⁴⁸ Ayrıca Ebu'l-Leys Semerkandî'den nakledildiğine göre kelâm ilmiyle uğraşan kişi âlimlerden sayılmaz.³⁴⁹ Bir başka örnek de şu şekildedir: Üzerinde kıymetli bilgiler bulunan -nahiv kitabı gibi- kâğıtlarla taharet mekruhtur ancak mantık kitabı gibi aklî ilimlere dair kitapları bu kapsamın dışında tutularak bunlarla taharet yapılabileceğine hükmedilmiştir. Kuhistânî'nin (ö. 962/1555) boş kâğıtla bile taharetin caiz olmadığını belirttikten sonra aklî ilimlerin yazılı olduğu kâğıdı, boş kâğıttan daha değersiz gördüğüne işaret eden bu fetvayı nakletmesi aklî ilimlere karşı sergilenen tavrın müteahhir dönem fukahaya tesirini göstermektedir.³⁵⁰ Pezdevî ve Serahsî gibi önemli usûlcülerin hocası olan Halvânî de, bidat ehliyle mücadele için bile olsa kelâm ilmiyle derinlemesine meşgul olan kimsenin arkasında namaz kılınmayacağına hükmetmiştir.³⁵¹

Birkaç asır içinde Buhara Hanefiliğinin Eş'ariliğe yaklaşmasında ilmî, siyasî ve sosyolojik birçok etkiden bahsedilebilir. Ancak kannatimizce en önemli sebeplerden biri Semerkant-Mâtürîdî kelâm-usûl geleneğinin baskılanması sonucu Ehl-i sünnet'in diğer temsilcisi olan ve Selçuklu devleti tarafından da desteklenen Eş'ariliğin bölgede güçlenme imkânı bulmasıdır. Bununla birlikte Buhara Hanefiliği fıkıh ve fıkıh usûlünde gösterdiği başarıyı kelâmî tavırlarında yakalayamamış, özellikle yedinci asırdan itibaren Mâtürîdî kelâmı Hanefîleri tek başına temsil eden bir itikâdî mezhep olarak teşekkül etmiştir.

a. Debûsî

Fıkıh usûlü özelinde bu okulun en önemli isimlerinden biri Debûsî (ö. 430/1039) olarak kabul edilebilir. Çünkü Hanefî usûlünde lafızların dörtlü taksimleri ve nefsü'l-vücûb/vücûbu'l-eda gibi birçok kavramı ilk defa tesis eden isim Debûsîdir. Semerkant Hanefîleri tarafından Mu'tezilî eğilimleri bilinen Irak usûl geleneğinin kabullerini Mâverâünnehir'e taşıdığı için eleştirilmiş, bu kabuller bazı değişikliklerle birlikte Ebü'l-Usr Pezdevî ve Serahsî tarafından devam ettirilmiştir. Debûsî'nin Irak Hanefiliğinden ilim silsilesi kanalıyla beslendiğine dair nakillere³⁵² ilaveten *Takvîmü'l-edille*'de Kerhî ve Cessâs gibi Irak usûlcülerine yaptığı atıflarla Irak usûlcülerinin görüşlerine muttali olduğunu açıkça görmek

³⁴⁸ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/430.

³⁴⁹ Ebu'l-Kâsım Semerkandî, *El-Mültekat*, 275.

³⁵⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn Kûhistânî, *Câmi'u'r-rumûz* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2018), 1/370.

³⁵¹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Daru'l-fikr, ts.), 1/350. Kâdîhân bu görüşü Ebü Hanîfe ve Ebü Yusuf'a nisbet etmiştir. Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 1/86-87.

³⁵² Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*, 2/128; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 109.

mümkündür.³⁵³ Ayrıca kitabında babası Ömer b. İsa ed-Debûsî aracılığıyla Irak meşayihinden doğrudan bir görüş nakletmesinden anlaşıldığına göre Irak meşayihinin görüşlerine vukufiyeti sadece hocaları değil aynı zamanda ailesi yoluyla da olmuştur.³⁵⁴ Çalışmamızın sonraki bölümlerinde görüleceği üzere, Mâtürîdîlerden çok Irak meşâyihinin usûl görüşlerini devam ettirmiş, ancak Iraklılar gibi, konuların arka planındaki kelâmî ilkelere temas etmeksizin konuyu fıkıh ve diğer ilimlerle ilişkili olarak açıklamıştır. Yine de kelâmî görüşleri dikkate alındığında onu Irak Hanefilerinden değil Buhara meşâyihinden kabul etmek yahut Irak'tan Buhara Hanefiliğine geçişin köprüsü olarak konumlandırmak daha doğrudur. Muhtemelen Iraklıların usûldeki kelâmî istidlal yönteminin risklerinin farkında olan Debûsî'nin bu üslubu, Mu'tezile'ye tepkinin oldukça güçlü olduğu Mâverâünnehir coğrafyasındaki bir usûlcü için bilinçli bir tercihtir. Daha sonra, Debûsî'nin Irak meşâyihine muvafakat ettiği bir kısım usûl meseleleri Pezdevî-Serahsî tarafından filtre edilmiş, bu meseleler kelâmî arka planında Mu'tezile'ye benzer anlayışlar barındırdıkları için açıkça reddedilmiştir. Bu iki ismin faaliyetlerinin genelinde görülen “usûlün sünneleştirilmesi” çabasının, açıkça zikretmeseler de Iraklıların ve Debûsî'nin tercihlerinden duydukları rahatsızlıktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Burada Buharalıların yazım metodunu kelâma mesafeli olmak dışında başka gayelerle geliştirdiği şeklinde yorumlar da yapılabilir. Sözelimi dönemin genel eğiliminin bir parçası olarak kelâmın müstakil bir ilim dalı halinde teşekkül etmesi neticesinde kelâmî meselelerin usulden uzaklaştırılması gayesiyle geliştirildiği akla gelebilir. Ancak Semerkantlıların zikri geçen Buharalı usulcülerden sonra, aksi istikamette yani kelâm merkezli bir yazım üslubuna devam etmeleri bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Kadim dönemde Zeydî-Mu'tezilî kaynaklarda *adl* görüşünü benimseyen fukahadan sayılan Debûsî'nin³⁵⁵ bazı araştırmacılar tarafından da Mu'tezilî eğilimlere sahip olduğu iddia edilmiştir.³⁵⁶ *Takvîmü'l-edille*'nin son bölümünü oluşturan aklî hüccetler hakkındaki kısmında kimi görüşlerine atıfla bu değerlendirmeyi yapanların ilgili metin üzerinden yaptığı tespit kanatımızca isabetli değildir. Görebildiğimiz kadarıyla Debûsî'nin Mu'tezileyle paralel bir

³⁵³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 75, 94.

³⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 319.

³⁵⁵ Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (Academia Lugduno-Batava, 215), 148a; el-Mansûr-Billâh, *eş-Şâfi*, 1/484.

³⁵⁶ Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 34; Hacer Yetkin, “Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 35.

düşünce içinde olduğu iddia edilebilecek tek görüşü *Takvîm*'de; peygamber göndermenin Allah için vacip bir hak olduğunu söylemesidir.³⁵⁷ Fakat dikkatli bakılırsa bu görüşün aslında Mâtürîdîlerin de görüşü olduğu anlaşılmaktadır. Debûsî bu ifadelerden hemen önce aklın yeterli tecrübe zamanı geçtikten sonra sadece Allah'a imanı vacip kılacağını, ibadetler gibi şerî hükümlerin peygamber gönderilmeden bilinmeyeceğini ve bunun Hanefî ashabının görüşü olduğunu belirtmektedir. Allah hakkında peygamber göndermenin vacip olmasını izah eden Ebü'l-Mu'in ve Teftâzânî şeriyâtın peygamberden gelen bilgi olmaksızın bilinmeyeceğine, vacip ifadesinin Allah'ın bu konudaki fazlını tekit ve hikmetinin gereği manasında olacağına, değilse Allah'ın kendisine ya da bir başkasının ona vacip kılması manasında olmadığına vurgu yapmıştır. Ayrıca ona göre Mu'tezile de aynı hükme *aslah* ilkesi neticesinde ulaştığı halde ashabımız bu meselede risaletin ispatının gereği olarak risaletin vücubundan bahsettiğinden³⁵⁸, sadece aynı sonuca ulaşıldığı için Mâtürîdîler tarafından Mu'tezilî bir yaklaşım sergilendiği düşünülmemelidir.³⁵⁹ Nitekim Debûsî *Takvîm* metninde hüsün-kubuh ve aklın imanı vacip kılması hususunda Mu'tezile'nin yaklaşımı benimsememiş, akli müstakil bir hüccet saymalarını da eleştirmiştir.³⁶⁰ Yine *Takvîm*'de ilhamın delil olması hususunda Ehl-i sünnet'in görüşü olarak tasvir ettiği görüşü destekleyen izahlarda bulunmuştur.³⁶¹

Ayrıca Debûsî'nin bir diğer eseri *el-Emedü'l-aksâ*'daki bazı ifadeleri açık bir biçimde Mu'tezile'nin temel kabullerine aykırıdır. Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'de akılla ilgili bazı meselelerin izahını *el-Emedü'l-aksâ*'ya havale etmesinden³⁶² bu kitabındaki Ehl-i sünnet görüşlerini orada da devam ettirdiği anlaşılabilir. Ona göre ru'yetullâh naslarla sabit olduğundan aslını inkâr etmek doğru olmaz, ancak diğer müteşâbih sıfatlarda olduğu gibi mesafe ve mekân ile kayıtlanamaksızın tam olarak mahiyetini bilmeyeceğimiz bir şekilde iman ederek, hakikatini Allah'a tefviz etmek gerekir.³⁶³ Kader ve kulların fiillerinin yaratılması konusunda ne Cebriyye gibi Allah'ın iradesini yok sayarak ne de Mürcie gibi kulun ihtiyarı

³⁵⁷ “كان بعث الرسل-صلوات الله عليهم-على الله تعالى حقاً واجباً ليتمكنهم الإقدام على العبادة”;
Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 462. Mu'tezile de peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğuna hükmetmiştir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/20-21.

³⁵⁸ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/453, 467.

³⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 541.

³⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 442-462.

³⁶¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 393.

³⁶² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 9, 456.

³⁶³ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ* (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015), 332.

olmaksızın fiilerin meydana geldiğini iddia ederek aşırı tavırlar takınmadan, Ebû Hanîfe gibi orta bir yol tutmak gerekmektedir.³⁶⁴ Aynı şekilde fasıkların durumu hakkında itidal üzere olmak gerekir. Ne günahları dolayısıyla ebediyen cehennemde kalacaklarını, ne de imanı dolayısıyla günahlarının kesin olarak bağışlanacağını söylemek doğru olur. Bilakis onlardan iman ismi soyulmamıştır, ahiretteki durumları ise Allah'a kalmıştır, dilerse azap eder dilerse de affeder. Günahkârların işledikleri günahlar Allah tarafından gelen hızlân/muvaffak olamama sebebiyledir.³⁶⁵ Usûl eserindeki iman tanımını da Debûsî'nin büyük günahların kişiyi imandan çıkarmadığına delalet etmektedir. Ona göre iman kalbin tasdikidir ve ameller imandan bir cüz değildir. Büyük günahlar kişiyi fâsık yapsa da küfre götürmez, çünkü küfür fiisttan ayrı bir kategoridir.³⁶⁶

Dolayısıyla Debusî ru'yetullah ve müteşabih sıfatlar hususundaki görüşleriyle Mu'tezile'nin *tevhid* esasisından; kader, fasıkların durumu ve hızlânın Allah'tan gelmesi görüşleriyle de *adl*, *el-va'd ve'l-va'id* ve *el-menziletü beyne'l-menziletayn* esaslarından ayrılmış olmaktadır. Bu veriler ışığında onun mutlak olarak Mu'tezilî olduğunu ya da bu mezhebe bir eğiliminin olduğunu söylemek mümkün görünmediği gibi, çalışmamızın ilerleyen bölümünde görüleceği üzere fıkıh usûlü meselelerinde Mu'tezile'ye muvafakat eden görüşlerini de ayrıca değerlendirmek gerekmektedir.

b. Pezdevî-Serahsî

Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Debûsî'den sonra bu ekolün ikinci önemli ismi olarak zikredilmelidir. Zira Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'ü Serahsî'nin *Usûl*'üne göre çok daha fazla rağbet görmüş, üzerine birçok şerh yazılmıştır. Daha da önemlisi ondan sonra gelen *el-Müntehab* ve *el-Menâr* gibi temel usûl kitapları, tertip ve tercihler açısından Serahsî'den çok Pezdevî'nin metnini esas aldığından müteahhir dönem usûl düşüncesini etkileyen en önemli eserler olduğu söylenebilir. Buna mukabil Serahsî'nin eseri üzerine kadim dönemde yapılmış şerh veya ihtisar tarzı hiçbir çalışma bilinmemektedir.

³⁶⁴ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 334.

³⁶⁵ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 240, 340.

³⁶⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 78; Arvas, *Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi*, 210.

Pezdevî ve Serahsî'nin hangisinin usûl eserini daha önce yazdığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak ifadelerindeki benzerlikler³⁶⁷ kimi zaman Debûsî'nin eserinden yaptıkları iktibaslar dolayısıyla ortaya çıkmış olsa da Debûsî'de yer almayan meselelerde iki eserin birinin öncü olduğu diğerinin ondan iktibasla hazırlandığını düşündürecek emareler mevcuttur. Esasen Serahsî'nin dili daha sade ve ifadeleri daha açık, Pezdevî'nin ifadeleri daha kapalıdır. Diğer yandan Serahsî'nin *el-Mebsût* ve *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr* gibi şaheserler meydana getiren güçlü bir fakih olduğu bilindiği halde mezhebin kendisinden sonraki usûl düşüncesine yön veren en önemli ismin Pezdevî olarak devam etmesi, Pezdevî'nin usûlünü Serahsî'den önce yazdığı, bu öncü vasfı dolayısıyla daha merkezî bir konumda olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca çalışmamızda görüleceği üzere Pezdevî, Debûsî aracılığıyla Irak'tan Mâverâünnehir'e taşınan ve bir kısmı kelâmî açıdan Ehl-i sünnet Hanefî düşünce yapısıyla çelişkiler barındıran bazı görüşlerde farklı tercihlerde bulunarak Hanefî usûlünün mecrâsını değiştirmiştir. Her iki ismin de hocası olan Halvânî daha çok fıkıhla meşgul olmuş³⁶⁸, kelâm ilmiyle ilgili bazı meselelerde görüşler³⁶⁹ serdetmiş olsa da doğrudan fıkıh usûlüyle ilgili bir eser yazdığı bilinmemektedir. Yani Debûsî'den sonra Pezdevî'de yenilenen daha doğrusu i'tizâle meyli çağrıştırdığı için ayıklanan bazı tercihler Pezdevî'nin husûsî çabasının neticesi gibi görünmektedir. Bu durum Debûsî'den sonra Pezdevî'nin Buhara usûl geleneğinin ikinci müessisi olarak kabul edilmesi gerektiğini düşündürecek bir başka delildir.

Netice itibariyle Irak'ta yükselen Hanefî-Mu'tezilî imajından rahatsız olan Mâverâünnehir uleması mezhebin fıkıh usûlü görüşlerinden i'tizâli arındırmaya çalışırken iki farklı yol izlemiştir. Semerkant meşâyihini yine kelâmî tartışmalar zemininde bu etkiyi bertaraf etmeyi daha tutarlı ve etkili bulurken, Buhara meşâyihini derin kelâmî tartışmaların üzerini zımmen de olsa örterek konuyu daha çok fûrû fıkıh zemininde ele almaya çalışmıştır. Bu yüzden özellikle hicrî altıncı asırdan sonra Buhara meşâyihini takip eden Hanefî usûl yazım geleneği büyük ölçüde meselelerin kelâmî arka planını gündemlerinden çıkarmıştır. Ancak bu arada Debûsî ile başlayan, Irak-Mu'tezile meşâyihinin usûl görüşlerinin bir kısmının Hanefî

³⁶⁷ İtkânî bu iki eser arasındaki yoğun benzerliğe dikkat çekenlerdendir. İtkânî, *et-Tebyîn*, 1999, 2/496.

³⁶⁸ Halvânî'nin fûrû fıkıhla ilgili eserlerinin bir dökümü için bk. Meraşî, *el-Fıkhu'l-Hanefî*, 1/192-193.

³⁶⁹ Halvânî kelâm ilmiyle ilgili müstakil bir eser yazmış olmasa da kıyamet alametleriyle ilgili kendisine sorulan sorular öğrencileri tarafından *Meclis min mecâlisi Şemsi'l-e'imme el-Halvânî fi sıfati eşrâti's-sâ'a ve makâmâti'l-kıyâme* adıyla bir eserde toplanmış, burada kendisinin ve bazı Hanefî âlimlerin görüşleri tespit edilmiştir. Ebû Muhammed Şemsülemme Halvânî, *Meclis min mecâlisi Şemsi'l-e'imme el-Halvânî fi sıfati eşrâti's-sâ'a ve makâmâti'l-kıyâme* (Esad Efendi Kataloğu, 1446/3), 43a-73b.

usûlüne sirayet etmiş olduğu hakikati ortadadır. Her ne kadar Debûsî Mu'tezilî görüşler benimsemese de Semerkant meşâyihinin iddiasına göre Iraklıların ve sonrasında Buharalıların fıkıh usûlünde kabul ettiği hükümlerin bazılarını kelâmî ilkelerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Semerkantlıların kelâmî açıdan çözüm getirilmesini zorunlu gördüğü bazı sorunlara Buhara meşayihî tarafından geliştirilen fûrû fıkıh merkezli anlayışla gerçekten tam olarak çözüm getirilip getirilmediği konusu ise tartışmaya açıktır.





İKİNCİ BÖLÜM

EDİLLE-İ ŞER'İYYE VE ETKİ

Klasik usûl eserlerinde zikredilen şer'î delillerden Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas hakkındaki ihtilaflar incelendiğinde Mu'tezile ile Hanefî usûlcüler arasında tesirin mümkün olduğunu düşündüren konular Kitap ve kısmen Sünnet özelinde daha çok elfâz ve kıyas bahislerinde yoğunlaşmaktadır. Kitap başlığında mezheplerin ve meşâyih'in Kur'ân'ın lafız-mânâ ilişkisine dair farklı tasavvurlar geliştirdikleri görüldüğünden genel bir çerçeve çizilecektir. Sünnet ile ilgili sadece birkaç meselede iki mezhep arasında ilişkinin tespitine rastlanmıştır. İcma ile ilgili ihtilaflardan kelâmî arka planı olan bir etkileşime rastlanmadığından buradan itibaren Kitab'ın nazım-mânâ ilişkisine değinildikten sonra, sünnet ve kıyas bahislerindeki ihtilaflara yer verilecektir. Kitap ve sünnet arasında müşterek olan elfâz bahisleri ile ilgili çok sayıda mesele olması hasebiyle üçüncü bölümde müstakil olarak incelenmesi uygun görülmüştür.

I. KİTAP

Kitab'ın yani Kur'ân'ın mahiyeti ile ilgili ihtilaflar dil bilimlerinden tefsire, kelâmdan fıkha kadar birçok alanı etkilemiş ve asırlarca devam etmiş uzun soluklu bir tartışmadır. Fıkıh usûlü açısından hususen Kur'ân'ın nazımının mı yoksa mânâsının ön planda olması yahut ikisi arasında nasıl bir denge kurulması gerektiği, mezheplerin ve mezhep içi ekollerin elfâz bahislerindeki tercihlerini şekillendirmiş bir konudur. Kitab'ın mahiyetinin anlaşılması demek teklifin şartları ve kelâmullahın hâdis olup olmaması itibariyle hüsün-kubuh tartışmalarını da içine alan geniş bir mesâil sahası işgal etmektedir. Mahza kelâmî tatışmalardan sarf-ı nazar edilse bile fıkıh usûlündeki emrin mahiyeti ve lafızların zahir/umûm mânâlarıyla ilgili hükümler özellikle Mu'tezile ve Irak meşâyih'i açısından bu bağlamın tesirinde şekillenmiştir.

A. Kitab'ın Nazım-Mânâ İlişkisi

Usûl eserlerinde müstakil bir başlık olarak ele alınmasa da çoğunlukla Kur'ân'ın mahiyeti ve tanımında bu ilişkiye dair bazı değerlendirmeler bulmak mümkündür. Farklı meşâyih grupları, bu meseleyi kelâmî görüşleri doğrultusunda fıkıh usûlünün birçok bâbını kapsayacak şekilde temellendirme ihtiyacı hissetmiştir.

Özellikle müteahhir dönem usûl eserlerinde Kur'ân'ın mahiyeti bağlamında nazım-mânâ ilişkisi ele alınmıştır. Usûlcülerin üzerinde yoğunlaştıkları kısmın Kur'ân'ın lafzî olması ve elfâz bahislerinde nihayetinde mushaftaki ibarelerin esas alınarak mezhepler arası ihtilafların tartışılmış olması dolayısıyla Kur'ân hakkında lafzî merkeze alan tanımlar

yapılmıştır. Ancak usûl ilminin geliştiği ilk asırlarda Mu‘tezile’nin ve Mâtürîdîlerin konuyu daha da geniş bir bakış açısıyla ele aldığı görölmektedir. Kur’ân’ın aktarım aracı olarak kullanılması yönüyle dile vurgu yapan Mu‘tezile, halku’l-Kur’ân görüşlerine paralel olarak Kur’ân’ın hâdisliğini desteklediğini düşündüğü argümanları kullanmaktan çekinmemiştir. Bu bağlamda gelişen dillerin kökeninin tevkîfî/ilâhî olup olmadığını ele alan ve *aslah* ilkesi gereği hitâbın anlaşılabilirliğini şiddetle savunan Mu‘tezile’nin yaklaşımı lafızların hükümleri ve açıklığı gibi hususlarda kendini göstermiştir. Diğer yandan Kur’ân’ın yaratılmışlığı düşüncesine şiddetle karşı çıkan Mâtürîdîler, Kur’ân’ın mahiyetinde mânânın ön planda olmasını kelâmî tavırları açısından gerekli görmüştür. Ebû Hanîfe’den nakledilen Arapça dışındaki dillerde kıraat fetvasını da Kur’ân’ın kadimliğini savundukları kelâm-ı nefsi düşüncesiyle açıklama yoluna gitmişlerdir.

Böylece Kur’ân’ın mahiyetinde lafız-mânâ ilişkisi, dillerin kökeni, Kur’ân’ın yaratılmışlığı ve Arapça dışındaki dillerde kıraat gibi meseleleri içine alacak şekilde genişlemiştir. Bütün bu unsurlar dikkate alınmaksızın kelâmullahta lafız-mânâ arasındaki ilişkinin sadece sonucuna odaklanarak incelenmesi ilk dönemdeki birçok usûlî tartışmanın gözden kaçmasına yol açacaktır.

B. İki Mezhebin Yaklaşımı

Burada Mu‘tezile’nin ve onlara tepki olarak Hanefî usûlcülerin geliştirdiği yorumlar ele alınacaktır. Hanefîler içinde Mâtürîdî ve onu takip eden usûlcüler kelâmî ilkeleri doğrultusunda benzer bir tavır göstermekle birlikte Buharalı usûlcülerin yaklaşımlarında farklılıklar göze çarpmaktadır.

1. Mu‘tezile

Mu‘tezile içinde nazım-mânâ ilişkisine ışık tutacak bir ihtilaf olarak öncelikle Kur’ân’ın mahiyetiyle ilgili tasavvurlarını yansıtan “dillerin kökeni” konusuna değinmek yerinde olacaktır. Çünkü vahiy olması itibarıyla ilk peygambere yapılan hitapla son peygambere yapılan arasında bir fark yoktur.

Basra ekolünden Ebû Alî el-Cübbâi, İbnü’l-İhşid (ö. 326/938) ve öğrencisi er-Rummânî’ye (ö. 384/994) göre dilin ilk vaz‘ edilişi bir topluluğun ıstılahı/muvâdaa ile değil

doğrudan Allah tarafından ta'lim/tevfik ile dir.³⁷⁰ Çünkü Allah'ın Âdem'e (a.s.) isimlerin tamamını öğrettiğini ve meleklerle bu isimleri saymalarını emrettiğini haber veren ayetteki lafızlar umûm sîgasıyla gelmiştir ve bütün dillerin tevkîfi olduğunu gösterir. Diğer yandan teklifin şartları yani hüsün-kubuh nazariyesi açısından bakıldığında tevkîf zorunlu olmalıdır. Çünkü teklifin hasen olması şartı, Allah'ın vahiyyle insanlara yönelmesinden önce onlara bir dil öğretmesini zorunlu kılar. Zira Allah'ın hâdis olan kelâmının muhatabı olacak insanların Allah tarafından vaz' edilen bu hâdis lisanı bilmemelerine rağmen onları vahiyyle mükellef tutması Allah'a caiz değildir.³⁷¹

Ka'bî, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebâr'ın kendisi adına tercih ettiği görüşe göre dillerin kökeni uzlaşmaya (muvâdaa) dayalıdır. Kur'ân'ın Arapça olmasını ifade eden ayetler öncelikle Arapların bir dil üzerinde uzlaşmasını gerektirir. Çünkü Şârî'nin hitabından ne murad edildiğinin anlaşılması için öncelikle insanların bir dil üzerinde uzlaşması zorunludur. Aksi halde Allah bilmedikleri bir mânâ ile kullarına hitap eder ki bu, abes ve hikmetsiz bir eylem olacağından Allah hakkında caiz değildir.³⁷² Böylece Basra Mu'tezilesinden dilin tevkîfi olduğunu kabul etmeyen âlimlerin benimsediği ilkeye göre Allah insanların bir dil üzerine uzlaşmasını sağlamış, sonra kelâmını Arapça ya da başka dillerde ihdâs etmiştir ki Kur'ân'ın mahlûk olması Mu'tezile'nin kelâmullaha yükledikleri bu anlamla ilişkilidir. Nihayetinde, henüz dil yaratılmadan kadim bir mânâ olarak kelâm-ı nefsi ile Kur'ân'ın varlığına inanmak Allah'ın kelâm sıfatının kîdemini tasavvur etmeyi gerekli kılacaktır ki Mu'tezile açısından bunun kabulü mümkün değildir. Kendi usûllerinin tutarlılığı açısından zorunlu olarak Kur'ân'ın nazım-mânâ ilişkisinde baskın bir surette nazımın esas alınması gereklidir. Bu yüzden Kur'ân'ın lafız yönünün esas olduğunu, mânâsının Kur'ân'ın mahiyeti açısından esas kabul edilemeyeceğini, dolayısıyla Farsça benzeri başka dillerde ifade edilen mânânın Kur'ân olmayacağını kabul etmiş görünmektedirler. Zira Kur'ân Arapça bir kelâmdan ibarettir ve kelâm, harflerin ve seslerin nazım halinde bir araya gelmesiyle oluşur. Böyle cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir şeyin de ancak muhdes olduğu kabul

³⁷⁰ Bazı kaynaklarda Ebû Ali'ye göre tevkifin ya da muvâdaanın her ikisinin de mümkün olduğu görüşü nisbet edilmiştir. Ebû Reşid en-Nisâbûrî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 158.

³⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 15/105; Hudr Muhammed Nebhâ, *Tefsîrü Ebî Ali el-Cübbâi* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabî, 2007), 70; Hudr Muhammed Nebhâ, *Tefsîrü Ebi'l-Hasen er-Rummânî* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 23-24; Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 68.

³⁷² Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebâr'da Akıl ve Dil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 146.

edilmelidir. İlk vahyin anlaşılması ve teklifin oluşması için muhakkak hitabın anlaşılmasını mümkün kılacak bilgi mükellefte bulunmalı yani Allah tarafından ilk dilin bilgisi doğrudan vaz' edilmese de, muvâdaa yoluyla kulları tarafından biliniyor olmalıdır. Aksi bir durum, teklif-i mâ lâ yutâk olması hasebiyle kabih olacağından Allah hakkında caiz olmayacaktır.³⁷³

Diğer yandan fesahatta bu seviyede olan bir metin ancak dil üzerinden uzlaşmış bir insan topluluğunun varlığından sonra meydana gelebileceği için vahyin kadim bir mânâ değil, hâdis bir lafız olması gerekecektir. Lafzın kadîm bir mânâyâ işaret etmesi ise mânânın lafız olmadan anlaşılmasını gerekli kılar ki bu imkânsız bir durumdur. Çünkü Allah Arapları yaratmasaydı kelâmın mahiyeti de bilinemez olacaktı.³⁷⁴ Nitekim bazı Hanefî usûlcülerin de kabul ettiği bir gerekçe olarak Arapça dışında başka bir dilde fesahat ve îcâz vasfı tam olarak zuhur etmeyeceği için nübüvvetin de bir delili olan kelâmın îcâzı geçersiz kılınmış olacaktır.³⁷⁵ Mu'tezile'nin bu tavrını müteahhir dönem Hanefî-Mu'tezilî usûlcülerden Kaânî'nin (ö. 775/1374) de sürdürmesinden ve bu görüşü mütekellimîne yani Mu'tezile'ye nisbet etmesinden, Mu'tezilî gelenekte Ebû Hâşim el-Cübbâî ile başlayan muvâdaa görüşünde karar kıldıkları anlaşılmaktadır.³⁷⁶ Ayrıca Mâtürîdî kelâmcısı Saffâr da muvâdaa/istilah görüşünü Mu'tezile'nin genel görüşü olarak kabul ederek bu görüşlerinin halk-i efâl-i ibâd ilkesine dayandığını iddia eder. Çünkü lisanlar da nihayetinde kulların fiilidir ve fillerin yaratılmasını Allah'a değil kullara nisbet eden anlayışa göre dilin vaz' edilmesini kullara nisbet etmek gerektiğinden muvâdaa görüşü bu ilkeye uygundur.³⁷⁷ Mu'tezile her ne kadar sonuçta ihtilaf etmiş görünse de bu ihtilaf onların teklif, hüsün-kubuh ve halku'l-Kur'ân gibi kelâmî ilkeleri yorumlama farkıyla alakalıdır. Fakat özellikle Ebû Hâşim ile birlikte kuvvet kazanan muvâdaa görüşünün fıkıh usûlünde emrin sîgaya has olması ve umûm lafızlarla ilgili

³⁷³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 5/166, 7/19, 84, 182; İbn Ahmed b. Abdilcebâr Kâdî Abdülcebâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zarzur (Kahire: Mektebetü dari't-turâs, 1969), 83, 84, 389; Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 158; Neseffî, *Tefsîratü'l-edille*, 1/259-264; Ebû'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 65, 226; Hudr Muhammed Nebhâ, *Tefsîrü Ebi'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhî* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 111.

³⁷⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/379; Güneş, *Akıl ve Nass*, 520.

³⁷⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 17/50.

³⁷⁶ Muhammed Ferruh Oruç, *Habbâzî'nin el-Muğni fi Usûli'l-Fıkıh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 332-333.

³⁷⁷ Ebû İshak Saffâr, *Telhîsü'l-edille li kavâdi't-tevhîd* (Kahire: Daru's-Selam, 2010), 328.

bahislerde olduğu gibi Mu‘tezile’nin lafzın zahirine önem veren Kur’ân anlayışını teyit ettiği bir kez daha hatırlanmalıdır.³⁷⁸

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihî

Irak meşâyihinden Cessâs’ın Mu‘tezile’nin *tevhid* ilkesini benimsediği ve Allah’ın sıfatları hususunda kelâmullahın kadîm bir mana olmasını kabul etmediği birinci bölümde görülmüştü. O, dillerin kökeni hususunda Ebû Ali el-Cübbâî’nin çizgisini takip ederek dillerin tamamının tevkîfî olmasını tercih etmiştir.³⁷⁹ Çünkü ona göre “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti.”³⁸⁰ meâlindeki ayette âm lafzın zahiri bunu gerektirir.³⁸¹ Görebildiğimiz kadarıyla Irak meşâyihinden Cessâs dışında hiç kimse bize ulaşan eserlerinde bu konuyu gündeme getirmemiştir. Fakat onların Kur’ân’ın mahiyetiyle ilgili bakış açısını yansıtan bir diğer mesele Ebû Hanîfe’den gelen namazda Farsça³⁸² kıraatin caizliği hakkındaki tartışmalardır. Konuyu Kur’ân’ın mânâ yönünün öncelikli olması hasebiyle ele alarak Ebû Hanîfe’nin meşhur görüşünü temellendirmeye çalışmışlardır. Gerek Kerhî ve Cessâs gerekse Kudûrî, Kur’ân’ın önceki ümmetlerin kitaplarında mânâ itibariyle var olduğunu belirten ayetleri ve fûru fıkihtaki diğer birçok meselenin ahkâmını, mânânın esas alınmasıyla gerekçelendirdikleri halde meselenin Allah’ın sıfatları ve halku’l-Kur’ân’a taalluk eden kelâmî yönüne değinmemişlerdir.³⁸³ Cessâs’a göre “Eğer onu Arapça dışında bir dilde Kur’ân yapsaydık...”³⁸⁴

³⁷⁸ Nitekim Mu‘tezile’ye göre Allah’ın kelâmı mahlûk olması hasebiyle yine mahlûk olan eşyaya taalluku mümkün olduğundan doğrudan emir ve nehiy olarak vasfedilmesi gerektiği halde, muasırları olan ehl-i hadis-Küllâbî ekolüne göre kelâmullah kadîm-ezelî olduğu için emir ve nehiy olarak vasfedilemez. Kalânîsî, *Kitâb al-maqâlât d’Abû al-‘Abbâs al-Qalânîsî*, 36.

³⁷⁹ Cessâs’ın Cübbâî’nin görüşünü takip ettiğini düşünmemizin sebebi bu tartışmanın hicrî III. asırda Ebû Alî ile başladığının var sayılmasıdır. Çünkü Mu‘tezile ve diğer mezhepler dikkate alındığında konuyla ilgili ilk defa onun görüşü nakledilmiştir ve Ehl-i sünnet âlimleri ancak hicrî V. asırdan itibaren bu tartışmaya katılmıştır. Dolayısıyla Cessâs’ın ömrünün çoğunu geçirdiği Bağdat’ta Mu‘tezile içindeki bu ihtilafta kendi konumunu bu şekilde belirlediği varsayılabilir.

³⁸⁰ “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا”; Bakara 2/31.

³⁸¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/36.

³⁸² Metinlerde konunun Farsça ile kayıtlanması ihtirâzî değil ittifâkî bir kayıttır. Berdaî’nin Farsça’nın fesahatının Arapça’ya yakın olduğu dolayısıyla hükmün sadece Farsça kıraatin cevazıyla ilgili olduğuna dair yaptığı tahriç mezhepte revaç bulmamıştır. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, 1/454; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *el-‘Inâye* (Daru’l-fikr, ts.), 1/286. Bu yüzden meselenin “Farsça kıraat” olarak geçtiği yerlerde genel olarak Arapça dışındaki dillerde yapılan kıraatin hükmü düşünülmemelidir.

³⁸³ Ancak bir önceki bölümde incelediğimiz üzere Irak meşâyihinin yemin lafızları meselesindeki tavrı genel olarak Mu‘tezile’nin sıfat anlayışıyla uyumludur. Muhtemelen Irak meşâyihî Ebû Hanîfe’den gelen bu rivayeti kabul ederek, meseleyi kelâmî açıdan Semerkant meşâyihinden farklı yorumlamıştır.

³⁸⁴ Fussilet 41/44.

ayetinde Kur'ân'ı başka bir dilde ifade etmenin onu Kur'ân olmaktan çıkarmayacağına işaret edilmiştir.³⁸⁵ “Sözü kendilerine söylenenden başka şekle soktular.”³⁸⁶ ayetinde ise zemmedilen tavrın lafzından öte mânâsının değiştirilmesi olduğunu, sadece lafzını değiştirerek aynı mânâyı ifade etmenin bu hükmün altına girmeyeceğini söylemektedir.³⁸⁷ Kerhî ve Kudûrî'nin ifadesine göre ise Kur'ân'ın ilk nüzul sürecinde yedi harf üzere indirilmiş olması mânâsının aynı kalarak lafzının değişmesinin onu Kur'ân olmaktan çıkarmadığının delilidir.³⁸⁸ Özellikle elfâz bahislerinde göreceğimiz üzere Irak Hanefileri usûl meselelerinde Kur'ân'ın lafzını ön planda tutma hususunda Mu'tezile ile uyum içindedir. Fakat öyle anlaşılıyor ki, fûru fıkıhla ilgili bir meselede kurucu imamdan yani Ebû Hanîfe'den gelen nakle ters düşmemek adına bu meseleyi sıfatlar konusuyla ilişkilendirmeksizin savunmuşlar ve kanaatimizce kendi ilkeleriyle çelişki içine düşmüşlerdir. Çünkü Mâtürîdî'nin bu meselede kelâm-i lafzî ve kelâm-ı nefîsî ekseninde yaptığı yorumlar çok daha tutarlı görünmektedir.

İmâmeyn, Ebû Hanîfe'nin hilafına Farsça kıraate sadece zaruret halinde yani mükellefin Arapça okuyamayacak durumda olması halinde cevaz vermektedir ki bu hüküm aslında onların Kur'ân'ın mânâ yönünü tamamen göz ardı etmediklerini göstermektedir. Nitekim Ebû Yusuf, Ebû Hanîfe'nin görüşünün kıyasa daha uygun olduğuna, ancak burada kıyası terk ettiklerine dikkat çekmiştir.³⁸⁹ Bu haliyle Kur'ân'ın mânâ cihetine öncelik veren Irak meşâyihî Mu'tezilî görüşten ayrılmış gibi görünmektedir. Ancak yine de Kerhî Arapça dışında kıraatin caiz olduğu görüşünü savunması dolayısıyla Ehl-i sünnet içinde eleştirilerden kurtulamamıştır. Bâkillânî (ö. 403/1013) *Nuketü'l-intisâr* adlı eserinde konuya özel bir başlık açarak Kerhî'nin aslında Ebû Hanîfe'ye aidiyeti zayıf olduğunu düşündüğü bu görüşü dillendirmesini ve getirdiği delilleri eleştirmiştir. Kelâmî tartışmalara girmeden, Arapça dışındaki bir dilde Kur'ân'ın mânâ yönünün esas alınmasının, Kur'ân'ın nüzulünden beri

³⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/262.

³⁸⁶ Bakara 2/59.

³⁸⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/39. Bazı kaynaklarda Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin İmâmeyn'in görüşüne rücû ettiği görüşünü naklettiği söylenmiştir, Muhammed Abdülhay Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-Câmi'u's-sağîr* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 94. Ancak Cessâs'ın konuyu ele aldığı yerlerde böyle bir bilgiye rastlanmamıştır.

³⁸⁸ Kudûrî, İmam Züfer'in Farsça kıraat hususunda Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu nakletmiştir. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/451-452.

³⁸⁹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/453.

süregelen uygulamaya, Kur'ân ayetlerine ve ümmetin ittifakına aykırı olacağını savunmuştur.³⁹⁰

b. Semerkant Meşâyihi

Meseleyi kelâmî arka planını merkeze alarak çok daha teknik bir usulpla tartışan Semerkant meşâyihine göre Ebû Hanîfe'nin bu fetvası Kur'ân'ın mahiyetinde esas olanın mânâ ciheti olduğunu ispat ederek kelâm-ı nefsinin ispatına zemin teşkil etmektedir. Mâtürîdî, Kur'ân'ın daha önceki kitapları tasdik ettiğini ve Arapça dışındaki dillerde indirilmiş olsa da yine Kur'ân isminin verilebileceğine dair ayetlerin tefsirinde, lafızları ve nazmı değişse de mânâsının aynı kalması durumunda buna yine Kur'ân denilmesinin Ebû Hanîfe'nin kavlini teyit ettiğini belirtmiştir.³⁹¹ Ayrıca birçok kıssa Kur'ân'da farklı lafızlarla tasvir edilmiştir. Burada olay aynı olduğu halde lafızlardaki farklılık mânâ yönünün ön planda olduğunu yani esasen kelâm-ı nefsiye Kur'ân denileceğini ispat etmektedir.³⁹² Hicrî V. asır Hanefî kelâmcılarından Ebû Şekûr es-Salimî (ö. 460/1068'den sonra) de Kelânullah'tan muradın kadîm bir mânâ olması gerektiğini, aksi takdirde emir-nehî gibi ahkâmın sabit olduğu mânâların göz ardı edilerek kadîm kelâmın işitilen-yazılan lafızlar olduğunu söylemek suretiyle Kur'ân'ın mahlûk olması sonucuna gidilebileceğine dikkat çekmiştir. Kur'ân'ın îcâzının da lafızdan çok mânâ yönünde olması hasebiyle farklı dillerde yazılan mânânın Kur'ân olacağını esas alan fukahanın farklı dillerdeki kıraate cevaz verdiğini ve meselenin esasen fıkıh usûlünün konusu olduğunu söylemiştir.³⁹³ Meseleyi daha tafsilatlı işleyen Kâsânî'ye göre Arapça dışındaki dillerde yapılan kıraat da Kur'ân'dan sayılacağından Ebû Hanîfe bu hükme ulaşmıştır. Kur'ân'ın mahiyetinde îcâz şartı aranacaksa bunun mânâda olacağını belirterek bir yandan kadîm olan kelâmın mânâ ile aktarılmasının imkânına dikkat çekerken, diğer yandan Ebû Hanîfe'den farklı hüküm veren İmâmeyn'in görüşünü aynı kelâmî ilke doğrultusunda izah etmeye çalışmaktadır.³⁹⁴ Netice olarak Semerkant ulemasına göre ittifakla Kur'ân'ın nazmından çok mânâsının mahiyetinde belirleyici olduğunu, bunu da kelâm-ı nefsi ile ilişkilendirdiklerini görmek mümkündür.³⁹⁵

³⁹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bakillânî, *Nüketü'l-İntisâr li nakli'l-Kur'ân* (İskenderiye: Münşעתü'l-meârif, 1971), 337.

³⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 3/200; 6/452.

³⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9/90; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 372a.

³⁹³ Ebû Şekûr Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 188, 194.

³⁹⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/112.

³⁹⁵ Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, 101.

c. Buhara Meşâyihi

Buhara meşâyihiinin tamamında ortak bir eğilim olmasa da müteahhir dönemde tercih edilen İmâmeyn'in görüşünün bu dönemde ön plana çıkarılmaya başlandığı söylenebilir. Bazı âlimlerin istidlal yönteminde gerek usûlî gerekse kelâmî açıdan Semerkantlılardan farklı bir tavır göze çarpmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın mânâ yönünü önceleyip Arapça dışında bir dilde yapılan kıraatin cevazı görüşüne ilk temkinli yaklaşım Debûsî'den gelmiştir. *el-Esrâr*'da Ebû Hanîfe'nin ve İmâmeyn'in görüşlerini incelemiş, her iki taraf adına delillendirme ve savunma yapmıştır. Konunun başında kendisinin İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğini beyan etmiştir. Ancak konuyu tartışırken Ebû Hanîfe'nin İmâmeyn'in görüşüne rücu ettiğinden bahsetmez.³⁹⁶ Elimizdeki kaynaklardan görüldüğü kadarıyla Ebû Hanîfe'nin İmâmeyn'in görüşüne rücu ettiği iddiası nâdirü'r-rivâyeye dayanmaktadır.

Usûlünde meseleyi hadislerin mânâ ile rivayeti bağlamında ele alan Debûsî'ye göre Kur'ân'ın îcâz vasfının nazmında olması ve namazın cevazı gibi birçok fikhî hükümde nazmına itibar edilmesi hasebiyle, Kur'ân'da mânânın değil nazımın esas olması gerekir. Bu açıdan Kur'ân, hadislerden ayrılmaktadır ki hadislerde mânâ ile rivayete cevaz verildiği halde Kur'ân'da verilmemiştir.³⁹⁷ Görebildiğimiz kadarıyla Hanefî gelenekte ilk defa Kur'ân'ı nazım ve mânâ olarak birlikte tanımlayan Debûsî'dir. İmâmeyn adına yaptığı savunmada Kur'ân'ın manadan ibaret sayılmasının doğuracağı sorunlara değinirken îcâz vasfının ancak lafız ve mânâ birlikteliğiyle sağlanabileceğine dikkat çekmiştir.³⁹⁸ Debûsî'nin ifadelerinin genelinden anlaşılacak kelâmî bir kaygıdan çok, Ebû Hanîfe'nin diğer bütün fakihlere muhalif görünen ve Bâkillânî örneğinde olduğu gibi genelde Hanefî mezhebi için ciddi bir eleştiri konusuna dönüşen nazım-mânâ ilişkisinde uzlaşmacı bir yaklaşım sergileme çabasında olduğudur.

³⁹⁶ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed Debûsî, *el-Esrâr fî mesâili'l-hilâf* (Kuveyt: Esfâr, 2023), 1/409. Rücu görüşü esasen Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Nuh b. Ebî Meryem'den rivayet edilmiştir ve Abdülaziz el-Buhari de Debûsî'nin İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğini söylemektedir. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/25. Fakat zâhirü'r-rivâyede böyle bir rüçüdan bahsedilmemektedir.

³⁹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 187.

³⁹⁸ ولا معنى لقولكم: إنَّ المقصود من الكلام معناه ؛ لأنه كذلك إذا أُريد به الإفهام، لِمَا أُريدَ منه ، فأما إذا كان النظم مطلوباً منه لفائدة ، فالمعنى وحده لا يقوم مقامه ، ألا يرى ؟
أَنْ من قرأ الشَّعرَ بلغه أحرى لم يكن شعراً ؛ لأنَّ النظم مطلوب منه ؛ لأنه اسم لكلام موزون؟! فكذلك القرآن، النظم منه مطلوب ؛ لأنه أنزل معجزة ، وذلك في نظمه ومعناه جميعاً
Debûsî, *el-Esrâr fî mesâili'l-hilâf*, 1/411. İleride inceleyeceğimiz üzere Kur'ân tanımında nazım ve mânâ ifadelerinin bir arada kullanılması daha sonraki usûl eserlerinde tartışma konusu yapılmıştır.

Halvânî ise bu konuda Irak ve Semerkand ulemasının takip ettiği istikrar bulmuş görüşü takip etmiş, Ebû Hanîfe'nin zâhirü'r-rivâye olan görüşünü destekleyecek bazı temellendirmeler yaparak, İmâm'ın rücûsuna dair herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Ancak Halvânî açıktan kelâm-ı nefsi konusuna girmeden, yukarıda zikri geçen ayetler ve İbn Mes'ûd'dan (r.a) yapılan³⁹⁹ rivayetlerle yetinerek mânâ yönünün esas olduğunu tercih etmiştir. Öğrencilerinden Pezdevî ise konuyu hocası Halvânî'ye muhalif bir tavırla usûl eserinin başına taşımıştır. Nazım-mânâ ilişkisi açısından Kur'ân'ın mahiyetini tartışarak Kur'ân'ı lafiz ve mânâ olarak tanımlamıştır ki, Debûsî ile birlikte kendinden sonraki birçok Hanefî usûl eserini etkileyen bu yaklaşımın kaynağını oluşturur. Diğer yandan Ebû Hanîfe'nin kıraatle ilgili fetvasının sadece namazla ilgili ferî bir hüküm olduğunu, buradan Ebû Hanîfe'ye göre de mânânın esas olduğunun anlaşılamayacağını, zaten Ebû Hanîfe'nin de bu görüşünden İmâmeyn'in görüşüne rücu ettiğini nakletmiştir.⁴⁰⁰

Serahsî'nin Debûsî ve Pezdevî'ye muhalif olduğu hissi uyandıran tavrı ise iki açıdan önemlidir. Birincisi; Serahsî, İmâmeyn'in görüşünden yola çıkan meşâyihîtan çoğunun Kur'ân'ın îcâzı için lafiz ve mânânın bir arada olması gerekliliğini şart koştuğunu⁴⁰¹, hâlbuki bu tahricin yerinde olmadığını, bilakis delillerin mânânın îcâzına işaret ettiğini söylemesidir. İkinci olarak; Kur'ân'ın îcâzının nazmında olduğunu söylemek, kelâmullah mahlûk ve muhdis olmadığı halde, mahlûk olan Arapça, Farsça gibi lisanlarla bunun îcâz vasfını ispat etmeyi gerektirir ki, bunun kabulü kelâmî açıdan ciddi sorunlar doğuracağından îcâz vasfının sadece mânâda olduğunu söylemek daha tutarlıdır. Ayrıca bütün insanlara peygamber olarak

³⁹⁹ Bu rivayete göre İbn Mes'ûd Arapça bilmeyen birisi Kur'ân'da zakkum ağacı hakkında geçen “طعام الأئيم” kelimesini “طعام اليتيم”, olarak okuyunca, bunun yerine en azından “طعام الفاجر” demesini tavsiye ederek, Kur'ân'da hatanın “el-Alîm” yerine “el-Hakîm” demek olmadığını, ancak rahmet ayeti yerine azap ayeti koymak olduğunu belirtmiştir. Diğer yandan İmâmeyn'e göre Farsça kıraatle namaz caiz değilse de, namazının bozulmayacağı ve acziyet halinde cevaz verilmesi Ebû Hanîfe'nin mânâyı önceleyen görüşünün lehine bir delildir. Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 1/451; Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed Halvânî, *Şerhu'l-Mebsût* (Ayasofya Kataloğu, 1381), 6a.

⁴⁰⁰ Rücû görüşü hakkında görebildiğimiz kadarıyla erken dönem kaynaklarda ilk açık ifadeyi zikreden fakihlerden biri Ebû'l-Usr el-Pezdevîdir. Benzer bir nakil Debûsî'ye ve Cessâs'a da nisbet edilmiş olsa da Debûsî'nin eserlerinde sarahaten görmek mümkün olmamış, Cessâs ise konuyu ele aldığı yerlerde rücû görüşünden bahsetmemiştir. Ayrıca rücû görüşüne, konunun geçtiği *el-Asl* ve *el-Câmiü's-sağîr* gibi zahirü'r-rivâye eserlerde yer verilmediği halde geç dönem kaynaklarda Nuh b. Ebî Meryem'den nakledilmesi dikkat çekmektedir. Bu yüzden her ne kadar sonraki kaynaklarda rücû görüşü hakkında bir ittifak oluşmuşsa da gerek Irak gerekse Semerkant ulemasının böyle mühim bir bilgiye yer vermemesi hasebiyle rücû kavline ihtiyatla yaklaşılması daha uygun görünmektedir.

⁴⁰¹ Pezdevî usûlünde getirmedeği bu delil ile *el-Câmiü's-sağîr* şerhinde istidlal etmiştir. Burada Ebû Hanîfe'nin görüşüne yapılan itirazların kendinden sonraki birçok eserde tekrar ettiği görülmektedir. Pezdevî, *Şerhu'l-Câmiü's-sağîr* (Carullah Efendi Koleksiyonu, 605), 27a-28b.

gönderilen Rasulullah'ın (s.a.v.) mucizelerinden olan Kur'ân'nın Araplar dışındaki insanlarda da mucize vasfını kazanması ancak mânâsının îcâzıyla mümkün olacaktır. Zira Arapça bilmeyen biri hakkında mânânın îcâzı esas alınmazsa zaten Kur'ân'ın ona îcâzıyla meydan okumasının ve mucize olmasının anlamı tasavvur edilemeyecektir.⁴⁰² Serahsî'nin bu izahları ve itirazları meselenin kelâmî yönüne vurgu yapması açısından oldukça önemli ve tutarlı olsa da zamanla usûl eserlerinde Pezdevî'nin tanımını revaç bulmuştur.⁴⁰³

3. Değerlendirme

Sonuç olarak Mu'tezile'nin kendi usûlleri açısından Kur'ân'ın mahiyetinde nazmı öne çıkarmasına mukabil, Irak ve Semerkant meşâyihî Ebû Hanîfe'nin görüşü doğrultusunda mânâ yönüne de gerekli payı vermiş, -Halvânî ve Serahsî bir tarafa bırakılırsa- Buharalı usûlcüler ise diğer iki bölge meşâyihinden farklı olarak nazmın ön planda olması gerekliliğinde ısrar etmişlerdir. Irak meşâyihî konuyla ilgili kelâmî bir izahta bulunmadığı halde, Semerkant uleması ısrarla konunun kelâmî arka planını gündemde tutmuş ve kanaatimizce Buhara meşâyihinden daha tutarlı bir tavır sergilemiştir. Buharalılar ise konuyu fikhî bir zeminde ele almaya çalışsalar da nihayeti itibariyle Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvuruna daha yakın bir tutum içine girmişlerdir. Burada Buharalıların Mu'tezile'den doğrudan etkilendiklerinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ancak onların lafzı ön plana çıkararak yaklaşımlarının kelâmî olarak Mu'tezile'nin elini güçlendirmesini bir risk olarak algılayan Semerkant ulemasının, Buharalıların görüşüne güçlü itirazlar yönelttiği görülmektedir. Buhara meşâyihî muhtemelen Bakillânî örneğinde görüldüğü gibi aynı coğrafyayı paylaştıkları diğer Ehl-i sünnet ulemadan gördükleri tepkiler neticesinde Arapça dışındaki dillerde kıraat görüşünü yumuşatma ihtiyacı hissetmişler, fakat Semerkant meşâyihî gibi konunun usûlî-kelâmî yönünde yeterince hassas davranmamışlardır.

II. SÜNNET

Sünnet bahisleri, kelâm temelli ihtilaflar açısından usûlün diğer birçok babına göre görüş ayrılığının oldukça düşük seviyede kaldığı bir alandır. Bunda erken dönem Hanefî fîrû

⁴⁰² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/281-282; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/36-37.

⁴⁰³ Fakat Sadrüşşerî'a, Pezdevî'nin nazm ve mânâ olarak verdiği tarifi "mânâya delalet eden nazım" şeklinde tadil ederek nazım ve mânânın birbirinden tamamen farklı iki kavram olmadığına işaret etmiştir. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/23; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/55. Ebü'l-Yüsr Pezdevî'ye göre ise bu müşkil bir meseledir ve Ebû Hanîfe'nin ne demek istediği kapalı olarak kalmıştır. Kerhî bu meseleyle ilgili hacimli bir eser yazdığı halde yeterli izahlarda bulunamamıştır. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/55.

eserleri aracılığıyla kurucu imamlardan ve meşâyihden nakledilen görüşlerin bu alandaki belirleyiciliği etkili olmuştur. Fakat yine de iki meselede Irak meşâyihî, Mu‘tezilî ilkelerin etkisiyle tercihte bulunarak Maverâünnehir ulemâsına muhalefet etmiştir.

A. Vasfı Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiillerinin bazı karinelerle birlikte farz, vacip gibi hükümler ifade edebileceği veya Kur’ân’ın mücmelini beyan sadedinde olan fiillerinin farz, vacip ve mendûb gibi sıfatlarının haricî karinelerle bilinmesi halinde ona uymanın şer‘î bir hüküm ifade edeceğinde usûlcüler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak karineler yoluyla böyle bir tespit yapılamadığında tek başına fiile uymanın vacip olup olmadığı ihtilaf edilmiştir. Başka bir ifadeyle, fiillerde aslolanın bu fiilin vasfının vacip olup olmadığı hususu Mu‘tezile ile Hanefî mezhebi arasında tartışılmıştır.

1. Mu‘tezile

Hz. Peygamber’in fiillerine uymanın vacip olmadığı hususunda Mu‘tezile meşâyihinden farklı bir görüşe sahip olan âlim bilinmemekle birlikte bu konuda görüşüne atıf yapılan ilk âlim Ebû Abdullah el-Basrî’dir. Akabinde Kâdî Abdülcebbar, Hârûnî, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve Hâkim el-Cüşemî istikrarlı bir şekilde bu görüşü devam ettirmiştir.⁴⁰⁴ Mu‘tezile’nin kelâmî ilkeleriyle de ilişkili olması dolayısıyla bu görüşün baştan beri Mu‘tezilî usûlcülerin ortak görüşü olduğunu söylemek mümkündür.

Konuyla ilgili çeşitli deliller zikreden Mu‘tezile’nin özellikle bazı delilleri, kelâmî kabulleriyle ilgisi açısından dikkat çekicidir. Onlara göre fiilin vücûbiyet ifade etmesi kavlin emir sîgasına hâs olması kuralıyla yani dolaylı olarak Kur’ân lafzının mahlûk/hâdis olması, *aslah* olanın Şâri’ Teâlâ’ya vacip olması ve emirde iradenin şart olması esasıyla çelişeceği için mümkün değildir. Zira emir için belirli lafızlar vaz‘ edildiğinden Şâri’in muradını anlamının yolu sadece emir sîgalarından geçer. Çünkü Şâri’ emrettiği şeyi irade etmek zorundadır. Fiillerde ise emirde olduğu gibi bu irade sıfatını tespit etmek mümkün olmayacağından fiilin vaciplik ifade etmesi mümkün değildir. Şâri’in emrettiği şeyi irade etmemesi kâfirlere imanı emredip onların iman etmesini irade etmemesi gibi sonuçlar

⁴⁰⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/254-256; Hârûnî, *el-Muczî*, 2/351; Hârûnî, *Cevâmiü’l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 32b; Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/347-348; Kazvîni, *el-Vâzih*, 307; Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâ’il*, 220.

doğuracağından caiz değildir. Kendi fiillerini yaratan kullar için emredilen bir şeyin irade edilmemesini düşünmek *Adl* ehlinin değil Mücbire'nin görüşüdür, denilmiştir. Dolayısıyla fiillerin vücup ifade etmesi hakikaten değil ancak mecazen yani harici karinelerle mümkün olabilecektir.⁴⁰⁵ Diğer yandan Hz. Peygamber'in fiilleri kendi maslahatları doğrultusunda şekillenir. Hâlbuki Şâri'e tüm kullar için *aslah* olana riayet etmesi vacip olduğundan şer'î hükümler vaz edilirken umûmî maslahata göre belirlenmesi gerekir. Hz. Peygamber'in maslahatının umûmî maslahattan farklı olması durumunda fiilin vücup ifade etmesi sorunlu hale gelecektir. Zira bu durumda teklifin en temel ilkesi olan aslaha/umûmi maslahata riayetin vücupiyetine muhalif bir durum ortaya çıkabilir. Bu ise Allah hakkında caiz değildir.⁴⁰⁶

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihî

Irak meşâyihî de bu kabûlü devam ettirmiş ve herhangi bir karine olmaması halinde Hz. Peygamber'in fiillerinin tek başına vücup ifade etmeyeceğini söylemiştir. Bu görüş hem Kerhî'den nakledilmiş hem de Cessâs *el-Fusûl*'de bu görüşe dair birçok delil zikretmiştir. Saymerî'nin ifadelerinden de Irak meşâyihînden bu konuda herhangi muhalif bir görüş bildirilmediği anlaşıldığından bu hükmü Irak meşâyihînin ittifakla kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁰⁷

Cessâs'ın getirdiği delillerden bazıları özellikle kelâmî arka plana yaptığı vurgu dolayısıyla dikkat çekicidir. Bunlardan ilkinine göre; yukarıda zikri geçen irade şartını sağlamayan fiiller, emir gibi değerlendirilerek vücup ifade etmeyecektir. Bir diğerine göre de fiilin hüküm ifade etmesi hakikaten değil ancak mecâzen mümkündür.⁴⁰⁸ Buna binaen Cessâs'ın ve belki hocası Kerhî'nin emirde irade şartını koşması ve emrin hakikatini sığaya hâs kabul etmeleri dolayısıyla Mu'tezilî ilkeleri dikkate alarak bu sonuca ulaştığını söylemek mümkündür. Zira Kerhî'nin kelâm ilmini tahsil ettiği hocası Ebû Abdullah el-Basrî ile birlikte bu görüşün ilk defa ortaya atıldığı anlaşılmaktadır.

⁴⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/263; Hârûnî, *el-Muczî*, 2/363-364; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/349, 350; Kazvîni, *el-Vâzih*, 187. Bu meselenin alakalı olduğu "emirde iradenin ve sığanın şart olup olmaması" konuları üçüncü bölümde müsakıl başlıklar halinde inceleneceğinden, burada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiillerinin hükmüyle ilişkisi bağlamında ana hatlarıyla bahsetmekle yetinilmiştir.

⁴⁰⁶ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/354; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/346.

⁴⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/215; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 107.

⁴⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/217-218; Hazne, *Tetavvur*, 411.

Irak meşâyihiinin bu tercihinin gerekçesine ışık tutan bir başka izah Saymerî tarafından yapılmıştır. Yukarıda Mu‘tezile’nin kelâmî delillerinden biri olduğunu gördüğümüz kullar için maslahata/aslaha riayetin Allah için vacip olduğu kuralını Saymerî Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiilerinin hükmü konusunda zikretmiştir. Buna göre onun maslahatları ile kulların teşrîde esas alınacak umûmî maslahatları farklılık arz edebileceği için bir çelişki ortaya çıkması muhtemeldir. O halde fiillerin tek başına vücup ifade etmesi mümkün olmayacaktır.⁴⁰⁹

b. Semerkant Meşâyihi

Mâtürîdî, Rasulullah’a (s.a.v.) ittiba hususunda fiillerin sözlü emirlerden ayrı bir hükme sahip olmadığını güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Tefsirinde Hz.Peygamber’e (s.a.v.) ittibayı emreden ayetler bağlamında konuyu gündeme getiren Mâtürîdî’ye göre ona hâs olduğu bilinen hükümler dışında emir, nehiy, haber ya da fiil olması hükmü değiştirmeyecek, fiillerinde esasen ona uymak vacip olacaktır.⁴¹⁰

Mu‘tezile’nin emir ve nehiy gibi kavî hitapların hüküm ifade edeceği halde fiilin etmeyeceği yönündeki vurguları dikkate alınca Mâtürîdî’nin fiili de emir, nehiy ve beyan sadedinde hükme medâr olacak şekilde zikretmesi, onlara muhalefet etmek arzusunda olduğunu akla getirmektedir. Zira Mâtürîdî’nin de bir kısmını idrak ettiği hicrî dördüncü asırda Mu‘tezilî âlimlerin bu konuyu tartıştığı görülmektedir.

Alâeddin es-Semerkandî’nin, Semerkant meşâyihiinin geneline nisbet ettiği görüşe göre, Irak meşâyihiinin aksine, Hz. Peygamber’in fiilerinin vasfı bilinmediğinde itikaden olmasa da amelen ona uymak vacip olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber’e ittibayı emreden ayetlerin umûmî ifadelerinden vaciplik ihtimalinin çıkması uzak değildir. Fiilin hükmü kesin olarak bilinemediğinden itikadî kesinlik düzeyinde vaciplikten bahsedilemese de kişi bununla amel ettiğinde eğer fiilin sıfatı vacip ise vacibi yerine getirmiş olacaktır. Eğer değilse de yine ittiba kastıyla yaptığı fiilden dolayı sevap alacağından her halükarda ihtiyatlı olanı yerine

⁴⁰⁹ Saymerî, *Mesâilü’l-hilâf*, 108.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 2/433; 8/392, 394; 9/322; Semerkandî, *Şerhu Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (Esad Efendi, 48), 382a.

getirmiş olacaktır.⁴¹¹ Nitekim Kâsânî de bu kaideyi kabul etmiş ve fûrû fıkhıta tatbik etmiştir.⁴¹²

c. Buhara Meşâyihi

Buhara meşâyihi zaman içinde Kerhî ve Cessâs ile oluşan kabûlü devam ettirerek Hz. Peygamber'in fiillerinin tek başına vücup ifade etmediği görüşünü benimsemiştir. Cessâs'ın ifadelerine yer vererek aynı çizgiyi sürdüren Debûsî'yi, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Serahsî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî takip ederek Buhara usûl geleneğinde istikrarlı bir çizgi oluşturmuşlardır.

Buharalıların hüküm olarak Irak meşâyihi ile uzlaşmakla birlikte getirdikleri deliller açısından Mu'tezile ve Cessâs'tan farklılaştıklarını belirtmek gerekir. Zira meselenin en önemli kelâmî kanıtı olan, emirde iradenin şart olmasını kabul etmemişlerdir.⁴¹³ Fakat emir bahislerinde sîganın emir için hakikat, fiil için de ancak mecâz olacağı ve emrin sîgaya hâs olması görüşlerinde Mu'tezile ve Irak meşâyihiyle aynı çizgide buluşmuşlardır. Ancak anladığımız kadarıyla bu tercihlerinde muhtemelen fiilin de vücup ifade edeceğini savunan Şâfiî ve Malikî usûlcülere ferî meselelerde muhalefet kastı gütme amacındadırlar. Bu açıdan Cessâs'ın da kullandığı, Mu'tezilî kelâm kabullerini arka planında barındıran istidlallerden kaçınmaları yönüyle bazı hassasiyetler gözettikleri akla gelmektedir. Çünkü Cessâs'tan farklı olarak kelâmî ilkeler yerine başka deliller ikâme etme çabasında olmuşlardır. Örneğin, ittibayı emreden ayetlerin asgari düzeyde ibâhayı ifade edeceğini; fazlası için ise harici karinelere ihtiyaç duyulacağını söyleyerek bazı fûrû fıkıh meselelerini de istidlallerine kıyas olarak getirmişlerdir.⁴¹⁴

3. Değerlendirme

Sonuç itibariyle bu konuda Semerkant uleması Mu'tezile'den hem hüküm hem de istidlal yönü itibariyle ayrışırken, Irak meşâyihi Mu'tezile ile hem hüküm hem de kelâmî kabulleri açısından uzlaşmaktadır. Buhara meşâyihinin ise aynı sonuca kelâmî kabulleri dile

⁴¹¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 457-459; Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Necmeddin Nesefî, *Tahsîlu usuli'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech*, thk. Bahaddin Karakuş (İstanbul: Daru bâbi'l-ilm, 2023), 31; Rükneddin es-Semerkandî, *Câmiü'l-usûl*, 2/82.

⁴¹² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/136.

⁴¹³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/114.

⁴¹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 247-248; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/86-88; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, 147; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/201.

getirmeksizin farklı bir istidlal metoduyla ulaştığı söylenebilir. Ancak meselenin arka planında Buharalıların kabul ettiği istidlallerden emrin sîgaya has olması ve fiilde mecaz olması görüşünün menşei Mu‘tezile’nin kelâmî ilkeleridir. Buna binaen Buhara meşâyihinin Semerkantlılara nazaran Ehl-i sünnet’in kelâmî ilkeleriyle çelişmeyen, daha hassas bir istidlalde buldukları görülmektedir.

B. Hazr ve İbaha İfade Eden Haberlerin Tearuzu

İki haberden biri helallik diğeri haramlık ifade edecek şekilde teâruz ettiğinde öncelikle haberde ya da râvisinde bir tercih unsuru varsa önce bununla tercih yoluna gidileceğinde hem Mu‘tezilî hem de Hanefî usûlcüler ittifak halindedir. Ancak bu konuda herhangi bir tercih unsuru bulunmadığında hangisiyle amel edileceği konusunda geliştirilen çözüm yöntemleri hem Mu‘tezile’nin hem Hanefî mezhebindeki meşâyihin tercihinde dikkate aldıkları kelâmî ilkeler hususunda fikir vermektedir.

1. Mu‘tezile

Mu‘tezile âlimlerinin çoğuna göre haberler, hazr ve ibâha içermesi açısından tearuz ettiğinde hazr ifade eden haberlerin tercih edilmesi gerekmektedir. Mezhebin usûlî görüşlerine yön veren Ebû Abdullah el-Basrî, el-Hârûnî, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ve Kazvîni bu görüşü tercih etmiştir.⁴¹⁵ Bu meselenin arka planını oluşturan yaklaşım ise bir meselede aklen bir hüküm sabit olduğunda, aksine şer‘î bir hüküm sabit olmadıkça önceki hükmün devam etmesidir. Buna göre Mu‘tezile açısından aklen eşyada aslolan ibâha olduğuna göre⁴¹⁶ ibâha içeren haber bu aklî hükmü teyit için gelmiştir. Hazr ifade eden hüküm ise önce aklen sabit olan, sonra şer‘an teyit edilen hükmü hazr yönünde nakil/nesh edecektir. Böylece hazr ifade eden hüküm tek bir nesh ile sabit olacaktır. Aksi halde öncelikle aklen sabit olan ibâha hükmünün şer‘î hazr içeren haber ile neshi, sonra yeniden ibâha hükmünün şer‘î ibâha ifade eden haberle ispatı gerekecektir ki bu, birden çok nesh ile olacağından uzak bir ihtimaldir.

⁴¹⁵ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/310-311; Hârûnî, *Cevâmîü’l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 71a; Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/185.

⁴¹⁶ Nübüvvetten önce akıl yoluyla eşyada aslolanın ibâha olduğuna hükmeden Mu‘tezile’nin yaklaşımı ve Maverâünnehir Hanefî meşâyihinin buna itirazları üçüncü bölümde ele alınacaktır.

Çünkü aklen sabit olan ibâha hükmünün öncelikle şer'î ibâha hükmüyle devam ettirilmesi vakiya daha uygundur.⁴¹⁷

Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin her iki haberle birden ameli terk etmeyi/tesâkutu öneren görüşü ise Mu'tezile mezhebinde kabul görmemiştir. Çünkü Şâri' hakîmdir ve onun kelâmının hikmet üzere olması ona vaciptir. Her iki haberin birden ilgâ edilmesi de hikmete uygun olmadığından aklen sabit olan ibâha-yı asliyye ilkesi doğrultusunda amel edilmesi daha uygundur.⁴¹⁸

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihi

Irak meşâyihinden Kerhî ve Cessâs da Mu'tezile'nin görüşüne paralel görüşler serdederek haberlerin teâruzu durumunda hazır ifade eden hükmün tercih edileceğini belirtmişlerdir. Îsâ b. Ebân ise bu durumda her iki haberle de amel edilemeyeceğini/tesâkut tercih ederek farklı bir yol tutmuştur. Cessâs'a göre eşyada aslolan ibâha olduğu bilindiğinden ibâha ifade eden haberin aklen sabit olan mübahlık hükmünü teyit için, hazrın da bu ibâhayı nesh için geldiğini düşünmek gerekir. Aksi takdirde önce ibâha-yı asliyye doğrultusunda mübahlık, sonra bu hükmün hazır ile neshi ve tekrar ibâha içeren hükmün ispatı gerekecektir ki bu birden fazla neshi gerektireceğinden doğru değildir. Zira aklen mübah hükmünü verdiğimiz aslî hüküm tercih noktasında bir alamettir ve buna göre hareket etmek daha az neshi gerektireceğinden bir tercih sebebi olmalıdır.⁴¹⁹

b. Semerkant Meşâyihi

Semerkant meşâyihi ise kelâmî ilkeleri doğrultusunda Mu'tezile'ye muhalefet ederek eşyada aslolanın ibâha olduğunu kabul etmemişlerdir. Zira bu mesele onların *adl* ve *hüsün-kubuh* esasları doğrultusunda varılmış bir sonuçtur. Hâlbuki Semerkant ulemasına göre Mâtürîdî'den itibaren "Eşyada aslolan tevakkuftur." ilkesi kabul edilmiştir.⁴²⁰ Alâeddin es-

⁴¹⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/185; el-Behlûlî, *el-Beyân* (Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165), 113a-114b; Hasan b. Muhammed er-Rassâs, *el-Fâik fî usûli'l-fikh* (Viyana: Avusturalya Milli Kütüphanesi Glosser Koleksiyonu, 249), 49b-50b.

⁴¹⁸ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/310; Kazvînî, *el-Vâzih*, 302.

⁴¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 2/296-297; 3/168-169; krş. Basrî, *el-Mu'temed*, 2/186; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 218.

⁴²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/400; 6/477; 6/587; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 38b.

Semerkandî iki haberin teâruzu durumunda hazr ifade eden haberin tercih edileceğini belirtmesinin hemen akabinde Mu‘tezile ile aralarındaki bu kelâmî ayrışmaya dikkat çekme gereği duymuştur. Fakat ona göre tercih sebebi ihtiyattır. Zira hazr ifade eden hükmü terk etmek vacip olduğu halde, mübah olanı yapmak caizdir.⁴²¹

c. Buhara Meşâyihi

Buhara meşâyihine gelindiğinde ise Mu‘tezilî asıllarla kaidelerini ispat eden Irak meşâyihinden ilke olarak ayrılma eğilimi devam etmiştir. Semerkantlıların aksine ibâha-yı asliyye görüşünü benimseyen Debûsî meseleyi farklı bir noktadan temellendirerek aklın tek başına mübahlık hükmüne ulaşamayacağını açıkça belirtmiş ve böylece Mu‘tezile’ye muhalefet etmiştir. Fakat Allah’ın kâinatı insan için yarattığını ifade eden ayetler dikkate alındığında, eşyayı onların istifadesine sunmaması abesle iştiğal olacağından hikmet sahibi olan Şâri’ hakkında böyle bir tasavvur doğru olmayacaktır. Allah naslarda ifade edildiği üzere yarattığı şeyleri kullarına mübah kıldıktan sonra onların maslahatı için zararlı olanları da sonradan haram kılmıştır. Buna binaen Debûsî’nin yaklaşımında ibâha-yı asliyye ilkesi akıldan çok hikmet-nas temelinde şekillenmiştir. Debûsî’deki bu hikmet vurgusu esasen Semerkant meşâyihinin kimi zamana atıf yaptığı bir ilkedir.⁴²² Bu kabul, haberlerin teâruzu anında haramlık ifade eden hükmü tercih eden Debûsî’nin meseleyi nesh ekseninde açıklaması yönüyle mühimdir. Zira o da Mu‘tezile ve Irak meşâyihi gibi ibâha-yı asliyye ilkesi dolayısıyla helallik ifade eden hükmün haberle teyit edilerek sabit olduğunu, sonra gelen haramlık hükmünün de bunu nesh ettiğini tercih etmiştir.⁴²³ Aksi halde yukarıda izah edildiği üzere birden çok nesh gerekecek ki, mümkün olduğu kadar nesh ihtimali azaltan bu yöntem daha tutarlıdır. Pezdevî ve Serahsî de Debûsî gibi ibâha-yı asliyyeyi aklen değil nassen sabit olacak şekilde kabul etmişler ve yine neshin azaltılması düşüncesiyle hazr ifade eden haberin tercih edileceğini belirtmişlerdir.⁴²⁴

3. Değerlendirme

Bütün bu izahların neticesinde gerek Mu‘tezile gerekse Hanefî meşâyihinin haberlerin teâruzuyla ilgili bu meselede aynı hükümde ittifak ettiği görülmektedir. Fakat Irak

⁴²¹ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 731.

⁴²² Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 458-459; Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 165, 201.

⁴²³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 218.

⁴²⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 20-21; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/94; Hazne, *Tetavvur*, 366-367.

meşâyahinin haberlerin tearuzunda Mu'tezilî kabullere uygun bir tarzla ulaştığı sonucu, Semerkant ve Buhara meşâyahinin kendi kelâmî ilkeleri doğrultusunda elde ettiğini söylemek mümkündür.

III. KIYAS

A. Aklî-Şer'î İlet Ayrımı ve Hükme Tesiri

İlet konusu hem kelâm hem de usûl ilmini yakından ilgilendiren bir konudur. Burada yapılan tarifler ve taksimler kelâmî ve usûlî hükümlere tesiri hasebiyle bundan sonra gelecek birçok konunun da ayrı bir başlık altında incelenmesine imkân verecek kırılmalar meydana getirmektedir. Zira kıyasın tarifi, hükümleri, illetin tahsisi, müçtehitlerin doğruya isabet etmesi gibi birçok mesele esasen illet konusundaki farklı kabullerin neticesi olarak meydana gelmektedir.

1. Mu'tezile

Öncelikle belirtmek gerekir ki Şafî-Mütekellim usûlcülerin Mu'tezile'ye nisbet ettikleri⁴²⁵ illetin, hükmünü mutlak mânâda ve zorunlu olarak doğuracağı anlayışı Mu'tezile'nin aklî illetlere bakışı açısından doğru olsa da şer'î illete dair görüşlerinde hakikati yansıtmamaktadır. Çünkü çalışmamızda inceleyeceğimiz birçok usûl meselesinde görüleceği üzere Mu'tezile şer'î illetlerin hükümlerini aklî illetlerin hükümlerinden daha farklı değerlendirmiştir.

Mu'tezilî usûlcüler kelâmî hükümleri de dikkate alarak illetlerin temelde şer'î illet ve aklî illet olarak ikiye ayrılacağını kabul etmişlerdir.⁴²⁶ Ebû Abdullah e-Basrî'den itibaren Kâdî Abdülcebbâr⁴²⁷, Hârûnî, Cüşemî, Kazvîni bu ayrımı kabul ederek hükme taallukları açısından aralarındaki farkları belirtmişlerdir. Aklî illetler bedîhiyyât türünden olmaları hasebiyle dinî bir yönleri yoktur ve bu noktada öncelikli olarak şer'î illetlerden ayrılmışlardır. Aklî kıyasın temelini oluşturan aklî illetler müessir olmak zorundadırlar. Yani illetin gereği olan hükmü/malûlü zorunlu olarak ortaya çıkarmak zorundadır. Bu yüzden aklî illetin bazı şartları

⁴²⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/127-128; Sübkî, *el-İbhâc*, 3/40; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/144; Hazne, *Tetavvur*, 421.

⁴²⁶ Aklî ve şer'î illetler arasındaki farklar hususunda genel bir değerlendirme için; Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 71-72.

⁴²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/335.

vardır. Aklî illet, hükmünden ayrı yani önce ya da sonra bulunamaz. Varlığı başka bir sebebe ya da şarta bağlı değildir. Bir yerde var olurken, olması gereken başka bir yerde yok olamaz yahut bir vakitte varken diğerinde yok olamaz, yani varlığı hükmünü doğurması açısından zorunlu olduğu gibi tutarlı da olmak zorundadır. Bu durum bir hükümde iki aklî illetin tesirini imkânsız kılar ki kulların fiillerini yaratmasının bununla temellendirilmesi uygundur.⁴²⁸ Zira Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in hilafına, kulun fiilini yaratması için kulun kudreti/meşîeti ile Allah'ın iradesinin bir arada bulunmasını reddetmektedir ki teklifin temellendirilmesi buna bağlıdır. Mu'tezilî usûlcüler aklî illetlerin bu durumunu aklî kıyasların sonuçlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Cüşemî ve Behlûlî'nin ifadesine göre aklî kıyaslar şer'î kıyastan farklı olarak tevhid ve *adl* gibi itikadî ilkelerin ispat edilmesi için zorunludur.⁴²⁹ Burada özellikle *adl* ilkesine yapılan atıfa dikkat edilmelidir. Çünkü ilerleyen bölümlerde *adl* ilkesinin uzantısı olan içtihat hata-isabet, kulların fiillerinin yaratıcısı olması, aslahın vücubu ve istitaat gibi meseleler hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet usûlcüler tarafından illetlerin taksimi konusuyla ilişkilendirilecektir.

Aklî illetlerin sonucunun/hükmünün zorunlu bir şekilde var olması hususunda; ilmin âlimin varlığının illeti, kudretin kâdir olmanın illeti, hareket ettiricinin cismin hakeretinin illeti olması aklî illetler hakkında getirilen misallerdendir. Cismin hareketi, illetine bağlı olmaması halinde başka bir şeye bağlı olacaktır ki bu da hükmünü doğurmasının zorunluluğunu ortadan kaldıracaktır.⁴³⁰ Buna göre kulların fiillerinin başlatılmasında bizzat kendilerinin sorumluluğu olduğu gibi mütevellidât olarak ifade edilen sonuçları da kula izafe edilmelidir ve fiil zorunlu olarak sonucunu doğurmalıdır. Aksi halde fiilin başlatılması kula, sonucu olan fiilin/mütevellid yaratılması Allah'a nisbet edilecektir ki Mu'tezile açısından bu durum *adl* ilkesine aykırıdır.

Şer'î illetlerde ise aklî illetlerden farklı olarak sonuçlarını doğurması zorunluluğu yoktur. Bazı şartların oluşmaması veya sonradan ortaya çıkan bir mâni dolayısıyla şer'î illetlerin hükmünü doğurmaması şer'î kıyasın aklî kıyastan ayrıldığı en önemli noktadır. Mu'tezilî usûlcüler nazarında bu farklılığın temelindeki anahtar kavramlar ise maslahat ve

⁴²⁸ Hârûnî, *el-Muczî*, 3/368.

⁴²⁹ Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 232; el-Behlûlî, *el-Beyân* (Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165), 135a.

⁴³⁰ Hârûnî, *el-Muczî*, 3/369; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/207.

lütuftur. Şer'î illetler naslardan yani nübüvvetten önce var olduğu halde hükmünün kesin olarak var olduğu kullar nazarında bilinmemektedir. Çünkü kullar Şâri' bildirmeden neyin kendileri için *aslah* olduğunu bilemezler. Müçtehidin içtihadı ile belirlenen illetin, kesin olarak sonucunu doğuracağını söylemek maslahatı, hakîm olan Şâri'in değil müçtehidin belirlemesine bağlayacağından bu caiz değildir. Kul için *aslah* olanın belirlenmesi ise Allah'a vacip olan lütuflar kapsamında olduğundan kulun maslahatına göre bazen hüküm doğururken bazen doğurmayabilir.⁴³¹ Bu bağlamda daha önceki şeriatlerde olan bazı hükümler nesh edilebilir ve müçtehidin Allah katındaki tek doğru hükme isabet etmesi beklenemez.⁴³² Mu'tezile eserlerinde bu konuda bir ihtilaftan ya da bu kabulü geriye doğru ilk defa hangi âlimlerin dillendirdiğinden bahsedilmediğinden öteden beri bu kabulün meşhur olduğu anlaşılmaktadır.

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihî

Irak meşâyihî, Mu'tezile'nin bu ikili taksimini benimsemiş, benzer kavramlarla konuyu açıklamayı sürdürmüştür. Cessâs'a göre illetin durumu açısından kıyas ikiye ayrılır. Birincisi hakikaten illeti bulunan ve bu illet dolayısıyla hükmünü kesin olarak doğuran kıyastır ki burada aklî illetler kullanılır. Mesela cisimde siyahlığın görünmesi ondaki siyahlık illetinin zorunlu olarak ortaya çıkması yahut cisimde hareketin ortaya çıkmasının ondaki hareket ettirici illetin zorunlu sonucudur.⁴³³ Bu misale dikkatle bakıldığında Mu'tezile'nin tevlîd görüşüyle uygunluk arz ettiği görülecektir. Zira Ehl-i sünnet ulemâsı bu konularda aklî illetlerin sonucunun ortaya çıkmasında Allah'ın yaratmasına vurgu yaptığı yaptığı halde Cessâs bu hükümleri doğrudan zorunlu illetlere bağlamıştır.

Diğeri şer'î hükümlerle ilgili kıyastır ki burada illet hakikaten değil mecazen illettir, çünkü sonucu olan hükmü her zaman ortaya çıkarmayabilir. Hâlbuki hakiki illetin vasfı sonucunu ortaya koymasının gerekli olmasıdır. Tevhîd ve benzeri itikadî konulardaki deliller birinci kısma dâhildir. Burada hakiki illetler/delâil ikame etmek Allah için vaciptir ve

⁴³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/282; Hârûnî, *el-Muczî*, 3/372-373; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/286, 291; el-Behlûlî, *el-Beyân* (Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165), 137b-138a; Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, ts.), 226-230.

⁴³² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/283, 286-291; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/207.

⁴³³ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 4/9.

müçtehit bu mecrada Allah katındaki tek doğruya isabet etmekle mükelleftir. Ancak şer'î illetler hükme dair delil değil emâreler olduğundan kesinliği yoktur yani sonucu olan hükmü doğurmaması mümkündür. İkinci kısımda yani şer'î hükümler de esasen nesh ve tebdilin cârî olduğu içtihat alanına girer. Ancak hükmü nasla bildirilmeyen içtihadî meselelerde illetler müçtehit tarafından belirlendiğinden kesinlik ifade etmezken, Şârî tarafından hükmü nasla belirlenen konularda Şârî hikmeti gereği kulların değişebilen maslahatlarını dikkate almak zorundadır. Bu yüzden Şârî' bazen önceki şeriatlerde caiz kıldığı şeyleri daha sonra haram kılabilir ya da tam tersi mümkündür. Sem'iyât kanalıyla ispat edilen yani tevkîfî olan illetler/ilelü'l-mesâlih ise kulun maslahatına dayalı illetlerdir. Bunlar şer'î bildirim (tevkif) ile belirlenen ve hikmet sahibi olan Şârî' tarafından kulun taabbüdî fiillerindeki amaçları ortaya çıkaran illetlerdir. Fakat gerek içtihadî hükümlerin medarı olan illetlerin kesin olarak belirlenmeyerek müçtehide bırakılması, gerekse farklı şeriatlerdeki nesh olgusunun dayanağı olan ilelü'l-mesâlih Allah'a riayet etmesi vacip olan maslahatların neticesi olması ortak paydasında birleşirler.⁴³⁴

İlelü'l-mesâlihe Musa (a.s.) ile Hızır kıssasının anlatıldığı ayetlerdeki durum örneklik teşkil eder. Buna göre Musa (a.s.) zahiren kabulü mümkün görünmeyen olaylara itiraz edince Hızır ancak tevkîfî olarak bilinecek bazı maslahatlara vâkıf olduğundan ilk bakışta Musa'nın göremediğini görmüştür. İşte şer'î illetler de böyle zahiren emâreler olduğu halde, ilelü'l-mesâlih ancak Allah tarafından bilinen ve Allah tarafından naslarla belirlenen şer'î hükmün medârı olan gerekçelerdir. Bu yüzden Şârî' kullar için *aslah* olan bu illetlerle kesin olarak hükümleri ispat eder ve kullar bütünüyle buna vâkıf olamaz. Sadece emarelerden ibaret olan şer'î illetler kulun tercihine bırakılmış içtihatlar olduğundan ve kulun kendisi için *aslah* olana vâkıf olması mümkün olmadığından içtihat, zannîyyât alanını oluşturur. Yine aynı gerekçe ile kullar, aklî illetlerin sonucu olan itikadî/kelâmî içtihatlar hususunda Allah katında sabit olan tek bir doğruya isabet etmekle mükellef olduğu halde şer'î hükümlerde Allah katında

⁴³⁴ Mu'tezile ve Irak Hanefileri'nin illet anlayışını tahlil eden bazı çalışmalarda maslahata dayalı illetler/ilelü'l-mesâlih aklî ve şer'î illetler dışında üçüncü bir kısım olarak getirilmiştir. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 39; Hazne, *Tetavvur*, 327. Fakat ilelü'l-mesâlih esasen müçtehitler tarafından değil sadece Allah tarafından belirlenebileceği için şer'î illetlerde olduğu gibi doğrudan içtihadın ya da aklî illetlerde olduğu gibi aklî kıyasın konusu değildir. Buna binaen şer'î ve aklî illetler dışında üçüncü bir kategori olarak tasnif edilmesinin pratik bir faydası yoktur. Çünkü meselenin medârı, müçtehidin vâkıf olabileceği illetlerdir ki bunlar da ancak şer'î ve aklî illetlerdir. İlelü'l-mesâlih ise mevcut hükümlerde zorunlu olarak bulunduğu varsayılan yahut nesh olgusunun izahında Şârî'in gözetmesi gereken illetlerdir.

belirlenmiş tek bir doğruya isabet etmekle mükellef tutulamaz.⁴³⁵ Şer‘î illetlerin hükmünü doğurmamasının bir başka delili de sem‘î deliller gelmeden önce yani nübüvvetten önce de hakkında içtihat edilen hükme dair illetler var olduğu halde hükümlerin ancak sem‘î delille kesinlik kazanmasıdır. Söz gelimi ölü hayvanın etini yemenin haramlığının illeti olabilecek vasıflar şeriat gelmeden önce de mevcut olduğu halde biz onu ancak şeriatın haram kılmasıyla haram kabul ettik. Çünkü buradaki maslahatın kullar için ne zaman tahakkuk edeceği ancak Allah tarafından bilinebilir. İşte şer‘î illetler de bu şekilde bazen mevcut olduğu halde hükmünü doğurmaz, zira müçtehit ancak Şâri’ tarafından bilinebilen bu maslahata hiçbir zaman tam olarak vâkıf olamaz.⁴³⁶

Cessâs’tan sonra Irak meşâyihinin ikinci önemli sîmâsı Saymerî de aynı uslûbu devam ettirmiştir. Ona göre de şer‘î-aklî illet ayrımı esastır ve aklî illetler zorunlu olarak sonucunu doğurmalıdır. Şer‘î illetler ise kesin olarak sonucunu doğurmaz, zira şer‘î hükümler son tahlilde ancak maslahatlara/aslaha vâkıf olan Şâri’ tarafından bilinebilir.⁴³⁷ Her iki eserde de Irak meşâyihî için bir ihtilaftan bahsedilmediğinden bu görüşlerin Irak Hanefîlerinin genel görüşü olarak kabul edilmesine bir mânî yoktur.

b. Semerkant Meşâyihî

Semerkant meşâyihî İmâm Matürîdî’ye nisbet ettikleri illet anlayışını kabul ederek sürdürmüşlerdir. Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî’nin *Menâhicü’l-eimme* eserinden nakledildiğine göre Mâtürîdî, fıkıh tanımında hükmü gerektiren illetin bulunduğu her yerde hükmün de bulunacağını, bu durumun gerek fikhî hükümlerde gerekse kelâmî/aklî hükümlerde farklılık arz etmeyeceğine dikkat çekerek, Ebû Hanîfe’nin bu yüzden esasen kelâm içerikli eserine *el-Fıkühü’l-Ekber* ismini verdiğini savunmuştur.⁴³⁸ Yine Mâtürîdî’den nakledilen ve en sahih olduğu varsayılan tanıma göre illet: Mevcut olduğunda hükmün de kendisiyle birlikte mevcut olduğu mânâdır. Fıkıh usûlünde ilklerden olduğu söylenebilecek bu illet tanımına göre illetin

⁴³⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/9-13, 140-141; Arvas, *Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi*, 51.

⁴³⁶ Bu örnekten yola çıkan Ömer Yılmaz, Cessâs’ın hüsün ve kubhun şer‘îliliğini kabul ettiği sonucuna ulaşmıştır. Yılmaz, “İlletin Tahsisi”, 56. Hâlbuki Cessâs’ın burada haramlığı sem‘î delile bağlaması, kullar için *aslah* olanın -kesin olarak- ancak Şâri’ tarafından bilinebilmesiyle alakalıdır. Nitekim Cessâs nübüvvetten önce aklen hazr ve ibâha hükmünün sabit olacağını açıkça belirttiğinden onun hüsün-kubuh konusunda Mu‘tezile’den ayrıldığını söylemek mümkün değildir. Zaten Mu‘tezile de ibadetler ve içkinin haramlığı gibi bazı ahkâmın sem‘î delil olmadan aklen bilinemeyeceğini kabul etmiştir. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 3/248, 4/259-260; Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/328.

⁴³⁷ Saymerî, *Mesâilü’l-hilâf*, 227, 241, 247, 249.

⁴³⁸ Kefevî, *Ketâibü a’lâmi’l-ahyâr*, 2/319-320.

var olduğu her durumda hüküm de ortaya çıkar yani illetin tahsis edilerek bazen hükmünün varolmaması mümkün değildir.⁴³⁹

Alâeddin es-Semerkandî'ye göre illet ve hüküm arasındaki bu birliktelik kaydı istitaatin fiille birlikte olması yönündeki Ehl-i sünnet görüşünden kaynaklanmaktadır.⁴⁴⁰ Ayrıca bu tanımda aklî-şer'î illet ayırımına yer verilmemiştir. Çünkü her iki illetin de hükmünü doğurması zorunludur. Fakat aklî illetlerin hükmünü doğurmasındaki zorunluluk eşyanın tabiatındaki zorunluluktan kaynaklanmaz, bilakis Allah'ın bu illetin sonucu olan malûlû yaratmasıyla ilgilidir. Şer'î illetler de aklî illetler gibi her nerede bulunursa hükmünü doğuracaktır. Bu mânâda her iki illet için de emâre ifadesi kullanılabilir. Çünkü her iki durumda da illetin hükmünü doğurması Allah'ın yaratmasına yahut dilemesine bağlıdır. Şer'î illetlerin hükmünü doğurmasını Allah'a vacip olan maslahatlara bağlayan Mu'tezile-Irak meşâyihinin aksine Semerkant meşâyihî bunun Allah hakkında bir zorunluluk olmadığını vurgulamıştır. Böylece aklî illetlerde tevlîd düşüncesini, şer'î illetlerde de *aslah* düşüncesini reddederek Mu'tezile ve Irak meşâyihinden ayrılmışlardır. Zorunluluk ifadesinden kaçınmak için de, gerek şer'î gerekse aklî illetlerin sonucunu doğurmasını Allah'ın sünneti olarak icra ettiği ve düzenli olarak tekrar eden fakat her seferinde Allah tarafından vacip kılınan durumlar olarak tasvir etmişlerdir.⁴⁴¹

Mâtürîdî usûlcü es-Seyyid Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'nin (ö. 556/1161) *Usûlü'l-fikh* eserindeki bir tarifine göre fukahânın ıstılahında illet, varlığı hükümden sonraya kalmayan yani var olduğunda aynı anda hükmün de varlığından söz edilmesi gereken şeyden ibarettir ve illet hükmün ispatında tam anlamıyla bir tesire sahiptir.⁴⁴² Bu tanım da Mâtürîdî'nin fiilin illeti olan istitaatin fiille birlikte bulunacağı yönündeki kaideye uygun olarak tanımladığı illet anlayışına benzemektedir. Dikkat edilirse esasen aklî illetlerle ilgili olan fiilin meydana gelmesi olayı, fiilin failine nisbet edilmekle birlikte yaratıcısının kul değil, Allah olduğu hakikatîne de istinad ettiğinden şer'î illetlerle ilişkilidir. Zira şer'î bir hüküm olan cinayet ya da zina suçunun illeti kabul edilen fiillerin varlığıyla birlikte bu illetlerin sonucu olan hükümler suçluya tatbik edilmektedir ve şer'î illetin bu mânâda varlığı Şâri' tarafından

⁴³⁹ Özen, "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", 248-29.

⁴⁴⁰ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 580.

⁴⁴¹ Rükneddin es-Semerkandî, *Câmiü'l-usûl*, 2/169, 174, 244.

⁴⁴² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/171, 173.

hükmünün var olmasını zorunlu kılar. Bu gibi alakalar dolayısıyla aklî illetleri şer'î illetlerden ayrı bir kategoride düşünmek uygun görünmemektedir.

c. Buhara Meşayihî

Debûsî, Irak meşâyihîyle aynı görüşleri paylaşarak illetin hükmünü doğurmasını zorunlu görmemiştir. Ona göre şer'î illetlerin aklî illetlere benzer şekilde hükmünü doğurması bir zorunluluk olarak görülemez. Çünkü aklî illetler her zaman hükmünü doğurduğu halde, çoğu kere şer'î illet bulunmasına rağmen hükmünün ortaya çıkmadığı görülmektedir. Bu durum illetin, illetlik vasfının iptalini gerektirmez ancak bazı şartları taşımadığı için ya da sonradan ortaya çıkan bir mânî dolayısıyla hükmünü doğurmayabilir.⁴⁴³

Buhara meşâyihinden Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Serahsî hükümleri açısından aklî-şer'î illet ayırımına gitmemişlerdir. Şer'î illeti, kimi zaman hükmünü doğurmaması mümkün olan yani müessir olmayan bir emâre değil, aklî illet gibi sonucunu her zaman gerektiren mucip/müessir bir delil olarak görmek suretiyle Irak meşâyihinden ayrılmışlardır. Husûsen yaptıkları şer'î illet tanımında hükmün vücûdunu değil vücûbunu gerektirmesine yaptıkları vurguda illetlerin hükümdeki tesiri hakkındaki görüşlerini serdetmiş olmaktadır. Böylece, Semerkant meşâyihinin benimsediği tek düze illet anlayışını kabul etmişlerdir.⁴⁴⁴ Buna göre aklî ve şer'î illetlerin⁴⁴⁵ her ikisi de Allah'ın belirlemesi ile yani hükmünü doğurmasını icap ettirmesi ile sonuçlarını doğurur. Semerkant ve Buhara meşâyihinin ortak tavrı gerek aklî gerekse şer'î illetlerin hükmünü doğurması hususunda zahiren illetlerin zatından kaynaklanan zorunluluğu ısrarla Allah'a nisbet etmek yönündedir. Bu çabalarında Mu'tezile ve Irak meşâyihinin aklî illetlerde tevli'd düşüncesine, şer'î illetlerde *aslah* ve *lütuf* ilkesine uzak olduklarını vurgulamak kaygısında oldukları anlaşılmaktadır.

Şer'î illetlerin mucip olduğu kabul edildiğinde muhaliflerden gelecek en önemli eleştiri şu şekildedir: Nübüvvetten önce bu illetler var olduğu halde her iki tarafa göre de şer'î hüküm sabit olmamaktadır. Sözgelimi ribânın illeti olarak tespit edilen durumlar şeriat gelmeden önce de mevcut olduğu halde kimse haramlık hükmünü doğuracağını

⁴⁴³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 294, 312.

⁴⁴⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/302; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/171.

⁴⁴⁵ Burada şer'î illetler gerek Şâri' tarafından belirlenerek hükmünü doğuran illetler (vaz'î illetler), gerekse müçtehit tarafından fer'de hükmün ispatı için getirilen illetleri (müstenbat illetler) kapsayacak şekilde şümüllü olarak kullanılmıştır. Bey' akdinin mülkiyetin illeti olması birincinin, emvâl-i sitte hadisindeki mallarda ribânın cereyan etmesinde cins ve miktar birlikteliği ikincinin misalini oluşturur. Bâbertî, *Takrîr*, 7/145.

söylememektedir. Mu'tezile⁴⁴⁶ ve Iraklıklar⁴⁴⁷ tarafından getirilen bu delile, illetin mucip olmasının aklı illetlerdeki gibi bi-zâtihi değil Allah'ın vacip kılmasıyla mümkün olduğu şeklinde cevap verilmiştir. Buna binaen nübüvvetten önce şer'î illetler hükmünü doğurmaz, fakat bu durum nübüvvetten sonra hükmünü doğurmasına mânî değildir. Çünkü şeriatle birlikte her durumda var olduğu kabul edilen tesir, illetin kendisine değil Allah'a izafe edilmiştir. Böylece müçtehidin naslardan yola çıkarak kendisine gizli kalan hükme ulaşma imkânı doğar. Şer'î illetin hükmünü doğurmayabileceğini kabul etmek ise zımmen illetlerin geçersiz kılınması sonucuna götürebilir.⁴⁴⁸ Hatta Abdülaziz el-Buhârî'nin Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin *Takvîmü'l-Edille* şerhinden aktardığına göre, şer'î illetlerin Allah'a nisbet etmeksizin bi-zâtihi mucip olduğunu iddia etmek *tevhid* inancına uygun düşmeyecektir. Bu yüzden şeriat gelmeden şer'î hükümler illetleri bulunduğu halde sabit olmazken, geldikten sonra Allah'ın vacip kılmasıyla müessir olmaktadır. Aklı illetler ise bi-zâtihi mucip kabul edilmesi açısından şer'î illetlerden farklıdır.⁴⁴⁹ Çünkü Allah'ın kâinata koyduğu, nübüvvetin, mucizelerin ve yaratıcının varlığının ispatında dayanak noktası olan âdetler kelamcılar nazarında bu aklı illetlerle işlerlik kazanırlar.

Allah'ın hakikatte şer'î illetlerin hükmünü doğurmasında *aslah* olana göre belirlemede bulunması, ona vacip olan bir durum değildir. Ancak kullar illetlerin hakikatteki durumunu kesin olarak bilemeyeceği için Allah illetleri hükümlere zorunlu olarak götüren bir alamet kılmıştır. Pezdevî'ye göre kulların fiileri, sevap ve ikâbın illeti olduğu halde fiilerin sonucunda ortaya çıkacak bu sevap ve ikâb Allah'a zorunlu olmadığı için onun ikramı veya adaletinin neticesi olarak görülmelidir. Mu'tezile ve Irak meşâyihî ise sevap ve ikâbın Allah için zorunlu olduğunu söylemektedir. Hatta Pezdevî bu durumu bir adım daha ileri götürerek küfrün de zatı itibariyle/aklen yasak olmadığını, bilakis Allah'ın tarafından naslar vasıtasıyla yasak kılındığını iddia etmiştir.⁴⁵⁰ Bu ifadeler daha sonra gelen şarihlerce Matürîdî mezhebinden ayrılarak Eşarîler gibi küfrün aklen değil şer'î emir dolayısıyla yasaklandığı düşüncesine götüreceği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Zira Mâtürîdîlere göre şeriat gelmeden önce aklen iman vacip olduğu gibi küfür de haramdır. Hâlbuki Pezdevî'nin ifadelerinin

⁴⁴⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/290.

⁴⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 4/259.

⁴⁴⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/171; Erzincânî, *et-Tekmîl*, 5/2336; Bâbertî, *Takrîr*, 7/176.

⁴⁴⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/173; Erzincânî, *et-Tekmîl*, 5/2337.

⁴⁵⁰ “وهذا كإفعال العباد من الطاعات ليس بموجبة للثواب بذواتها بل الله تعالى يفضلها جعلها كذلك فصارت النسبة إليها بفضلها وكذلك العقاب يضاف إلى الكفر عن هذا الوجه”; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/172.

hüsün-kubhun akliliğini tamamen devre dışı bırakacak bir neticeyle sonuçlanması muhtemeldir. Fakat Pezdevî kendince bu kabulleriyle illetleri yoksayan Cebriyye ile illetleri zati itibariyle mücib gören Mu'tezile arasında orta bir yol tutmaktadır.⁴⁵¹

Serahsî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de benzer ifadeleri tekrar ederek illetlerin hükmünü doğurmasında hakiki nisbetin Allah'a yapılması gerektiğini, bu yüzden kulun fiilinin sonucu olan sevap ve ikâbın Allah için bir zorunluluk olmadığını vurgulamakla birlikte küfrün aklen yasaklığı konusundaki ifadelere yer vermemişlerdir.⁴⁵²

3. Değerlendirme

Şer'î illetlerin hükmü konusu, aklî-şer'î illet ayırımı kabul edenler açısından birçok yönden kelâmî esaslarla ilişkilendirilmektedir. Mu'tezile ve Irak meşâyihî genel kelâm anlayışları doğrultusunda şekillendirdikleri illet kavramına kendi içlerinde tutarlı yaklaşarak iki illet türünün sonuçlarını farklı değerlendirmiştir. Semerkant ve Buhara meşâyihî ise Ehl-i sünnet'in kelâmî hassasiyetleri doğrultusunda bu ayırımı kabul etmemiştir. Fakat Ehl-i sünnet görüşlerine vâkıf olduğumuz Debûsî'nin bu meselede Mu'tezile ve Irak meşâyihîni takip etmesi ilginçtir. Debûsî her ne kadar Mu'tezile'nin kavramlarını kullanmamış olsa da Pezdevî-Serahsî çizgisi ona muhalefet ederek Mâtürîdî'nin temellerini attığı yaklaşımı benimsemiştir.

B. İletinin Tahsisi

İletinin tahsisi konusu, illetin taksimi ve illetin hükmünü doğurmadaki zorunluluğunun devamı mahiyetindedir. Konuyu ele alan taraflar illetin tahsisinin caizliği konusundaki yaklaşımlarında fer'î meselelerden birçok örnek getirse de, illet tanımlarının ortaya çıkmasında kelâmî kabullere doğrudan ya da dolaylı olarak atıf yaparak kelâm ilmiyle ilgisine dikkat çekmişlerdir. Bu konuda köklü ayrımları bulunan Hanefî meşâyihînin fer'î hükümlerde aynı sonuçlara ulaştığı bilindiğinden, meselenin geliştiği teorik plandaki tartışmalar fıkhîtan çok kelâm ilmiyle yakından ilgili olduğunu düşündürmektedir.

⁴⁵¹ Sıgnâkî, *el-Kâfî*, 4/2034-2037; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/170-172; Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr İtkânî, *eş-Şâmil fî şerhi Usûli'l-Pezdevî (min bidâyeti's-sebep ilâ âhiri'l-Kitâb)* (Riyad: İmam Muhammed Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003), 14-22; Bâbertî, *Takrîr*, 7/174-178.

⁴⁵² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/179, 302; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, 178, 180.

1. Mu'tezile

Mu'tezile âlimlerinin bu konudaki görüşlerini hicrî dördüncü asırdan itibaren takip etmek mümkündür. Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbar, Hârûnî, Cüşemî ve Kazvînî gibi Mu'tezile usûl düşüncesinin omurgasını oluşturan isimler, illetin tahsisini caiz görmüş ve konuyla ilgili çeşitli izahlar yapmışlardır.⁴⁵³ Buradaki en önemli istidlal, şer'î illetlerle aklî illetler arasında yapılan ayırmadır. Aklî illetler her zaman hükmü mûcib/gerekli kılarken şer'î illetler hükmü icap ettirmemekte, hükme emâre ve alamet olduğu için kimi zaman hükmünü doğururken kimi zaman bir mâni dolayısıyla hükmünü doğurmamaktadır. Şer'î illetlerin müçtehitler arasında ihtilaf edilen, kimi zaman birçok illetten birini seçme muhayyerliği tanınan emareler olması ise kul için Allah'a vacip olan lütuflardandır. Çünkü illetlerin hükmünü doğurması doğrudan müessir olmasıyla belirlenmez, kulların maslahatına göre yani *aslah* olanın Allah tarafından belirlenmesine göre değişir.⁴⁵⁴ Allah katında kul için *aslah* olan vaciptir ancak kul buna muttali olamayacağından ve illetin neticesinde ulaştığı hükümde kesin olarak doğruya isabet ettiğini bilemeyeceğinden doğruya en yakın olduğunu düşündüğü illetle amel eder.⁴⁵⁵ Bu izah tarzı içtihat hata-isabet meselesinde eşbeh görüşünü benimseyen Mu'tezilî usûlcülerin illetin tahsisi konusunda da kelâmî ilkelerini esas aldıklarını göstermektedir. Diğer yandan aklî illetler olarak tanımlanan illetlerin malûlünü yani sonucunu doğurması kulların fiillerini yaratmasıyla yakından ilgilidir. Zira müteharrik olmadan hareket gerçekleşmeyeceği gibi, kulun kudret sıfatı olmadan fiillerinden mesul olması anlamsız olacaktır. Bu mânâda Mu'tezile'ye göre kullar, mübâşeretle gerçekleştirdiği fiillerinden olduğu gibi mütevellid fiillerinden de aklî illetlerdeki bu zorunluluk dolayısıyla mesuldür.⁴⁵⁶ Şer'î illetler var olduğu halde hükmünü doğurmaması da bir yönden *istitaatin* fiilden önce

⁴⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/335; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/33; Hârûnî, *Cevâmîü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 50a; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/283; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 239; Kazvînî, *el-Vâzih*, 335; er-Rassâs, *el-Fâik fî usûli'l-fikh* (Avusturya Milli Kütüphanesi Glosser Koleksiyonu, 249), 86b.

⁴⁵⁴ Şer'î-aklî illet ayırımında hem Abdülcebbar hem de Hârûnî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî lütuf ve maslahat kavramlarına atıf yaparak meseleyi izah eden usûlcülerdendir. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/282; Hârûnî, *el-Muczî*, 3/372-373; 4/48; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/284. Şer'î-aklî illet ayırımı çalışmamızda müstakil bir başlık altında incelendiğinden âlimlerin görüşleri ve delilleri tafsilatlı olarak ayrıca tartışılacaktır.

⁴⁵⁵ Konunun müçtehidin zan ile hüküm vermesi ve zanniliğin doğruya yakınlığı açısından farklı derecelerde olması hususunda Ebû Abdullah adına yapılan bir izah, Mu'tezile'nin benimsediği eşbeh görüşünün konuyla ilgisine ışık tutmaktadır. Hârûnî, *el-Muczî*, 4/51.

⁴⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/161-162; Hârûnî, *el-Muczî*, 3/369; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/207; Mücteba Altındağ, "Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlid Nazariyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1121, 1131; Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i sünnet'in Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/36 (2009), 69, 76, 80.

bulunmasına benzemektedir. Kulda fiilden önce var olan bu kudret dolayısıyla *istitaat* fiilden önce bulunması gerekir. Çünkü hayatta olan ve kudret sahibi olduğu bilinen birinden kudretin zuhur etmemesi bazı şartların bulunmaması dolayısıyla mümkündür. Mesela makdûrun bulunması şartı tahakkuk etmediği için kudretin var olduğu halde hükmünü yani fiili doğurmaması, şer'î illet var olduğu halde bazı şartlar ve mânîler dolayısıyla hükmünü doğurmamasını teyit eden bir durumdur.⁴⁵⁷ İlk bakışta fıkıh usûlüyle kurulması zor olan bu bağlantılar, Mu'tezile'nin kozmoloji, dil, siyaset gibi çok farklı alanlarda verdikleri eserlerde ulaştıkları hükümlerin arka planını, satır aralarına gizledikleri kelâmî yaklaşımların oluşturduğu düşünülünce daha anlamlı hale gelecektir. Mu'tezilî usûlcüler illetin tahsisini ayrıca âm lafzın tahsisi ve içerdiği fertlerin sayısının/müsemme-yâtın sınırlandırılması konusunda da delillendirmişlerdir. Ancak yukarıda zikri geçen deliller Mu'tezile'nin konuyla ilgili kelâmî bakışını yansıtmada yeterli görüldüğü için daha fazla detaylandırma ihtiyacı duyulmamıştır.⁴⁵⁸ Mesele bu haliyle Mu'tezile açısından birden çok kelâmî ilkeyle ilişkili olarak şekillenmiş görünmektedir. Burada yer verilenler dışında Mâverâünnehir ulemâsı tarafından konunun kelâmî bazı kabullerle ilişkisi kurulmuşsa da Mu'tezile eserlerinde doğrudan bunlara rastlayamadığımız için diğer ilişkiler Mâverâünnehir âlimlerinin görüşleri içerisinde verilecektir.

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihî

Irak Hanefîleri açısından illetin tahsisinin cevazı hususunda bir ittifaktan bahsedilebilir. Kerhî'den başlamak üzere Cessâs, Ebû Abdulah el-Cürçânî, Kudûrî ve Saymerî illetin tahsisine cevaz vermiş, hatta Cessâs bu görüşü yaşadığı dönemde Bağdat ulemasının genel görüşü olarak takdim etmiştir.⁴⁵⁹ Konuyu ele alan Irak Hanefîlerinden hem Cessâs hem de Saymerî tarafından kullanılan en önemli argüman Mu'tezile'de gördüğümüz şer'î-aklî illet ayrımıdır. Şer'î illetler esasen her zaman sonucunu doğurmadığı için emare ve alamet olarak değerlendirilebileceğimiz mecâzî illetlerdir. Aklî illetler ise hareket için müteharrikin olması, cismin hâdis kabul edilmesinin bir muhdise ihtiyaç duyması örneğinde olduğu gibi istisnasız

⁴⁵⁷ Hârûnî, *el-Muczî*, 3/369.

⁴⁵⁸ Cessâs da bu meselede aynı delilleri kullanmayı tercih etmiştir. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/261, 262; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/58.

⁴⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/255; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 246; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2304; Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr İtkânî, *et-Tebyîn* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1999), 2/64.

her zaman sonuçlarını doğurur ve istisna yapılarak bazı cisimler hâdis değildir denilemez.⁴⁶⁰ Bu izah, yukarıda açıkladığımız üzere esasen tevlid ilkesi dolayısıyla Mu‘tezile’nin *adl* ilkesinin devamı olan halku efâli’l-ibâd, içtihadta isabet, aslahın vücubu ve istitaat düşüncesi ile ilişkilidir. Diğer yandan Cessâs, şer‘î illetlerin hüküm doğurmamasını ilelü’l-mesâlihten ayırmasıyla Mu‘tezile’nin *aslah* teorisini esas aldığı ortaya koymuştur. Çünkü ona göre şer‘î illetlerin hükmünü doğurması esasen ancak ilelü’l-mesâlih ile kesin olarak bilinir. Kulları hakkında *aslah* olanı ise sadece Allah bilebileceği için şer‘î illetlerin kesin olarak hükmünü doğurduğunu söylemek *aslah* teorisiyle çelişecektir.⁴⁶¹

b. Semerkant Meşâyihi

İlletin tahsisine cevaz vermeyen Mâverâünnehir ulemâsı, karşıt görüşü Mu‘tezile’ye nispet etmiştir. Mâtürîdî’den başlamak üzere Ebü’l-Usr ve Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî kardeşler, Serahsî, Ebü’l-Muîn en-Neseî, Alâeddin es-Semerkandî, Necmeddin en-Neseî ittifakla illetin tahsisini caiz görmemiştir.⁴⁶² Alâeddin es-Semerkandî, aynı zamanda bunun önceki ve sonraki Buhara meşâyihihinin ortak görüşü olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶³ Bu usûlcülerin hemen hepsinin üzerinde birleştiği nokta, bir şekilde illetin tahsisinin Mu‘tezile’nin kelâmî görüşleriyle ilgili olduğudur.⁴⁶⁴

Alaeddîn es-Semerkandî, konunun Mu‘tezile ile ilişkisine mütevellidât bağlamında değinmiştir. Mesela bir şeye vurulduğu zaman kulun fiilinin sonucu olan kırılma Ehl-i sünnet’e göre Allah tarafından yaratılmıştır, Mu‘tezile’ye göre ise kulun sorumluluğu itibarıyla hem fiili başlatma hem de fiilden tevellüd etmesi esnasında Allah değil kul

⁴⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/9, 259; Saymerî, *Mesâilü’l-hilâf*, 249; Hazne, *Tetavvur*, 423-425.

⁴⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/140-144. Cessâs başka bir bağlamda hasen ve kabîh li-gayrihî olan fiillerin kimi zaman mübah kılınırken kimi zaman yasaklanması gibi neshe müstenid olan hükümlerin değişmesinin imkânını *aslah* fikrine dayandırmıştır. Çünkü Allah burada kulların değişen maslahatına göre hüküm verir ve hangi hükmün *aslah* olduğunu ise ancak Allah bilir: “وَيَجُوزُ وَرُودُ الْعِبَادَةِ بِحُظْرِهِ، لَعَلَّمَهُ أَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى قَبِيحٍ وَيَجُوزُ إِجَابَهُ فِي حَالٍ أُخْرَى، لَعَلَّمَهُ بِالْمَصْلُحَةِ” Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/301. Burada Mu‘tezile’nin ve Irak meşâyihihinin kullandığı maslahat kavramının Ehl-i sünnet usûlcülerin mekâsidü’ş-şerîa bağlamında kullandığı maslahat ile karıştırılmaması gerekir. Zira özellikle mütekellim metodunu benimseyen usûlcüler bu maslahatları aklen tespit ederek Allah’ın riayet etmesini vacip görmemiş, Şâri’in-şeriatin dikkate aldığı maslahatları naslara istinad ederek hikmet kavramıyla ilişkilendirmişlerdir. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 5/176; Tefâtânî, *Şerhu’t-Telvîh*, 2/126.

⁴⁶² Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/208; Ebü’l-Yüsr Pezdevî, *Ma’rifetü’l-huceci’s-şer’iyye*, 168; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 614, 631; Necmeddin Neseî, *Tahsîl*, 94; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/32.

⁴⁶³ Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 631.

⁴⁶⁴ Ebü’l-Yüsr, yaşadığı coğrafyada illetin tahsisine cevaz vermenin Mu‘tezile’nin şiarı haline geldiğinden bahsetmektedir. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/39.

yaratıcıdır. Mu‘tezile’nin aklî-şer‘î illet ayrımında görüldüğü üzere illetin tahsisinin temel ayırım noktası olan tevlîd düşüncesi kulların fiilerinin yaratıcısı olması ile doğrudan ilgilidir.⁴⁶⁵ Çünkü Mu‘tezile’nin aklî illetler kapsamında ele aldığı mütevellidâttan olan fizikî olayların sonuçlanması zorunlu iken, Ehl-i sünnet’e göre sonuçlanıp sonuçlanması Allah’ın yaratması ile ilgilidir ve kulun fiilinin başlangıcında Allah yaratıcı olduğu gibi tevellüd eden olayı da Allah yaratmıştır.⁴⁶⁶

Ebü’l-Yüsr’ün ve Hamîdüddin ed-Darîr’in naklettiği başka bir yaklaşıma göre de illetin tahsisine cevaz vermek Mu‘tezile’nin görüşü olan istitaatin fiilden önce var olması sonucuna götürecektir. Çünkü nasıl ki kulun fiilinin illeti olan istitaat, fiilden önce var olduğu halde bir mânîden dolayı (iradenin yokluğu sonucu) fiil meydana gelmiyorsa, aynı şekilde şer‘î illet var olduğunda da bazen hükmünü doğurmaması mümkündür. Ehl-i sünnet’e göre ise istitaat fiilden önce bulunmadığı gibi illetin de hükmünü doğurmadan var olması mümkün değildir.⁴⁶⁷

Alâeddin es-Semerkandî’nin illetin tahsisi ile ilişkilendirdiği bir başka konu da illetin ve sebebin taksimidir. Debûsî’nin sebep ve illetin isim-mânâ ilişkisi açısından yaptığı dörtlü taksimi zikrettikten sonra bu ayrımların ancak illetin tahsisine cevaz verenlere göre mümkün olabileceğini söylemiştir. İletinin tahsisini kabul etmeyen Semerkant meşâyihine göre ise illet ve sebep tek bir şeyden ibarettir ki, illet hükmün kendisiyle sabit olduğu şey iken sebep varlığı hükmün varlığına ulaştırır şeydir. Hükmün kendisine izafe edildiği şey ise sebep olarak isimlendirilse de hakikatte illettir.⁴⁶⁸

c. Buhara Meşâyihî

Debûsî, Irak meşâyihinin yaklaşımlarını devam ettirerek illetin tahsisine cevaz vermiştir.⁴⁶⁹ Debûsî’nin bu hükme ulaşmasındaki temel etken aklî-şer‘î illet farklılığını kabul etmesi ve şer‘î illetlerin hükmünü doğurmasını zorunlu bir sonuç olarak görmemesidir.⁴⁷⁰ Ona göre illet bulunduğu halde hükmünü doğurmaması illetin iptalini/nakzını gerektirmez. İlet var olduğu halde bazı şartları tam olarak sağlanmadığı için ya da bir mânî dolayısıyla illetin

⁴⁶⁵ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 195-196.

⁴⁶⁶ Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâ’il*, 120-123; Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 2/680-685.

⁴⁶⁷ Ebü’l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 166; Hamîdüddin ed-Darîr, *Fevâidü’l-Pezdevî*, 2/363.

⁴⁶⁸ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 613-614.

⁴⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 310, 312.

⁴⁷⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 294.

hükümle sonuçlanmaması mümkündür. Mâverâünnehir ulemâsının tenâkuz olarak kabul ettiği bu durumu Debûsî, illetin aslında rüknü olan şartlar bulunmadığı için tam olarak hükmünü doğurmaması şeklindeki izahıyla Iraklılarla aynı usûlü takip etmektedir.⁴⁷¹ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Cessâs'ın illetin tahsisinde atıf yaptığı ve i'tizâlî meyline işaret eden *aslah/maslahat* ilkesi Debûsî tarafından gündeme getirilmemiştir.

Serahsî ve Pezdevî özellikle kelâmî ilgisi dolayısıyla illetin tahsisinin kabul edilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Onlara göre illetin tahsisi öncelikle her müçtehidin içtihadında isabet etmesiyle ilgilidir, içtihadta isabet meselesi de esasen *aslah* teorisinin bir sonucudur. Çünkü Mu'tezile'ye göre müçtehit, illetin tespitinde hata yapmamıştır ancak illetin hükmünü doğurmasına bir mani ortaya çıkmıştır. Müçtehitler farklı hükümler verse de illetlerin tespitinde yanılmadıkları için hepsi bir yönden doğruya yakın olan sonuca isabet etmiştir. İllette yanıldıklarını söylemek ise illetin nakzı sonucunu doğuracağından bu durum müçtehit için aslah olana aykırıdır ve Allah'a vacip olan kullar hakkında *aslah* olanla hükmetmesi zorunluluğunun dışına çıkmış olur. Allah'ın da müçtehide hem içtihadı emredip hem onu hataya sevketmesi Allah'a caiz olmayacaktır. Serahsî ayrıca buna cevaz vermenin *el-menziletü beyne'l-menziletayn* ilkesinin kabulü sonucuna götüreceğini de söylemiştir ki *aslah* teorisinin esasını teşkil eden *adl* görüşünü benimseyen birinin dolaylı olarak *el-menzile* görüşünü de kabul edebileceği akla gelmektedir.⁴⁷² Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda illetin tahsisi ile itizal düşüncesi arasında kurulan bu bağlantıların “kurgu” olarak tasvir edilmesi de kanaatimizce isabetli değildir.⁴⁷³ Nitekim Pezdevî şârihleri ve müteahhir birçok usûlcü bu ilişkinin varlığına dair kabulü ve izahlarını sürdürmüşlerdir.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 306, 312; Hazne, *Tetavvur*, 473-476.

⁴⁷² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 211-212; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/38.

⁴⁷³ Konuyla ilgili müstakil bir makale yazan Ömer Yılmaz, illetin tahsisi ile i'tizâl arasında bağlantı kuranların Serahsî, Ebü'l-Usr Pezdevî ve Ebü'l-Berekât Nesefî ile sınırlı olduğunu, sonraki dönemde bu görüşün takipçi bulamadığından bu ilginin kurguya dayandığını söylemektedir. Yılmaz, “İlletin Tahsisi”, 68. Halbuki zikri geçen isimler dışında Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Alâeddin es-Semerkindî, Hamidüddin ed-Darîr, Rükneddin es-Semerkindî, el-Bâbertî, Molla Civen gibi çok sayıda önemli usûlcü bu bağlantıyı kabul etmiş ve temellendirmek için izahlarda bulunmuştur. Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, 166; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 109; Hamidüddin ed-Darîr, *Fevâidü'l-Pezdevî*, 2/363-364; Rükneddin es-Semerkindî, *Câmiü'l-usûl*, 2/337-338; Bâbertî, *Takrîr*, 6/307-308; Molla Civen, *Nürü'l-envâr*, 2/72-75. Heysem Hazne ise konunun ekseninde şer'î illet tanımındaki ihtilaf olması hasebiyle i'tizâl ile ilgili olmadığını düşünmüştür. Hazne, *Tetavvur*, 487. Fakat her iki çalışmada da konu gerek Mu'tezile gerekse Hanefiler açısından oldukça sınırlı kaynaklardan incelenmiştir.

⁴⁷⁴ Horasan Hanefilerinden Mu'tezilî eğilimleriyle bilinen usûlcü Kâânî, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi'den Ehl-i sünnet'e yapılan bir itirazı nakletmiştir. Ona göre illetin tahsisiyle ve içtihadta hata-isabet meselelerinin *aslah* teorisine ilişkili olduğu kabul edilirse, Ehl-i sünnet âlimlerinin de *aslah* düşüncesini kabul etmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira onlar tarafından da, müçtehidin akli/itikadî meselelere dair hükümlerde kesin olarak

3. Değerlendirme

Görüldüğü üzere Mu‘tezile’nin illetin tahsisi bağlamında zikrettiği gerekçelerin kimi sarâhaten kimi zımnen kelâmî asıllarıyla ilgilidir. Irak meşâyihî de gerek aynı taksîmâtı ve hükümleri kabul etmesi gerekse benzer kelâmî gerekçeleri zikretmesi sebebiyle Mu‘tezile usûlüyle örtüşen bir tavır takınmıştır. Irak meşâyihinin Mu‘tezile’den etkilendiği bu üslubu tasvip etmeyen Mâverâünnehir uleması konunun i‘tizalle ilgisini farklı yönlerden kurmuş, fûrû fıkhıta bir ihtilaf meydana getirmeyen bu ilkenin kelâmî yönüne vurgu yapmıştır. Bunun tek istinası olarak zikredilebilecek isim Debûsîdir. Zira illetin tahsisini kabul ettiği halde getirdiği izahlar itibariyle fûrû meselelerle konuyu temellendirmeye çalışarak konunun kelâmî bir perspektiften incelenmesini tercih etmemiştir. Bu durum onun Ehl-i sünnet görüşleri benimseyen bir usûlcü olarak Mu‘tezilî bir üsluptan kaçınmak istemesiyle açıklanabilir.

D. Aslın Hükümünün İspatı

Kıyasın dört temel unsurundan biri olan aslın ya da diğer adıyla *el-makîs aleyhin* hükmünün bizzat nas yoluyla mı yoksa nastaki bir illet yoluyla mı sabit olacağı konusunda yaşanan görüş ayrılıkları esasen mezheplerin illet tanımı ve şer‘î-aklî illet ayrımıyla ilişkilendirilen bir başka konudur. İletin hükmünü doğurması ve illetin tahsisi gibi konularda Mu‘tezile ve genel olarak Hanefî mezhebindeki usûlcüler tutarlı bir şekilde bu konudaki tavırlarını devam ettirmişlerdir. Bu konunun ortak zeminini oluşturan bir örnek üzerinden konuyu tanımlamak gerekirse; buğdayın kendisinde eşitlik ve peşinlik aranan ribevî mallardan olmasına kıyasla pirincin de aynı hükmü alıp almayacağı tespit edilirken, acaba buğdaydaki “fazlalığın haram olduğu” hükmü yani aslın hükmü, bizzat nas ile mi bilinmiştir, yoksa zaten наста mündemiç olan illet dolayısıyla mı haramlık sabit olmaktadır?

doğruya isabet ettiğine inanılmaktadır. İtikadî meselerde doğruya isabet etmelerinin kesinliği iki taraf arasında ittifaki bir konu olduğuna göre Allah için *aslah* olanın vacip olmasını da zorunlu olarak kabul etmeleri gerekecektir. Oruç, *Habbâzî'nin el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili*, 500. Fakat bizce bu itiraz yerinde değildir. Çünkü Ehl-i sünnet’in itikadî hükümlerde doğrunun tek olduğunu kabul etmemesi demek bütün fırkaların hatta gayr-i müslimlerin de itikadî konularda isabet etmesini ve dolayısıyla bütün dinlerin hak üzere olmasını kabul etmek demektir. Bu ise hiçbir din mensubunun kabul edemeyeceği bir sonuçtur. Diğer yandan itikadî hükümlerin temelindeki aklî illetlerin şer‘î illetlerden farklı olarak sonucunu kesinlikle doğurması, mucizenin ispatı ve nübüvvetin hak olması gibi birçok esasla ilişkilidir. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 755. Diğer yandan Musavvibe görüşünün toplumdaki karşılığı açısından kulluk bilinci ve hukuk güvenliğine nasıl bir yansımaları olacağı iyice düşünülmesi gereken hususlardandır. bk. İbrahim Kafi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (01 Haziran 2004), 46; M. Rahmi Telkenaroğlu, “Çok Doğrucu/Musavvibe Düşüncenin Taşındığı Metodolojik Sorunlar”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (01 Şubat 2012), 102.

1. Mu‘tezile

Mu‘tezile içinde konuyu ele alan âlimler Mu‘tezile meşâyihinin görüşü olarak aslın hükmünün ancak nasla veya nas hükmünde olan icmâ ile sabit olacağını kaydetmişlerdir. Usûl eserleri günümüze ulaşan Kâdî Abdülcebâr, Hârûnî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve el-Kazvînî mezhep içinde herhangi bir ihtilaftan bahsetmeksizin bu görüşü savunmuştur.⁴⁷⁵ Mu‘tezile’nin bu sonuca ulaşırken kullandığı en temel argümanlardan biri, şer‘î illetin yapısıdır. Şer‘î illetlerin hükmünü kesin olarak doğurmayacağı bilindiğinden asılda var olduğu kabul edilen bir illet ile hükmün sabit olması kabul edilemez. Zira kul için *aslah* olan duruma göre hükmü ispat eden Şâri’in, şer‘î illet nasta bulunduğu halde, değişen maslahatlar doğrultusunda kimi zaman hükmünü ispat etmemesi yani şer‘î illetin tahsis edilmesi muhtemeldir. O halde şer‘î hükmü, kesinliği bilinmeyen şer‘î illete değil de, Şâri’in iradesini kesin olarak yansıttığını bildiğimiz nassa isnad etmek daha doğrudur.

Diğer yandan aklî kıyastaki yöntemimiz bunu teyit etmektedir. Şer‘î illetler yapısı itibariyle aklî illetlerden farklı olsa da şer‘î kıyas yöntemi itibariyle aklî kıyastan farklılık arz edemez. Sözelimi Allah’ın hayy olması esasen Allah’ın kadîm olmasına kıyas ederek bilinir. Burada asıl, kadîm sıfatıdır ki, onun kesin olarak ispatından sonra hayy sıfatı kıyas yoluyla anlaşılmaktadır. Aklî kıyasta bu yöntem kabul edildiğine göre şer‘î kıyasta da bunun evleviyetle kabul edilmesi gerekir. Nasıl ki aslın hükmü kesin bir delile dayanmadan fer‘ ona kıyas edilemiyorsa, şer‘î kıyasta da temel dayanak noktası olan aslın hükmünün haber gibi Şâri’in muradını bilebileceğimiz bir temel üzerine bina edilmesi gerekir. Gâibin şâhide kıyası olarak bilinen ve hareket, sükûn, hudûs vb. kelâmın birçok temel meselesinde işlenen kıyaslarla tespit edilen temel ilkelerde kabul edilen bu yaklaşımın şer‘î kıyasta terk edilmesi makbul olmaz. Zira bu açıkça, sağlam bir delil varken zayıf bir delile tutunmak olacağından doğru bir yol değildir. Şer‘î illetlerin hükmünü her zaman doğurmaması noktasındaki problem Mu‘tezile açısından bu sonucu doğurmuştur.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/326; Hârûnî, *el-Muczî*, 3/347; Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/26; Kazvînî, *el-Vâzih*, 332.

⁴⁷⁶ Hârûnî, *el-Muczî*, 3/348-356.

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihi

Irak meşâyihi illet konusunda buraya kadar ele alınan konularda olduğu gibi bu konuda da Mu'tezile ile aynı sonuca ulaşmıştır. Cessâs'ın ifadesine göre aslın hükmü, dayanağının nas ya da icmâ olması hasebiyle fer'den ayrılır. Fer'deki hükmün sabit olduğu illetin, asıldaki illettten farklı olması ve asıldaki illetin fer'deki hükmü ispat edebilmesi için asıldakinin daha kesin olması gereklidir ki, asıldaki hükmün bu yüzden nassa dayalı olması gerekecektir. Çünkü nasla hükmün ispatı varken şer'î illet ile hükmün ispatı doğru olmaz. Aklî illetlerden farklı olarak şer'î illetler kimi zaman hükmünü ispat etse de kimi zaman etmemektedir ki bu açıdan nastaki gibi kesin bir hüküm ifade edemez. Bu bakış açısını anlamayan muhaliflerinin –muhtemelen aynı coğrafyada aksi görüşü savunan Şafî/Eş'arî usûlcüleri kastediyor- illetin tahsisine cevaz vermemek ve illeti kâsırayı makbul bir illet olarak kabul etmek gibi yanlış sonuçlara ulaştığını söylüyor.⁴⁷⁷

b. Semerkant Meşâyihi

İmâm Mâtürîdî'nin başını çektiği Semerkant meşâyihi ise asıldaki hükmün nas ile değil illet ile sabit olacağını kabul etmiştir. Alâeddin es-Semerkandî'ye göre Irak meşâyihi ve Debûsî'nin etkisiyle müteahhir usûlcülerin çoğu aslın hükmünün nas ile sabit olacağını tercih etmiştir. Alâeddin es-Semerkandî, Mu'tezile ve Irak meşâyihinin delillerini inceleyip cevaplandırmıştır. Karşı tarafın iddiasına göre nas gibi katî bir delile hükmün izafe edilmesi mümkün iken Şâri'in illet gibi zannî bir delile hükmü izafe etmesi şâhidde sefehi gerektireceğinden Allah hakkında caiz değildir (*aslah*). Ayrıca bu illet, şeriat gelmeden önce mevcut olduğu halde hükmünden bahsedilmemektedir. Gerçekten şer'î illetin hükmünü doğurması gerekli olsaydı mesela buğdayın buğdayla değişiminde fazlalılığın haram olmasından şeriat yokken de bahsedilebilirdi. Hâlbuki şer'î illetlerin hükmü *aslah* olmasına bağlı olarak Şâri' tarafından belirlenmektedir. Alâeddin es-Semerkandî ise nassın illettten daha katî bir delil olması iddiasını redderek hükmün sabit olmasında illetin nastan daha etkili olduğunu savunmuştur. Çünkü illet ile hüküm sabit olurken nas ile bu sabit olan hüküm bilinmektedir. Hükmün bilinmesi de esasen öncelikle ispatına bağlıdır ki illet ile hükmün sabit olması, hükmü esas var eden illeti ontolojik olarak nassın önüne geçirmektedir. Şeriat

⁴⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 4/187-189.

gelmeden önce illetin hükmünü doğurmaması ise illette müessir vasıf olduğu halde şer'î hükmün Şâri'in vacip kılmasıyla ortaya çıkacak olması ilgilidir. Şeriat gelince nas yoluyla müessir vasfı tam olarak zuhur eden şer'î illet hem asılda hem de fer'de hükmünü ispat etmektedir.⁴⁷⁸ Böylece şer'î illetlerin muteber biçimde var olması halinde hükmünü yani gerek nassın (yani aslın) hükmünü gerekse fer'in hükmünü doğurmasında tutarlı bir yol izlenmiş olmaktadır.

c. Buhara Meşâyihi

Buhara meşâyihinden Debûsî'nin bu meselede Semerkant meşâyihini değil Irak meşâyihini takip etmesiyle birlikte mezhebin genel görüşü de Irak meşâyihinin görüşleri üzere şekillenmiştir. Debûsî'nin aklî-şer'î illet ayrımı ve illetin tahsisi gibi konularda Irak meşâyihini takip etmesinden dolayı buradaki tavrı anlaşılır bir tavır olmakla birlikte Şeyhayn (Pezdevî-Serahsî) açısından zahiren bir tenakuz var gibi görünmektedir. Ancak Debûsî'nin şekillendirdiği kıyas şartları ile ilişkilendirilerek konunun mecrasının Mu'tezile ve Irak meşâyihinin yaklaşımından kısmen farklı bir noktaya kaydığı görülmektedir. Çünkü bu iki âlim grubu asılda hükmün nas ile sabit olmasını şer'î illetin mucip olmaması ve illetin tahsisiyle ilişkilendirirken Debûsî konuyu kıyasın şartlarından aslın hükmünün kıyastan sonra değişmemesiyle bağlantılı olarak izah etmektedir.

İlletin hükmünü doğurmasını zorunlu görmeyen Debûsî, Irak meşâyihinin görüşüne uygun olarak nas ile illet arasındaki kategorik ayrımı kabul etmiştir. İleti emare olarak gördüğünden hükmün ispatında nassın üstün olmasını doğru bulmamış, bu açıdan hükmün illete değil nassa izafe edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görüşünü kıyasın şartlarından dördüncüsü olarak zikrettiği, ma'lûl olan aslın hükmünün ta'lilden sonra ta'lilden önceki gibi değişmeden kalması ilkesinde temellendirmiştir. Nas karşısında istidlal edilen illetin nassın hükmünü değiştirmede kabul edildiğinde aslın hükmünün nassa değil de ondan daha zayıf olduğu bilinen illete izafe edilmesi lağv/anlamsız olacaktır.⁴⁷⁹

Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Serahsî şer'î illetin yapısı ve illetin tahsisi konularında Mu'tezile-Irak çizgisinden farklı düşündüğü halde aslın hükmünün illet ile değil nas ile sabit olacağını kabul ederek Semerkant meşâyihine muhalefet etmişlerdir. Ancak konuyla ilgili

⁴⁷⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 636-640.

⁴⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 279-281.

zikrettikleri gerekçelerden, Irak meşâyihi'nin değil Debûsî'nin açıklamalarından etkilendikleri en azından benzer bir üslup devam ettikleri anlaşılmaktadır. Şeyhayn'a göre nassın var olduğu yerde hükmün illete izafe edilmesi nassın hükmünün değişmesiyle sonuçlanabileceğinden, hükmün nassa izafe edilmesi gerekecektir. Buradaki değişiklik, illetin var olduğu yerde değişiklik meydana getirmesini zorunlu gören anlayıştır. Diğer yandan nas, ta'lîlden üstün olduğu halde hükmün nassa değil illete izafe edilmesi nas ile hükmün bağlantısını koparabilecektir.⁴⁸⁰ Abdülaziz el-Buhârî, Alâeddin es-Semerkindî'nin tenkitlerini de dikkate alarak bu durumun aklî-şer'î illet anlayışındaki farklılaşma dolayısıyla, illetin tahsisi gibi tercihlerle sonuçlanma ihtimaline binâen, bir tenakuz ortaya çıkabileceği iddiasını kabul etmemiştir. Çünkü illetin hem aslın hükmünü hem de fer'in hükmünü ispat etmesi asıl ile fer' arasında seviye olarak bir aynileşme meydana getireceğinden aslın üstünlük vasfına zeval getirebilecektir.⁴⁸¹ Bu bağlamda aslın hükmünü illete ispat etmeyi aslında bir değişiklik olarak algılayan Buhara meşâyihi bunun kıyasın şartlarına aykırı kabul etmiştir.

3. Değerlendirme

Usûlcülerin görüşleri dikkatle incelendiğinde Mu'tezile ile Irak meşâyihi arasında ittifak edilen ilkeler ve kelâmî kabuller açısından illet anlayışında mevcut bulunan etkilenmenin bu meselede de devam ettiğini söylemek mümkündür. Debûsî ise illet anlayışını takip ettiği Irak Hanefîlerinin etkisiyle nas ile illet arasındaki zorunlu farklılığı kıyasın şartı olarak temellendirmiştir. Buhara meşâyihi illet hususunda Irak ve Mu'tezile'den farklı düşünmekle birlikte bu meseleyi başka bir perspektifle ele almaya çalışarak, konuyu kıyasın şartı ve nassın illete üstünlüğü anlayışıyla temellendirmiş yani Debûsî'yi takip etmiştir. Semerkant meşâyihi adına ayrışma noktalarını temellendiren Alâeddin es-Semerkindî ise Buhara meşâyihi'nin izahlarını makul bulmayarak daha önceki illet anlayışıyla tutarlı bir çizgide devam etmiştir. Meselelerin kelâmî sonuçları hususunda Buharalılardan daha hassas olduğunu gördüğümüz Semerkant meşâyihi'nin bu tavrı fıkıh usûlünü kelâmın fer'i olarak algılamalarının doğal bir neticesi gibi okunabilir.

⁴⁸⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/150; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/305,316.

⁴⁸¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/316.

IV. DELİLE BAĞLI İÇTİHATTA HATA VE İSABET

İçtihat hata ve isabet meselesi hem kelâm hem de fıkıh usûlü eserlerinde müşterek olarak işlenmiş bir konudur. Mu‘tezile’nin kelâmî ilkeleri doğrultusunda başlattığı bu tartışma fıkhıdaki karşılığı da dikkate alınarak geniş bir zemine yayılmıştır. Biz burada konunun her iki yönünü dikkate alarak değerlendirmeye çalışacağız.

A. Konunun Usûlî Zemini

İllet konusuyla ilişkilendirilen meselelerden biri olarak içtihat hata ve isabet başlığı altında yapılan izahlar meşâyih’in aklî-şer‘î illet konusundaki yaklaşımlarının devamı olarak görülebilir. Her ne kadar konunun fûruyla ilişkilendirildiği bazı hükümler olsa da, ilk çıkış noktasının daha çok kelâmî tartışmalardan beslendiği görülmektedir. Bazı araştırmacılar hata-isabet meselesinde ihtilaf eden grupların sayısını, aralarındaki ihtilafa nazaran, ona kadar çıkarmıştır.⁴⁸² Fakat çalışmamızın yoğunlaştığı alan açısından, Mu‘tezile ve Hanefilerin görüşü olan musavvibe, muhattie ve muhattienin benzer bir yorumu sayılan eşbeh görüşünü benimseyen âlimler esas alınarak iki ya da üç görüşten bahsedilmesi yeterli olacaktır.

B. İki Mezhebin Yaklaşımı

1. Mu‘tezile

Mu‘tezile’nin gerek kendilerinde gerekse Mâverâünnehir Hanefilerinin eserlerindeki atıflarda mutlak olarak musavvibe ya da eşbeh görüşünü benimsedikleri görülmektedir. Ebû Hanîfe’den nakledilen “Her müçtehit içtihadında musîbdir.” sözünü musavvibe bakış açısıyla yorumlayan Mu‘tezile’ye göre; buradaki isabet müçtehedün fihin yani müçtehidin içtihadındaki ulaştığı sonucun hak olmasıdır. Buna bağlı olarak isabetin, müçtehidin içtihadı dışında Allah katında tek biri doğru olduğu varsayılan hükme ulaşamaması halinde hataya nisbet edilmesi ve bundan dolayı mükellef olduğu şeyi yerine getirememesi gibi sorumluluklardan muaf olması şeklinde anlaşılması gerekir. Bu bakış açısında eşbeh görüşünü kabul eden Mu‘tezilî usûlcüler ile kabul etmeyenler ittifak etmiş ve Hârûnî, Ebû’l-Hüseyn el-

⁴⁸² Bilal Esen, *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 202-211.

Basrî ve Cüşemî gibi isimler Ebû Hanîfe'nin ashabından olan Irak Hanefîlerinin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁴⁸³

Müçtehidî hataya nisbet etmeyi ittifakla caiz bulmayan Mu'tezilî usûlcülere göre katî delil olmayan yerde hatadan bahsetmek doğru değildir. İctihadın dayanağı olan illetler ise delil değil emâre kabilinden kabul edilmelidir. O halde müçtehidin böyle zannî bir karine dolayısıyla hataya nisbet edilmesi *aslah* ve eltâf/Allah'a vacip olan lütuflardan olmayacağından teklifin esaslarına uygun değildir. İtikada taalluk eden meselelerde kesin karineler olan delilleri ikame etmek Allah'a vacip olmuştur. Eğer içtihadî meselelerde de hakkın tek bir görüşte olması söz konusu olsaydı aynı şekilde Allah'ın zannî emareler olan illetleri değil delilleri ikame etmesi ona vacip olurdu. Zira içtihatlardan, Allah katında belirlenmiş tek biri hak olsaydı, karşısındakiler için butlân ve fesâddan bahsetmek gerekirdi. Böylece Allah bir yandan içtihadı emrettiği halde diğer yandan da kulu dalaletle sevk etmiş olacaktır. Bu da müçtehidin hatası dolayısıyla girdiği günahın onu fiska kadar götürmesiyle sonuçlanabilir. Çünkü Allah'ın kullarını hatadan men etmesi hatanın kabih ve masiyet olması dolayısıyladır. Fısk ise zorunlu olarak ikâbı gerektirecektir. Hâlbuki bu kabul, işi sahabenin adaletini zedeleyen bir noktaya ulaştıracaktır. Onlar içtihadî meselelerde çokça ihtilaf ettikleri halde biri diğerinin görüşünü bâtil olarak nitelememiş, hatta bazen fetva vermesi için müsteftîyi farklı görüşteki bir sahabîye göndermekte bir beis görmemiştir. Sahabenin hukukî içtihat olarak verdiği bazı hükümlerde ise katl cezası, cinsel ilişkinin caiz olması ya da olmaması (nikah-talak), mallarda mülkiyetin ispatı gibi kul haklarını içeren nice kararlar vardır ki, bunların hata kabul edilmesi büyük bir vebal olacaktır. Tevâtüren sabit olan bu durum sahabe arasındaki ihtilaflarda bir tarafın değil her birinin diğerinin görüşünü doğruya ihtimalli görmesiyle açıklanacağından, Allah katında belirlenmiş bir doğruya ulaşmakta hata etmekten bahsedilemeyecektir.⁴⁸⁴

Mu'tezile içindeki diğer bir grup âlim yine Musavvibe içinde konumlandırılan eşbeh görüşünü savunmuştur. Bu görüşü tercih edenlere göre Allah katında baştan tek doğru olarak belirlenmiş bir hüküm yoktur. Doğru hüküm birden fazladır fakat bu doğrulardan biri Allah

⁴⁸³ Hârûnî, *el-Muczî*, 4/162-164; Hârûnî, *Cevâmîü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 58a; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/371; Kazvînî, *el-Vâzih*, 339; Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil* (Leiden: Academia Lugduno-Batava, 216), 123b.

⁴⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/264-275; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/161, 167, 170-171, 173, 199-200, 202, 210.

katındaki doğruya daha yakındır (eşbeh). Bu yüzden de diğerlerinden daha üstündür, öyle ki Allah bu meselenin hükmünü mükelleflere bildirseydi ancak bununla hükmederdi, denilmelidir.⁴⁸⁵ Mu‘tezile’nin mezhep içi ihtilafı olarak kabul edilen bu taksimde⁴⁸⁶ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve Hârûnî eşbeh görüşünü kelâmî görüşleri açısından sorunlu bularak kabul etmemiştir.⁴⁸⁷ Çünkü Mu‘tezile’ye göre şer‘î hükümlerin kesin olarak belirlenmesi kulun maslahatları doğrultusunda/*aslah* ve bir lütuf olarak Allah’a vaciptir.⁴⁸⁸ Allah’ın kendi katında, bir hükmü diğerlerine göre daha doğru olarak benimseyip, kullar buna muttali olamadığı halde bu eşbeh olan hükme ulaşmak üzere kullarına içtihadı emretmesi caiz olmaz. Bu hem kulun gücünü aşan bir durumdur, hem de *aslah* olana hiçbir müçtehit kesin olarak muttali olamayacağı halde birinin içtihadını diğerinin içtihadına üstün tutmayı gerektireceğinden *adl* ilkesine aykırı olacaktır. Zira maslahat ve lütuflar kulların hallerine göre farklılık arz edebilir. Allah’ın hükümlerden birini diğerlerine üstün tutması halinde maslahatın bu hükümde olduğu bilinir ki, buna isabet etmeyen müçtehit için maslahatın zıddı olan mefsedetini tercih etmesi söz konusu olur. Buna rağmen kulun içtihadı teşvik edilmesi Allah hakkında caiz değildir. O halde içtihadta sorumlu olunan eşbehten maksadın, Allah katındaki doğrunun değil müçtehit nazarındaki emarelerden doğruya en yakın görüşün belirlenmesi olduğu anlaşılır. Sonuç olarak birden fazla içtihadın Allah katında diğerinden üstün/eşbeh olmaksızın doğru kabul edilmesi gerekir.⁴⁸⁹

Mu‘tezile içinde eşbeh görüşünün nisbet edildiği usûlcüler arasında ise Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Vâsîfî (ö. 306/919)⁴⁹⁰, Ebû İshâk b. Ayyâş⁴⁹¹ (ö. IV./X. asır) ve Ebû

⁴⁸⁵ “إن المراد بذلك (الأشبه) الأمر الذي لو نص –جل وعز– على الحكم، كان لا ينص إلا عليه“; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/377.

⁴⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/376; Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/371; Kâ‘bî, *Makâlât*, 502; el-Behlûlî, *el-Beyân* (Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165), 150b.

⁴⁸⁷ Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâ’il*, 244; Cüşemî, *Şerhu Uyûni’l-mesâ’il* (Academia Lugduno-Batava, 216), 123b; el-Behlûlî, *el-Beyân* (Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165), 150b.

⁴⁸⁸ Hârûnî, *el-Muczî*, 4/173. Bu konu daha önce geçtiği üzere, Mu‘tezile tarafından nesh meselesiyle ilişkilendirilmiştir. Şöyle ki, farklı kavimlere gelen şeriatlerdeki hükümlerin değişmesi bu toplumlardaki değişen maslahatlara bağlıdır. Bunu da *aslah* olana göre ancak Allah bilir ve belirler. Muhattienin görüşü ise neshi reddeden Yahûdilerin görüşlerine benzemektedir. Hârûnî, *el-Muczî*, 4/168.

⁴⁸⁹ Hârûnî, *el-Muczî*, 4/226-228, 232; Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/393.

⁴⁹⁰ Tam adı Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Vâsîfîdir. Mu‘tezile’nin onuncu tabakasında zikredilmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî’den ders almış, Mu‘tezile kelâmında önemli bir noktaya gelmiştir. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 589, 591; İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, 110.

⁴⁹¹ Tam adı Ebû İshâk İbrahim b. Ayyâş el-Basrîdir. Mutezile’nin onuncu tabakasındaki âlimlerdendir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî’den ders almıştır. Tabakat eserlerinde vefat tarihi tam olarak zikredilmemekle birlikte hocaları dikkate alındığında hayatının çoğunu IV./X. asırda geçirdiği anlaşılmaktadır. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 593; Seyyid, *Fazlü’l-i’tizal ve tabakatü’l-Mu‘tezile*, 336; Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâ’il*, 102; İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, 107.

Abdullah el-Basrî zikredilmektedir.⁴⁹² Bu isimlerin eserlerinden günümüze ulaşan olmadığı için eşbeh görüşünün dayanaklarını aynı görüşte olan Irak Hanefîlerinin eserlerinden takip etmek daha uygun olacaktır.

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihi

Irak meşâyihi içtihadta isabet hususunda “eşbeh”⁴⁹³ olarak kavramlaştırılan görüşü Ebû Hanîfe, İmâmeyn ve İsa b. Ebân başta olmak üzere Hanefî ashabının esas görüşü olarak takdim etme eğilimindedir.⁴⁹⁴ Ancak kurucu imamlar döneminde tartışılmaya başlandığını bildiğimiz bu meselede eşbeh teriminin ilk defa Ebû'l-Hüzeyl ve sonrasında Ebû Alî el-Cübbâî gibi Mu'tezilî usûlcüler tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin: “Her müçtehid isabet etmiştir, Allah katında hak bir tanedir.” sözünün ona aidiyetinde ittifak eden Irak⁴⁹⁵ ve Mâverâünnehir Hanefîleri⁴⁹⁶ bu sözün yorumunda ciddi bir ihtilafa düşmüştür. Irak Hanefîlerinden Kerhî, Cessâs, Ebû Abdullah el-Cürcânî ve Saymerî'nin Ebû Hanîfe ve ashabının ifadelerini eşbeh görüşünü temellendirecek surette tevil ettikleri görülmektedir.⁴⁹⁷ Buna göre “her müçtehidin isabet etmesi” ifadesi müçtehidin içtihat vazifesini yerine getirmekle teklifi açıdan isabetli bir iş yaptığı şeklinde yorumlanmalıdır. Çünkü müçtehitlerin ulaştığı sonuçlar içinde Allah katında hak olarak belirlenmiş ve diğerlerini mutlak hata olarak tanımlayabileceğimiz tek bir doğru yoktur. “Allah katında hakkın bir tane olması” da içtihadın sonucunda ortaya çıkan bu hükümler içinde birinin yani Allah katında doğru olanın hakka en yakın görüş olduğunu ifade etmektedir. Böylece iki farklı eşbeh kavramı ortaya çıkar; biri müçtehitlerin emâreler neticesinde ulaştığı içtihadî sonuç yani muhtemel doğrular, ikincisi ise

⁴⁹² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/296; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/377; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/221; Hârûnî, *Cevâmîü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 57b-58a; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/371; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 244; el-Behlûlî, *el-Beyân* (Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165), 150b.

⁴⁹³ M. Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Musavvibe* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 26.

⁴⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/297-298; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 258; Nâtifî, *el-Ecnâs*, 2/142; Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel*, 4/110, 123.

⁴⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/298.

⁴⁹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/18; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 753.

⁴⁹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/298; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/377; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/218; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 257; el-Behlûlî, *el-Beyân* (Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165), 150b; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, 5/1549; Aron Zysow, “Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezîlilik Ve Mâtürîdîlik”, çev. Süleyman Aydın, *Hikmet Yurdu* II/4, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı (2009), 153. Bazı kaynaklarda Cessâs'ın Muhattie görüşüne meylettığı şeklinde yapılan yorum H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/441-442. isabetli görünmemektedir.

Allah katında doğruluk payı bulunan bu içtihatlardan birinin doğruya en yakın olmasını ifade eden eşbeh. Müçtehidin sorumluluğu delilleri takip ederek kendi katında eşbeh olduğu sonucu elde etmek için çaba sarf etmesidir. Bunu yapmakla vazifesini yerine getirmiş, yani Allah katında daha doğru olan hükme ulaşmasa da sarfettiği çaba dolayısıyla mükellef tutulduğu şeyi yerine getirmiş olmaktadır. Cessâs'ın eşbehü'l-usûl kavramını müçtehidin kullandığı delillerle değil, Allah katındaki eşbehle ilişkilendirdiği, "Allah bu konuda müçtehide nasla bildirimde bulunarak (tevkif) hüküm verse, kendi katında eşbeh olarak tayin edilen hükmü verirdi." ifadelerinde görülmektedir. Bu aynı zamanda Mu'tezile'nin eşbeh anlayışının ifadesidir.⁴⁹⁸

Cessâs'a göre Hanefî ashabının eşbeh görüşü, birden fazla muhalif görüşün tamamının hak olduğunu söyleyen musavvibeden farklı değildir. Aralarındaki ihtilaf sadece içtihatla ulaşılması arzulanan, Allah katında diğerlerine göre daha doğru olduğu belirlenmiş bir hükmün olup olmamasındadır.⁴⁹⁹ Böylece Iraklılar Mâverâünnehir Hanefîlerinin muhattie görüşüne muhalefet ederek, hakkın yani mutlak doğrunun bir tane, diğerlerinin hatalı içtihat olduğunu reddetmişlerdir. Bu yüzden hem Mu'tezile hem de diğer Hanefîlerce muhattie değil musavvibe içinde konumlandırılmışlardır.

Iraklıların bu meselede asıl olarak belirledikleri metoda göre hükümler iki kısımdır. Birincisi, akıl yoluyla vücubu ve yasaklığı bilinen, *tevhid*in, nübüvveti tasdik ve nimet verene şükretmenin vacip olması gibi neshe ve tebdile ihtimali olmayan hükümlerdir. İkincisi li-nefsihî hasen ya da kabih olmadığı halde durumlara ya da zamanlara göre hükmü değişebilen şeylerdir ki nesh ve tebdile konu olan ahkâm burada tahakkuk eder. Bu kısım aynı zamanda mükelleflerin biri için geçerli olan hükmün diğeri hakkında geçersiz olabileceği alandır. Çünkü Allah'ın kendi katında hükmü belirlerken riayet etmek zorunda olduğu maslahatlar kişiden kişiye göre değişebilir. Kimi zaman birisi için *aslah* olan hüküm hazırdır, zira bu onu kabih olandan uzaklaştırır, diğeri için ise ibâhadır ki kulun maslahatı buradadır. Böylece farklı içtihatlardan biri, bir hükmü helal diğeri haram kılrsa bile bu ilke doğrultusunda birbirine zıt hükümler aynı anda Allah katında hak/doğru olabilmektedir.⁵⁰⁰ Ancak müçtehidin Allah katındaki en doğru hükmü bulması kesin olarak mümkün olmadığından bununla mesul

⁴⁹⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/367; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/377.

⁴⁹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/299-300.

⁵⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/301; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 265.

tutulması, eşbeh olanı bulamaması durumunda onu hakka muhalefete ve günaha sevk edecektir ki bu caiz değildir. Muhattie mezhebinin varacağı bu netice yanlıştır.⁵⁰¹

Irak meşâyihinin konuyla ilgili kullandıkları naklî delillerdeki üslup da Musavvibe görüşündeki Mu‘tezilî usûlcülerle uyum içindedir. Onlara göre sahabe, aralarında vuku bulan ihtilaflarda birbirlerini hataya nisbet etmemişlerdir. Hâlbuki aralarında gerçekleşen ihtilafın sonucunda ortaya çıkan hukukî kararlar, katl, cinsel ilişkinin helal ya da haram olması ve mülkiyetin el değiştirmesi gibi ciddi olaylardı. Buna rağmen kendisinden farklı hüküm verene karşı bir sahabînin sükût etmesi ancak her içtihadı doğru kabul etmeleriyle açıklanabilirdi ki aksi bir durum, sahabenin adaletine zeval getirebilirdi.⁵⁰² Hadiste⁵⁰³ içtihadında isabet eden müçtehide iki, hata edene bir sevap vaadedilmesi haber verilmişse de buradaki hata hak olan görüşün dışına çıkan batıl mânâsında değil, Allah katındaki birden fazla doğru hüküm arasından eşbeh olanı bulamaması ile ilgilidir. Nitekim hadisteki ifade zahirî anlamıyla kabul edilirse esasen kabih olan ve masiyet sayılması gereken hata mukabilinde sevap vaadedilmiş olur ki bu caiz değildir. Bu rivayet hususunda diğer Mu‘tezilî usûlcülerin de benzer yorumlar yapmaları eşbeh görüşünü kabul edenlerle etmeyen Mu‘tezilî âlimlerin ihtilafının esaslı bir ihtilaf olmadığını teyit etmektedir.⁵⁰⁴

b. Semerkant Meşâyihî

Mu‘tezile ve Irak meşâyihinin görüşlerinden sonra tartışmanın odak noktalarından biri olan Ebû Hanife ve ashabının içtihatta hata ve isabet konusundaki görüşlerinin Ehl-i sünnet Hanefîlerin bakış açısıyla nasıl değerlendirildiğini tespit etmek faydalı olacaktır. Çünkü gerek Mu‘tezile gerekse Hanefî meşâyihî Ebû Hanife ve İmâm Muhammed’den konuyla ilgili çeşitli ifadeler nakletmiştir ve bu ifadeler üzerinden kendi mezhepleri doğrultusunda bazı tevillerde bulunmuşlardır. Mu‘tezile genellikle Ebû Hanife’nin sadece “Her müçtehit musîbtir” ifadesini tevil etmekle yetinirken Ehl-i sünnet Hanefîler “Allah katında hak tektir” ifadesini de bir bütün olarak bu bağlamda değerlendirmişlerdir. Bu ifadelerden bazıları daha erken dönem

⁵⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/300, 303-304, 310-311, 313.

⁵⁰² Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/308-309; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/371; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/199; Saymerî, *Mesâilü’l-hilâf*, 262-263.

⁵⁰³ Buhârî, *İ’tisâm*, 21; Müslim, *Akziye*, 15.

⁵⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/333; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/364, 376; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/210; Saymerî, *Mesâilü’l-hilâf*, 268.

kaynaklarda ve özellikle senetleriyle konuyu ele alan eserlerde nakledilmesi dolayısıyla konunun incelenmesine ve kurucu imamların görüşlerinin netleştirilmesine katkı sunacaktır.

Ebû Hanîfe'nin, öğrencilerinden Yusuf b. Halid es-Semtî'ye (189/805) gönderdiği mektupta “Her müçtehit isabet etmiştir, hak Allah katında tektir.” dediği mütekaddim ve müteahhir dönem kaynaklarda tekrar edilmiştir.⁵⁰⁵ Bu konuda ulaşabildiğimiz en erken nakil Sebezmûnî'nin (ö. 340/952) *Keşfü'l-âsâr*'ında Tahâvî'den, senediyle naklettiği ifadelerdir. Buradaki nakle göre; Allah, kendi katında hak olan bir görüş belirlediği halde bütün müçtehitler buna vâkıf olamayacaktır. Müçtehitlerin isabet etmesi ifadesinden, Allah katında belirlenen tek doğruya isabet edemese de, kesin bilgisi olmayan bu konuda isabet etmekle mükellef tutulamayacağı fakat vazifesini güç nispetinde yerine getirdiği için mazur olacağı, şeklinde anlaşıldığı görülmektedir.⁵⁰⁶ İmam Muhammed'in *İctihâd* kitabından doğrudan yapılan bir nakle göre müçtehid Allah katında belirlenmiş olan hakka/hükme isabet etse de etmese de musîb kabul edilir.⁵⁰⁷ Yine *Nevâdir-i Hişâm* kanalıyla İmam Muhammed'den nakledildiğine göre ona sahabenin helal ve haram meseleleri hakkında ihtilafı sorulmuş o da hepsinin sevap almakla birlikte bu görüşlerinden sadece birinin Allah katında hak olduğunu fûrû fıkhıtan bir misal getirerek teyit etmiştir.⁵⁰⁸ İbn Ebi'l-Avvâm'ın *Keysaniyyât* sahibi Şuayb b. Süleyman'dan (ö. 204/819) senediyle naklettiği rivayet ise hem İmam Muhammed'in hem de Şeyhayn'ın görüşünü tespit için daha açık ifadeler barındırmaktadır. Buna göre, bir şeyin aynı anda hem helal hem de haram olması mümkün olmayacağından muhakkak Allah katında hak olan tek bir hüküm vardır. Müçtehidin musîb olması Allah katında bilinen tek bir doğruya isabet etmesiyle değil, rey içtihadı yaparak mükellef olduğu şeyi yerine getirmesiyle gerçekleşir. Bu hükmüyle, Allah katında doğruya isabet etmeyerek hatalı olması, müçtehidin mazur olmasına ve sevaba nail olmasına mani değildir.⁵⁰⁹ Bu rivayetler bir arada

⁵⁰⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 407; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/19; Bâbertî, *Takrîr*, 6/265.

⁵⁰⁶ “والله أعلم بما نحن فيه، والصواب الذي عنده [الله] ونحن مجتهدون، وكل مجتهد مصيب، لأنه لم يكلف الاجتهاد فيما ليس لهم به علم” Sebezmûnî, *Keşfü'l-âsâr*, 1/534.

⁵⁰⁷ Nâtifî, *el-Ecnâs*, 2/144.

⁵⁰⁸ Nâtifî, *el-Ecnâs*, 2/142.

⁵⁰⁹ “إذا اختلف الناس في مسألة، فحرم فقيه وأحل آخر، كلاهما يسعه أن يجتهد رأيه، فالصواب عند الله عز وجل واحد، حلال أو حرام، ولا يكون عنده حلال وحرام، وهو شيء واحد، ولكن الصواب عنده واحد عز وجل، وقد كلف من وسعه اجتهاد الرأي إلى أن يجتهد رأيه حتى يصيب الحق الذي عنده في رأيه، فإن أصاب الحق الذي هو عند الله عز وجل في رأيه واجتهاده وسعه ذلك، وكان قد أصاب ما كلف وأداه، وإن كان قد أصاب ما كلف من اجتهاده في رأيه، ولم يصب الحق عند الله عز وجل بعينه فقد أدى ما كلف وكان مأجورا، فأما أن يقول قائل: قد أحل فقيه وحرم فقيه في فرع واحد، وكلاهما صواب عند الله عز وجل، فهذا ما لا ينبغي أن يتكلم به، ولكن الصواب عند الله عز وجل واحد، وقد أدى القوم ما كلفوا حين اجتهادوا، وقالوا باجتهادهم ووسعهم الذي فعلوا، وإن كان أحدهما قد أخطأ الذي كان ينبغي أن يقول به، إلا أنه قد اجتهد فقد أدى ما كلف، وإن

değerlendirildiğinde Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin musavvibe ya da eşbeh görüşünü benimsemediği anlaşılmaktadır. Ayrıca görünen o ki, Mu‘tezile ve Irak meşâyihî Ebû Hanîfe’nin otorisinden yararlanmak üzere onun sözünü bağlamından kopararak kendi görüşlerini teyit edecek şekilde yorumlamaktan çekinmemişlerdir.

Maverâünnehir Hanefî usûlcüleri müçtehitlerin hata ve isabet edebileceği ve Allah katında tek bir içtihadın hak olduğu görüşünü aynı zamanda Ehl-i sünnet’in genel görüşü olarak tespit etmişlerdir. Bu konuda Semerkant ve Buhara meşâyihî ittifak halindedir. Semerkant meşâyihinden İmam Mâtürîdî ve öğrencisi Rüstüfağnî müçtehidin hata ve isabet edebileceğinde ittifak etmekle birlikte Mâtürîdî Allah katındaki doğruya isabet edilememesi durumunda ibtidaen ve intihaen hata edeceğini⁵¹⁰ söylerken, Rüstüfağnî’ye göre intihaen hata etse de ibtidaen hata etmeyeceğini kabul etmiştir. Çünkü çabası sonucu ulaştığı zannî delil ile içtihat etmekle üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmiştir fakat Allah katında tek hak olan görüşe isabet edemediğinden hataya nisbet edilir.⁵¹¹ Nitekim Ebû Hanîfe’den rivayet edilen her müçtehidin isabet ettiği fakat Allah katında tek bir içtihadın hak olduğu rivayeti de bu minvalde bir anlayışı teyit etmektedir. Semerkant meşâyihine göre bu yüzeysel ihtilaf dışında tüm Ehl-i sünnet âlimler hata eden müçtehidin mazur olduğunu, herhangi bir günaha girmeyeceğini, bilakis hakka isabet etmek için gösterdiği çaba dolayısıyla hatasına rağmen sevaba nail olacağına birleşmişlerdir. Ebû’l-Mu‘în’in büyük dedesi Mekhûl en-Nesefî’nin Mâtürîdî ile çağdaş bir Semerkantlı olduğu ve muhattie görüşünü savunduğu⁵¹² düşünülünce bu uzlaşmanın en azından hicrî dördüncü asrın başlarına kadar gittiğini söylemek mümkündür.

Ebû’l-Muîn en-Nesefî içtihat konusunu ilhamla mukayese bağlamında ele alarak değerlendirmiştir. Ona göre zannî bir delil olan ilham hususunda nasıl ki her ilham sahibinin doğruya isabet ettiği söylenemezse içtihat hususunda da aynısı söylenmelidir. Zira farklı kişilere gelen ilhamların teâruz etmesi halinde her birini doğru kabul etmek mümkün

.”كان أخطأ ، لأن الصواب عند الله عز وجل في الأشياء كلها واحد، وهذا كله قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقولنا. 358-359.

⁵¹⁰ İbtidâen hata etmekten kastı müçtehidin kullandığı delilde hata etmesi, intihâen hata etmesi ise ulaştığı hükümde hata etmesidir. Teftâzânî, *Şerhu ’t-Telvîh*, 2/240; Muhammed Abdülaziz Ferhârî, *en-Nibrâs şerhu Şerhi Akâidi ’n-Nesefiyye* (Karaçi: Mektebetü Büsrâ, 2015), 568-569.

⁵¹¹ Necmeddin Nesefî, *Tahsil*, 110.

⁵¹² Zysow, “Hanefî Hukuku Kuramında Mu‘tezililik Ve Mâtürîdîlik”, 154.

olmayacağı gibi içtihatların teâruzu halinde de her birinin hakka isabet etmiş kabul etmek mümkün değildir. Mesela birisinin içtihadı sonucu muhattie görüşünü benimserken diğerinin musavvibe görüşünü benimsemesi de bir içtihattır. Eğer musavvibe görüşü doğru kabul edilirse muhattie görüşünü benimseyen müçtehidin hata ettiği ortaya çıkar ki bunun barındırdığı çelişki gereği aklen doğru kabul edilmeyeceği açıktır.⁵¹³

Alâeddin es-Semerkindî, Mu'tezile mezhebinin görüşünü; doğrudan musavvibe olanlar ve eşbeh görüşünü benimseyenler olarak ikiye ayırmış ve daha önce örnekleri geçtiği üzere tarafların delillerini tartışmıştır. Ayrıca eşbeh görüşünü Mu'tezile'nin mütehasıs âlimlerinin görüşü olarak kaydeder.⁵¹⁴ Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'taki izah tarzı ise biraz daha farklıdır. Ona göre Allah katında tek bir doğru olmakla birlikte her müçtehidin ibtidaen isabet ettiği görüşü Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşü iken, kendisine hata nisbet edilen müçtehitlerden birinin ibtidaen ve intihaen hata ettiği görüşü Ebû Hanîfe'ye aittir.⁵¹⁵ Yani her halükârda kurucu imamlar muhattie içinde konumlandırılmaktadır. Bedâ'ü's-sanâ'î'nin muhtelif yerlerinde⁵¹⁶ konuyu ele alan Kâsânî *el-Câmiü's-sağîr*'den naklettiği bir fıkıh meselesi vesilesiyle Ebû Hanîfe'nin muhattie görüşünü benimsediğini söyler ve onun mezhebinin i'tizâlin kirinden uzak olduğu için Allah'a hamdeder.⁵¹⁷

c. Buhara Meşâyihî

Buhâra meşâyihî de baştan itibaren gerek musavvibe gerekse Irak Hanefilerinin benimsediği eşbeh görüşüne itirazlar yönelmişlerdir. Debûsî'nin ulemamızın görüşü diyerek tercih ettiği görüşe göre müçtehitlerden biri Allah katındaki tek hak olan hükme isabet edemese de amelinin şeriatça sahih kabul edilmesine binaen başta isabet etmiş sayılacaktır. Böylece az önce Mâtürîdî'ye nisbet edilen görüşü değil de Rüstüfağnî'nin görüşünü tercih etmiştir. Mu'tezile'nin görüşünü de genel olarak musavvibe ve eşbeh olarak ele almış, delillerini tartışarak itirazlar yönelmiştir. Fakat Debûsî'nin konuyu kelâmî arka planına işaret emeksizin fûrû fıkıh üzerinden tartışması dikkat çekicidir.⁵¹⁸ Onun bu tavrı birçok meselede

⁵¹³ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/23.

⁵¹⁴ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 753-754.

⁵¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/363.

⁵¹⁶ Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'î*, 1/118, 1/249.

⁵¹⁷ Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâ'î*, 6/276-277.

⁵¹⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 407-414.

olduğu gibi Irak meşâyihinin Ehl-i sünnet'e uygun olmayan kelâmî istidlallerinin taşıdığı riskin farkında olarak, gündeme getirmeme çabası olarak okunabilir.

Serahsî diğer âlimlerden farklı olarak Mu'tezile'yi musavvibe-eşbeh görüşü ayrımına girmeksizin tek düze bir mezhep olarak ele almıştır. Onun diğer bir özgünlüğü ise içtihat hata isabet konusunu müevvel konusu içinde ele almasıdır. Te'vil ve tefsir ayrımı bağlamında rivayet edilen hadiste⁵¹⁹ Kur'ân'ı kendi re'yiyle tefsir edenlere yönelik gelen tehdit Allah katında tek doğrunun olduğuna işaret etmektedir. Eğer Allah katında her içtihat kesin olarak hak olsaydı, içtihat rey-i gâlib olduğundan hadisteki tehdidin anlamı kalmayacaktı.⁵²⁰

Buhara usûlcüleri arasında bu konudaki en tafsilatlı anlatım ise Ebü'l-Usr el-Pezdevî'ye aittir. Onun izahları özellikle Mu'tezile'nin musavvibe-eşbeh görüşünü geniş bir kelâmî arka planla birlikte tahlil etmesiyle dikkat çekmektedir. Mu'tezile içindeki her iki grubun da hakkın birden fazla olduğu hususunda birleşmeleri Allah'a *aslah* olanın vacip olmasıyla ilgilidir. Bu yüzden hem zahiren hem batnen Mu'tezile'den ayrılmak için müçtehitlerden birinin hakikaten hata ettiği söylenmelidir. Müçtehit bazen hata bazen de isabet edebilir ifadesi musavvibe görüşüne muhalefeti yani zahiren farklılaşmayı, Allah katında hakiki doğrunun tek olduğu ifadesi de eşbeh görüşüne muhalefeti yani batnen farklılaşmayı gerektirecektir.⁵²¹ Pezdevî şârihleri, Ehl-i sünnet içinde musavvibe görüşünü kabul eden Eş'arî ulemâyı örnek göstererek musavvibe görüşünün aslında Mu'tezile olmayı gerektirmeyeceği yönünde bir itiraza da cevap vermişlerdir. Musavvibe görüşünün iki temel dayanağı vardır; birincisi *aslah* olanın Allah'a vacip olması, diğeri de Allah katında tek doğru olması halinde müçtehitin muttali olamayacağı bir hükme ulaşmasının talep edilmesinin teklif-i mâ lâ yutâk olmasıdır. Eş'arîler birinci delili kabul etmemelerine rağmen ikinciyi kabul ettikleri için musavvibe görüşünü savunmaktadır. Mu'tezile ve Irak Hanefileri ise ikinci delili de kullanmakla birlikte konuyu *aslah-lütuf* gibi kavramlarla izah etmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile ile Eş'arîler sonuç olarak ittifak halinde ise de meseleyi temellendirme yöntemleri açısından ayrılmaktadırlar.⁵²²

⁵¹⁹ "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار"; Tirmizî, Tefsîr, 44/1, Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/349.

⁵²⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/127; 2/212.

⁵²¹ Hamidüddin ed-Darîr, *Fevâidü'l-Pezdevî*, 2/362; Sıgnâkî, *el-Kâfî*, 4/1854; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/31; Bâbertî, *Takrîr*, 6/293.

⁵²² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/31; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 6/293.

Pezdevî'nin getirdiği orijinal yaklaşımlardan biri de Mu'tezilî görüşü *aslah* kavli üzerinden nebî-velî benzeşmesi ile örneklendirmesidir. Buna göre, tüm kullarına *aslah* olanı vermesinin gerekliliği dolayısıyla Allah'ın nebilerine bahsettiği bir ikramı velilerine vermemesi caiz değildir. Nebîlerin netice itibarıyla içtihadında hata etmeleri mümkün olmayacağından bu vasfın veliler yani diğer müçtehitler için de söz konusu olmaması gerekir.⁵²³

Usulde Buhara meşâyihinin çizgisini takip eden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) Mu'tezile'nin musavvibe görüşünü kelâmî hükümleriyle ilişkilendiren bir başka isimdir. Ona göre Mu'tezile'nin musavvibe olması esasen müçtehit içtihat etmeden önce Allah katında herhangi bir hüküm olmamasına dayanır. Hüküm hâdis olduğu için müçtehidin içtihadta bulunmasına bağlıdır, içtihat gerçekleşince müçtehitlerin tamamının getirdiği hükümler Allah katındaki hüküm haline gelecektir. Yani Kur'ân'ın mahlûk/hâdis olması gibi Allah katında hâdis olan bu hükümler, müçtehitlerin içtihadına tâbîdir.⁵²⁴ Ancak Mu'tezile kaynaklarında Pezdevî'nin velî-nebî benzetmesi ve İbnü'l-Hümâm'ın bahsettiği alakaya dair bir ifadeye rastlayamadığımızdan bunların bir tür tahriç ya da lâzîmü'l-kavl olması muhtemeldir.

3. Değerlendirme

Hanefî mezhebi bölgesel usûl okullarının ihtilaf ettiği içtihadta hata-isabet meselesinde Irak Hanefileri, Musavvibe görüşünü benimseyen Mu'tezile mezhebi içinde geliştirildiği anlaşılan eşbeh görüşünü benimsemişlerdir. Kelâmî ilkeleri kullanarak yaptıkları temellendirmeler dikkate alındığında Irak Hanefilerinin Mutezilî usûlcülerden etkilendikleri görülmektedir. Semerkant ve Buhara meşâyihinin ise baştan beri Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşü olarak kabul ettikleri muhattie görüşünde karar kıldıklarını söylemek mümkündür. İlk dönem kaynaklardan yapılan nakiller dikkate alındığından Irak meşâyihinin değil Mâverâünehir usûlcülerinin mezhebin kurucu imamların gerçek görüşünü yansıttığı söylenmelidir.

⁵²³ Sıgnâkî, *el-Kâfî*, 4/1854; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/31; Bâbertî, *Takrîr*, 6/292.

⁵²⁴ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 3/388.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ELFÂZ BAHİSLERİNDE ETKİ

Fıkıh usûlü eserlerinde elfâz bahislerindeki birçok başlık gerek taksimâtı gerekse hükümleri açısından birbirleriyle sıkı bir ilişki hatta teselsül içindedir. Özellikle lafızların hükümlerinde katıyyet-zannıyyet alakası açısından durumlarında, başta konulan bir kaide o başlıkla bağlantılı birçok alt başlığı ciddi şekilde etkilemektedir. Bu yüzden konumuzla ilgisi hasebiyle elfâz bahislerinde umûm ve zâhir lafızların durumu ve meşâyihin hüsün-kubuh meselesine bakışı detaylı olarak incelenecektir.

I. ÂM LAFIZLAR

Âm lafızlar hakkındaki ihtilaflar hâs lafızlarda da cârî olduğu için aynı başlık altında işlenmesi uygun görülmüştür. Naslardaki âm lafızların kapsamı ve delaletinin kesinliği konusu hicrî ikinci asırdan itibaren tartışıldığı bilirse de dördüncü asırda iyiden iyiye hararetlenen bu tartışmanın ekseninde âm bir lafızla hâs mânânın kastedilme ihtimali ve buna bağlı olarak delaletinin katî olup olmaması vardır. Tarihsel süreçte usûlcüler özellikle âm lafzın katıyyeti konusunda farklı taksimler yapmışsa da temelde umûm, husûs ve tevakkuf şeklinde üç görüşten bahsetmek mümkündür.⁵²⁵ Umûm görüşü haricî bir karine olmadığında âm lafızla hâs mânânın kastedilemeyeceğini, dolayısıyla içerdiği fertlere delaletinin katî olduğunu savunur. Husûs görüşü âm lafzın delaletinin içerdiği fertlerden en azına delaletini kesin görür. Tevakkuf görüşü ise bu delaletlerin her biri mümkün olmakla birlikte kesin bir hüküm vermektense harici bir karine elde edene kadar beklemeyi⁵²⁶ gerekli görür ki buna binaen delaletinin katî olmadığını düşünürler.⁵²⁷ Hanefî mezhebi içindeki bölgesel ekollere bakıldığında ise Irak ve Buhara meşâyihini umûm görüşünü benimsediği müşahede edilmektedir. Semerkant meşâyihini ise mezkûr üç görüşten biraz daha farklı; tevakkuf ile umûm görüşü arasında müstakil bir yöntem geliştirmiştir. Yani amelî konularda lafızların zannîliğini kabul etmekle birlikte umûm hükmünü kabul ederken, itikâdî konulardaki hükümlerinde tevakkufu benimseyen, dördüncü bir görüşü ortaya koydukları görülür.

⁵²⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 277; Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezîlilik Ve Matürîdîlik", 164-167; Murat Saritaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 50-51; Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 92.

⁵²⁶ Tevakkuf lafzının dilsel anlamından yola çıkarak bu görüşteki kimselerin tamamen tepkisiz kalarak bekleyeceği düşünülmemelidir. Bilakis bu görüş sahipleri de konuyla ilgili harici karineleri arama yoluna giderek nihayetinde âm lafzın hükmü ifade edecek şekilde değerlendirilmesine çalışmaktadırlar.

⁵²⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 96; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/132; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/299.

A. Âm Lafzın Delâleti

Âm lafızların delâleti yani hükmünün katıyyet ifade edip etmediğine dair tartışmaların kelâm ilmiyle yoğun ilgisi ve tartışmaların başlangıcının hicrî ikinci asrın başına kadar uzandığına dair nakiller daha önceki bölümlerde geçtiği için burada kısaca mezheplerin yaklaşımları ve etkileşimi üzerinde durulacaktır.

1. Mu'tezile

Mu'tezile'nin kurucu imâmları, Vâsıl b. Ata'dan itibaren âm lafızların delaletinin kesinliğini vurgulamıştır ki, Vâsıl'ın Hasan Basrî'den ayrılarak va'îd-i füssâk görüşüne gitmesini âm lafızların hükmüyle temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁵²⁸ Fakat ilk iki asırdaki bazı istisnâi Mu'tezilî âlimler âm lafzın umûm ifade etmesi hususunda farklı görüşler belirterek vâîd-i füssâk konusunda mezhebin genel görüşünden ayrılmışlardır. Bunların başında Basra Mu'tezilesinden Ebû Bekir b. Esam (ö. 200/816) ve Bağdat Mu'tezilesinden Nazzâm'ın öğrencileri Muhammed b. Şemîr (ö. IV./IX. asır), Ebû Şemr el-Hanefî (ö. IV./IX. asır) ve Musa b. İmran (ö. IV./IX. asır) gibi bazı isimler zikredilmiştir.⁵²⁹ Hicrî dördüncü asırdan itibaren Mu'tezile fıkıh usûlünün esas etkili isimleri olan Ebû Ali el-Cübbâî⁵³⁰ ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebâr, Hârûnî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Hâkim el-Cüşemî ve Kazvînî arasında bu konuda tam bir ittifak sağlandığını söylemek mümkündür.⁵³¹

Mu'tezile usûlî anlamda âm lafızların delaleti ile ilgili tartışmayı hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda da fıkıhtan çok kelâmî zemininde devam ettirmiştir. Umûm lafzın katıyyet ifade etmemesi halinde ortaya çıkan belirsizliği çok önemli bir sorun olarak görmüşler, hatta bunun müslümanlar şöyle dursun kâfirlerden bile teklifi düşüren bir durum ortaya

⁵²⁸ Askerî, *el-Evâil*, 374.

⁵²⁹ Kâ'bî, *Makâlât*, 389; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/54; Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrut: Darü'l-âfâki'l-cedîde, 1977), 190; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Müessesetü'l-Halebî, ts.), 1/59; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 71.

⁵³⁰ Bazı ikincil kaynaklarda Ebû Alî el-Cübbâî'ye husûs görüşü nisbet edilse de muteber Mu'tezilî kaynaklarda umûm görüşünde olduğu kaydedilmektedir. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/563; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/55; Hârûnî, *el-Muczî*, 1/171; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/299.

⁵³¹ Kâ'bî, *Makâlât*, 387; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/39; İbn Ahmed b. Abdülcebâr Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 656; Hârûnî, *el-Muczî*, 1/171; Hârûnî, *Cevâmîü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 8b; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/189, 195; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 180; Kazvînî, *el-Vâzih*, 221.

çıkarcasını ileri sürmüşlerdir.⁵³² Çünkü âm lafızlarda ki bu bilmezlik hâs lafızlarda da aynı değerlendirmeyi gerektireceğinden Kur'ân'ın indirilmesi abes olacak ve hiçbir hükme delalet etmez hale gelecektir. Hâlbuki Allah'ın mükellef olduklarını söyledikleri kullarına hitabının delaletini de açıkça bildirmesi ona vaciptir. Çünkü Allah'ın hitabında kullar için *aslah* olan maslahata göre hitap etmesi gereklidir. Allah'ın nasların zahirinin yani umûmunun gerektirdiği dışında kullarına hitap etmesi, hitabın hikmetini ortadan kaldırır ve hitabı bir bilmeceye ve muammaya dönüştürür.⁵³³ Kur'ân'ın lafızlarının bu dereceye indirgenmesi ondan fesahati ve îcâz vasfını gidereceğinden nübüvvetin ispatı da sorunlu hale gelecektir.⁵³⁴ Diğer yandan ilâhî kelâmın herhangi bir maksada bina edilmeksizin yani hasen olana delalet etmeksizin gelmesi kabih olacağından Allah'ın hitabı hakkında bu caiz değildir. O halde Allah'ın bu lafızlardaki muradını izhar etmesi ona vaciptir.⁵³⁵

Mu'tezile'nin birçok meselede olduğu gibi bu konuda da sık sık lügatin vaz' edilme cihetine yaptığı vurgular ise esasen va'îd-i füssâk ve hüsün-kubuh⁵³⁶ benzeri baştan belirlenmiş kelâmî kabulleri için bir araç olmaktan öteye geçmemektedir.⁵³⁷ Zira Mu'tezile kendi kelâmî görüşleri doğrultusunda, yeterli bir karine olmasa da âm lafızlardaki kabulleriyle çelişkili hareket edebilmektedir. Bu durumu teyit eden bir örnek olarak; Allah'ın kendisine şirk koşulması dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlayacağını belirten ayette⁵³⁸ geçen “ما” ve “من” lafızları umûm ifade ettiğinden kural gereği fâsıkların işledikleri günahların Allah tarafından bağışlanması mümkündür ki Mu'tezile bu görüşü Mürcie'nin görüşü olarak sunmaktadır. Ancak Mu'tezile'ye göre bu ayet bağışlananın kim olduğu beyan edilmediğinden mücmeldir ve beyana ihtiyaç duyar. Dolayısıyla Kur'ân'da büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacağını söyleyen âm lafızlar mukabilinde, affedileceğine dair bu mücmel lafızlar katıyyet ifade etmeyeceğinden fâsıkların ebediyen cehennemlik olduklarına dair hükmü değiştirmeyecektir.⁵³⁹ Hâlbuki Mu'tezile'nin ayetteki mücmelliğe

⁵³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/48.

⁵³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/11-13; 23-24; 39; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/487; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/213, 219, 243.

⁵³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/50.

⁵³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/31, 44; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/551.

⁵³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/563; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/42, 54; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/227, 279; Kazvîni, *el-Vâzih*, 223.

⁵³⁷ Mu'tezile'nin vaz'î mânâyı merkeze alıp, dildeki örf ve isti'mali dikkate almadan hüküm vermesi Semerkandî tarafından eleştirilmiştir. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 366.

⁵³⁸ (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا); Nisâ 4/48.

⁵³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/591; 649.

gerekçe olarak sunduğu belirsizlik, âm lafzın delaleti dolayısıyla açık olması gerektiğinden aslında yaptıkları bir tür mugalatadır.⁵⁴⁰ Aynı şekilde Allah'ın bütün günahları bağışlayacağını belirten ayette⁵⁴¹ de “الذنوب” âm lafız olduğu ve “جميعاً” lafzıyla umûmiyeti tekit edildiği halde bu ayetin umûm ifadesiyle amel edilerek tüm günahların bağışlanmasını, insanları günaha devamlılık konusunda yanıltacağından mümkün görmemişlerdir.⁵⁴²

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihî

Irak Hanefîlerinin âm lafızlar konusundaki tavrı hicrî dördüncü asrın başından sonra ancak netlik kazandığından, bundan önce kesinleşmiş ortak bir tavırdan bahsetmek mümkün değildir. Cessâs'a göre âm lafzın umûmiliği yani katîliği sahabe ve tâbiîn tabakasında ittifak edilmiş bir husus olarak kabul edilmiştir. Konunun özellikle kelâmî meselelerdeki rolünü de dikkate alarak umûm görüşünün içtihadı kapalı olduğunu yani zann-ı gâlip değil ilim ifade ettiğini, umûm görüşü kesin olarak kabul edilmezse Şâri'in kulu muhatap kıldığı nasların anlaşılabilmesi sonucunu doğuracağını ve bunun da Şâri' için caiz olmayacağını vurgulayan Cessâs⁵⁴³ böylece va'îd-i füssâk konusunda daha önce belirttiğimiz görüşlerini⁵⁴⁴ de temellendirmiş olmaktadır.⁵⁴⁵ Hususen bu vurguyla, umûm görüşünü amel cihetinden kabul ettiği halde itikadî alanda ilim ifade etmediğini vurgulayan Mâtürîdî görüşten kesin bir şekilde ayrılmış olmaktadır.

Umûm görüşünde emir-nehî ve haberler konusunda bir ayırım yapmaksızın kendi tercih ettiği görüşü bütünüyle mezhebin aslî görüşü olduğunu savunan Cessâs'ın bu iddiası önceki asırlarda yaşayan bazı önemli usûlcülerin tercihleri dikkate alındığında tutarlı görünmemektedir. Öncelikle Ebû Şücâ es-Selcî'den umûm görüşünü benimsemediği hatta âm

⁵⁴⁰ Aynı ayetin, va'îd-i füssâk görüşlerine muhalif olan âm lafızların hükmünü iptal etmek için, başka ayetle tahsis edildiğini savunan Ebû Bekir el-Esam da benzer bir tutum sergilediği için eleştirilmiştir. Esam'a göre Nisa 4/48. ayetindeki “لمن يشاء” lafzı, “Büyük günahlardan kaçarsanız, küçük günahlarınızı örteriz.” (Nisa 4/31) ayetiyle tahsis edilerek affedilme kebâiri değil seyyiâtı kapsamaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 478.

⁵⁴¹ (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا); Zümer 39/53.

⁵⁴² Hudr Muhammed Nebhâ, *Tefsîrü'l-Kâdî Abdülcebbar el-Mu'tezilî* (Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 152.

⁵⁴³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/57.

⁵⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/180-181; 4/142.

⁵⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/163.

lafzın bir sîgasının olmadığını kabul ettiği nakledilmiştir.⁵⁴⁶ Ayrıca bizzat Cessâs'ın naklettiğine göre Berdaî emir-nehîy ve haberlerin umûmiliği hakkında tevakkuf etmiştir ki sonraki Hanefî usûlcüler de Berdaî'nin tevakkuf görüşüne meylettiğini ikrar etmiştir.⁵⁴⁷ Buna mukabil mezhep ashabından ya da meşâyihattan âm lafzın katiyyeti hususunda sarîh bir nakilde bulunamayan Cessâs mezhepte ittifak edilen bir görüş olarak verdiği umûm görüşünü teyit için çeşitli yorumlara ihtiyaç duymuştur. İsa b. Ebân'ın görüşünü de onun ifadelerinden çıkarım yoluyla elde etmeye çalışması⁵⁴⁸ umûm görüşünün ilk üç asırda mezhebin asıl görüşü olarak kabul edilmesini zorlaştırmaktadır. Aslında daha önce Kerhî ile birlikte ön plana çıkarıldığı anlaşılan umûm görüşü Cessâs ile birlikte kurucu imamlara hatta sahabe ve tabînin geneline nisbet edilse⁵⁴⁹ de bu şekilde bir genelleme oldukça sorunludur.⁵⁵⁰ Dolayısıyla amelî hükümler bir tarafa itikadî hükümlerde âm lafızların katiyyeti hususunda mezhepte ilk üç asırda Cessâs'ın iddia ettiği gibi bir ittifaktan bahsetmek mümkün değildir. Hocası Kerhî'nin görüşünü de umûm kavli içinde konumlandırılan izahları konuyu, kelâmî yönünü göz ardı etmeksizin ele aldığını açıkça göstermektedir. Zira Kerhî'ye nisbet edilen, haberlerde tevakkuf görüşünü benimsemesinin va'îd-i füssâk hususunda da tevakkuf görüşüne götüreceğini vurgulayarak⁵⁵¹ aslında Kerhî'nin de kendisi ve kendinden önceki Mu'tezilî usûlcüler gibi tövbe etmeden ölen fasıkların ebediyen cehennemde kalacağı görüşünde olduğunu vurgulamak istemektedir.

Umûm görüşü zaman içinde Irak Hanefîlerinin uzlaştığı bir görüş haline gelmiştir. Saymerî de âm lafzın umûmiyet ifade etmesi hususunda Cessâs ile benzer kabullerde ve

⁵⁴⁶ Şirâzî, *et-Tebîrâ*, 106; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 279; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/299; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 4/23. Bazı usûlcüler es-Selcî'ye bu görüşlerin nisbetini sorunlu görse de önemli Hanefî usûl eserlerinde bu kabule bir itirazda bulunulmamıştır. Konunun detaylı bir değerlendirmesi için bk. Mahmut Muhammet Özdemir, *Eserü Medreseti'l-Irak el-Hanefiyye el-usûliyye fî usûli'l-Mütekellimîn* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 74-77.

⁵⁴⁷ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/101; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/299. İsa b. Ebân'ın ifadelerini lafzıyla değil mânâsıyla nakleden Cessâs'a göre İsa'nın va'îd-i füssâk konusunda ircâ görüşünü benimsemesi âm lafzın katiyyeti görüşüne muhalif değildir. Ancak Ebû Hanîfe'nin ircâ kavlini de kendi görüşü doğrultusunda tefsir ettiğini gördüğümüz Cessâs'ın İsa hakkındaki yorumuna temkinli yaklaşmak gereklidir. Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/103.

⁵⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/103. Başka bir yerde Kerhî, âm lafzın tahsisinden sonraki hükmünün mecaz olacağını söylemiş fakat bunu ashabın geneline nisbet edemeyeceğini bilakis kendi görüşü olduğunu itiraf etmiştir. Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/246. Âm lafızla ilgili en temel meselelerden biri olan, âmın tahsisten sonraki durumu ile ilgili Kerhî'den önce ashabın bir görüş belirtmemesi bu konunun ilk üç asırda Hanefî ashabı tarafından olgunlaştırılmadığına işaret etmektedir.

⁵⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/103-104.

⁵⁵⁰ Vishanoff, *The Formation of Islamic Hermeneutics*, 213.

⁵⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/101.

izahlarda bulunmuştur. Özellikle emir-nehiyde umûm görüşünü kabul ettiği halde haberlerde umûm görüşünü kabul etmeyenlere ayrı bir fasıl açarak itirazlar yöneltmesinden onun da hocaları gibi va'îd-i füssâk görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Zira haberlerde umûm görüşünü kabul etmemenin esasen va'îd-i füssâk görüşünden ayrılmakla sonuçlanacağına farkında olarak ircâ görüşünü reddetmek için bu izahlarda bulunduğu görülmektedir.⁵⁵² Beşinci asırdaki önemli fakihlerden Kudûrî de fûrû meselelerde âm lafzın umûm ifade ettiğini kabul etmiştir.⁵⁵³ Fakat bizim Irak Hanefîlerinin kelâmî ve usûlî açıdan Mu'tezile'ye meylettiklerini düşünmemiz sadece umûm görüşünü savunmalarıyla ilgili değildir. Sözgelimi, Ebû Hâzım el-Kâdî'nin öğrencisi olması hasebiyle Irak ilim geleneğinden beslenen Tahâvî de eserlerinde fûrû meselelerde âm lafızların umûm mânâsına delalet ettiğini kabul edenlerdendir.⁵⁵⁴ Hâlbuki kendisinin akaid eserinden Mu'tezilî görüşlere ne kadar karşı olduğu açık şekilde görülmektedir. Irak meşâyihî Kerhî'ye kadarki dönemde ya umûm konusunda farklı görüş belirterek yahut va'îd-i füssâk konusunda açıkça ircâ görüşünü dillendirerek Mu'tezile'den ayrılmışlardır. Kerhî ve sonrasında Cessâs ve Saymerî ile devam eden süreçte ise konunun kelâmî zeminine vurgu yapılarak konunun sadece fûrû ile ilgili olmadığı vurgulandığından Mu'tezile'nin açık bir etkisinden bahsetmek mümkündür.

b. Semerkant Meşâyihî

İmâm Mâtürîdî eserlerinde âm lafızların hükmünü genellikle itikâdî planda ele almıştır. Özellikle Ka'bî gibi Mutezilî-Hanefî âlimlerin Irak usûlcüleri vasıtasıyla kendi coğrafyasına taşıdığı umûm görüşüne erken bir dönemde (hicrî üçüncü asırda ya da dördüncü asrın başında) muttali olduğu anlaşılan Mâtürîdî onların görüşlerine cevaplar vermiştir. Umûm görüşünü savunan Mu'tezile hem va'd hem de va'îd içeren âm lafızlardan sadece va'îd ayetlerini umûmiyete hamletmiştir ki onlara göre bu, günahlardan sakınılması adına daha ihtiyatlıdır. Mürcie ise Allah'ın rahmet sıfatının tecellisi yönüyle sadece va'd ayetlerini umûmiyete hamletmiştir. Fakat Mâtürîdî'ye göre delil olmaksızın yapılan bu tahsisler kendi ilkeleriyle çelişen bu iki fırka adına bir tahakküm ve tenakuzdur. Bunun yerine âm lafızların

⁵⁵² Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 55.

⁵⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2345.

⁵⁵⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 15/337; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 1/65; Carolyn Anne Brunelle, *From Text to Law: Islamic Legal Theory and the Practical Hermeneutics of Abū Ja'far Ahmad Al-Tahawî* (Pensilvanya: University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 2016), 229.

itikaden katıyyet ifade etmeyeceğini söyleyerek haricî naslar ve karinelerle hüküm vermek daha tutarlı bir yoldur.⁵⁵⁵

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin naklettiğine göre Ehl-i sünnet'ten âm lafızların katıyyetini kabul eden bazıları va'îd-i füssâk görüşünden kaçmak için Allah'ın va'dinden dönmediği halde va'îdinden döneceğini söylemiştir ki insanlar arasında va'dinden dönmek kınanacak bir iş olduğu halde va'îdinden dönmek fazilet olarak görülür. Fakat bu kabul onları bir tezada götürecektir ve Allah'ın fillerini kullara benzeterek temellendirildiğinden sorunlu bir yaklaşımdır.⁵⁵⁶ Ayrıca fikhî usûlünde malum olduğu üzere haberlerde nesh caiz görülmemiştir.⁵⁵⁷ O halde âm lafızların itikadî alanda katıyyet ifade etmediğini söylemek en tutarlı yoldur. Bununla birlikte Mâtürîdî açısından fer'î konularda Hanefî imamların verdiği hükümler dikkate alındığında âm lafzın umûmuyla amel etmenin vacip olduğunu söylemekte bir sorun olmayacaktır. Zira zanniyyatın galip olduğu fikhî hükümlerle katıyyatın hâkim olduğu itikad alanının yapısı birbirinden farklıdır. İtikad alanında âm lafızlardaki ihtimaller katî bir hüküm vermeye mânî olmaktadır. Ancak fikhî hükümlerde zann-ı galiple hüküm verilmesinde bir beis olmadığından âm lafızların umûm manası üzerine hüküm bina edilebilmektedir.⁵⁵⁸ O halde âm lafızların hükmü kesin olarak bilinemese de fer'î meselelerde amel etmenin vacip olacağını söylemekte bir beis yoktur.

Konuyu emrin vücüp ifade etmesi meselesiyle detaylandıran Mâtürîdî usûlcüler, âm lafızlarda olduğu gibi karineden bağımsız olan emir lafızlarının farz değil vücüp ifade edeceğini görüşlerine delil getirmiştir. Sözgelimi katî delille sabit olan emrin farziyet, şüphe barındırması halindeyse vaciplik ifade edeceğini, birincisinin örneğini beş vakit namaz, ikincinin örneğini ise vitir namazı olarak vermişlerdir. Âm lafızların durumu da bunun gibidir. İtikadî açıdan kesinliğine inanmak gerekmezken, ihtiyaten amel etmek gerekir ki böylece hem itikadî çizgideki görüşler hem de fikhî hükümler mezhebin kelâmî ve fikhî dokusuna uygun hale gelmektedir.

Bu durum aynı zamanda Mâtürîdî usûlcülerin vâkıfiyye görüşünden ayırım noktasına işaret etmektedir. Vâkıfiyye görüşünde olanlar itikad-amel ayrımı yapmaksızın bütün umûm

⁵⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 440; 450-451.

⁵⁵⁶ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/781-783.

⁵⁵⁷ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 1/318; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 710.

⁵⁵⁸ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/781; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 284-286.

lafızlarda tevakkuf etmeyi gerekli görürken, Mâtürîdiler amel konusunda tevakkuf etmeyip lafzın umûmuyla amel etmek vaciptir demektedir.⁵⁵⁹ Bu teorik tartışmayı pratik alanda uygulamaya koyan Mâtürîdî fakih Kâsânî birçok ferî meselede âm lafzın umûmuyla amel etmekte bir beis görmemiştir. Mezhepteki çeşitli görüşlerin farz-vacip ya da haram-mekruh ifadesiyle nasıl anlaşılması sadedinde izahlarda bulunurken; umûm lafızların zahirinin amele bakan yönüyle vücup ifade etse de itikada bakan yönüyle tevakkuf ifade etmek suretiyle müphem olarak anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Semerkant usûlüne de bağlılığını göstermek sadedinde emrin fevre delalet etmesi meselesinde doğrudan Mâtürîdî'nin kavline atıf yapmıştır. Buna göre emir, amel cihetinden fevre delalet ettiğinden ilk vakitte amel etmek gerektiği söylenebilirse de bu fevriyet görüşü, kendisine zorunlu olarak itikad edilmesini gerektirecek kesinlik düzeyinde görülmemelidir.⁵⁶⁰

Mâtürîdîlerin âm lafızların hükmündeki tavrını zâhir ve nas lafızların hükmünde de sürdürdüğü görülmektedir ki emrin vücup ifade etmesinde olduğu gibi buralarda da amel etmek vacip olsa da itikaden kesinlik ifade etmeyeceğine dikkat çekmişlerdir.⁵⁶¹ Böylece kendilerini, Mu'tezile ve Irak meşâyihinden farklı konumlandıkları mevzide istikrarlı bir şekilde onlara muhalefetlerini devam ettirmişlerdir. Muhaliflerinin, umûm görüşü kabul edilmezse nasların anlaşılamayacağı ve atıl kalacağı yönündeki eleştirilerine itikadî açıdan cevap veren Mâtürîdî usûlcülere göre naslardaki itikadî hükümlerde kulun ameli, sözün Allah kelâmı olduğuna ve Şâri'in muradı ne ise onun hak olduğuna itikad etmekle yerine getirilmiş olur. Nitekim mücmel ve müteşabih lafızlarda da aynı şekilde kul Şâri'in muradına müphem olarak inanmakta, burada kimse lafzın anlaşılmasını sorun görmemektedir.⁵⁶²

Âm lafızlarla ilgili tavrında Semerkant meşâyihinin dikkat çektiği bir diğer önemli husus itikadî boyutuyla katıyet görüşünü benimseyenlerin içine düşeceği çelişkili durumdur. Çünkü umûm lafızlarda galip olan hatta esas olan ilke onların tahsise uğramasıdır. Mükellef en baştan âm lafzın bütün fertlerini içerdiğine katî şekilde iman ederse ve çoğu kez olduğu

⁵⁵⁹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/781; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 29, 97. Buradaki vücupiyet ifadesi itikadî kesinlik mânâsına değil, fikhî açıdan amelin gerekliliğini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

⁵⁶⁰ وقال إمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي: "إنه يجب تحصيل الفعل على الفور" وهو الفعل في أول أوقات الإمكان ولكن عملا لا اعتقادا على طريق "؛ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/3, 119, 136, 229; 3/16; 5/47, 7/383.

⁵⁶¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 360.

⁵⁶² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 285-286.

gibi bu hükmün bir başka delille tahsis edildiğini görürse itikadında bir değişme olacaktır.⁵⁶³ Bu durum şer'î hükümlerin itikaden sürekli bir değişkenlik içinde olmasını gerekli kılar ki bu gerilimi aşmak için âm lafzın muhtevasına en baştan müphem olarak inanmak en selametli yoldur.

Mâtürîdîlerin amelde umûm görüşünün fûrû fıkhıta sorun yaratması muhtemel bir mesele olarak Kur'ân'daki âm lafızların kıyas ve haber-i vahidle tahsisi hususuna dikkat çekmek gerekecektir. Çünkü Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye göre Mâtürîdî'nin âm lafızları amel hususunda vacip görmemesi Kur'ân'ın âm lafızlarının haber-i vahidlerle tahsis edilmesinin önünü açılabileceğini akla getirmektedir.⁵⁶⁴ Bu durumda Ebû Hanîfe'den itibaren gelişen fûrû fıkhı birikimindeki birçok hükmün bu netice ışığında izahını yapmak zor olacaktır ve mezhebin Şâfiî mezhebindeki birçok hükümle uzlaştırılması gerektiği gündeme gelir. Alâeddin es-Semerkandî bu gerilimi ortadan kaldırmak üzere son derece makul bir cevap vermiştir. Ona göre Semerkant meşâyihinden bu konuda net bir görüş nakledilmemiştir. Ancak burada en sahih görüş tahsise cevaz verilmemesidir. Her ne kadar âm lafızlar bir nebze zannîlik barındırsa da kıyas ve haber-i vâhiddeki zannîlik daha fazla olduğu için bunların âm lafzı tahsisi caiz olmaz. Çünkü Kur'ân'ın âm lafzındaki zannîlik metnin sübûtunda değil mânâsındaki hususîlik ihtimalindedir. Haber-i vâhiddeki zannîlik ise hem metninden hem de mânâsından kaynaklanır. Mânâ metinde mündemiçtir ancak metin asıl, mânâ da onun fer'î olduğundan metne tabidir. Dolayısıyla metindeki zannîliğin mânâyâ tesir etmemesi düşünülemez. Diğer yandan şer'î delillerde zannîliğin farklı derecelerde olması zaten kabul edilen bir görüştür. Mesela haber-i vâhid ve kıyasın her ikisi de zannîlik barındırdığı halde haber-i vâhid kıyasa takdim edilmektedir. Aynı şekilde kıyas ve haber-i vâhid de, âm lafza göre daha zannî kabul edilebileceğinden tahsis caiz değildir.⁵⁶⁵ Bu görüşleriyle Semerkant meşâyih Şâfiî usûlcülerden ve vâkıfîyye görüşünden başka bir yönden daha ayrılmış olmaktadır.

Sonuç olarak Semerkant meşâyihinin, emir ve nehiy gibi amelî konularda umûm görüşüne yakın ancak itikadî açıdan tevakkuf görüşüne yakın olan müstakil bir görüşte olduğunu söylemek mümkündür.

⁵⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/505-506.

⁵⁶⁴ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, 66.

⁵⁶⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 321; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/9.

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında umûm görüşünü savunanlara getirdiği eleştirilerden biri, "Hırsızlık yapan erkek ve kadının elini kesin."⁵⁶⁶ ayetinin tefsirindeki lafızların hırsızlık yapanların umûmunu kapsayacak şekilde ifade edilmesine rağmen burada bazı suçlara had cezası uygulanmamasıdır. Bu da umûm görüşünün aleyhinde bir delildir.⁵⁶⁷ Çağdaş bir araştırmada buradan yola çıkarak, Mâtürîdî'nin amelî hükümlerde de umûm görüşüyle amel etmediği iddia edilerek, Nesefî ve Alâeddin es-Semerkindî gibi usûlcülerin bunu aşmak için ihtiyaten amel edilir kaydını getirdikleri iddia edilmiştir.⁵⁶⁸ Fakat Mâtürîdî'nin benzer başka ayetleri tefsiri icelendiğinde bu iddianın isabetli olmadığı görülecektir. Sözelimi benzer lafızlarla ve yine had cezaları hususunda sevk edilen celde ayetinde "Zina eden erkek ve kadına celde uygulayın."⁵⁶⁹ denilmiştir. Ona göre burada "zina eden erkek" ve "zina eden kadın" lafızları âm olduğu halde amel edilirken bazı kayıtlar olduğunun görülmesi umûm mânâsına itikad edilmesinin yanlış olduğunu göstermektedir. Çünkü birçok fer'î meselede olduğu gibi burada da lafızların umûm mânâsına itikad eden mükellef sonradan tahsis edildiğini görünce itikadında değişme yaşayacaktır ki bu arzulanan bir durum değildir.⁵⁷⁰ Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin amelî olarak getirilen bazı tahsislerle dikkat çekmek istediği nokta, fer'î meselelerde umûmun uygulanmasına muhalif bir durum değil, bilakis genellikle fer'î meselelerde görülen tahsislerin itikâdî olarak umûm görüşünü benimsemeyi mümkün kılmadığı şeklindedir ki, sonraki Semerkant usûlcülerinin ifadeleriyle bir tezat teşkil etmemektedir.

c. Buhara Meşâyihi

Buhara meşâyihi Debûsî'den başlayarak Pezdevî ve Serahsî ile devam eden süreçte âm lafzın hükmü konusunda Irak meşâyihinin yaklaşımını sürdürmüştür. Onlar da âm lafzın hem emir-nehyde hem de haberlerde katıyyet ifade ettiğini belirtmişlerdir.⁵⁷¹ Fakat Irak Hanefîlerinden ayrıldıkları noktalar vardır ki buralarda Mu'tezileyle aynı akidevi eğilimde olmadıklarını ispat için olsa gerek, va'îd-i füssâka dair naslardaki âm lafızların umûm ifade etmesi sorununu diğer nasların tahsisiyle çözmüşlerdir. Umûm görüşünü savunan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî diğer üç usûlcüden farklı olarak fıkıh usûlü eserinde İmam Mâtürîdî'nin görüşüne

⁵⁶⁶ Mâide 5/38.

⁵⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 3/512.

⁵⁶⁸ Sarıtaş, *Lafızların Delaleti*, 68-72.

⁵⁶⁹ Nûr 24/2.

⁵⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/505-506.

⁵⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 96; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/132; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/291.

ismen yer vermiştir.⁵⁷² Meselenin itikâdî boyutunu da kelâm eserinde ele alarak hem Mürcie'nin hem de Mu'tezile'nin görüşlerine değinmiştir. Buna göre umûm görüşünü kabul etmek mutlak olarak irca ya da büyük günah işlemenin ebediyen cehennemde kalınması sonucuna götürmez. Çünkü bazı ayetlerde imanla birlikte günahların azabı gerektireceği ifade edilirken bazısında şirk dışındaki tüm günahları Allah'ın bağışlayabileceği belirtilmiştir. O halde âm lafızlardan yola çıkarak mutlak azaptan ya da mutlak bağışlanmadan bahsetmeksizin bazı âm lafızların diğer âm lafızlarla kayıtladığını düşünmek gerekir ki böylece Semerkant usûlcülerinin kelâmî bir sorun olarak gördükleri umûm görüşü Ehl-i sünnet'in kabullerine uygun bir şekilde aşılması olacaktır.⁵⁷³

Buhara meşâyihinin Mu'tezile'den ayrışma çabalarının tezahürü olarak görülen bir başka mesele de manevî âm lafızlardan kabul edilen “şey” lafzının kapsamı ile ilgilidir. Debûsî, şey lafzının mevcûdâtı kapsadığını söylemekle yetinirken, Pezdevî daha vurgulu bir şekilde mevcûdâtı kapsayıp ma'dûmu kapsamadığını dile getirmiş ve kendi tanımlarının Mu'tezile'nin tanımına muhalif olduğunu belirtmiştir.⁵⁷⁴ Hakikaten Mu'tezile'nin ma'dûmun şey olmasına dair kelâmî görüşleri fikhî usûlü kitaplarına da girmiş, şey lafzı umûm lafızlardan olduğu için mevcûdun ve ma'dûmun tümünü kapsadığıyla istidlal etmişlerdir.⁵⁷⁵ Mu'tezile kelâmında ma'dûmun şey olduğunu kabul ederken Ehl-i sünnet ma'dûmun şey olmadığını kabul ettiği⁵⁷⁶ düşünüldüğünde bu tartışma Buharalı usûlcülerin Mu'tezile karşısındaki tepkisel tavrını oldukça anlamlı kılmaktadır.

3. Değerlendirme

Görüldüğü üzere ilk olarak kelâmî bir tartışma vesilesiyle kavramsallaştığı anlaşılan âm lafzın hükmünün, zaman içinde fikhî muhteva da dikkate alarak genişleyen bir mesâil kümesine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin kelâmî kabulleri doğrultusunda şekillendirdiği bu konu, aynı eğilimlere sahip olan Irak meşâyihî tarafından devam ettirildiğinden onlar üzerinde Mu'tezile'nin etkisinden bahsetmek mümkündür. Fakat Semerkant ve Buhara meşâyihî konuyu fikhî açıdan bir uzlaşma zemini oluşturacak şekilde ele almış, Iraklılardan farklı olarak konunun kelâmî boyutunda Mu'tezile'ye muhalif duruşlarını

⁵⁷² Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*, 65.

⁵⁷³ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 140-141.

⁵⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/35; Erzincânî, *et-Tekmil*, 1/136.

⁵⁷⁵ Kazvînî, *el-Vâzih*, 221.

⁵⁷⁶ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Bahrü'l-Kelâm* (Mektebetü dari'l-ferfûr, 2000), 63.

net bir şekilde ortaya koymuşlardır. Böylece Alâeddin es-Semerkindî ve Abdülaziz el-Buhârî'nin de ifade ettiği gibi⁵⁷⁷ mezhep içinde bu ihtilafın semeresi kelâmî alanla sınırlı kalmaktadır.

B. Âm Lafzın Kıyasla Tahsisi

Âm lafızların hükmü mahiyeti itibariyle elfaz bahislerindeki çok sayıda konuya tesir etmiş bir meseledir. Ancak bunların genelinde âm lafızdaki katıyyet hususundaki kelâmî arka planın devam ettiği görülmüştür. Konunun, Şâri'in hitabındaki bilinmezlik sorunu, lafızlardaki müphemliğin hüsün-kubuh açısından problem teşkil etmesi ve Allah'ın adalet sıfasıyla zorunlu ilişkisi gibi çok sayıda ilkeyle ilişkili olduğunu gördüğümüz yukarıdaki izahlar ışığında bir sonraki başlıkta konuları kısaca incelemek mümkündür. Âm lafzın devamındaki bu konularda Irak meşâyihinin Mu'tezileyle aynı kelâmî arka planı paylaştığı, Mâverâünnehir ulemasının fûru fıkıh merkezli ve fırsat buldukça Mu'tezile'ye muhalif izahları ışığında Iraklı usûlcülerden ayrıldığı, aşağıda incelenecek konularda da gözlemlenmektedir.

Âm lafzın hükmünün katıyyet ifade ettiği ve kıyasın nihayetinde zannî bilgi değeri taşıdığı bilindiğinden kıyasın bu lafızları tahsisi Mu'tezile ile Hanefî usûlcüler arasında bir ayrışmaya neden olmuştur. Bazı Irak Hanefileri Mu'tezile ile birlikte bunda bir sorun görmezken, diğer Hanefî usûlcüler genel olarak bunu kabul etmemiştir. Bu ihtilafın özünde kıyasın ve âm lafzın katıyyetinden ne kastedildiği ile yorumlar belirleyici olmuştur. Aşağıda yer vereceğimiz farklı görüşlerdeki usûlcülerin yorumları dikkatle incelendiğinde, konunun hüsün-kubuh ve illetin tahsisi gibi üst ilkelerin kritik bir kesişim noktasında bulunduğunu söylemek mümkündür.

1. Mu'tezile

Mu'tezilî usûlcülerden Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Hârûnî, Kazvînî ve Cüşemî âm lafzın kıyasla mutlak olarak tahsis edileceği hususunda ortak bir tavır belirleyerek Mu'tezile'nin asıl görüşünü ortaya koymuşlardır.⁵⁷⁸ Günümüze ulaşan Mu'tezile kaynaklarından Hârûnî ve Ebü'l-Hüseyn

⁵⁷⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 97; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/304; Hazne, *Tetavvur*, 223.

⁵⁷⁸ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/219; Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 12a; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/89; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/275; Kazvînî, *el-Vâzih*, 243; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 184.

el-Basrî'nin izahları bu tercihin arka planındaki genel ilkelere dair daha detaylı fikir vermesi açısından önemlidir. Buna göre, öncelikle amel edilmesi açısından kıyasın, umûm lafızlar gibi katiyyet ifade ettiğine vurgu yapılmıştır. Akıl, hükmünün hasen ya da kabih olduğunu bildiği şeylere karar verirken zann-ı galip yolunu kullansa da bu durum kişide ilim/kesin bilgi oluşmasına mani değildir. Fayda veren acı bir ilacın kullanılması örneğinde olduğu gibi kişi zann-ı galiple amel ederek zararı def edecek hasene yönelir ki, buradaki yolun zannîliği, sonuçta ortaya çıkan kesin bilgiye mani olmaz. Akliyyâta mümkün olan bu durum sem'iyâtta da mümkündür. Mesela zahiren şahitlik şartlarını taşıyan kişinin sözüyle hâkimin hüküm vermesi yahut kible cihetine dair emarelere göre kibleyi tespit vaciptir. Hâlbuki burada zandan bahsedilse de malûma yani kesin olduğu düşünülen bilgiye göre amel edilmektedir.⁵⁷⁹ Keza akıl nebizin helalliğine kesin olarak hükmettiği halde, kıyas yoluyla haramlığına hükmedilmiştir. Zira kıyas, ihtilaf eden müçtehitler açısından zannî gibi görünse de esasen sem'î bir delil olması hasebiyle katiyyet ifade edebilir.⁵⁸⁰ Böylece âm lafza nisbetle kıyas da katiyyet ifade eden bir delil gibi amel ederek onu tahsis edebilir.

Kıyas esasen naslardaki mânâyı keşfetmesi itibarıyla âm lafzın muhtemel mânâsını daraltmıştır ki bu âmın katîliğine de zeval getirmez.⁵⁸¹ Diğer yandan illetin tahsisini mümkün gören Mu'tezilî görüş açısından kıyas ile nesh mümkün değilken, tahsis mümkündür. Kıyastaki illetin bir mânî dolayısıyla hükmünü doğurmaması, bilinen bir durumdur. İlet bir nassın neshi durumunda işlerlik kazanmadığı halde, âmın tahsisi halinde kazanabilmektedir.⁵⁸² Âm lafzın tahsisini nesh olarak tanımlamayı kabul etmeyen Mu'tezile'ye göre nesh ile tahsisin yapısındaki bu farklılık *aslah/maslahat* ilkesiyle açıklanabilir. Zira sadece Allah'ın kulları hakkında *aslah* olduğunu bildiği bu maslahat doğrultusunda kıyasın durumu neshte ve tahsiste farklılık arz edebilmektedir.⁵⁸³ Netice itibarıyla Mu'tezile'nin bu konudaki tavrı kelâmî ilkeleriyle ve bu ilkelere doğan bazı başka usûl ilkeleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilidir.

⁵⁷⁹ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/212-213.

⁵⁸⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/277.

⁵⁸¹ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/221-222.

⁵⁸² Hârûnî, *el-Muczî*, 1/226.

⁵⁸³ Buradaki maslahatın, fâkihın riayet edeceği maslahat değil, Şâri' tarafından hükümlerin verileceği ve kulun tam olarak idrak edemeyeceği *maslahat/aslah* olduğu, Basrî'nin getirdiği kayıtlı açık bir şekilde görülmektedir ki, bu Mu'tezile'nin aklî-şer'î illet ayırımının temel noktalarından biri olduğundan daha önce bahsedilmişti. “وليس” Basrî, *el-Mu'temed*, 2/281. “بممتنع أن يرد التعبد بأحدهما [أي بأحد النسخ والتخصيص] دون الآخر لوجه المصلحة يفترقان فيه لا يعلمه إلا الله عز وجل

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihi

Irak meşâyihiinin bu konudaki tavrı ve geçirdiği evreler Hanefî usûlünün kendinden sonraki usûl görüşünün karar kılmasında belirleyici olmuştur. Cessâs, Kerhî'den konuyla ilgili bir görüş nakletmezken, Mu'tezile kaynakları, Saymerî ve bazı Hanefî kaynaklar⁵⁸⁴ Kerhî'nin âm lafzın kıyasla tahsisine mutlak olarak cevaz verdiğini nakletmiş ve Saymerî bu görüşü, delilleriyle birlikte kitabında geniş bir şekilde savunmuştur.

Saymerî'nin burada kullandığı delillerle Hârûnî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kullandığı deliller ve ifadeleri arasındaki benzerlik Saymerî'nin kendinden önceki Mu'tezilî müelliflerden iktibasta bulunduğunu düşündürmektedir. Bu üç müellif hemen hemen aynı dönemde yaşamış olsa da, Mu'tezilî âlimlerin delillerini Ebû Hâşim ve Ebû Abdullah el-Basrî'den nakletmeleri dikkate alındığında Kerhî'den önce Irak'ta var olan bu görüşün Kerhî ve Saymerî tarafından sahiplenildiğini söylemek mümkündür.⁵⁸⁵

Cessâs ise ashabın görüşü olarak naklettiği haber-i vâhid ya da kıyas gibi zannî delillerle daha önce tahsis edilmemiş zâhir-âm lafzın mutlak olarak kıyasla tahsisine cevaz verilmeyeceği hükmünü tercih etmiştir.⁵⁸⁶ Çoğu yerde yaptığı gibi Kerhî'nin muhalif olduğu görüşüne yer vermemiş, fakat İsa b. Ebân'ın âm lafzın haber-i vâhidle tahsis edilmesine cevaz vermemesinden yola çıkarak, haber-i vâhiden daha zannî olan kıyasla, katıyeti bilinen âm lafzın tahsis edilmemesinin evleviyetle bilineceğini söylemiştir. İmam Muhammed'in fûrû fıkıh meselelerinden getirdiği örneklerle görüşünü teyit etmiş, fakat doğrudan ashabın görüşü olarak takdim ettiği usûlî kaideyi kimin savunduğundan bahsetmemiştir.⁵⁸⁷ Ona göre katıyeti bilinen âm lafız ancak kendisi gibi katî bir ayet, mütevatir sünnet yahut icmâ ile nesh ya da tahsis edilebilir. Aklî kıyasın âm lafzı tahsisi kabul edilmekle birlikte, şer'î kıyas aklî kıyas gibi katıyet ifade etmeyeceğinden hükmü ondan farklı olmalıdır. Kıyasın zannî olduğu bilindiğinden, katıyet ifade eden âm lafız ile kıyas arasındaki hiyerarşiyi dikkate alan Cessâs,

⁵⁸⁴ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/219; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/275; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 184; Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkindî Üsmendî, *Bezlü'n-nazar* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015), 533.

⁵⁸⁵ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 62.

⁵⁸⁶ Cessâs bu görüşü "ashaba" nisbet etmiştir, ancak bazı Mu'tezilî kaynaklarda Hanefî ashabının görüşü Kerhî ile birlikte zikredilmiştir. Hârûnî, *el-Muczî*, 1/219.

⁵⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/156, 158, 211.

kıyasın âm karşısında kesinlik ifade edebilecek bir mertebeye çıkarılmasını uygun görmemiştir.⁵⁸⁸

Esasen Mu'tezileyle aklî-şer'î illet taksimi, illetin tahsisi gibi konularda uzlaşan Cessâs'ın bu meseledeki farklı yaklaşımını muhalifleriyle kendi arasındaki bakış açılarına bağlamak mümkündür. Mu'tezile kıyasın Allah katındaki durumunu yanî her müçtehidin Allah katında doğruya isabet etmesi açısından kesinliğini dikkate alırken,⁵⁸⁹ Cessâs müçtehitlerin farklı kıyaslarla farklı hükümlere ulaşması neticesinde görülen ihtilaf dolayısıyla zannî yönünü dikkate almış⁵⁹⁰ gibi görünmektedir. Nitekim açıklamalarında, bashedğimiz üslup farklılığı dışında Mu'tezile'nin kelâmî-usûlî izahlarıyla tearuz eden bir tavır gözlenmemektedir. Böylece Cessâs, Kerhî ve Saymerî ile şekillenen Mu'tezile-Irak usûlcülerinin serdetdiği gidişatın mecrasını değiştirmiş, Mâverâünnehir uleması da Cessâs'ın görüşünü devam ettirerek mezhebin asıl görüşü haline getirmişlerdir.

b. Semerkant Meşâyihi

Semerkant meşâyihinden bu konuda bir görüş nakledilmediğini söyleyen Alaüddin es-Alâeddin es-Semerkandî ise, Semerkant meşâyihine göre âm lafzın itikadî kesinlik gerektirmediği dolayısıyla Şâfîiler gibi âm lafzın kıyasla tahsisine cevaz vermelerinin mümkün olduğunun zannedilebileceğini söylemiştir. Ancak Semerkantlılara göre kıyas, Kur'ân ve mütevatir sünnet gibi naslar karşısında katıyyet açısından daha düşük mertebede kabul edileceğinden bu şekilde zannî bir delille, kendinden daha katî olan âm lafızların tahsisi caiz değildir. Nitekim buna cevaz veren Mu'tezile'nin kıyası katî delil olarak konumlandırmasına da itiraz edilmiştir.⁵⁹¹ Fakat Alâeddin es-Semerkandî ile aynı asrı idrak eden Üsmendî, Kerhî'ye nisbet ettiği, âm lafzın kıyasla tahsisine cevaz veren görüşünü savunmuştur.⁵⁹²

⁵⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/214-220.

⁵⁸⁹ Nitekim Semerkandî Mu'tezile'nin kıyasın katıyyet ifade ettiğini söylemesinin, her müçtehidin isabet etmesi görüşüyle ilişkilendirmiştir. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 320.

⁵⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/321.

⁵⁹¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 320-321.

⁵⁹² Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 533-534.

c. Buhara Meşâyihi

Debûsî, Cessâs'ın görüşünü tercih etmiş, devamında Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Serahsî'nin de aynı görüşü devam ettirmesiyle mezhebin meseledeki genel tavrı netleşmiştir. Bu konuda Mâverâünnehir ulemasından görüş nakledildiği bilinen ilk isim Hâkim eş-Şehîddir (ö. 334/945). İsa b. Ebân ve Cessâs tarafından dile getirilen, âm lafız karşısında kıyasın zannî bir delil olduğu ve tahsisin bir tür nesh olduğu varsayıldığından kıyasla âmın tahsisinin caiz olmayacağı şeklindeki delillendirmeler Debûsî ve sonrasında da devam etmiştir.⁵⁹³

3. Değerlendirme

Sonuç itibariyle Kerhî ile başlayıp Saymerî ile devam eden Mu'tezilî görüş Cessâs tarafından reddedilmiş, Cessâs'ın tercihi Mâverâünnehir uleması tarafından kabul görmüştür. Birçok meselede olduğu gibi Hanefî mezhebi adına “ashabın görüşü budur” denilerek nakledilen görüş, Kerhî gibi önemli bir usûlcü tarafından kabul görmemiş, Alâeddin es-Semerkandî Cessâs'ın “ashabın görüşü” dediği meselede Semerkant meşâyihinden bir şey nakledilmediğini ifade ederek, bu görüşü Irak meşâyihinden bir kısmının görüşü olarak vermeyi uygun bulmuştur.⁵⁹⁴ Hâlbuki bu mesele, âm lafzın tahsisini nesihle eş değer tutmak gibi Hanefî mezhebinde çok temel ilkelere dayanan bir tartışmadır. Bu açıdan, kurucu imamlar veya onların öğrencilerinden oluşan ilk halkadan itibaren şekillenen standart bir usûlün varlığına dair zannı sorgulamamızı gerektiren bu durum, mezhep içi bölgesel ekollerin usûlün oluşumunda ne derece etkili olduğuna ve “ashabın görüşü” olarak nakledilen nisbetlerde ne kadar ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğine dair somut bir örnek olarak önümüzde durmaktadır.

II. BEYAN

A. Beyanın Tehiri

Beyan konusu, gerek âm-hâs gibi zâhiri katiyyet yani doğrudan amel değeri taşıdığı düşünülen lafızlarda, gerekse mücmel, müşkil gibi fazladan açıklamaya ihtiyaç duyulan ifadelerde cereyan etmesi hasebiyle usûlde geniş bir etki alanına sahiptir. Diğer yandan

⁵⁹³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 103; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/133; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rîfetü'l-huceci's-şer'iyye*, 62; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/24-296.

⁵⁹⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 320-321.

beyanın mahiyeti itibariyle nesh-tahsis olup olmadığı yahut nas üzerine ziyade şeklinde değerlendirilmesi, konunun usûldeki tartışma alanını bir hayli genişletmektedir. Bu başlıkta inceleyeceğimiz beyanın tehiri konusu *hüsün-kubuh* ve *aslah* gibi kelâmi ilkelerle temellendirilmesi yönüyle Mu‘tezile-Hanefî etkileşimine örnek teşkil etmekle birlikte ihtilafın esasının daha genel mânâda âm lafzın katiyyetiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

1. Mu‘tezile

Şâri’ tarafından yapılacak beyanın her hâlükârda hâcet yani amel vaktinden öteye tehir edilmesi iki mezhep açısından da ittifakla caiz görülmemiştir. Çünkü bu durum teklif-i mâ lâ yutâk olarak kabul edildiğinden kulun gücünü aşan bir sorumluluğun kula yüklenmesidir ve caiz değildir.⁵⁹⁵ Ancak amel vaktine kadar tehirinin hangi lafızlarda caiz olduğu hususunda her iki mezhep içinde de ihtilaf görülmektedir. Mu‘tezile meşâyihinden Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr, el-Hârûnî ve Mu‘tezile’nin çoğunluğu, beyânın tehirini hem âm gibi katiyyet ifade eden lafızlarda hem de mücmel ve müşkil gibi ilk anlamında muğlaklık bulunan lafızlarda caiz görmezken, Ebü’l-Hüseyn el-Basrî tehiri sadece mücmel-müşterek⁵⁹⁶ lafızlarda caiz görmektedir.⁵⁹⁷

Mu‘tezile’nin buradaki ihtilafı konunun arka planındaki kelâmî ilkede ittifak etmelerine rağmen, bu ilkeyi farklı yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Hüsün-kubuh ve *adl* ilkesine göre konuyu izah eden Mu‘tezilî âlimler beyanın tehirinin Şâri’den gelecek hitabın maksadına dolayısıyla Şâri’in adaletine zeval getireceği, bunun ise hasen olmaması dolayısıyla Allah hakkında caiz olmayacağı üzerinde durmuştur. Şöyle ki, teklifin oluşması ve kulun mükellef olması için hitabın en öncelikli maksadı olan fehmin, kulun zihninde netleşmesi gerekecektir. Âm gibi katiyyet ifade eden lafızlarda bu durum doğrudan ortaya çıkmaktadır ve itikadî kesinlik meydana geldiğinden bu merhaleden sonra gelecek tahsis, nesih vb. ârizî durumlar kulun önceki sorumluluğu açısından bir sorun teşkil etmez. Çünkü kul hitaba zahir/umûm mânâsıyla itikad etmiş ve ameli bu mânâyâ göre yerine getirmiştir. Âm üzerinden meydana gelen ikincil düzenlemeler yeni bir hükmü gerektirdiğinden yeniden teklifi bir durum ortaya çıkar. Burada herhangi bir şekilde ortaya çıkacak beyan, ilk durumun

⁵⁹⁵ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/315; Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 363.

⁵⁹⁶ Mu‘tezile bu meselede mücmel, müşterek, müşkil v.b. mânâsının katiyyetle bilinemediği tüm lafızlar için benzer bir yaklaşım sergilemiştir.

⁵⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/65; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/373; Hârûnî, *el-Muczî*, 1/341; Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/316; Kazvî, *el-Vâzih*, 260; Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâ’il*, 190.

müphem ve muğlak bir anlamda olduğunu düşündürdüğünden aklen kabih olmakta ve beyanı tehir etmesi Allah hakkında caiz olmamaktadır. Zira âm lafzın katiyyetini kabul ettikten sonra zuhur eden bu durum Şâri'in hitabında yani sıfatlarında bir nakısa meydana getireceğinden bedâ ihtimalini gündeme getirir ki, itikaden kabulü mümkün değildir.

Daha önce geçtiği üzere, âm lafzın kesinliğinin gerekçesi olarak benzer bir açıklama yapan Mu'tezile, âm lafız hakkındaki itikadi duruşundan taviz vermeyerek beyanın tehirine tamamen kapıyı kapatmıştır. Devamında mücmel lafızların beyanı için de aynı kuralları işletmiş ve aslen katiyyet ifade etmeyen bu lafızlarda beyanın tehirine cevaz verilmesinin şer'î hitabın ruhuna aykırı olduğunu savunmuştur. Mücmel lafızlara olduğu haliyle itikad ederek, beyan geldiğinde amel edilmesi şeklindeki ikinci görüşü kabul etmemiş, mücmelin hitabın anlaşılmasının gerekliliği hususunda âm lafızdan ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Çünkü bir süreliğine de olsa insana anlamadığı bir ifadeye inanmakla mükellef tutmak abestir ve kabihdir. Bu durumlar Araplara Zencî lisanıyla hitap etmeye benzemektedir. Nasıl ki Allah'a kulun kendisini anlayacağı bir tarzda hitap etmesi vacip ise beyana ihtiyaç duyan mücmel bir lafzın bu haliyle itikad edilmesi de mümkün değildir. Çünkü itikaddan meydana gelecek fayda lafızdaki bilinmezlik dolayısıyla tahakkuk etmeyeceğinden beyanın tehiri mümkün değildir.⁵⁹⁸ Mu'tezile'de ana akım usûlcüler bu görüşte olmakla birlikte Ebü'l-Hüseyn el-Basrî mücmel lafızlar konusundaki görüşü biraz yumuşatarak burada beyanın tehirine cevaz vermiştir. Çünkü ona göre Hakîm olan Şâri'in muradını mufassal olarak ifade etmesi caiz olduğu gibi mücmel olarak ifadesi de caizdir. Şâhidde yani lügatte, mütekellimin maksadını mücmellik üzere ifade etmesinin kerih görülmediğini bildiğimize göre, bunun hasen olmaması için bir sebep yoktur. Nitekim müşterek lafızda akla gelen birkaç ihtimalden biriyle temekkün yani zihninde muhtemel bazı mânâlar belirlediğinden bu tarz bir uslûpta kabihlikten bahsetmek gerekmez. Nitekim birçok nas da bu minvalde gelmiş ve beyanın tehir ettiği görülmüştür.⁵⁹⁹ Ancak Ebü'l-Hüseyn âm lafızlardaki katiyyet hususunda Mu'tezile'nin hüsün-kubuh ve el-*adl* merkezli aklî gerekçelerini müdafaa etmiştir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/29, 37, 67; Hârûnî, *el-Muczî*, 1/343, 348, 352; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 190.

⁵⁹⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/318-319.

⁶⁰⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/316-317.

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihi

Irak meşâyihinden konuyla ilgili görüşü nakledilen ilk isim Kerhîdir. Gerek Hanefî gerekse Mu'tezilî kaynakların aktardığına göre Kerhî, Mu'tezile'nin ihtilaf halinde olduğu ikinci görüşünü kabul etmiştir. Yani ona göre beyanın tehiri sadece mücmel lafızlarda caizdir, âm gibi zahiri katıyyet ifade eden lafızlarda ise tehir caiz değildir.⁶⁰¹ Cessâs'a göre bu görüş aynı zamanda Hanefî ashabının görüşüdür. Çünkü âm gibi katıyyet ifade eden bir lafza dair sonradan yapılan beyan, ziyade bir hüküm getireceğinden ancak nesh olarak izah edilebilir.⁶⁰² Buna mukabil mücmeldeki zannîlik dolayısıyla kıyas ve haber-i vâhidle yapılan ziyadelik caiz görülmüştür. O halde mücmelin beyanının tehirinde de bir sorun olmayacaktır. Âm lafızlar baştan itikadî kesinliğe sahip olduğundan sonradan tahsisini ya da mecaz olarak anlaşılmasını gerektirecek bir beyanın gelmesi, hitabın hakiki mânâsından farklı şekilde itikad edilmesi sonucuna götürecektir. Allah'ın muradının hilafına bir lafızla kula hitap etmesi, yani onu yanlış bir itikada sevk etmesi ve ibadetleri olduğundan farklı şekilde haber vermesi ise Allah hakkında caiz değildir.⁶⁰³ Nitekim şâhidde/yaşadığımız âlemde hikmet ehli birinin istisna yapmaksızın belli bir sayıdan bahsettikten sonra aslında o sayıyı kastetmediğini söylemesi hitabının yalan olduğu vehmini uyandırır. Allah'ın hitabı hakkında bu tevehhümün oluşması ise caiz olmayacaktır.⁶⁰⁴

Ebû Abdullah el-Cürcânî beyanın tehirini caiz görmeyen bir diğer isimdir. Ona göre umûm lafızlar söz konusuysa Şâri'in, beyanı geciktirmesi söz konusu olamaz. Çünkü Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işitilen bir sözde beyanın gerekliliği varsa diğer insanlardan farklı olarak bunu tehir etmesi Hz. Peygamber'e caiz olmaz.⁶⁰⁵ Saymerî de umûmda beyanın tehirinin caiz olmayacağını benzer bir yaklaşımla hüsün-kubuh ve *adl* ilkesi bağlamında açıklamış, âm lafızda beyanın tehirinin Allah'a caiz olmayacağını belirterek Cessâs'ı takip

⁶⁰¹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/315; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 97.

⁶⁰² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/48. Cessâs'ın burada Hanefî mezhebine adına gerekçe olarak zikrettiği nas üzerine ziyadenin nesh olarak yorumlanması mezhep içinde mutlak olarak kabul edilmiş değildir. Çalışmamızın ilerleyen bölümünde inceleyeceğimiz üzere âm lafzın itikaden katıyyetini kabul etmeyen Mâtürîdî usûlcüler nas üzerine ziyadeyi de nesh değil beyan olarak yorumlamıştır.

⁶⁰³ فغير جائز إذا كان المراد به الخصوص أو المجاز تأخير بيانه عن حال الخطاب به، لأن ذلك يوجب أن يكون قد أئزنا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به ولزوم حكمه على

وهذا لا يجوز على الله تعالى

⁶⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/52.

⁶⁰⁵ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, 2/532; Saîd, "el-Akvâlü'l-usûliyye li Ebî Abdillâh el-Cürcânî", 283.

etmiştir.⁶⁰⁶ Irak Hanefîleri meselenin detayında Mu'tezile'nin genel görüşünden kısmen ayrılmış görünse de bu ayrılığın iki tarafın da kabul ettiği ortak kelâmî ilkelerin yorumundan kaynaklandığı dikkate alındığında, Irak Hanefîlerinin kendi açıklamalarından Mu'tezilî bir üslup benimsediği açıkça görülmektedir. Nitekim Semerkant meşâyi de Iraklıların bu kelâmî kabulleri dolayısıyla ulaştıkları sonucu eleştiri konusu yapmıştır.

b. Semerkant Meşâyihi

Mâtürîdî, tefsirinde çeşitli vesilelerle beyanın tehirinin caizliğini gündeme getirmiştir.⁶⁰⁷ Ona göre beyanın tehiri gerek –mutlak, zahir, vb.- amelen katiyyet ifade eden umûm lafızlarda gerekse mücmel lafızlarda caiz olması gerekir ve bir mihne/imtihan olarak kulun bu konuda Allah'ın muradı hakkında araştırma yapması gerekecektir. Zira umûm lafızlarda beyanın tehirini caiz görmeyenlerin gerekçesi, umûm lafızların itikadî kesinlik içermesi dolayısıyla beyanın tehir edilmesi halinde kulun birşeyi olması gerektiğinden farklı şekilde inanması sonucuna götürmesidir. Hâlbuki umûm lafızların katiyyet ifade etmesi zaten Semerkant meşâyihi tarafından kabul edilmediği için umûm olsun olmasın bütün lafızlarda beyanın tehiri caizdir.⁶⁰⁸

Mâtürîdî sonrası Semerkant meşâyihinden Rüstüfağnî Musa-Hızır kıssasındaki olaylardan yola çıkarak usûlî bir meseleye delil getirmiş, zahiren idrak edilen lafızlarda beyanın tehirine cevaz vermiştir. Mezkûr ifadelerinden umûm lafızları da içine alacak şekilde mutlak mânâda beyanın hâcet/amel vaktine kadar tehirine cevaz verdiği anlaşılmaktadır.⁶⁰⁹ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ve Alâeddin es-Semerkandî de aynı gerekçelerle bu görüşü savunmuştur. Semerkant meşâyihi Irak Hanefîlerinin ve Mu'tezile'nin âm lafızda beyanın tehirine cevaz vermeyen görüşünün bir tür tenâkuz içerdiğini düşünmektedir. Şöyle ki, umûm lafızlar katiyyet ifade ediyorsa bazı naslarda umûm lafızlardan sonra gelen beyanlar olduğu icmâen kabul edildiğine göre, burada Allah hakkında bedâ düşüncesi gibi tehlikeli bir düşünce hemen akla gelebilecektir. Çünkü Allah önce kesin ve nihâî bir karar olarak kullara umûm lafızla emrettiği bir şeyin hükmünü sonradan ortaya çıkan bir durum dolayısıyla değiştirmiş

⁶⁰⁶ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 99.

⁶⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/565; 2/120, 369; 3/432; 6/96; 8/224; 9/386.

⁶⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/491.

⁶⁰⁹ Keşşî, *Mecmû'l-havâdis*, 3/1527.

görülmektedir.⁶¹⁰ Mu'tezile ve Irak Hanefilerine göre ise burada neshten bahsedilmesi mümkün olduğundan bedâ düşüncesi ortadan kalkmaktadır.⁶¹¹

c. Buhara Meşâyihi

Debûsî genelde yaptığı gibi bu konuda da Irak meşâyihini takip etmiştir. Ona göre katiyyet ifade eden umûm lafızlarda beyanın tehiri caiz değilken mücmel lafızlarda tehir caizdir. İki lafız türü arasında katiyyet-zanniyyet ayrımı olduğu için hükümleri de farklılaşmaktadır. Umûm lafızlar katiyyet ifade ettiği halde beyanını beklemek teklifi açıdan anlama sorunları meydana getireceğinden hitabın yapısını şüpheli hale getirecektir.⁶¹² Ancak Debûsî beyan konusunu çok daha tafsilatlı ele alarak dörtlü bir taksime tabi tutmuştur. Onun getirdiği bu yeniliğe ek olarak Irak meşâyihinden farklı bir tavır da beyanı neshten bağımsız ele alması ve yaptığı dörtlü beyan taksiminde neshe yer vermemesidir.⁶¹³

Serahsî umûm lafzın itikaden katiyyet ifade etmesi hasebiyle beyanın tehirine cevaz vermenin şer'î delillerde yalana cevaz vermek mânâsında olacağından batıl olacağını söylemiştir.⁶¹⁴ Pezdevî de ciddi bir değişiklik yapmadan Irak meşâyihi ve Debûsî ile gelişen tercihleri devam ettirmekle yetinmiştir.⁶¹⁵ Ancak zikri geçen Buhara meşâyihi, Semerkant meşâyihinin ihtilafını dikkate almadan Irak Hanefilerinin görüşünü Hanefî ashabının görüşü olarak arz etmişlerdir.

3. Değerlendirme

Sonuç olarak Irak Hanefîleri konuyu ele alış üslubunda el-vücûb alellah gibi *adl* ilkesinin gereği olan ifadeleri rahat bir şekilde kullanmaktan çekinmemiştir. Buhara meşâyihi ise daha ağıdalı bir üslupla konuyu sadece umûm lafızların katiyyetiyle ilişkilendirmektedir. Fakat konunun temelinde, Mu'tezile'nin gözardı edilmesi mümkün olmayan itikadî ilkeleri bulunduğundan, bu tercihlerinin Buharalıların Ehl-i sünnet duruşları açısından ne kadar tutarlı olacağı tartışmaya açıktır. Nitekim Mâtürîdî usûlcüler baştan beri sorunlu gördükleri umûm

⁶¹⁰ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 364-365; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân (Topkapı)*, 34a, 421b.

⁶¹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/42-43; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/324.

⁶¹² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 102, 221, 227.

⁶¹³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 221-225; Hazne, *Tetavvur*, 235.

⁶¹⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/31.

⁶¹⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/107-112.

lafzın itikaden katiyyeti hükmünü şer'î naslarda beyanın tehirine getirdikleri misallerle tenkit etmeyi sürdürmüştür.

B. Nas Üzerine Ziyadenin Durumu

“Nas üzerine ziyade” terkinde “nas”tan murat edilenin ilk bakışta sadece Kur’ân’ın nazmı olduğu akla gelse de usûlcülerin yaklaşımları incelendiğinde aslında daha geniş mânâda yani hadislerdeki lafızları da içine alacak şekilde “nassın hükmü”ne yapılan ziyadeyi kastettiklerini söylemek mümkündür. Fakat tartışmaların merkezinde ekseriyetle Kur’ân’ın nassı/lafzı olduğu da yadsınamaz bir gerçektir. Şer’î hükümlerin zâhiren teâruz etmesi halinde görülen çözüm yolları arasında nassın hükmüne ziyâde edildiği düşünülen ve geliş tarihi bilinmeyen diğer hükmün nesh ya da beyan olarak yorumlanmasını zikretmek mümkündür. Bir yönden lafızların katiyyeti diğer yönden neshin mahiyeti ile ilişkilendirilen bu mesele özellikle Hanefî mezhebi içinde umûm lafızların hükmündeki ihtilafın bir neticesi olarak ele alınmıştır.⁶¹⁶

1. Mu‘tezile

Mu‘tezilî usûlcülerin görüşleri bir bütün olarak ele alındığında hiçbirinin nas üzerine ziyadeyi doğrudan beyanla ilişkilendirmediğini söylemek mümkündür. Çünkü beyanın gündeme gelmesi demek nassın hükmünde yani elfâz bahislerinde katiyyet ifade edeceği düşünülen açık hükmün mücmel lafızlara benzer şekilde bir tür belirsizlik içinde olmasını zorunlu kılacaktır. Hâlbuki Mu‘tezile açısından üzerine ziyade getirilecek âm nassın hükmü zaten katî ve zâhir olduğundan ancak neshin var olup olmadığı tartışılabilir. Neshin hangi durumda var olacağı ise mezhep içinde çok çeşitli yorumlara tabi tutulmuştur. Cübbâîler’e göre burada beyandan bahsedilmemekle birlikte tam olarak neshten bahsetmek de mümkün değildir. Çünkü ziyade edilen bu yeni hüküm aslında müstakil bir ibadet gibi değerlendirilmelidir. Ebû Abdullah el-Basrî’ye göre ise ziyade edilen hüküm önceki hükmü değiştiriyorsa neshten bahsedilmelidir, fakat önceki hükmü geçersiz kılmıyorsa nesh değil müstakil bir ziyade hüküm olarak düşünülmelidir.⁶¹⁷ Meselâ beş vakit namaza altıncıyı eklemek nesh olmazken, kırk adet olan bir had cezasını elliye çıkarmak neshtir. Çünkü

⁶¹⁶ Salih Güner, *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (El-Cessâs Ve Es-Semerkandî Örneğinde)* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 93.

⁶¹⁷ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/56.

ilkindeki ziyade hüküm, asıl hükmün varlığını etkilemezken, ikincisinde hükmün mahiyetini değiştirerek varlığını etkilemiştir, yani altıncı vakit namazın kılınmaması diğer namazları iptal etmez fakat had cezası tam olarak uygulanmazsa haddin şer'an tatbik edildiği söylenemez.

Diğer görüşün sahibi olan Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise ziyade gelen hükmün önceki hükmü sadece değiştirmesi değil tamamen yok sayılacak şekilde ortadan kaldırması gerekir. Had cezasının kırktan elliye çıkarılması durumunda had cezası tam olarak icra edilmemiş olsa da önceki uygulanan kırk celde üzerine on tane ilave etmekle ceza tamamlanmış olur. Bu da aslında ziyade edilen hükmün bütünüyle ortadan kalkmadığını yani neshedilmediğini gösterir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre hükme ziyade yoluyla neshin misali iki rekât olarak farz kılınan bir namaza tek selamda kılınmak üzere üçüncü bir rekâtın ilave edilmesidir. Çünkü mükellef üç değil de iki rekât kılsa üzerine bir rekât ilave etmekle namazı tamam olmaz, bilakis namazı üç rekât olarak yeniden kılmalıdır.⁶¹⁸ Diğer Mu'tezilî usûlcülerden Hârûnî ve Kazvînî Ebû Abdullah'ın görüşünü benimserken, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hocası Abdülcebbâr'ın görüşüne meyletmıştır.⁶¹⁹ Bu konuda Mu'tezile'de bütünüyle bir ittifak hâsıl olmasa da çeşitli şekillerde nassa ziyadeyi nesh olarak tartışmaları aslında umûm lafızların katıyyeti görüşünün bir devamı olarak okunmalıdır.

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihi

Irak meşâyihinden Cessâs umûm lafızların tahsisi başlığında konuyu tartışmıştır. Çünkü nassın ifade ettiği hükme yeni bir kayıt ilave eden ziyade hüküm aynı anda değil, önceki hükümden sonra geldiğinden tahsisten değil ancak neshten bahsetmek mümkündür. Buna binaen ziyade hükümde de neshte aranan şartlar gerekecektir.

Mu'tezilî usûlcülerin yapılan ziyadenin önceki hükme tesiri cihetiyle nas üzerine ziyadeyi çeşitli şartlarla nesh olarak kabul ettiği görülmüştü. Cessâs da Ebû Abdullah el-Basrî gibi umûm lafzın ilk hükmünü bir şekilde değiştiren tüm ziyadeliklere beyan değil nesh olarak bakmıştır. Abdestte niyet şartı ve zihâr kefaretinde azad edilecek kölenin mümin olması gibi ziyade yahut tahsis edici hükümler nesh olarak örneklendirilmiştir. Çünkü ayetin umûm

⁶¹⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/405; Kazvînî, *el-Vâzih*, 272-274.

⁶¹⁹ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/60; Kazvînî, *el-Vâzih*, 275; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/406-408.

ifadesiyle ilk hüküm karar kıldıktan sonra mutlak olarak bunu yerine getirmesi mükellef için yeterli olacakken, gelen ziyade hüküm dolayısıyla artık sadece eski hükümle amel etmek yetersiz kalacaktır. Bu da yeni hükmün eski hükmü kısmen yetersiz bırakması hasebiyle bir tür nesihdir. Bu değişimin itikadî açıdan bir problem doğurup doğurmadığına da değinen Cessâs'a göre umûm ifadeye farz olarak itikad etmek ve gelen yeni hükmün itikadda bir değişiklik meydana getirmesi sorun teşkil etmeyecektir. Çünkü abdestte niyet şartının ziyade edilmesi örneğinde olduğu gibi, sonra gelen hüküm öncekini bütünüyle ortadan kaldırmamış, önceki hüküm devam etmekle birlikte ilave edilen hüküm itikad edilen şeyin kapsamını genişletmiştir ki bu da neshe mânî değildir.⁶²⁰ Cessâs'ın bu izahı muhtemelen diğer nesh konularında olduğu gibi aynı teklifi hükümdeki değişimi hüsün-kubuh açısından makul şekilde temellendirme endişesiyle açıklanabilir.

Cessâs, kısaca izah ettiği görüşü ashabın mezhebi ve Kerhî'nin de görüşü olarak vermiştir. Fakat Mu'tezile kaynaklarında Kerhî'nin nas üzerine ziyade hakkındaki görüşü Cessâs'ın naklettiklerine aykırı olmamakla birlikte biraz daha detaylı anlatılmıştır. Buna göre her ziyade hükmün nesh olarak telakki edilmesi doğru değildir. Neshten bahsetmek için önceki hükmün ziyade edilen hüküm olmaksızın uygulanması yetersiz hale gelmelidir ki böylece ilk hükümde tam mânâsıyla bir değişiklik gündeme gelsin. Sözelimi beş vakit namaza bir vakit daha ilave edilerek altı vakit farz kılınmış olsa burada neshten bahsedilemez. Çünkü altıncı vaktin kılınmaması diğer beşinin sıhhatine etki etmeyecektir yani beş vakit kılınan namazın yeniden kılınması istenmez. Bu ilave aslında önce namazı emredip sonra orucu da farz kılmak gibi müstakil olarak bir ibadetin ilave edilmesidir. Ancak abdestte niyetin farz kabul edilmesi gibi hükümlerde neshten bahsedilmelidir. Çünkü niyeti farz kabul etmek, niyetsiz alınan abdesti geçersiz kılmış, yeniden abdesti almayı gerektirerek önceki hükmü neshetmiştir. Benzer şekilde zihâr kefaretinde kölenin mümin olmasını şart koşturmak, celde uygulamasına nefyi/tağrîbi de ilave etmek gibi hükümlerde önceki hüküm yetersiz bıraktığı için nesh kapsamındadır. Çünkü mesela celde uygulaması ilk başta had cezası olarak yeterli görülürken, yeni hükümle birlikte nefy cezası da icra edilmezse had tam olarak yerine getirilmemiş sayılacaktır ve böylece ilk hüküm neshedilmiş olur.⁶²¹ Saymerî de benzer izahları yapmıştır fakat bunu hususen Kerhî'ye nisbet etmeksizin mezhebin genel görüşü olarak

⁶²⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/227-229; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/42.

⁶²¹ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/51-55; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/406-407; Kazvîni, *el-Vâzih*, 272-273.

vermektedir.⁶²² Bu veriler ışığında Ebû Abdullah el-Basrî'den Saymerî'ye kadar Mu'tezile-Irak meşâyihinin aynı görüş etrafından birleştiği anlaşılmaktadır.

b. Semerkant Meşâyihî

Semerkant meşâyihî ise nas üzerine ziyadeyi açıkça beyan olarak tanımlamakta bir beis görmemiştir. Mâtürîdî umûm lafızlar üzerine yapılan ziyadenin neshe olduğu gibi beyana da ihtimalli olduğunu, harici bir karine olmadıkça mutlak olarak nesh ya da beyandan söz edilemeyeceğini savunmuştur. Çünkü umûm lafızlarda galip olan onlardan husus kastedilmesidir. Bu lafızlarda husus mânâsı kastedilmesi muhtemel olduğuna göre yani net bir şekilde katıyyet ifade etmediğine ve bu mânâ harici karine olmadan bilinemeyeceğine göre bu müphemlikten sonra gelen ziyade hüküm ilk hükmü beyan etmiş kabul edilebilir. Bu yaklaşım Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin umûm lafızların takyîd ve tahsisini de nesh değil beyan olarak nitelenmesini mümkün gören izahlarıyla uyumludur.⁶²³ Diğer yandan Alâeddin es-Semerkandî, nas üzerine ziyadenin beyan olarak kabul edilmesi görüşünü sadece Mâtürîdî'nin değil Semerkant meşâyihinin genel görüşü olarak vermiştir.⁶²⁴

Esasen Semerkant meşâyihinin elfaz bahislerinde baştan beri sürdürdükleri umûm lafızlardaki müphem/ihtimalli hükümlerin neticesi olarak meseleye böyle yaklaşımları kaçınılmazdır. Çünkü ilk hükmün kesin olarak sabit olmadığı bilindiğine göre ziyade edilen hükmün de nashedici olması kesin bir şekilde ifade edilemez. Bununla birlikte Semerkant meşâyihinin görüşünü elfâz bahislerinin diğer meselelerinde olduğu gibi burada da Şâfiîlerin mutlak tevakkuf görüşünden ayırmak gerekir. Çünkü Şâfiîler ziyade edilen hükümde zorunlu olarak beyandan bahsederken, Semerkant meşâyihî harici karinelere ile nesh ya da beyan olmasını mümkün görmüşlerdir. Buna binaen Şâfiîler umûm lafızlara tevakkuf üzere itikad etmeyi vacip görmüşler ve ziyade olarak gelen hükmü de harici bir karineye ihtiyaç duymadan doğrudan beyan olarak kabul etmişlerdir. Semerkant meşâyihî ise tevakkufu vacip görmeksizin yani itikaden kesin bir hüküm vermeksizin lafzın zahiri ile amel etmeyi vacip kabul etmişlerdir. Bu yüzden nassa ziyade edilen hükmün durumunu nesh ya da tahsis olarak tespit etmek harici karinelere ihtiyaç duymaktadır.⁶²⁵

⁶²² Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 124.

⁶²³ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/779; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 725; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 175.

⁶²⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 301; krş: Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/383.

⁶²⁵ Hazne, *Tetavvur*, 259-260.

Fakat burada, Semerkant meşâyihi açısından fûru fıkihtaki hükümlerde çıkması muhtemel bir soruna işaret etmekte fayda vardır. Kur'ân nassının ifade ettiği umûmî hüküm onlara göre katî olmadığından, haber-i vâhid ile bu hükme ziyade yapılması mümkündür. Bu durumda ziyadeliği nesh değil beyan olarak tanımlayan Şâfiîler gibi abdestte niyet, tertip, namazda Fâtiha okunması vb. şartların farz kabul edilmesinin önü açılmış olmaktadır. Hâlbuki Semerkant meşâyihi Irak Hanefilerinden farklı bir fûru fıkih anlayışını takip etmemiştir.⁶²⁶ Zannımızca buradaki işkalin giderilmesi Semerkant meşâyihinin umûm lafızların haber-i vâhid ve kıyasla tahsisine cevaz vermemesi meselesinde takip ettikleri deliller arası hiyerarşi yaklaşımıyla benzerdir. Yani her ne kadar Kur'ân'ın umûm lafızlarının ifade ettiği hüküm haber-i vahid gibi zannî olsa da Kur'ân, nazımının subûtundaki katıyyet itibariyle subûtu zannî olan haber-i vâhidten daha üstün bir mertebededir. Çünkü Kur'ân'ın ifade ettiği hükümdeki şüphe sadece mânâsında iken haber-i vâhidde şüphe hem lafzında hem mânâsında olabilmektedir.⁶²⁷ Buna göre abdest ayetinde umûm ifade eden lafızlardan farz hükmü ispat edilirken, haber-i vahidle bu hükme ziyade olarak getirilen niyet şartı ancak sünnet hükmünü ifade edecektir. Böylece hem fûru fıkihtaki hükümlerle tutarlı bir açıklama yapılmış olunacak hem de ziyade edilen hükmün deliliyle kendi değerince amel edilerek umûm lafızdaki kapalılık nesh değil beyan yoluyla giderilmiş olacaktır.

c. Buhara Meşâyihi

Buhara meşâyihi Debûsî ile başlayan süreçten itibaren Irak meşâyihinin görüşüne yakın durmuştur. Debûsî'ye göre nassa ziyade edilen hükümler sureten beyan olmakla birlikte manen nesihtir.⁶²⁸ Bu tarif esasen Cessâs ve Debûsî'nin benimsediği nesh anlayışına uygun bir yaklaşımdır. Çünkü onlara göre nesih her yönden hükmün raf' ve izalesi değil, mükellefin ebedî olduğunu vehmettiği hükmün Şâri' tarafından müddetinin bittiğinin beyan edilmesidir. O halde nesh, mükellefin değişen bilgisine nisbetle hükmün tamamen ortadan kaldırılması/raf' ve izâle ise de ilminde bir değişiklik tasavvur edilemeyen Allah'a nisbetle zaten sona ereceği bilinen hükmün müddetinin bittiğini beyan etmekten ibarettir. Fakat Alâeddin es-Semerkandî, bu tanıma itiraz etmiştir. Çünkü neshi Allah'a nisbetle kendi

⁶²⁶ Semerkandî *Tuhfetü'l-Fukahâ*'nın başında kitabını Kudûrî'nin muhtasarını esas alarak hazırladığını belirtmiştir. Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994), 1/5.

⁶²⁷ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 321; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/9.

⁶²⁸ “فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة”; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 234.

katındaki hükmün beyanı olarak açıklamak Allah katında birden fazla hak/doğru olduğu düşüncesine kapı aralamaktadır. Nitekim Mâtürîdî neshi Allah ve mükellefler açısından farklı nisbetlerle tanımlamamış, sadece ikinci hükmün gelmesiyle Allah'ın birinci hüküm için tayin ettiği vaktin sona ermesi olarak kabul etmiştir.⁶²⁹ Fakat bu tanımdan Buhara meşâyihinin nassa ziyade hususunda beyanı ön plana çıkardıkları düşünülmemelidir. Çünkü beyanda şart koşulmadığı halde neshte şart koşulan terâhî ve delillerin sübûtu itibariyle denk olması şartı nassa ziyadede aranmıştır. Ziyadede beyânın şeklen bulunduğu varsayılması daha çok Şâfiîlerin nastaki bu tür değişiklikleri beyan olarak kabul eden ifadelerine müselleme bir cevap vermek endişesiyle kabul edilmiş gibi görünmektedir. Böylece Debûsî, Irak meşâyihinin tercihini daha sistematik bir izahla Buhara usûlüne aksettirmiştir.

Debûsî'ye göre ziyadenin nesh olması önceki hükmün mânâ itibariyle izâle edilmesi esasına dayanır. Sözelimi celde cezasına tağrîb (sürgün) şartı getirmekle önceden celdeden ibaret olan hüküm artık tağrîb olmaksızın had cezasının uygulanmasını yetersiz kılmaktadır ki, bu eski hükmü kaldırıp yeni bir hüküm ikame etmek kabilindedir. Diğer fûrû meseleleri buna benzer bir yorumla açıklayan Debûsî'yi hemen hemen aynı ifadelerle Pezdevî ve Serahsî de takip etmiştir.⁶³⁰

3. Değerlendirme

Netice itibariyle umûm lafızların delaletinin katıyette ifade ettiği hükmünden tevellüt eden nassa ziyadenin nesh olarak telakki edilmesi düşüncesi gerek Mu'tezile'de gerekse Irak ve Buhara meşâyihinde farklı tonlarda etkisini sürdürmüştür. Semerkant meşâyihi ise umûm lafızların hükmündeki tavırlarını tutarlı bir şekilde devam ettirerek nassa ziyadeyi mutlak mânâda nesh olarak tanımlamaktan kaçınmışlardır.

III. EMİR-NEHİY

Bu başlıkta inceleyeceğimiz konuların başlığında genellikle emir kavramı ön planda olsa da, alacakları hükümlerde nehiy emrin zıddını ifade ettiği için nehye dair hükümlere

⁶²⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/199; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 229. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 699. Semerkandî'nin itirazı umûm lafızların hükmüne müphem olarak itikad edilmesini öneren Semerkant usûl geleneği açısından anlamlıdır. Çünkü çoğu kere ilk defa vaz' edilen hüküm tahsis, takyid, ziyade ve nesh gibi değişikliklere uğradığından zaten baştan belirlenmiş bir hüküm olmayınca ikinci kere beyan edilmesi söz konusu olmaz.

⁶³⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 231-234; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 82-85; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/191.

ayrıca bir başlık açılmamıştır. Ancak emire dair bahsi geçen konularda nehyin de bu hükümlerin zıddıyla ifade edildiğini söylemek mümkündür.

A. Emirde İrade

Emrin irade ile ilişkisi hicrî ikinci asrın başlarına yani mezhep imamları dönemine kadar uzanan bir tartışmadır. Her ne kadar bu meselenin özellikle kelâm ekseninde tartışıldığı akla gelse de naslarda hem amele dönük hem de itikadî emirler içeren nasların nasıl anlaşılacağıyla ilgili olduğu için fıkıh usûlü eserlerinde de yer bulmuştur.

Nakledildiğine göre Kaderiyye'den (muhtemelen bunların içinde Mu'tezile'nin öncüllerinden bazı kimseler de bulunuyordu) bir gurup Ebû Hanîfe ile kelâm meselelerini tartışmak için Kufe'ye gelmişti. Söz, Allah'ın emrine ve iradesine gelince Ebû Hanife emirden kasıt, Allah'ın kâinat hakkındaki olayları yönetmesi olunca emrinin iradesinden ayrı düşünülmeceğini belirtirken, vahiy yoluyla emrettiği şeylerin durumunu bundan farklı ele aldı. Buna göre Allah'ın iradesi kimi zaman Allah'ın emri olabileceği halde (Allah'ın namazı emredip, kulun cüzî iradesi neticesinde onu yaratmayı irade etmesi gibi), Allah'ın her emrinin fiil olarak da yerine getirilmesinin onun iradesi olacağını söylemek mümkün olmaz. Mesela, Allah İbrahim'e (a.s.) oğlu İsmail'i kesmeyi emrettiği halde onun bu fiilini irade etmemiştir. Ayette⁶³¹ İsmail'in (a.s.) bu emrin neticesini Allah'ın dilemesine bağlamasını da ikinci kısma örnek getiren Ebû Hanîfe emrin her zaman iradeyi gerektirmeyeceğiyle istidlâlde bulunmuştur. Çünkü Allah'ın emri Allah'ın iradesini gerektirseydi İsmail'in (a.s.) "inşallah" diyerek emrin tahakkukunu Allah'ın iradesine bağlaması anlamsız olurdu.⁶³²

Ayrıca Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf için yazdığı düşünülen *el-Vasiyye* eserinde bu konuya yer vererek emir ile irade arasında Mu'tezile'nin varsaydığı zorunlu ilişkiyi reddetmiştir. Ona göre Allah masiyetleri emretmediği halde irade eder ancak onlara muhabbet duymaz ve razı

⁶³¹ es-Saffât 37/102.

⁶³² Kütük, "Ebu'l-Hasen ed-Dîneverî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi", 68. Ebû Hanîfe'nin aynı ifadeleri *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta da kullandığı ve emir-irade ilişkisi meselesinde ilgili ayetin Mâtürîdî ve Necmeddin en-Nesefî gibi âlimler tarafından benzer şekilde tefsir edildiği görülmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8/578; Necmeddin Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 12/430; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 155-156. Bu istidlal sonraki asırlarda gelen usûlcüler tarafından devam ettirilmiş ve Mu'tezile âlimleri buna cevap vermeye çalışmıştır. Basrî, *el-Mu'temed*, 1/49; Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, 1/53; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/267.

olmaz.⁶³³ Yine Ebû Hanîfe'den *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta nakledilen bir ifadeye göre emir; emr-i keynûnet ve emr-i vahiy olarak ikiye ayrılmaktadır. Kâinatta Allah'ın yaratılmasını emrettiği şeyler muhakkak gerçekleşeceği halde, teklifi hükümleri gerektiren vahiyle gelen emirlerin Allah'ın iradesini zorunlu olarak gerektirmesi gibi bir zorunluluk yoktur.⁶³⁴

Konuyla ilişkilendirilen fûru bir mesele, kurucu imamlar açısından gerek örfî gerekse lügavî anlamda irade-emir-muhabbet arasındaki zorunluluğu reddetmek bağlamında değerlendirilmiştir. *Kitâbü'l-Asl*'da zikredildiğine göre hanımına: “İstersen, boş ol!” diyen kimseye hanımı cevaben: “Buna sevinirim/arzularım veya talakı murad ederim.” dese talak vâkî olmaz.⁶³⁵ Bu misalde iradenin/meşîetin⁶³⁶ her zaman muhabbet duyulan şeyle birlikte olması gerekmediği sonucuna ulaşan Natîfî hem taatlerin hem masiyetlerin Allah'ın iradesiyle olduğu halde masiyetlere muhabbet duymadığına işaret ettiğini, bunun aynı zamanda mezhep imamlarının konuyla ilgili görüşüne ışık tuttuğu sonucuna ulaşmıştır.⁶³⁷ Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının konuyla ilgili yaklaşımını gördükten sonra şimdi usûlcülerin görüşlerini inceleyebiliriz.

1. Mu'tezile

Mu'tezilenin erken döneminden birçok isim emrin iradeyi gerektirdiğine dair görüş ortaya koymuş ve bu kabul sonraki asırlarda devam etmiştir. Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Bişr b. Mu'temir, Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd (ö. 204/820'den sonra) ve Ka'bî bu görüşü dile getiren âlimlerdendir.⁶³⁸

Abdülcebbar'ın izahına göre Allah'ın iradesi ancak hasen olan şeylere taalluk edebilir. Çünkü Allah, zulüm gibi kabih olan şeyleri irade etmeyeceğini Kur'an'da beyan etmiştir. Allah'ın emri olan şeylerin hasen olduğu bilindiğine göre onun zıddı olan şeyin de kabih

⁶³³ Numan b. Sabit Ebû Hanife, “Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanife”, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 88; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanife* (Darü'l-feth, ts.), 79, 83; Ebû Saîd Hâdimî, *Şerhu'l-Vasiyye (Mecmûatü'r-resâil içinde)* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1855), 163.

⁶³⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 153.

⁶³⁵ ولو قال لها: أنت طالق إن شئت، فقالت: قد أحبيت الطلاق، أو هويت الطلاق، أو أعجبتني الطلاق، أو أنا أريد الطلاق، فهذا كله سواء لا يقع به؛ لأن هذا ليس “عين المشيئة”; Şeybânî, *el-Asl*, 4/579; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/202.

⁶³⁶ İrade ve meşîet kelâmcılar nezdinde birbirine yerine kullanılan eş anlamlı mânâlardır. Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/375.

⁶³⁷ Natîfî, *el-Ecnâs*, 1/446.

⁶³⁸ Kâ'bî, *Makâlât*, 255-257; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/3-4.

olduğu bilinir. Allah'ın emrettiği şeyi irade etmemesi zıddı olan kabihi irade etmek mânâsına geleceğine göre Allah'ın emrinin iradesinden ayrı düşünülmesi mümkün olmayacaktır. Diğer yandan kulların fiillerini yarattığı kabulüne göre Allah'ın emrettiğini irade etmesi zorunludur. Çünkü Allah kâfirlere imanı emrettiği halde bunu irade etmemesi, masiyetin yaratıcısının Allah olması sonucunu doğuracağından Allah hakkında bu durum caiz değildir.⁶³⁹ Basra Mu'tezile'sinin usûl alanındaki önemli isimlerinden Ebû Hâşim ve Ebû Ali, sonrasında Ebû Abdullah el-Basrî, Hârûnî, Cüşemî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî emrin zorunlu şartının irade olduğunda ittifak etmişlerdir.⁶⁴⁰

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihî

Irak Hanefîlerinden bu konuda görüşüne vâkıf olabildiğimiz ilk isim Kerhî'dir. O, iradeyi emrin meydana gelmesi için zorunlu görmüş, bu şart Cessâs ve Saymerî tarafından devam ettirilmiştir. Cessâs emrin tanımında irade şartını zikretmiş⁶⁴¹, nesih ve efâl-i Rasûl gibi farklı konularda emrin varlığının Şâri'in iradesine bağlı olduğunu tekraren belirtmiştir.⁶⁴² Nesih bahsinde emir konusuna değinen Cessâs, Allah'ın emrettiği şeyi irade etmemesi halinde, zıddını irade edebileceğini, bu durumda Allah'ın emrettiği şeyi yerine getirenin itaatkâr, getirmeyenin asi olmayacağını söylemiştir. Çünkü her ikisi de Allah'ın iradesine boyun eğmiş olacaktır. Bu durumda teklifin medârı olan emrin ve nehyin varlığı da ancak abes olur.⁶⁴³

Bu izah tarzı –birinci bölümde geçtiği üzere- kulları fiillerinin yaratıcı olarak gören ve masiyetin yaratılmasını Allah'a nisbet etmeyi caiz görmeyen Cessâs'ın zihin dünyasındaki i'tizâlî kabulleriyle uyumludur. Emir-irade ilişkisini *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da benzer şekilde açıklayan Cessâs'a göre müşriklerin “Allah dileseydi şirk koşmazdık” iddialarında haklı sayılmaması için Allah'ın onların şirk koşmasını irade ettiğini kabul etmemek gerekir. Çünkü şirki veya masiyeti irade etmek sefeh olduğu gibi bunları emretmek de sefehtir. Nasıl ki kişi

⁶³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 6/218-230.

⁶⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/20, 22, 107; el-Hârûnî, *el-Muczî*, 1/106; Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 2b; Kazvînî, *el-Vâzih*, 187; el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 172; Duveyhi, *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye*, 212-216, 223, 478.

⁶⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/79.

⁶⁴² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/95.

⁶⁴³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/235.

emredilmekle, emredilen şeye çağrılmış olursa, irade edilen şeye da davet edilmiş olacaktır.⁶⁴⁴ Buradan da anlaşıldığı üzere Cessâs'a göre emir-irade ilişkisi kulların fiillerini yaratmadaki özgürlükleri açısından bir zorunluluktur. Aksi halde kâfirlere imanı emreden Allah'ın, bunu irade etmemesi yani yaratmaması yahut şirkten sakındırdığı halde şirki irade etmesi gibi durumlar gündeme gelecektir ki bu Allah hakkında caiz değildir. Cessâs'ı Ehl-i sünnet'ten ayırarak i'tizale sevkeden bu yaklaşımın temelinde onun, iradeyi mutlak olarak muhabbetin aynı, kerahetin zıddı olarak görmesi yatmaktadır. *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında "Allah fesadı sevmez."⁶⁴⁵ mealindeki ayetin tefsirinde Allah'ın fiili ile iradesi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söyleyerek Allah'ın fiili olarak tasavvur edeceğimiz ve ona nisbet edeceğimiz her şeyin onun iradesi ve rızası ile olması gerekeceğini bir zorunluluk olarak kabul etmiştir. Aslında genel olarak Ehl-i sünnet'in görüşü olan; Allah'ın kulların fiili olan masiyetleri yarattığı yani irade ettiği halde onlara muhabbet ve rızasının olmayacağı şeklindeki görüşe⁶⁴⁶ şiddetle karşı çıkarak bunu bütünüyle Cebriyye'nin görüşü olarak vermiştir. Çünkü Allah'ın hem kerih görmesi hem de irade etmesi ve muhabbet duyması bir arada düşünülemeyecek bir durumdur.⁶⁴⁷ Meselenin devamında Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen Allah'ın üç şeye muhabbet duyduğu, üç şeyi de kerih gördüğü mânâsındaki rivayetten yola çıkarak kerahetin muhabbetin zıddı olarak getirilmesinin irade ettiği şeye muhabbet duymasına, kerih gördüğü şeyi de irade etmeyeceğine delalet ettiği sonucuna ulaşmıştır. Çünkü kerahet iradenin zıddı olduğu gibi muhabbetin de zıddıdır. O halde Allah için irade ile muhabbetin aynı mânâda olduğu düşünülmelidir.⁶⁴⁸

Benzer şekilde seferî olan kişinin oruç tutmama ruhsatı ile ilgili ayette "Allah sizin için kolaylık irade eder, zorluk irade etmez."⁶⁴⁹ mealindeki ayetin tefsirinde Cebriyye'nin, kulların masiyet ve küfür gibi fiillerini Allah'ın irade ettiği yani yarattığı düşüncesinin, ayetin

⁶⁴⁴ وقد دلت العقول على مثل ما نص الله عليه في القرآن أن مرید الشرك والقبائح سفیه كما أن الأمر به سفیه وذلك لأن الإرادة للشرك استدعاء إليه كما أن الأمر به "استدعاء إليه"; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/194.

⁶⁴⁵ Bakara 2/205.

⁶⁴⁶ Kemâleddin İbn Ebû Şer'if, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012), 123-124.

⁶⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/396.

⁶⁴⁸ فجعل الكراهة في مقابلة المحبة فدل أن ما أرادته فقد أحبه كما أن ما كرهه فلم يردده إذ كانت الكراهة في مقابلة الإرادة كما هي في مقابلة المحبة فلما كانت الكراهة "نفیضا لكل واحدة من الإرادة والمحبة دل على أنهما سواء"; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/397.

⁶⁴⁹ Bakara 2/185.

Allah'ın "usr/zorluk" irade etmeyeceği şeklinde beyanına aykırı olduğunu belirtmiştir.⁶⁵⁰ Bu ifadelerinin neticesinde Cessâs'ın emrin tanımında ve şartlarında iradeyi zikretmesinin kendinden önce var olan Mu'tezilî usûlcülerin yöntemine eklemlenmesinin bir sonucu olduğu görülmektedir.

Irak Hanefîlerinin Mütakellim metoduna yaptığı etkiyi inceleyen yeni bir çalışmada⁶⁵¹ Cessâs'ın emirde irade şartını getirmesini dil kurallarına dayandırarak kelâmî ilkelerden ayrı düşündüğü yönünde serdedilen mülahazalar kanaatimizce isabetli değildir. Zira müteahhir dönemde kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmelerine rağmen emirde irade şartını mümkün gören küçük bir grup Ehl-i sünnet usûlcünün⁶⁵², şer'î emirdeki iradeden maksat Allah'ın rıza ve muhabbet duymasıdır, şeklindeki yaklaşımını Cessâs hakkında düşünmek mümkün değildir. Zira Cessâs hem Allah'ın, kulun masiyet ve küfür gibi fiillerini yaratmayacağını belirtmiş hem de bu yaklaşımın bir tezâhürü olarak iradenin mutlak olarak muhabbet mânâsında olması gerektiğini net bir şekilde söylemiştir ki onun hakkında tekvînî-teşrî'î irade ayrımını kabul etmek mümkün değildir.⁶⁵³ Cessâs'a göre Allah'ın emrettiği şeyi irade ettiği halde yaratmaması mümkündür. Tersinden bakacak olursak nehyettiği şeyi irade etmemiş olacaktır.⁶⁵⁴ Cessâs'a göre masiyette, Allah'ın muhabbeti olmadığı gibi ilâhî irade de olmayacaktır ve masiyet Allah'ın iradesinin kulun iradesine mağlup olması pahasına meydana gelecektir.

Mu'tezile usûlcülerinin aktardığına göre, emrin iradeyi gerektirmesi konusunda ittifak eden Mu'tezile içinde emrin vücup ya da nedb ifade etmesi konusundaki ihtilafta, vücup ifade eder görüşünde olanların delilli emir-irade ilişkisinin yorumuna dayanmaktadır. Kerhî'nin ve

⁶⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/277-278. Mâtürîdî'nin ayetteki "irade" kelimesinin mânâsıyla ilgili Ehl-i sünnet ve Mu'tezile görüşlerini mukayesesi için bk.: Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/47.

⁶⁵¹ Özdemir, *Eserü Medreseti'l-Irak*, 130-132.

⁶⁵² Emirde irade şartı uzun bir dönem Mu'tezilî usûlcülerin şiarı olduğu halde, sonraki asırlarda usûlcülerden Şatîbî, İbn Teymiyye, öğrencisi İbn Kayyim ve Hanefî usûlcü Abdülhayy el-Leknevî gibi isimler iradeyi tekvînî ve teşrî'î şeklinde ikiye ayırarak, Allah'ın tekvînî iradesinin mutlaka gerçekleşeceği halde, emirde kastedilenin rıza-muhabbet mânâsında olacağını kabul etmiştir. Allah'ın emrinde rıza ve muhabbet var olduğu halde emrin sonucu olan me'murun bihin kulun isyanı dolayısıyla yaratılmamasının mümkün olduğu şeklinde açıklanmıştır. Buna göre Allah emrettiği şeye muhabbet duyduğu halde yaratmaması mümkündür. Bu ayrımın temelinde kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyen Mu'tezile'den ayrışma çabası vardır. Muhammed b. Ali el-Ciylânî eş-Şüteyvî, *Alâkatü ilmi usûli'l-fikh bi-ilmi'l-kelâm* (Tunus: Zeytûne Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 522-524.

⁶⁵³ Nitekim az önce geçtiği üzere, oruçlunun sefer halindeyken oruç tutmasına ruhsat veren ayeti yorumlayan Cessâs'ın, Allah'ın iradesini şer'î bir hüküm bağlamında ele almış olmasından irade hususunda tekvînî-teşrî'î ayrımı yapmadığını gösteren bir delildir.

⁶⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/95.

Ebû Abdullah el-Basrî gibi Mu'tezilî usûlcülerin içinde bulunduğu bu gruba göre emir iradeyi gerektirdiğinden, iradenin terki de kabih olacaktır. Emrin vücup ifade etmemesi Allah'ın irade ettiği şeyin aksini yani kabihi Allah'a nisbet etmeyi gerektirecektir ki Allah hakkında bu caiz değildir. Çünkü *adl* ilkesi gereği Allah'ın kabihi yaratması ya da irade etmesi düşünülemez ki, kulların fiillerinin yaratıcısı olması da bu ilkelere dayanmaktadır.⁶⁵⁵ Aksi görüşteki âlimler buna çeşitli cevaplar vermiş olsa da konumuz açısından esas mühim olan emrin vücup ifade etmesi görüşünü devam ettiren Irak Hanefîlerinin delil kabul ettiği “emirde irade şartı” olduğundan, diğer görüştekilerin delillerini tartışmaya gerek yoktur. Cessâs'ın da kabul ettiği bu istidlal, Irak Hanefîlerinin Mu'tezile ile özdeşleşen kelâm-usûl tasavvurunun bir başka yansımasıdır. Cessâs usûlünde Mu'tezile'nin kullandığı bu delili kullanmış, Allah'ın emrettiği şeyin iradesiyle birlikte olmasının onun iradesinin zıddının kerahetini gerektireceğini söylemiştir. Aksi halde yani emredilen şey vücup ifade etmemesi halinde emrin zıddı olan kerahet emrin mânâsına dâhil olacaktır. Böylece emirde hem hüsün hem de kubuh bir arada bulunacaktır ki bu caiz değildir.⁶⁵⁶

Esasen hüsün-kubuh ilkesi dolayısıyla *adl* görüşüyle ilgili olduğunu düşündüğümüz bu yaklaşıma göre Allah'ın fiileri hakkında hüsün vacip olacağı, kubuh da caiz olmayacağı için onun fiili olan emrin hüsün sıfatıyla olan zorunlu ilişkisi, zıddının da kerih olmasını gerektirecektir. Allah'a kerih olanı irade etmesi caiz olmadığına göre emir ve dolayısıyla irade sıfatının tezahürü olarak emrin vücup ifade etmesi gerekir. Zira etmemesi halinde iradenin aksi olan bir amele kerih ve kabih olduğu halde cevaz vermiş olunur ki Mu'tezile'nin *hüsün-kubuh* ve *aslah* anlayışı gereği Allah hakkında bu caiz olmaz.⁶⁵⁷

b. Semerkant Meşâyihî

Ka'bî gibi Mu'tezile'nin önemli isimlerinin yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezile'nin görüşlerine vukufiyeti bilinen İmâm Mâtürîdî emir ve irade meselesinde bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Öncelikle iradenin Kur'an'da Allah'a izafe edilmesi halinde emir mânâsı yanında rıza mânâsına, sehv ve gafletten uzak olarak meydana gelen fiili gibi

⁶⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/107-116; Hârûnî, *el-Muczî*, 1/106; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/51; Kazvînî, *el-Vâzih*, 190.

⁶⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2/94-95.

⁶⁵⁷ Mu'tezile'nin emir-irade ilişkisinde *aslah* görüşünün tesiri ve eleştirisi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8/148.

farklı mânâlara gelebileceğini söylemektedir.⁶⁵⁸ Emir mânâsı içeren bazı ayetlerin tefsirinde, Allah'ın kesin olarak emri olduğu bilinen bazı hallerde emredilenin yaratılmamasını emrin iradeyle zorunluluk ilişkisi olmadığı üzerine temellendirmiştir. Tartışmanın meşhur örneğinde görüldüğü üzere Allah kâfirlere tövbeyi emrettiği halde tövbe etmemeleri, Allah'ın iradesine rağmen tövbe etmemelerinden değil, Allah onların tövbe etmesini irade etmediği yani yaratmadığı içindir. Bunun aksi bir düşünce yani emirle birlikte iradesinin bulunması, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olması sonucuna götürür. Zaten Mu'tezile'nin emir-irade ilişkisindeki çıkış noktası budur.⁶⁵⁹ Ayrıca tefsirinin muhtelif yerlerinde emrin irade mânâsını barındırmasının mümkün fakat zorunlu olmadığına işaret etmiştir.⁶⁶⁰

Konuyu *Kitâbü't-Tevhîd*'de biraz daha detaylandıran Mâtürîdî, Mu'tezile'nin en önemli itirazlarından birine cevap vermektedir. Onlara göre Şâri' tarafından masiyeti emretmek çirkin olduğuna göre masiyeti irade etmesi de çirkin olacaktır. Bu itiraza cevap sadedinde emirle iradenin farklarına temas edilmiştir. Emirler taatın belirleyicisi olduğundan neyin masiyet olup olmayacağı emre istinad eder. Bu sebeple Allah'ın masiyetleri emretmesinde bir tenakuz meydana geleceği halde masiyeti irade etmesinde bu tenakuzdan bahsedilemez. Çünkü masiyet olarak algılanan şeyler ilkten emrin dışına çıkılmasına dayanır. Hâlbuki iradede böyle bir durum söz konusu değildir. Diğer yandan emirle irade arasındaki epistemolojik farklar da herkesçe malumdur. Meselâ birisi hakkında fiilini irade etti denildiği halde, fiilini emretti denilmez. Ayrıca emirde emredenin üstünlüğü ön planda iken, iradede başkasının irade sahibine üstün gelmemesi ve ihtiyarını yok etmemesi öncelikli olarak kastedilir. Sonra İbrâhim ve İsmâil (a.s.) kıssasının daha önce zikredilen bölümüyle istidlalde bulunarak emrin iradeden farklı olduğu yönleri izah etmiştir.⁶⁶¹ *Şerhu't-Te'vilât*'taki ifadelerinden Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin de aynı görüşleri devam ettirdiği görülmektedir.⁶⁶² Ebü'l-Mu'în ayrıca *Tebşiratü'l-edille*'de iradenin kulların fiillerine izafe edildiğinde⁶⁶³ şer'î emir kastedileceği şeklindeki Mu'tezilî yaklaşımı reddeder. "Rabbın dileseydi yeryüzündeki

⁶⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 5/260.

⁶⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 3/135.

⁶⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 4/400, 8/148.

⁶⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 406-407.

⁶⁶² Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 354b.

⁶⁶³ Nesefî'nin tartışmayı kulların fiilleri ile kayıtlaması tartışmanın medarı olması açınsındandır. Zira kulların fiileri dışında kâinatta meydana gelen tüm olayların/keyninet Allah tarafından yaratıldığı zaten ittifakî bir husustur.

herkes iman ederdi”⁶⁶⁴ mealindeki ayette iman, kulların fiillerine taalluk eden şer‘î bir emir olduğu halde Allah herkesin iman etmesini irade etmediği bilinen bir husustur. Emir-irade aynileşmesi kabul edilirse ayet, *Allah herkesin iman etmesini emretmedi*, gibi bir mânâya gelir ki bunun caiz olmadığı açıktır.⁶⁶⁵ Alâeddin es-Semerkandî *el-Mîzân*’da, Basra Mu‘tezilesinin emrin oluşumunda üç farklı kategoride irade şartını koştuklarını⁶⁶⁶ söyleyerek bunlara tek tek cevap verir. Mu‘tezile’ye göre Allah, Firavn’a iman etmesini emretmiş, aynı zamanda irade etmiş fakat o, Allah’ın emrin meydana gelmesi yönündeki iradesine rağmen imanı reddetmiştir ki Alâeddin es-Semerkandî’ye göre bu tartışma kelâm ilmindeki tartışmanın devamıdır.⁶⁶⁷

c. Buhara Meşâyihi

Buhara Hanefilerinin eserlerinde görebildiğimiz kadarıyla emir-irade ilişkisine özel bir bahis açılmamıştır. Fakat Serahsî nehyedilen şeyin irade ve meşîetle ilişkisine değinmiştir. Allah’ın nehyettiği şeye muhabbet duymayacağı şer‘an bilindiğinden Allah’ın kulun fiili olan masiyetleri yaratması nehyedilene muhabbet duymamasına aykırı bir durum değildir.⁶⁶⁸ Serahsî’nin nehyin mahiyeti ile bu görüşleri emir hususunda da iradeyi şart koştuklarına açıkça işaret etmektedir. Pezdevî’nin eserinde bu konuda açık bir ifadeye rastlamamakla birlikte Abdülaziz el-Buhârî Pezdevî’nin: “nehyedilen şeyden fiilin yokluğu irade edilir” ifadesini Ehl-i sünnet’in görüşü doğrultusunda, nehyedilen şeyin kul tarafından yapılmaması talep edilir mânâsında anlamak gerektiğine işaret etmiştir.⁶⁶⁹

Kelamda Mâtürîdî olmasına rağmen usûlî tercihlerinde genellikle Buhara meşâyihini takip eden Üsmendî, Mu‘tezile’nin emirde iradeyi şart koştuklarını, talep mânâsı kastedilmesi halinde mümkün olabileceğine dikkat çekmiştir. Zira eğer bundan hakiki mânâda irade kastedilse Allah kâfirlere imanı emretmelerine rağmen iman etmedikleri bilindiğinden iradesinin olmadığı anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet kelâm anlayışına göre yapılan bu izahın

⁶⁶⁴ Yûnus 10/99.

⁶⁶⁵ Neseî, *Tebîratü’l-edille*, 1/377, 2/745-746.

⁶⁶⁶ Basrî, *el-Mu‘temed*, 1/43.

⁶⁶⁷ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 90.

⁶⁶⁸ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/82.

⁶⁶⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/265.

devamında Üsmendî, emir-irade ilişkisinin zorunluluğunu iptal eden ve kendinden önceki meşhur usûlcülerin kullanmadığı bazı ayetlerle istidlal etmiştir.⁶⁷⁰

3. Değerlendirme

Netice olarak emir-irade ilişkisi hususunda Mu‘tezile ile Irak Hanefilerinin aynı tarafta olduğu görülmektedir. Diğer bölgesel Hanefî ekollerinin usûlcüleri ise Ehl-i sünnet bakış açıları dolayısıyla onlara muhalefet etmektedir. Esasen kurucu imamlar döneminden bu yana tartışıldığı anlaşılan bu konuda Iraklıların usûlî tercihinin arkasında kelâmî öncüller olduğunu söylemek gerekmektedir. Hatta onlar fıkhıta çok bağlı oldukları kurucu imamlarına kelâmında açık bir şekilde muhalefet etmek pahasına kendi sistemlerini teşekkül ettirmekten imtina etmemişlerdir.

B. Emrin Sığaya Tahsisi

Emrin hükmünün sadece emir sığası ile mi yoksa fiil gibi başka delillerle de meydana gelip gelemeyeceği tartışması hem emirde irade şartıyla ilişkisi hem de başka kelâmî tartışmalarla ilişkilendirilmesi açısından Mu‘tezile ile diğer usûlcüler arasında ihtilaf konusu olmuştur.⁶⁷¹ Buraya kadar çoğu kere olduğu gibi bu meselede de Hanefî usûlcülerden Semerkant meşâyihî diğer Hanefî meşâyihinden farklı bir tavır sergilemiştir.

1. Mu‘tezile

Mu‘tezile açısından konunun farklı kelâmî ilkelerle ilgisinden bahsedilebilir. Genel olarak teklifin medârı olarak, şer‘î hükümlerde belirsizliğe imkân tanımayan tavırlarının etkisini burada da görmek mümkündür. Emrin sığa ile sabit olacağı, sığa dışındaki fiil ya da işaret gibi şeylerle mümkün olmayacağına yaptıkları vurgu bir yönden kelâmullah hakkında kelâm-ı lafzî/kelâm-ı nefsî ayrımını kabul etmeyerek Kur‘ân’ın mahlûk olduğu yönündeki ilkeleriyle ilgilidir.⁶⁷² Zira hâdis olan kelâmın da tabii olarak emrin taşıyıcısı olan sığalara hâs olması gerekecektir. Lafızlar dışındaki şeylerle emrin hakikat mânâsında kullanılabileceği

⁶⁷⁰ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 152, 198.

⁶⁷¹ Konunun mütekellim usûlcülerin yaklaşımı hakkında detaylı bir değerlendirme için bk.: Muharrem Midilli, *Hicrî V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delaleti Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 25-31.

⁶⁷² Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 28.

düşüncesi kelâmın kadîm olması fikrine de kapı arayabileceğinden Mu'tezile açısından risklidir.⁶⁷³

İkinci bir gerekçe de emrin sabit olması için iradenin şart koşulmasıdır. İradenin tespitine imkân vermeyen sîga dışındaki delaletler, emrin nasıl olacağı sorununu da beraberinde getirir. Böylece şer'î emirler tespiti mümkün olmayan muğlak bir hâl alır ki teklifin yapısı açısından bu uygun değildir. Nitekim şer'î emirlerde maslahata yani kul için *aslah* olana riayet etmek Şâri'e vacip olduğu bilinen bir husustur. Meselâ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiili kendi maslahatı için uygun olsa da bazen bütün kullar için şer'î hüküm olarak belirlenecek maslahata uygun olmayabilir. Ona hâs olarak vacip olan bazı ibadetler veya beşerî vasıflarının neticesi olan birçok fiilin şer'î hüküm ifade etmediği üzerinde ittifak edilen bir husustur. O halde haricî karinelerle bile olsa fiilerin hakikaten emir ifade etmesi düşünülemez.⁶⁷⁴ Mu'tezile böylece Kur'ân'ın kadîm olmaması vasfı ve *aslah* düşüncesiyle uyumlu bir sonuca ulaşarak emrin sîgaya hâs olması gerektiğini belirtmiştir.

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihi

Irak meşâyihinden Kerhî, Cessâs ve Saymerî'ye göre de emir hakikat mânâsıyla sîgaya hâstır ve fiil gibi diğer delaletlerle emrin hakiki mânâda kullanımı doğru değildir.⁶⁷⁵ Esasen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilleri ile ilişkilendirilen bu meselede Iraklı usûlcüler de Mu'tezile ile hem meselenin sonucu hem de kelâmî ilkelerine yaptıkları atıflarla uyum içindedirler. Cessâs, emrin fiille ilişkisini tartışırken emrin meydana gelmesi için iradenin varlığının bilinmesini şart koşturmuş. Sîga dışında bir şeyle emredenin iradesini tespit mümkün olmayacağından ve emrin meydana gelmesi için de irade şart olduğundan, sîga emrin meydana gelmesi için zorunludur.⁶⁷⁶

Saymerî ise konuyu diğer bir Mu'tezilî izah şekli olan maslahat/*aslah* görüşüyle izah etmiştir. Sîga dışında bir şeyden, sözgelimi fiilden emir mânâsı anlaşılırsa, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiili şer'î emir mânâsına olur ki bu caiz değildir. Zira Şâri', şer'î emirlerde kulların

⁶⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/14 v.d.

⁶⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/113, 263; Hârûnî, *el-Muczî*, 2/358; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/46-47; Kazvînî, *el-Vâzih*, 188; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 172; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 83-84.

⁶⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/79-80; 3/218; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 17.

⁶⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/81-82, 93.

umûmî *maslahatına/aslahâ* riayet etmesi gerekirken Hz. Peygamber'in fiilleri kendine hâs bir maslahata göre olabileceğinden, fiilin emir gibi mutlak teşri değeri taşıması caiz olmaz.⁶⁷⁷ Böylece Irak meşâyihî Mu'tezilî ilkeleri de dikkate alarak bu sonuca ulaştıklarına işaret etmiş olmaktadırlar.⁶⁷⁸

b. Semerkant Meşâyihî

Semerkant meşâyihî Mu'tezile'nin emrin sîgasına yaptıkları vurguyu kelâmullahın mahlûk olmasıyla ilişkisi üzerinden okuyarak sîganın hakikatte emir olmayacağını ancak ona delalet edeceğini kabul etmiş, bunu Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında bir ayrışma olarak tanımlamıştır. Onlara göre lügatte vaz edilmiş bir sîganın emir için şart olması Mu'tezile'nin kelâmî mezheplerinin bir tezahürüdür. Çünkü harfler ve sesler kadîm bir mânâ olan kelâmullahın mânâsına delalet etmektedir. O halde sîga buna delalet edecek olan alametlerden sadece biridir.⁶⁷⁹ Bu yüzden Şâri'in emri haber, remz ve işaret gibi delaletlerle hakikat mânâsıyla bilinebilir. Diğer yandan emrin muayyen bir sîgasının olduğunu kabul etmeyen Vâkıfiyye görüşünü de benimsemediklerinin alameti olarak sîgayı emrin tek alameti değil, emrin delaletlerinden biri olarak izah etmişlerdir. Emrin lügatte tayin edilmiş bir sîgasının olmadığını savunan Vâkıfiyye görüşü emir sîgasını müşterek kabul etmiştir.⁶⁸⁰ Hâlbuki müşterek lafız işitildiğinde hakikat mânâsıyla aynı seviyede diğer mânâları da çağrışım yapacaktır. Lügat ehli nazarında ise emir sîgasının vaz'ı itibariyle emir ve talep ifade edeceği bilinen bir husustur. O halde bu iki görüş arasında Ehl-i sünnet çizgisine uygun en mutedil görüş emir sîgasının emir mânâsı ifade eden delaletlerden biri kabul ederek onu sîgaya has kılmamaktır.⁶⁸¹

Müteahhir dönem usulcülerden İtkânî (ö. 758/1357) de konuyu bu kelâmî perspektiften ele alan bir diğer isimdir. Ehl-i sünnet'in tamamına nisbet ettiği görüşe göre emir kalıpları hakikatte emir değildir ve Mu'tezile bunun zıddı görüştedir. Çünkü bu konu esasen kelâmın şahit ve gâipte nefsi ile kâim bir mânâ olarak, sükût ve afetten ârî bir mânâ olmasıyla ilgilidir. Kur'ân ve sünnetteki bu ibareler ve parçalardan oluşan sesler sadece bu

⁶⁷⁷ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 108.

⁶⁷⁸ Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 82-83.

⁶⁷⁹ Kelâmullahın mahiyeti hakkındaki görüşlerinin, emir bahisleriyle bir başka münasebeti olarak emrin, zıddını (nehyi) gerektirmesi hususunda bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 148.

⁶⁸⁰ Bu görüş imam Eş'arî ve İbn Süreyc gibi isimlerden nakledilmiştir. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/107; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/396.

⁶⁸¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 83-96.

kadîm mânâyâ delalet etmektedir. Mu‘tezile’ye göre ise kelâm şahit ve gâipte bu ibarelerden ve nazımdan ibarettir. Buna binâen kelâmullahın mahlûk ve hâdis olduğunu söylemişlerdir. Bu bilindiğine ve emir de bir kelâmdan ibaret olduğuna göre Ehl-i sünnet’in nazarında emir hakikatte lafızdan ibaret değildir ancak Mu‘tezile’ye göre emir sîgaya hâs olmalıdır.⁶⁸²

c. Buhara Meşâyihi

Görebildiğimiz kadarıyla Buhara meşâyihinden Debûsî bu konuya emir bahislerinde hususen değinmemiştir. Pezdevî ve Serahsî ise özellikle sîga dışında da emrin hakikat mânâsına olabileceğini savunan Şâfiî ve Mâlikî bazı usûlcülere muhalefetlerini izhar etmek için emrin sîgaya has olduğunu vurgulamışlardır.⁶⁸³ Fakat bu görüşlerinin Mu‘tezile’ye meyletmek olarak anlaşılması için emir bahislerinde sîgadan muratlarının ne olduğunu daha detaylı izah etmek durumunda kalmışlardır. Onlara göre emir sîgasından emrin hakikatî olan kelâmullah kastedildiğinde Allah’ın mahlûk olmayan kadîm sıfatı anlaşılmalıdır. Kur’ân’da “ol der o da olur” mânâsındaki ayetlerdeki⁶⁸⁴ “kûn” emri hakikat mânâsıdır ki burada Allah’ın kadîm kelâmı kastedilmektedir.⁶⁸⁵ Ayrıca emirde iradeyi şart koşmayarak Irak meşâyihinden ayrılan Pezdevî ve Serahsî kelâmî konularını netleştirerek emirde sîga şartını fer‘î meseleler üzerinden temellendirmeyi tercih etmiştir. Birçok meselede olduğu gibi burada da diğer fûrû fıkıh mezheplerinden ayrışma kastıyla konuyu tartışmışlar ve böylece hükme bağlamışlardır.

3. Değerlendirme

Mezhep içi bölgesel ekollerin bu görüşlerinin neticesi olarak Mu‘tezile ve Irak meşâyihinin bu meselede benzer bir yöntem takip ettiklerini söylemek mümkündür. Semerkant meşâyihinin hem meselenin hükmü hem de kullanılan kelâmî kanıtlar açısından onlardan ayrıştığı görülürken, Irak meşâyihinin tercihinin devam ettiren Buharalı usûlcülerin kullandıkları delillerde Irak meşâyihinin kelâmî argümanlarının aksine görüş bildirme çabası içinde olduğu görülmektedir. Burada fikhî meselelere ön plana çıkarsalar da Semerkant

⁶⁸² İtkânî, *et-Tebyîn*, 1999, 1/394.

⁶⁸³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/12; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/101.

⁶⁸⁴ Bakara 2/117; Yâsîn 36/82.

⁶⁸⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/18; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/114. Pezdevî ve Serahsî burada Mâtürdirilere muhalefet ederek ayetteki emrin süratten kinaye olmasını ve tekvîn sıfatının müstakil bir kadîm sıfat olmasını redderek Eş‘arîlere meyletmiştir. Bu konunun detayları çalışmamızın birinci bölümünde izah edilmiştir.

meşâyihinin Mu'tezile için getirdiği tenkitler onları da kapsamaktadır. Bu yüzden Pezdevî ve Serahsî farklı açılardan konuya cevap vererek kendilerini Mu'tezile'den teberrî etme çabası içine girseler de kelâmî izahlarının Mâtürîdîleri ikna edemeyecek düzeyde olduğu hissedilmektedir.

C. Temekkünden Önce Neshin Cevazı

Nesih meselesi mahiyeti itibariyle sadece fıkıh usûlünde değil aynı zamanda kelâmda birçok tartışmanın merkezinde olmuş bir konudur. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile gerek neshi reddeden Rafizî gruplara karşı bizim şeriatımızda neshin vukuunu gerekse ehl-i kitâba karşı Allah'ın farklı ümmetlere gönderdiği şeriatlerde değişen hükümlerin meşruiyetini açıklama ihtiyacıyla neshin müdafaası hususunda ittifak etmişlerdir. Fakat neshte Şâri'in fikir değiştirmesi/bedâ olarak zihne tebâdür eden düşüncenin önünün kesilmesi hassasiyetiyle yapılan bazı yorumlar Mu'tezile ile Hanefî usûlcüler arasında ihtilafa yol açmıştır. Temekkünden önce nesh konusu Şâri'den gelen emirde bir değişiklik meydana gelmesi ve bunun bedâyı çağrıştırmaması bağlamında emirde iradenin şart olması ilkesiyle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Çünkü Mu'tezile, Şâri'in iradesi tahakkuk etmeyen bir emrin emir olmayacağını savunarak, temekkünden önce neshin emirde irade şartını sağlamamasına binaen emrin ve dolayısıyla neshin gerçekleşmeyeceği yorumunda bulunmuştur. Diğer yandan neshte emir ve nehyin, hüsün ve kubuh gibi iki zıt tasavvuru birbirine yaklaştıracak şekilde bir arada bulunmasının imkânı itibarıyla neshin şartları başlığında tartışılmıştır. Bu bilgiler ışığında, ilgili meseledeki ihtilafın medârı ve temekkünden kastın ne olduğunun anlaşılmasıyla konuya başlamak yerinde olacaktır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezilî usûlcüler bedâ düşüncesinden kaçınmak için neshin vukûunda emirden sonra mükellefin bu emre itikad edecek kadar bir vakit geçmesini şart koşmuşlardır. Aksi halde Şâri'in kula bir şey emrettiği halde hiçbir teklifi sorumluluk yüklemeyen hükümü değiştirmesi akla gelecektir ki bu hem bedâyı çağrıştıracığı hem de Şâri'in emirde gözettiği hikmet ilkesine aykırı olduğundan caiz değildir. Diğer yandan emirden sonra belli bir zaman geçtiği halde emrin gereği olarak kulun fiilini izhar edemeden neshedilmesi yani amel etme şartları oluşmadan önce gerçekleşecek nesh, bu tartışmanın gerçek ihtilaf noktasını oluşturur. Bazı usûl eserlerinde *en-nesh kable't-temekkün* bazılarında ise *en-nesh kable'l-fiil* ve *en-nesh kable mecî'i vaktihî* gibi terkiplerle

ifade edilen bu meselede, Mu'tezile kelâmî ilkeleri ışığında olumsuz tavır sergilerken Ehl-i sünnet olumlu bir yaklaşım geliştirmiştir.

1. Mu'tezile

Mu'tezilî usûlcülerin nakline göre Ebû Abdullah el-Basrî başta olmak üzere Mu'tezile meşâyihî ve Ebû Hanîfe'nin ashabının çoğu ve Irak meşâyihî temekkünden önce neshin caiz olmadığı görüşündedir. Hicrî dördüncü ve beşinci asırdaki usûlcülerden Hârûnî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Kazvînî ve Cüşemî de bu görüşü savunmuşlar, Mu'tezile içinde bir ihtilaftan bahsetmemişlerdir.⁶⁸⁶ Ebû Abdullah el-Basrî'den önceki Mu'tezile meşâyihine de bu görüş atfedildiği anlaşıldığından, en azından Cübbâîlerden itibaren Basra Mu'tezile fıkıh usûlü geleneğinin bu görüş üzere şekillendiği çıkarımında bulunmak mümkündür.

Mu'tezile'nin konuyla ilgili savunduğu temel argüman; emrin kendisiyle amel etme imkanı/temekkün oluşmadan yahut amel edilmesi istenen vakit gelmeden önce neshedilmesi emir ve nehyin aynı mahalde meydana gelmesi sonucunu doğuracaktır. Hâlbuki emir, emredilen şeyin zatında hüsnü, nehiy de nehyedilen şeyin zatında kubhu gerektirir ve bu vasıflar zaten sem'ıyyât olmadan da bilinen hususlardır. Böylece temekkünden önce neshte hüsnü ve kubhun aynı fiilde bir araya gelmesi söz konusu olur. Burada iki ihtimal gündeme gelir; ya Şâri' akibetini bilemediği için fikir değiştirerek emri nehiyle değiştirmiştir/bedâ ki Allah'a cehalet nisbet etmek demek olan bu düşünce tamamen yanlıştır. Yahut da Şâri' emirle kabih olanı, nehiyle hasen olanı kastetmiştir ki kulların teklifinde *maslahata/aslahâ* riayet etmesi vacip olan Şâri' hakkında bu ihtimal de söz konusu olamayacaktır. Nitekim bu durum Allah'ın abesle iştiğal etmesi şeklinde de anlaşılabilir. O halde temekkünden önce nesh hiçbir yönden caiz olamaz.⁶⁸⁷

Bu izahları doğrultusunda Mu'tezile'ye muhalifleri tarafından yapılan en önemli itiraz; temekkünden önce neshin hüsnü ve kubhun tearuzunu gerektirmeyecek şekilde sadece itikad etmek ve fiili yerine getirmek üzere azmetmesi ile emirdeki hüsnün tahakkuk edeceği, bunun da hasenle kabihin tearuzu sonucuna götürmeyeceği yönündedir. Nitekim itikad ve fiile azmetme yükümlülüğü kulun teklife muhatap olması cihetiyle temekkünden önce neshin

⁶⁸⁶ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/25; Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 22b; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/376; Kazvînî, *el-Vâzih*, 271; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 198.

⁶⁸⁷ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/28-36; Basrî, *el-Mu'temed*, 376; Kazvînî, *el-Vâzih*, 271; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 198.

abesle iştiğal kabilinden olmadığını da gösterir. Fakat Mu'tezile bu itirazı kabul etmemiştir. Çünkü onlara göre emrin hüsnünün tahakkuk etmesi için en azından fiil imkânının oluşması gerekir. Fiile dönüşme imkânı bulunmadan emrin neshedileceğini kabul etmek kulun kendisine vacip olan fiili yapmadan emrin değişeceği düşüncesini doğurur ve mükellef tam olarak vacip olup olmayacağını bilmediği bir şeye itikad etmiş olur. Vacip olduğu kesin olarak bilinemeyen şeye vacip gibi itikad etmek ya da tam tersi ise şüphe üzere itikad olur ve caiz değildir. Ayrıca emredilen şeyin daha amele imkân kalmadan neshedilebileceği bilirse bu durum mükellefleri masiyete teşvik etmek gibi anlaşılabilir.⁶⁸⁸

Bir önceki başlıkta geçen, Mu'tezile'nin koştığı emirde irade şartı, bu konuyla bağlantılı olarak emrin mahiyeti bağlamında temekkünden önce neshi caiz görmemeleri ile ilişkilendirilmiştir. Mu'tezile'nin muarızlarına göre Şâri'in kuluna bir şeyi vakti gelince yapmayı emretmesi sonra vakti gelmeden bu emri neshetmesi, mükellefin vaktinden önce emrin neshedilmeyeceği kayd-ı şartıyla emir olarak telakki etmesiyle mümkündür. Fakat Mu'tezile açısından bu mümkün değildir. Çünkü Allah'ın bir şeyi emretmesi mutlak ve emrettiği şeyi kesin olarak irade etmelidir.⁶⁸⁹ Emirde kesinlik olmaması kulu güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutmak ve Şâri'in işlerin sonucunu kestiremediği gibi bir sonuca götürecektir ki bu da esasen caiz değildir.⁶⁹⁰

Konuyla ilgili çeşitli nakli delilleri tartışan Mu'tezile'nin İbrahim'in (a.s.) oğlunu kurban etmesi kıssası üzerine yaptığı yorumlar diğer Hanefî usûlcülerin görüşleriyle mukayese edilmesi açısından önemlidir. Mu'tezile'ye göre bu olayda hakikaten İbrahim'in (a.s.) oğlunu boğazlamasının emredilmesi söz konusu değildir ve temekkünden önce neshe delil teşkil edemez. Bilakis İbrahim hakikaten oğlunu kurban etmekle değil, sadece boğazlama fiili için gereken; oğlunu yere yatırması ve bıçağı boğazına dayaması gibi fiillerle emrolunmuştur. Çünkü oğlunu boğazlamaya gerek kalmadan kendisine indirilen hayvanı kurban etmesi kendisine emredilmiştir. Onun rüyada oğlunu kurban ettiğini görmesi de hakkında bir emir sayılamaz. Çünkü daha boğazlama fiilini tamamlamadan gönderilen hayvanı kesmekle emrolunmuş ve akabinde “rüyayı tasdik ettin”⁶⁹¹ diye hitap edilmiştir. Eğer

⁶⁸⁸ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/37; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/377.

⁶⁸⁹ “لأنه أمره بالفعل مطلقاً وأراد منه” Basrî, *el-Mu'temed*, 1/381.

⁶⁹⁰ Hârûnî, *el-Muczî*, 2/32-33.

⁶⁹¹ es-Sâffât 37/105.

emredilen şey boğazlama fiilinin kendisi olsaydı yerine getirmediği bir şey hakkında tasdik edilmesi anlamsız olurdu. Buna göre emredilen şey aslında oğlunu kurban etmesinin öncüsü olan fiillerdir ve bunu da yerine getirmiştir. Ayrıca ayetin lafzından ve olayın ilerleyişi üzerinden başka teviller yapmak mümkün olduğundan bu kısasa açık bir delil teşkil edemez. O halde burada emredilen ve yerine getirilme imkânı olmadan nesh edilen bir fiilden bahsetmek de doğru olmaz.⁶⁹²

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihi

Irak meşâyihinden Kerhî, Cessâs ve Saymerî temekkinden önce neshe cevaz vermemiştir. Kerhî'nin sadece görüşü⁶⁹³ hakkında bilgi sahibi olmamıza rağmen Cessâs ve Saymerî'nin tercihlerinin arka planındaki kelâmî unsurları kendi eserlerinden okumak mümkündür. Cessâs, konuyu vakti gelmeden önce neshin imkânsızlığı⁶⁹⁴ başlığıyla incelemiştir. Bu başlık altında Mu'tezile usûl eserlerinde gördüğümüz tartışma üslubunu ve delilleri hemen hemen aynıyla kullandığı görülmektedir.

Cessâs'a göre her ne kadar emir ve nehyde nesh caizken haberlerde nesh caiz olmadığı gibi emir-nehiy, kendisindeki hüsün-kubuh yönüyle habere benzemektedir. Hâlbuki haberlerde neshin caiz olmadığı ittifakla kabul edilen bir meseledir. Emredilen fiilin Şâri' tarafından hasen olduğu haber verilmişken, daha amel etmeden nehyedilmesi yani neshedilmesi hüsün ve kubhun aynı fiilde bir arada bulunması, Şâri'den bedânın zuhûru ya da Şâri'in bir fayda gözetmeden abesle iştiğal etmesi gibi mânâları akla getireceğinden Allah'a caiz değildir. Cessâs'ın bu meselede Mu'tezile gibi atıf yaptığı bir diğer usûl kaidesi emirde iradenin şart olmasıdır. Şâri'in bir fiili emretmesi hakikatte onu irade etmesini zorunlu kılarken, nehyetmesi de kerih görmesini zorunlu kılacaktır. Aynı fiilde hem iradenin hem de kerahetin bir arada bulunması ise yine ya Şâri'de sefahin varlığını ya da bedâya düştüğünü gösterir ki her ikisinin de mümtenî olduğu ve Allah'a caiz olmadığı müsellemdir.⁶⁹⁵

⁶⁹² Hârûnî, *el-Muczî*, 2/38-41; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/379; Kazvînî, *el-Vâzih*, 271.

⁶⁹³ Hârûnî, *Cevâmiü'l-edille* (Glaser Koleksiyonu, 205), 22b.

⁶⁹⁴ Daha önce de geçtiği üzere vaktinden önce neshin cevazıyla kastedilen temekkinden yani mükellef emredilen fiili yapmaya imkân bulamadan neshedilmesidir. Nitekim Cessâs da bu başlıkta konuyu aynı deliller ve ıstılahlar üzerinden tartışmıştır. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/237, 240.

⁶⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/233-235; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/42.

Cessâs'ın konuyla ilgili tartıştığı birçok delil arasından İbrahim (a.s.) kıssası Mu'tezileyle paralel yorum metodunu takip ettiğinin bir diğer göstergesidir. Ona göre İbrahim (a.s.) kıssasında hakikaten oğlunun kurban edilmesi şeklinde bir emrin varlığından bahsetmek mümkün olmadığından neshten de bahsedilemez. Çünkü burada boğazlama yani öldürmenin bizzat kendisi kastedilmemiş olması muhtemeldir. Meselâ bu ayetler İbrahim'in (a.s.) oğlunun boğazına bıçak dayadığı halde Allah'ın o anda oğlunun boğazında bakır bir plaka yaratarak bıçağın kesmesine engel olduğu şeklinde tevil edilmiştir. Cessâs'ın da meylettiği bu teville göre İbrahim'in emrolunduğu şey boğazlama değil, onun öncüleri olan yere yatırma, bıçağı boğazına götürme gibi mukaddimelerdir. Başka bir teville göre ise İbrahim (a.s.) oğlunun boğazına gerçekten kesmiş fakat daha ruhunu teslim etmeden Allah onu iyileştirmiştir.⁶⁹⁶ Aslında genelde kendi görüşlerini ön plana çıkaracak şekilde nasların zahir mânâlarını öncelediklerini gördüğümüz Mu'tezile ve Irak meşâyihî, bu ayetlerin zahiri onların aleyhine olmasına ve getirdiği tevillerin güçlü bir dayanağı olmamasına rağmen tarafgir bir tavırla zorlama tevillere tutunmaya çalışmışlardır. Çünkü onlara göre temekkinden önce neshi kabul etmek emirde irade şartını reddetmek demektir ve hüsün-kubuh görüşleri dolayısıyla bu, Allah hakkında tasavvuru caiz olamayan şeylerdendir. Saymerî de kitabında aynı metotla izahlar getirmiş, hüsün-kubuh ve emirde irade ile konuyu ilişkilendirerek, İbrahim'in (a.s.) kıssasında benzer tevillere tutunmaya çalışmıştır.⁶⁹⁷

b. Semerkant Meşâyihî

Semerkant meşâyihinden İmâm Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüşünde bazı işkaller vardır. Görebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî eserlerinde bu meselenin müteahhir dönemde kullanılan ıstılâhî ifadesine yönelik açık bir görüş belirtmemiştir. Abdülaziz el-Buhârî'nin, Mâtürîdî'nin İsrailoğulları'na inek kurban etmeleri emriyle ilgili görüşlerini tahlil ederken kullandığı bazı ifadelerden⁶⁹⁸ ve müteahhir dönem usûl eserlerinde⁶⁹⁹ Mâtürîdî'ye temekkinden önce neshi caiz görmeyenler arasında yer vermesinden yola çıkan bazı

⁶⁹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/246; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/251.

⁶⁹⁷ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 120-121.

⁶⁹⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/112; Hazne, *Tetavvur*, 385. Hazne'nin tespitlerinin benzerini Hacer Yetkin de tekrar etmiştir. Hacer Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 111.

⁶⁹⁹ Görebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'ye bu görüşü nisbet eden ilk müellif Bâbertîdir. Sonraki birçok usûlcü bu nisbeti tekrar etmiştir. Bâbertî, *Takrîr*, 5/156; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâ'i'*, 2/155; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 3/49; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişah, *Teysîrü't-Tahrîr* (Beyrut: Daru'l-fikr, 1996), 3/187.

araştırmacılar Mâtürîdî'nin Irak meşâyihî gibi temekkünden önce neshi caiz görmediği sonucuna ulaşmıştır. Fakat kanaatimizce bu görüşün Mâtürîdî'ye nisbeti doğru değildir.

Öncelikle günümüzde yapılan araştırmalarda tekrar edilmesine rağmen Abdülaziz el-Buhârî'nin açık bir şekilde Mâtürîdî'ye bu görüşü nisbet etmediğini belirtmek gerekir. Buhârî, beyânın tehirinin cevazı meselesinde Mâtürîdî'ye göre İsrailoğulları kıssasında kesilmesi emredilen hayvanın mahiyetine dair açıklamaların tehir edilmesi dolayısıyla umûm-mutlak lafızların itikadî kesinlik ifade etmeyeceğini nakletmektedir. Yani konunun medarı nesh değil, beyânın tehiri meselesidir. Mâtürîdî bu esnada umûm lafızların katiyyet ifade ettiğini savunanlara göre bu kıssada hem fiil hem de itikad etme imkânı olmaksızın bir emrin neshedilmesinin söz konusu olacağını, bunun ise caiz olmadığı bilindiğinden kıssadaki mutlak lafzın katiyyet ifade etmediğine delil getirmektedir. Buhârî her ne kadar bu ifadeleri doğrudan Mâtürîdî'den aktarıyor görünse de esasen Alâeddin es-Semerkindî'nin kaleme aldığı *Şerhu 'Te'vilât'*tan aktarmaktadır.⁷⁰⁰ Fakat bu ifadelerin esas kaynağı olan Alâeddin es-Semerkindî Mâtürîdî'ye böyle bir görüş nisbet etmemektedir. Alâeddin es-Semerkindî'nin *el-Mîzân'*da; meşayimizdan bazılarına göre temekkünden önce nesh caiz değildir, diyerek işaret ettiği isimlerin bu görüşü benimseyen Irak Hanefileri ve Debûsî olması muhtemeldir. Nitekim Alâeddin es-Semerkindî Semerkant meşâyihî arasında herhangi bir ihtilaftan bahsetmeksizin temekkünden önce neshin caiz olduğu görüşünü tercih etmiştir.⁷⁰¹ *Te'vilât Şerhi'*nde bulunan, itikaden temekkün imkânı olmaksızın neshin caiz olmadığı görüşü ise Mâtürîdî'nin hususî görüşü değil, Mu'tezile ve Hanefiler dâhil tüm usûlcülerin ittifak ettiği bir husustur. Diğer yandan Buhârî temekkünden önce neshe cevaz vermeyen usûlcüler arasında bazı Hanefileri saymasına rağmen Mâtürîdî'nin ismini zikretmez.⁷⁰²

Bunlara ek olarak Mâtürîdî'nin kendi eserlerindeki ifadelerinden temekkünden önce neshe cevaz vermeyeceğini söylemeyi imkânsız kılan bazı ifadeleri de mevcuttur. Daha önce geçtiği üzere nesh için temekkünü şart koşan Mu'tezile ve Irak Hanefileri esasen emirde irade şartını gerekli gördüğünden emirle nehyin aynı hâdisede bir araya gelmesini hüsün ile kubhun bir araya gelmesi gibi değerlendirmişlerdir. Fakat Mâtürîdî emirde iradeyi şart koşmadığı gibi Mu'tezile'nin görüşü olarak verdiği bu ilkeye sık sık itiraz etmiştir. Konunun meşhur örneği

⁷⁰⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/112, krş.; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 84b.

⁷⁰¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 712-713.

⁷⁰² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/169.

olan İbrahim (a.s.) kıssasında da Ehl-i sünnet görüşüne uygun izahlar yapan Mâtürîdî, İbrahim'in (a.s.) hakikaten oğlunu kurban etmekle emrolunduğunu savunmaktadır. Eğer buradaki emirde Allah'ın bunu irade etmesi zorunlu olsa ve sonradan irade ettiği kurban etme fiili yerine bedel olarak bir hayvan kesilmesini irade etmiş olsaydı, Allah'ın iradesi gerçekleşmeden iradesinde meydana gelecek bu değişiklik bedâ ve cehalet alameti olacağından caiz olmayacaktı. Hâlbuki Allah hem boğazlama fiilini emretmiş hem de bu fiil gerçekleşmeden bu emri neshederek ikinci bir emir olarak fidye gönderilen hayvanın kesilmesini emretmiştir.⁷⁰³ O halde Allah İbrahim (a.s.) kıssasında hakikaten boğazlamayı emretmiş, ama bunu irade etmemiştir.⁷⁰⁴ Çünkü Allah'ın emrettiği şey ile gerçekleşmesi arasında engeller koyarak mânî olması emrin varlığı açısından bir sorun teşkil etmeyecektir.⁷⁰⁵ Bütün bu göstergeler neticesinde Mâtürîdî'nin de Alâeddin es-Semerkindî gibi temekkünden önce neshe cevaz verdiğini söylemek mümkündür. Nitekim Alâeddin es-Semerkindî'nin Mîzân'da yaptığı tahlil de, Mâtürîdî'den naklettiğimiz görüşlere paralel olarak seyretmektedir. Alâeddin es-Semerkindî'ye göre bu meselenin medârı, fiilin vukuuna imkân olmasa bile fiil dışında bazı faydalar yüzünden burada hakikaten bir emir ve akabinde nehiy olduğundan bahsedilebilmesinin imkânıdır. Çünkü emirde irade şart değildir. Mükellef kendisine emredilen şeyin mukaddimleri için hazırlık yapmakla ve onun Şâri'den gelen bir emir olması hasebiyle onun hak olduğuna itikad etmekle zaten teklifin gereğini yerine getirecektir. Bunda elde ettiği sevapla kişi sanki emredilen fiili yerine getirmiş gibi olacağından emirdeki hasenlik vasfı böylece zuhur edecektir.⁷⁰⁶

c. Buhara Meşâyihi

Buhara meşâyihiinin görüşlerini iki merhalede ele almak gereklidir. Çünkü Buhara usûlünün öncülerinden Debûsî, temekkünden önce neshe cevaz vermemiştir. Açıklama üslubundan onun bu görüşünde Irak meşâyihiinin etkisinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü temekkünden önce neshin caiz olmamasını aynı hadisede hüsün ile kubhun bir arada bulunması ile açıklamıştır. Fakat emrin tahakkuku için emirde irade şartını zikretmemektedir.

⁷⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 407; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 330.

⁷⁰⁴ Necmeddin Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 12/430.

⁷⁰⁵ “فمن أمر بأمر ثم منع عما أمره به وحيل بينه وبين ما أمر به، لم يصر تاركاً للأمر، ولا كان موصوفاً بالتزك له،” Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8/580; Necmeddin Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 12/430.

⁷⁰⁶ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 714-715; Necmeddin Neseî, *Tahsîl*, 104.

İbrahim (a.s.) kıssasını da değerlendiren Debûsî, bu meselenin temekkünden önce neshe misal olacağını kabul etmemiş, burada emirde bir nesih değil fidye olarak kurbanlık hayvanın indirilmesiyle emrin mahallinde bir neshin vuku bulunduğunu savunmuştur.⁷⁰⁷ Ancak müteahhir dönemde Pezdevî ve Serahsî ile birlikte Semerkant-Buhara meşâyihinin ve mezhebin esas görüşü olarak temekkünden önce neshin cevazı benimsenmiştir.

Pezdevî-Serahsî çizgisine göre neshte fiilin temekkünü şart değildir, kalben itikad etmeye yetecek şartların bulunması kâfidir. Çünkü mükellef kimi zaman fiili yerine getirmekle imtihan edildiği gibi kimi zaman sadece emre boyun eğmek ve itikad etmekle imtihan edilebilir.⁷⁰⁸

3. Değerlendirme

Netice itibariyle Mu'tezile ile başlayıp Irak meşâyihini ile devam eden görüşe mukabil Semerkant ve Buhara meşâyihini açıkça Mu'tezile'ye karşı tavır alarak temekkünden önce neshe cevaz vermektedir. Birçok meselede olduğu gibi burada da Debûsî bir geçiş sürecini ifade etmektedir. Debûsî, her ne kadar Irak meşâyihini gibi açıkça Mu'tezilî bir dil kullanmasa da sonraki usûlcüler konuyla ilgili diğer usûl kaidelerini de dikkate alarak Irak meşâyihinin ve Debûsî'nin Mu'tezileyle uzlaşan yaklaşımını terk etmiştir.

IV. EMİR VE NEHİDE HÜSÜN VE KUBHUN AKLİLİĞİ

Hüsün-kubuh meselesi esasen kelâm ilminin temel meselelerinden biri olmakla birlikte, emir ve nehyin mahiyeti, li-aynihî yahut li-gayrihî hasen-kabih olması, neshi kabul eden ve etmeyen hükümlerin tespiti meseleleriyle alakası hasebiyle, özellikle müteahhir dönem fıkıh usûlü eserlerinde genişçe tartışılmıştır.⁷⁰⁹ Mu'tezile ve Hanefî meşâyihinin bütün görüşleri bir arada düşünüldüğünde her iki mezhepte konunun tekdüze bir anlatıma sahip olmaksızın, çok geniş bir anlam yelpazesi içinde ele alındığı görülmektedir. Bu durum hüsün-kubuh tartışmalarının hem kelâm hem de fıkhıta birçok konuyu açıklamaya imkân sağlamasıyla ilgilidir. Bu ana başlık altında meşâyihinin görüşlerine yer verdikten sonra, konuyla ilgili ihtilafın fıkıh usûlündeki somut yansımaları üzerinden konuyu tartışmaya devam edeceğiz:

⁷⁰⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 23-237.

⁷⁰⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/63; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/169-170.

⁷⁰⁹ Ahmed Fehmi Ebû Sünne, *el-Vasît fi usûli'l-fikh* (Kahire, 2000), 185.

1. Mu‘tezile’nin hicrî ilk asrın sonlarından itibaren hüsün-kubuhun aklılığı ile ilgili bazı temel görüşlere sahip olduğunu biliyoruz. Mu‘tezile’nin kurucularının kendilerinden etkilendiği varsayılan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) maârifin yani eşyada hüsün ve kubuh sıfatının aklılığını ispat etmiştir.⁷¹⁰ Vâsıl b. Atâ da hakikatî bilme yollarından biri olarak akı zikretmiştir. Birkaç asır sonra gelen Kâdî Abdülcebbar’ın da delilleri akıl, Kitap, Sunnet ve İcmâ olarak kayıtlaması, Vâsıl’ın çizgisinin Mu‘tezile içinde istikrarla devam ettiğini göstermektedir. Kıyası deliller arasında zikretmemesinden akıl ile kıyası kastettiği de düşünülmemelidir. Çünkü Abdülcebbar bu yönde bir soruya, kıyasın Kitap, Sunnet ve icmâya dayanan talî bir delil olması hasebiyle akıl gibi müstakil bir delil olmadığına dikkat çekmiştir.⁷¹¹ Aslında Vâsıl’dan nakledilen bir menkıbe, Vâsıl’ın akı konumladırırken neyi kastettiğine ışık tutmaktadır. Sümeniyye’den bir grup Cehm b. Safvân’a gelerek Allah’ı beş duyu ile idrak edip edemediğini sorunca Cehm cevap verememiş, bir mektupla Vâsıl’dan cevap istemiştir. Vâsıl da onlara ölü ile diri arasındaki farkın sebebi olan ruh ve akıllı ile delinin farkı olan aklın da benzer durumda olduğunu misal getirerek beş duyuya ek olarak aklın/istidlalin altıncı bir duyu gibi kesin bilgi kaynağı olacağını söylemiştir.⁷¹² Böylece sadece marifetullahın değil eşyadaki hüsün-kubuhun idraki açısından da akıl, Kitap ve Sunnet gibi bir bilgi kaynağı olarak deliller hiyerarşisinde öncelikli bir pay sahibi olmuştur. Yine konuyla ilgili erken dönemde görüşleri aktarılan bir başka isim Mu‘tezile imâmlarından Amr b. Ubeyddir. O, haramı aklî ve sem‘î olarak ikiye ayırdıktan sonra, aklen haram olanlara örnek olarak zikrettiği zulüm ve yalanın, aklen sabit olduğu için hükmünün asla değişmeyeceğini iddia etmiştir.⁷¹³

Mu‘tezile’den günümüze ulaşan, çoğu dördüncü asır ve sonrasına ait usûl ve kelâm kitaplarında tekrar eden bu bilgilerin hicretin ikinci asrında yani henüz fikhın tedvin sürecinin tamamlanmadığı bir dönemde bu kadar net ifade edilmesi konumuz açısından bir hayli dikkat çekicidir. Aklın hüküm kaynağı olup olmadığı, hasen ve kabihî idrak etmesi gibi İslam düşüncesinin en şümüllü konularının temellerinin bu dönemde atılmasına ek olarak, bugün fıkıh usûlü literatüründe ele aldığımız bu meselelerin fukahadan değil de ilk kelâmcılardan gelmesi kelâmın gelişiminin fıkıh usûlünden zamansal önceliği iddiamıza delil teşkil

⁷¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/88; Ali Sami Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm* (Kahire, 1977), 1/348.

⁷¹¹ Askerî, *el-Evâil*, 374. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli-l-hamse*, 88.

⁷¹² Hayyât, *el-Münye ve’l-Emel*, 1/37.

⁷¹³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve’z-zehâir*, 9/128.

etmektedir. Eşyada hüsün ve kubuhun aklen sabit olacağını ittifakla kabul eden Mu'tezile, aynlardaki zâtî bir vasıf mı olduğu yoksa değişen durumlara/vücûh göre mi şekillendiğinde ihtilaf etmiştir. Bağdat Mu'tezilesi bu vasıfların zâtî olduğunu söylerken muhtemelen fikhî-şer'î hükümleri açıklama kolaylığı dolayısıyla daha geç dönemdeki Basralı Mu'tezilî usûlcüler geliştirdikleri vücûh teorisiyle bir değişkenlikten bahsetmişlerdir. Çünkü yalan ve domuz eti yemek gibi haram olan amelî hükümlerin bazı durumlarda helal olabileceği herkesçe kabul edilebilir bir durumdur.⁷¹⁴

Yine Mu'tezile içindeki ihtilaflardan biri de, bilginin zihinde zorunlu olarak meydana geldiğini söyleyen Bağdat Mu'tezilesinden Câhız'ın başını çektiği, ashâbu'l-maârif⁷¹⁵ denilen grupla, Basra Mu'tezilesi arasında cereyan etmiştir. Maârif ashabına göre nazar ve marifetullah tabî/zorunlu bilgiler olduğu için kulların akıl yoluyla marifetullaha ulaşması vacip olmaz ve bu konuda teklife muhatap değillerdir. Buna şiddetle karşı çıkan Basra Mu'tezile usûlcüleri aklen marifetullahın vacip olacağını belirtmiş, maârif nazariyesini reddetmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl'den sonra maârif ashabının görüşü kuvvet kaybetmiş ve hicrî dördüncü asırdan itibaren mezhebin esas görüşü kulların akıl yoluyla teklife muhatap olmaları şeklinde karar kılmıştır. Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah'ı akıl/nazar yoluyla bilmek vaciptir ve terki ebedî azabı gerekli kılacaktır. Ayrıca aklen hüsnü idrak edilen doğruluk ve adalete yönelmek, kabih olan yalan ve zulümden kaçınmak da vaciptir.⁷¹⁶ Mu'tezile'nin bazı fertlerinin naslar karşısında aklın temel ölçüt kabul edilmesini abartarak uç noktaki görüşleri benimsemeleri için nerelere kadar vardırıldığını görmek açısından oldukça enteresandır. Nazzâm'ın öğrencisi Ahmed b. Hâbit (ö. 232/846-47) ve Ahmed b. Eyyûb b. Mânûs (ö. III./IX. asır) ilahi adaletin aklî gereği olarak tenasühü savunmuş, Hişam b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'ten önce) ve Abbad es-Saymerî (ö. 250/864) benzer gerekçelerle hatm-i nübüvveti inkâr etmişlerdir. Muhammed b. Abdullah b. Mürre (ö. III./IX. asır) ise nübüvvetin vehbî olmasını adalete uygun bulmayarak ameller neticesinde herkesin peygamber olabileceğini

⁷¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli-l-hamse*, 309-310; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, 1/25; İbrahim Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh Ve Kelâmî Ta'lîl", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (25 Haziran 2019), 15-26; Ünal Yerlikaya, "Fıkıh Usûlünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (01 Aralık 2011), 91. Abdülcebâr'ın, Allah'ın kullarına rızık vermesi menfaatlerine olması halinde hasen ve dolayısıyla Allah'a vacip olacağı halde, kulun mefsedeti söz konusu olduğunda kabih olduğundan Allah'a rızık vermesi caiz değildir, demesi konuyla ilgili bir örnektir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/47.

⁷¹⁵ İlyas Çelebi, "Ashâbü'l-Maârif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Şubat 2023).

⁷¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/306; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/315; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 192; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/52; Yüksel Macit, *Mu'tezile'den Aforizmalar* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 47.

yani nübüvvetin kesbîliğini iddia etmiştir.⁷¹⁷ Bu izahlar fıkıh usûlü açısından esasa müteallik olmayan kelâmî tartışmalar olduğu için, esas konumuz olan aklın hükümleri ispatında Mu‘tezile’nin Ehl-i sünnet’ten ayrıştığı esaslara dönmek daha doğru olacaktır.

Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet’in ittifak ettiği kısım, hasenin insan tabiatına uygun olan, kemal sıfatlarından kabul edilmesi, kabihin de bunun tersi olarak tanımlanmasıdır. Dünyevi maksatlara uygunluk ittifakla akıl yoluyla bilinebilir. Ayrıca Şâri’ bir şeyi emrederse onun hasen olduğu, nehyederse kabih olduğu kesin olarak bilinmiş olacaktır.⁷¹⁸ Fakat şer‘î hitap olmaksızın aklın eşya ve fiiller hakkında sevâb ve ikâb cihetinden hüküm verip veremeyeceği, verebilirse bunun uhrevî sonuçlarının olup olmayacağı hususu, meselenin nîrengi noktasıdır. Mu‘tezile’ye göre akıl nazar ve istidlal yoluyla zorunlu olarak hüsün-kubuh bilgisine ulaşmaktadır. Şer‘î olarak kabihliği bilinen şeylerde ise esasen dayanak noktası yine akıldır. Çünkü tafsilî olarak şer‘î kabihler bilinemese de şeriattan önce icmâlî olarak akılda sabit olan bazı aklî asıllara uygun olarak şer‘î emirler de idrak edilmektedir.⁷¹⁹ Fakat naslar Mu‘tezile’nin geliştirdiği indî aklî ilkelere⁷²⁰ uymazsa sübutunu inkâr mümkünse inkâr yoluna gidilir, mümkün değilse kendi ilkeleri doğrultusunda tevil edilir.⁷²¹ Ru‘yetullah, el-vücûb alellah, Allah’ın sıfatlarına yaklaşımı gibi birçok konuda Mu‘tezile’nin bu mutaassıp tavrı eleştiri konusu olmuştur. Meselâ ru‘yetullah Ehl-i sünnet’e göre aklen mümkün ve mütevâtir naslarla sabit olduğundan kabul edilmiştir. Ancak Mu‘tezile ru‘yetullahı aklen mümkün görmediği için birçok sarîh nassı tevil etmekte bir beis görmemiştir. Çünkü Kur’ân nasları anlaşılırken muhakkak tevhîd ve *adl* ilkesine arz edilerek anlaşılmalıdır.⁷²²

Hatta onlara göre hükmün ispatında şer‘în akla mutlak üstünlüğünden de bahsedilemez. Çünkü sem‘iyyât aklın kesin bir şekilde idrak edebileceği ya da muhtemel idrakleri keşif için gönderilir. Bundan dolayı sem‘iyyât bir şeyin hüsnünü ya da kubhunu

⁷¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/62, 73; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (17 Ocak 2014), 79.

⁷¹⁸ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 76; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/123; Molla Cîven, *Nürü’l-envâr*, 1/147.

⁷¹⁹ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît bi’t-teklîf*, thk. Jean Joseph Houben (Beyrut: eş-Şer‘îketü’l-Mısıriyye, 1965), 1/232-235.

⁷²⁰ Burada kastımız parçanın bütünden büyük olmaması gibi herkesçe kabul edilen bedihî aklî ilkeler değil, Mu‘tezile kelâmının temel unsurları olan *tevhid* ve *adalet* ilkesi altında yer verdiği ilkelerdir.

⁷²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/170, 206; Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, 35; Kamil Güneş, “Mu‘tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdî Abdülcebbâr Örneği)”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/1 (2004), 139.

⁷²² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16/395.

gerektirir denilmez, ancak o da tıpkı akıl gibi fiillerin hakikatine delalet eder.⁷²³ Şer'î delilleri sıralarken Kur'ân'dan önce akli zikretmekte bir beis görmeyen Abdülcebbar'a göre deliller sıralamasında aklın öncelikli asıl olarak kabul edilmesi gerekir. Onların Kur'ân asıldır demesi ise akılda zaten var olan hükümler hususunda tenbihte bulunması hasebiyledir. Nihayetinde Kur'ân yoluyla gelen bilgiler, hükümler ve kategoriler hep aklın öncü vasfıyla sağlanmaktadır.⁷²⁴ Aklın hem zaman hem de mertebe olarak yani ontolojik ve epistemolojik olarak öncü vasfını⁷²⁵ ispat eden yaklaşımları şer'î hükmün tanımında da kendini göstermektedir. Buna göre, şer'î hüküm şeriat gelmeden önce aklın ispat ettiği ibâha hükmünün bir kısmını olduğu hal üzere bırakırken, bir kısmını hazra/harama nakleder.⁷²⁶

Yani şer'î hüküm, şeriaten önce zaten aklen sabit olan hükümler manzumesi içinde sınırlı bir seçki yapmakla yetinir. Diğer yandan dine girişin esas ilkesi olan akli hükümler de zorunlu olarak sem'ıyyâta öncelenmelidir. Çünkü nübüvvet iddiasının sıhhati ve hatta gelen şer'î emirlerin kabulü ya da doğru anlaşılması için gerekli olan hükümler öncelikli olarak akıl yoluyla bilinir, sem'ıyyât ise ancak bundan sonra işlerlik kazanır.⁷²⁷ Sem'ıyyâtın belirlediği düşünülen alanda da aslında akli ilke gözardı edilmiş değildir. Mesela namazdaki faydaları aklen bilmek mümkün olsaydı onun da vucubu sem'an değil aklen sabit olurdu. Yine zinanın fesada götüreceği akılla tam olarak idrak edilebilseydi kabihliği aklen bilinir ve yasaklığı sabit olurdu. İşte bu yüzden Mu'tezile'ye göre sem'ıyyât bir şeyin hasen ya da kabih olmasını gerektirmez, bilakis aklen bilinmesinde olduğu gibi eşyanın durumunu keşfetmek üzere delalette bulunur.⁷²⁸

Bu ifadeleri ışığında Mu'tezile'nin, hüsn-kubuh anlayışının özellikle Allah'ın fiillerinin ta'lîli yönüyle şer'î hükümlere bakış açılarına da bütünüyle nasıl sirayet ettiği daha anlaşılır bir hal alır. Çünkü Hakîm olan Allah'a fiillerinde yani emir ve nehiyelerinde aklen

⁷²³ “ولذلك نقول إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل” Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/64.

⁷²⁴ Seyyid, *Fazlû'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 87-88.

⁷²⁵ Ontolojik ve epistemolojik öncülüğünden Mu'tezile'nin ne kastettiği hususunda bk. Güneş, “Mu'tezili Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi”, 137, 159.

⁷²⁶ Mu'tezile Kitap ve Sünnet'in birbirinin hükmünü yürürlükten kaldırması için nesh ifadesini kullanırken, aslı olarak kabul ettiği eşyada ibâha hükmünün şeriat geldikten sonra değişmesini nakil olarak ifade etmiştir. Bu ayrımın temelinde naslarla akıl arasında var olduğunu düşündükleri katorik ayrım yatmaktadır. Basrı, *el-Mu'temed*, 1/5.

⁷²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/145; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli-l-hamse*, 88; Seyyid, *Fazlû'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, 87; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/345.

⁷²⁸ “إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل” Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6-1/64.

hasen ya da kabih olduğu bilinen esaslara riayet etmesi vaciptir. Aklen hüsün ve kubuh tespit edilebildiğine göre gelecek şer'î hükümler buna uygun olarak gelmeli, buna aykırı olduğu düşünölen hükümler de bir şekilde te'vil edilmelidir.⁷²⁹

Daha sarih ve tafsilatlı bir akıl vurgusuna göre, temelde hüsün ve kubuhun akliliğıyle alakalı hükümler üçe ayrılır. İlki, Allah'a iman ve onun sıfatları gibi bilinmesi aklen zorunlu olanlardır. Mu'tezile tevhd ve *adl* ilkesini Ehl-i sünnet'e muhalif olarak bu kısımda zikretmektedir. İkincisi, hem aklen bilinen, hem şer'an bu minvalde haberler gelenlerdir ki ikinci bir ilahın olamaması, ru'yetullahın caiz olmaması, va'd ve va'îd ilkeleri bu kısımdandır. Bunlarda akıl esas olduğu halde bu, haberi getiren peygamberin doğruluğuna işaret eder. Şeriat olmasa bile aklen hükmü sabit olan bu iki kısma ek olarak sadece şeriat yoluyla hükmü kesin olarak bilinebilecek üçüncü kısımda ibadetlerin vücubu, içki ve zinanın haramlığı gibi fiiller zikredilmiştir.⁷³⁰

Aklen doğrudan bilinen ya da istidlalle elde edilen hükümler hakkında sonradan gelen naslar olsa bile, bunu sem'ıyyâta nisbet etmek doğru olmayacaktır. Çünkü sem'ıyyât burada ancak akılda sabit olan bir hükmü tekit için gelmiştir.⁷³¹ Aklın yetersiz kalacağı düşünölebilecek şer'î ölçüler yahut ibadetler alanında da Allah'ın peygamber göndermesi Allah için terki mümkün olmayan bir zorunluluktur. Çünkü akılda şeriaten önce sabit olan ve aslında şeriatın nasıl anlaşılacağı hususunda aklın mutlak tayin edici ilkeleri gereği *aslah* ve *lütfu* Allah'a vacip kılan şey, şer'î hükümlerin detaylarına duyulan ihtiyaçtır.⁷³² Mu'tezile'nin akla ciddi bir alan açarken sem'ıyyât alanını tamamen ihmal etmeme eğiliminde olan bu ifadeleri esasen, Brahmanizm'e karşı İslâm'ı savunma çabalarında bir denge gözetmeleriyle ilgilidir. Çünkü Brahmanlar, Tanrı tarafından insana akıl verilmişken, peygambere ve dolayısıyla vahyin yönlendirmesine insanın ihtiyaç duyulmayacağını iddia etmektedir. Mu'tezile böylece bir yandan şeriat gelmeden ya da geldikten sonra bazı insanlara ulaşmadan

⁷²⁹ Hazne, *Tetavvur*, 421.

⁷³⁰ Bu taksim Ebû Ali, Ebû Haşim el-Cübbâi ve Kerhî'ye nisbet edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 35-36; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/681; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/315-328. Bu üçlü taksim anahatlarıyla Irak ve Maveraünnehir Hanefileri tarafından da kullanılmıştır. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/248; Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, 41-42; Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 195. Fakat çalışmanın ilerleyen bölümlerinde göröleceğı üzere bu taksimın kısımlarının yorumundan neşet eden hükümlerde ciddi farklılar zuhur etmiştir.

⁷³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/101-102.

⁷³² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 564-565.

önce insanın akıl yoluyla mükellefiyetini temellendirirken, diğer yandan şeriatın gelmesi ve peygamberlik müessesine duyulan ihtiyacı dile getirmiş olmaktadır.

Mu'tezile'nin kelâmcı yöneme göre getirdiği bu taksim ilk bakışta özellikle Semerkant Hanefîlerinin yaklaşımına yakın görünse de Mu'tezile'nin detaylarda zikrettiği bazı hükümler ve genel kelâmi kabullerinin götüreceği nokta/lâzîmü'l-mezheb dolayısıyla Hanefî usûlcüler tarafından eleştirilmişlerdir. Bu tenkitlerin ve nihayetinde Mu'tezile-Hanefî ayrışmasını ortaya çıkarmak için getirilen itirazların en bilineni Mu'tezile'nin akli hâkim kabul ettiği yönündeki eleştiridir. Bu iddianın doğruluğu, iddianın esas savunucusu olan Buhara meşâyihinin görüşlerinin ele alındığı bölümde tartışılacaktır. Fakat biz burada Mu'tezile kaynaklarının konuya ışık tutabilecek ifadelerine ve Ehl-i sünnet'ten farklı düşündüğü noktalara yer vereceğiz.

Öncelikle Mu'tezilenin, Ehl-i sünnet'ten farklı olarak, aklen sabit olur, dediği hükümlerin sadece itikadî sahada kalmadığı, bilakis fer'î/amelî alana da taşması dikkat çekmektedir. Teklif; aklî ve şer'î olarak ikiye ayrılrsa da aklen kula vacip olan şeylerin belirlenmesinde itikadî hükümlerin vacipliği ile amelî/fikhî hükümlerin aklen vacip olması aynı minvalde ilerlemektedir.⁷³³ Sözelimi, emanetin sahibine iade edilmesinin ve borcun ödenmesinin vacipliği amelî vaciplerden bazılarıdır.⁷³⁴ Hatta şeriatın gelmesiyle sem'iyât yoluyla bilinebilen hususların da kimi zaman doğrudan aklen ispat edilen bir hüküm olarak ifade edildiği görülebilmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre çocuğun terbiye edilmesi ve eğitimi sem'î hüküm olarak ispat edilirken, Ebû Hâşim tarafından aklî hüküm olarak kayıtlanmıştır.⁷³⁵

Aklî vacipleri marifetullah gibi çok sınırlı bir alanda tutma çabası gösteren Ehl-i sünnet'e karşı, Mu'tezile'nin amelî hükümlerde de aklî vacipler tespit etmesi, onların akla daha geniş bir yetki vermesi açısından dikkat çekicidir. Kelâmî ilke olarak *aslah*, *lütufl*, kulların fiillerini yaratması vb. Allah'a vacip olduğu düşünülen fiillerin temelinde de Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışının belirleyici olduğu bilinen bir husustur. Nitekim hasen olduğu aklen bilinen marifetullahı kullarına vacip kılması da Allah hakkında zorunludur.⁷³⁶

⁷³³ İbn Metteveyh, *el-Muhît*, 1/23.

⁷³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli-l-hamse*, 327-328.

⁷³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 17/144.

⁷³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 12/493, 507.

Allah hakkında vacip ya da caiz olmayacağı söylenen bu hükümlerin hasen ve kabih olması ise akıl yoluyla bilindiğinden kimi zaman Allah'ın tasarruflarını kısıtlayan aklî ilkelerin Mu'tezile tarafından oldukça cesur bir şekilde kullanıldığı söylenebilir. Allah'ın fiillerini illet, garaz ve dâî gibi gerekçelerle ilişkilendirmeleri esasen kendi kelâm sistemlerinde aklen tespit edilen zorunlulukları Allah'a nisbet etmelerinin zeminini oluşturmaktadır.⁷³⁷ Kulların fiillerinin hükmünü ispat açısından ise halk-i efâl-i ibâd ilkesine göre Allah değil kul tarafından yaratılan nazar ve istidlal fiiline göre akıl yürütme ve sonucunda elde edilecek hükmün bir fiil olarak kula nisbet edilmesi önerilmektedir. Her ne kadar esas mûcib/hükmü vacip kılan Allah'tır denilse de kulun diğer fiillerinde olduğu gibi, kuldân sâdır olan bir araz olarak aklın elde edeceği ilim yani vaciplik ya da haramlık hükmü, Allah'a değil kula nisbet edilmelidir. Bu meseleyi kulların diğer fiillerinde olduğu gibi tevlîd düşüncesiyle ifade eden Mu'tezile bazı eleştirilerden uzaklaşmak için hükmün mucibi Allah'tır derken, akli kullanma ve nihayetinde elde edeceği ilmin yaratıcısı olarak kulu göstermektedir.⁷³⁸ Kulda akılla sabit olan bu hükümlerin teklifin medarı olması açısından zorunlu sonucu ise uhrevî açıdan günah ve sevabın oluşmasıdır. Böylece Mu'tezile'ye göre aklî hükümlerin terk edilmesi kişiyi, nasla sabit olan diğer günahlar gibi kesin olarak ahirette azaba düşür edecektir.⁷³⁹

2. Irak Hanefilerinin görüşü Mu'tezile'nin şeriat gelmeden önce aklın hükümleri hususunda yaptığı üçlü taksimle örtüşmektedir. Cessâs'ın beyanına göre akıl, iman ve nimet verene şükretmek kabilinden hüsnü idrak edilen bazı şeylerin vacip olduğunu, küfür ve yalan gibi bazılarının da kabih olduğunu idrak ederek mahzurlu hükmü verir. Bunlardan vacip olanların terki ve yasak olanların işlenmesi azabı gerektirirken, tersi kulu sevaba müstehak kılar.⁷⁴⁰ Bu taksimin detaylarına dair bazı hükümleri tefsirinde zikreden Cessâs, aklın hükmünün sınırlarını daha da somutlaştırmıştır. Ona göre aklın sabit kıldığı bazı hükümleri Allah'ın Kur'ân'da tekrar etmesi te'kit için gelmiştir. Kabihliği aklen bilinen teklîf-i mâ lâ yutâk bunlardan biridir.⁷⁴¹ Akıl yoluyla vacip olanın olmayandan ayırt edilmesi mümkün olduğuna göre bu bilgiyle mükellefiyet vacip olur ve aklen Allah'ı bilmek hususunda

⁷³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 14/44-45, 53-55; Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 355-357.

⁷³⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/69, 76, 100, 489.

⁷³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/465, 487.

⁷⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/149-150, 3/248.

⁷⁴¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/361.

cehaletin mübah olması düşünülemez.⁷⁴² Zinanın kabihliği de şeriat gelmeden aklen sabit olan bir hükümdür ki Allah, Kur'ân'da onu kötü bir iş olarak tavsif ederken şeriatın önce ya da sonra gibi bir kayıt koymamıştır.⁷⁴³ Ancak Mu'tezile'ye göre zinanın kabihliği akıl yoluyla değil yalnızca şeriatın bildirmesiyle bilinebilecek durumlardandır.⁷⁴⁴

Cessâs'ın takipçisi Saymerî de aklın bazı hükümleri ispat edeceğini söyleyerek Irak usûlcülerinin görüşünü devam ettirmiştir.⁷⁴⁵ Ayrıca Kerhî *Muhtasar*'ında, Ebû Hanîfe'nin kâinattaki olayları gören birisinin marifetullah konusunda hiçbir özrü kalmayacağı rivayetine yer vermiştir.⁷⁴⁶ Irak meşâyihinin buraya kadarki kısımda Mâtürîdî-Hanefîlerin görüşüyle sureten paralel bir tavır takınmış görünse de, aklî hükümleri hüküm ifade etmesi konusunda iki meşâyih grubu arasında ciddi ayrışmadan bahsetmek gerekir. Cessâs, Allah'ın sıfatlarına değindiği bir bahiste onun hakîm ve *adl* olmasının zorunlu sonucu olarak aklen kabih gördüğümüz fiillerin ona ait olamayacağını iddia etmiştir. Çünkü kabihliğini bildiği halde bu yaratmanın Allah'a nisbet edilmesi, fiilinin *adl* ve doğruluk sıfatına aykırıdır.⁷⁴⁷ Yani kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu vurgulamak isteyen Cessâs'ın bu yorumu, çalışmamızın birçok yerinde ifade edildiği üzere, *aslah*, *lütuf*, *vücûb alellah* gibi Mu'tezile'nin *adl* ilkesinden neşet eden fikirleriyle uyumludur. Diğer yandan eşyada aslolan ibâhadır, kâfirler şer'î emirlerle muhataptır ve a'yâna haramlık nisbet edilemez gibi fıkıh usûlü görüşlerinde Irak-Mu'tezile Hanefîlerinin bu ilkeleri işlettiği bilinen bir husustur. Dolayısıyla Irak Hanefîlerinin hüsün-kubuh konusunda Mâverâünnehir Hanefîlerinden farklı bir yöntem takip ettiği görülmektedir.

Kudûrî ise aklın imanı vacip kılması konusuna âkil sabînin İslâm'ının ve irtidâdının makbul olmasına dair hükümlerde değinmiştir. Ona göre aklen kemale ermiş âkil-sabîye iman vacip olacaktır çünkü iman aklî hükümlerdendir yani aklın kemale ermesiyle vacip olacak bir hükümdür.⁷⁴⁸ Bu ifadeler Irak meşâyihine nisbet edilen ve kimi zaman diğer Hanefîler

⁷⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/35.

⁷⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/24.

⁷⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/681.

⁷⁴⁵ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 286-287.

⁷⁴⁶ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214.

⁷⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/334-335.

⁷⁴⁸ “إذا عرف التوحيد “؛ “وأما اعتقاد الإسلام فهو من أحكام العقل فإن وجد العقل لزمه“؛ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 8/3896. “والإسلام عندنا من الأحكام العقلية“؛ والنبوة بالعقل لزمه أن يعتقد وجوب الصلاة وغيرها من العبادات، وإذا وجد شرط وجوبها ومن شروطها البلوغ؛ لأنها مما تصح أن تجب في حال دون حال وأما التوحيد فلا يصح أن

tarafından da eleştirilen⁷⁴⁹, buluğdan önce bile olsa aklın imanı vacip kılacağına dair açık ifadelerdir. Kudûrî, başka bir yerde de içkinin haramlığı konusundaki illetleri tartışırken Allah'ın zikrinden alıkoyan herşeyin aklen haram olacağını söylemiştir.⁷⁵⁰ Benzer bir üslupla yeminden dolayı hem kefarete hem tövbe gerekeceğini söylerken, kefaretin bilinmesinin şer'e bağlı olmasına karşın yeminden tövbenin aklen vacip olacağını belirtmekten de çekinmemiştir.⁷⁵¹ Diğer Hanefî meşâyihî şeriat geldikten sonra hükümlerin şeriate nisbet edileceğini vurgularken Kudûrî'nin haramlık hükmünü akla nisbet etmesi dikkat çekicidir. Burada Kudûrî'nin akılla aslında kıyası kastettiği şeklinde bir itiraz düşünülebilirse de bu yerinde olmayacaktır. Çünkü netice itibariyle diğer meşâyih gurubunun böyle yerlerde hükmü akla izafe etmediği gerçeği önümüzde durmaktadır.

3. Mâverâünnehir Hanefîlerinden Semerkant ve Buhara meşâyihî arasında bu konuda esaslı bir ihtilaftan ve somut sonuçlarının varlığından bahsedilebilir. Öncelikle belirtmek gerekir ki hüsün-kubuh konusunun en önemli çıktılarında biri sayılabilecek, aklın imanı vacip kılıp kılmayacağı hakkındaki tartışma sadece kelâm kitaplarında değil usûl eserlerinde de genellikle yer verilen bir konu olmuştur. Mâverâünnehir ulemasının Ebû Hanîfe'den naklettiğine göre, Allah'ın kâinatta yarattıklarını gördükten sonra herkes marifetullah hususunda yani akıl aracılığıyla marifetullaha ulaşmak hususunda sorumludur ve bunu terk ederse mazur görülmecektir. Allah, hiçbir resul göndermese bile kulun akıl melekesiyle marifetullaha ulaşması vaciptir. Dalgalı bir denizde bir geminin kaptansız olarak dosdoğru gitmesi yahut bir bebeğin en güzel surette doğduğunu gördükten sonra aklen bunların bir yaratıcı ve hikmet sahibi bir zat tarafından meydana getirildiğini kesin olarak bilir.⁷⁵² Ebû Hanîfe'ye aidiyetinde kesinlik bulunmayan bir başka temel kaynak daha vardır ki burada az önceki ifadelere paralel bir anlatım söz konusudur. Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye gönderdiği risalenin farklı bir rivayetinde insanların vahiyden önceki sorumluluğundan bahsedilir. Allah insanı yarattıktan sonra henüz vahiy gelmeden, kulluğa yönelten hüccetler

”الكفر يتعلق بالعقل لا بالبلوغ“; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 8/3897. ”يجب في حال دون حال فإذا كمل عقله وتصوره لم يعف وجوبه على شرط آخر“; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 11/5862.

⁷⁴⁹ ”فقد حكينا عنهم [أي: عن علمائنا] أنهم عذروا الصبي بجهله، والتحديد بالبلوغ ثبت شرعاً فلا يلزم إلا بعد السماع“; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 443.

⁷⁵⁰ ”كل شيء صد عن ذكر الله حرام بالعقل“; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/6090.

⁷⁵¹ ”والتوبة معلوم وجوبها بالعقل، والكفارة إنما تعلم بالشرع“; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 12/6397.

⁷⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 443; Nâtîfî, *el-Ecnâs*, 1/446; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 192; Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, thk. M. Said Özvarlı (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 54; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/234; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, (Arapça kısım) 39-40.

meydana getirerek insanlara bu yönde bir meyil vermiştir.⁷⁵³ Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı aklın hasen ve kabih olduğunu idrak edeceği alametler aracılığıyla Allah'a iman ve bazı sıfatlarını idrak gibi bir kısım temel yükümlülükleri kula vacip kılmasıyla ilgilidir. Amelî/şer'î hükümlerin ancak peygamberler vasıtasıyla bilinebileceği hususunda mezhep içinde ittifak olduğundan, hüsün-kubuh meselesinde tartışmanın odağına aklın marifetullahtaki payının ne olduğu ve vacip kılma yetkisinin doğrudan akla nisbet edilip edilemeyeceği yerleşmiş ve bu tartışma mezhep içinde uzun asırlar devam eden bir ihtilaf olarak kalmıştır.

İmâm Mâtürîdî, görebildiğimiz kadarıyla, eserleri bize ulaşan Hanefî âlimler arasında hüsün-kubuh ıstılahlarını sistematik olarak ele alan ilk isimdir. O, sadece imanın değil nübüvvetin de aklen zorunlu olduğunu ispat sadedinde aklın hükümlerini üçe ayırmıştır. Akıl yoluyla zorunlu olarak hüsünü bilinen nimete şükretmek birinci, kabihliği bilinen küfür ikinci kısmı oluştururken, nübüvvetin getirdiği vahiy bilgisine zorunlu olarak ihtiyaç duyulan bölüm üçüncü kısmı oluşturur. Üçüncü kısımda akıl temelinde bazı şeylerin hasen ya da kabih olduğunu idrak eder ama tafsilatında vahiy bilgisine ihtiyaç uyar.⁷⁵⁴ Özellikle helal ve haramlarla ilgili bilginin ancak Kitab, resuller ve Allah'tan gelen haber haber yoluyla elde edileceğini vurgulaması onu Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışından ayırır.⁷⁵⁵ Sözgelimi ibadetin hasen olduğuna dair temel bilgi akıl yoluyla insanda meydana gelse de şekli, miktarı ve vakitleri gibi hususlar vahiy olmadan tam olarak bilinemez. Vahiy birinci ve ikinci kısımdakilere aykırı olarak gelemez, üçüncü kısımda asılları mevcut olan hükümler doğrultusunda tafsilat için gelir. Ayrıca birinci ve ikinci kısımdaki zarureten bilinen hükümleri teyit için gelmesi de Allah'ın kuluna bir ikramıdır.⁷⁵⁶

Mâtürîdî'nin özellikle vurgu yaptığı bir tartışma da insan tabiatı karşısında aklın pozisyonudur. Hatta en az, aklın vahiy karşısındaki konumu kadar, aklın insan tabiatı karşısındaki diyalektiğine yer vermiştir denilebilir. Çünkü vahiy olmadan insanın hakikatı

⁷⁵³ Josef Van Ess, Tahran'da bulduğunu iddia ettiği bir yazmadan bu *Risale*'nin tercümesini yapmıştır. Ancak bu nüshadaki bazı eksiklikler dolayısıyla meşhur olan diğer risale kadar güven telkin etmediğine de dikkat çekmiştir. Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin, Newyork: Walter de Gruyter, ts.), 1/204; Rudolph, *Mâtürîdî*, 73-74.

⁷⁵⁴ إنما يكون [الحجة] في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها السمع لا العقل، وأما الدين فإن سبيل لرومه بالعقل؛ فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة؛ إذ في خلقه “⁷⁵⁴ Mâtürîdî, *Te`vilâti Ehli`s-Sünne*, 3/421.

⁷⁵⁵ Mâtürîdî, *Te`vilâti Ehli`s-Sünne*, 6/56.

⁷⁵⁶ Mâtürîdî, *Te`vilâti Ehli`s-Sünne*, 3/421; 10/542; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 268-269, 290; Semerkandî, *Şerhu Te`vilâti'l-Kur`ân (Topkapı)*, 229b; Semerkandî, *Şerhu Te`vilâti'l-Kur`ân* (Esad Efendi, 48), 250a.

bulmasının önündeki en önemli engel insanın tabiatından kaynaklanan şehvetleri ve güdüleridir. Fakat Allah, insan tabiatındaki olumsuz eğilimlere karşı bir denge unsuru olarak arzularını dizginleyerek, fayda ve zararı yani hasen ve kabihi idrak edebileceği akıl melekesini de vermiştir. Böylece insan vahiyden önce icmâlî olarak vicdanında bulduğu akli meyille hakikate yönelirken, vahiy gelince yine akıl yoluyla hakikatî kolayca kabullenir.⁷⁵⁷ Hatta insanın yaratılırken fitrat üzere olması da Allah'ın ona doğuştan yüklediği bu meyil mânâsına olduğundan, çocukluğundan itibaren kendi haline bırakılan her insan aklıyla vahdâniyyet ve rubûbiyyet bilgisine ulaşabilir.⁷⁵⁸ Zaten daha öncesinde Mâtürîdî'nin yetiştiği okul olarak bilinen İyâziyye çevresinde de aklın imanı vacip, küfrü haram kılması kabul edilmiş bir husustu ve öğrencisi Rüstüfağnî de fetvalarında aynı görüşü savunuyordu.⁷⁵⁹

Böylece Semerkant meşâyihinin erken dönemlerinden sonraki asırlarına kadar devam edecek olan kabule göre akıla sadece iman hususunda bir sorumluluk yüklenirken, şer'ıyyât yani amele taalluk eden şer'î hükümler konusunda belirleyici değil sadece tanımlayıcı bir yetki verilmiş oluyordu.⁷⁶⁰ Semerkantlılar haseni emretmenin yahut kabihten nehyetmenin Allah'a vacip olmadığı ve fiillerin hasen-kabih olarak vasıflanmasına rağmen Allah'ın buna uymasının zorunluluğu olmadığı noktasında Mu'tezile'nin hüsün-kubuh anlayışından ayrılmışlardı.⁷⁶¹

Mâtürîdî ile aynı asrı idrak eden ve Hanefî ulemasından Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin büyük dedesi olan Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930) sem'ıyyât dışındaki delillerle kişinin imanla mesul olacağını dile getirenlerdendir. Ona göre nübüvvet peş peşe devam etmemiş olsa ve sem'ıyyâttan hiçbir şey kendine ulaşmamış olsa bile kâinatta gördükleri ayetler ve ibretler neticesinde herkes marifetulah hususunda mükelleftir, bundan kimsenin tamamıyla muaf tutulması düşünülemez.⁷⁶² Bir nesil sonraki Semerkant meşâyihinden Ebû Seleme es-Semerkandî (IV/X. asrın ikinci yarısı) ve Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahya Beşağarî (IV/X. asrın ikinci yarısı) de bu üçlü taksim üzere devam ederek akıllı olduğu halde imanı

⁷⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2/322; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 88; Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* (Esad Efendi, 48), 250a-b.

⁷⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8/271.

⁷⁵⁹ Üsmendî, *Lübâbü'l-keîm*, 55; Keşşî, *Mecmû'l-havâdis*, 3/1498, 1539.

⁷⁶⁰ Mustafa Saim Yeprem, *Matürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhî* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), (Arapça bölüm), 57.

⁷⁶¹ Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986), 43.

⁷⁶² Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbü'r-red*, 155-156.

terk etmenin ebediyen azabı gerektireceğini ve bunda kimsenin mazur olamayacağını belirtmişlerdir.⁷⁶³

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ise aynı taksim üzerinden, aklın nübüvvetin gerekliliği ve iman gibi bazı hükümleri vacip kılması hususunda Mu'tezile'den ayrıştıkları noktayı belirtmek adına zikredilen vacipliğin, Allah'a herhangi bir şeyin vacip olmasına (*aslah*) değil de Allah'ın hikmet sıfatına dayandığına vurgu yapmıştır.⁷⁶⁴ İleride görüleceği üzere, Buhara meşâyihinin Mâtürîdîlerde rahatsızlık duydukları bu durum aslında Semerkant ve Irak meşâyihinin aklî vücup konusunda nisbeten Mu'tezile'ye yakın olduklarını düşünmelerinden olsa gerektir. Fakat Alâeddin es-Semerkandî, Irak meşâyihini, Basra Mu'tezilesi ve Mâtürîdîlerin aklî vücup hususunda ittifak etmelerinden yola çıkarak, bu ifadeden aklın mutlak mânâda mûcib olarak anlaşılmasının isabetli olmadığına dikkat çekmiştir. Çünkü hakikatte diğer delillerle vücup hükmü ispat edildiğinde nasıl ki hüküm delile nisbet edilse de aslında vacip kılan Allah'tır (mecâz-i aklî), akıl da Allah tarafından bir alâmet ve delil olarak vücup hükmü ifade etmektedir. Bu mânâda akıl, sem'iyât gibi şer'î hüccetlerden biridir.⁷⁶⁵ Ona göre hasen li-aynihî, hüsnü tek başına akıl ile bilinenler ve şeriatle bilinenler olarak ikiye ayrılmalıdır. Diğer usûlcüler bu taksimi kendisindeki hüsnün doğrudan ya da dolaylı bilinebilmesi yahut teklifin bazı hallerde düşüp düşmemesine bağlı olarak tertip etmiştir. Bu yaklaşımıyla Alâeddin es-Semerkandî hüsn-kubuh konusunda Debûsî-Pezdevî-Serahsî çizgisine nazaran akla daha fazla pay vermiş gibidir.⁷⁶⁶

Bir başka Mâtürîdî usûlcü Üsmendî de akıl imanı vacip kılar diyen Mu'tezile ile kendileri arasındaki farka dikkat çekme gereği duymuştur. Muhtemelen Hanefîler içinden bazı âlimleri kastederek, Mâtürîdî'nin görüşünün mutlak olarak aklı mûcib kabul ettiği yönünde eleştiriyi haklı bulmaz. Çünkü Mâtürîdîlere göre imanı vacip kılan Allah'tır fakat akıl, sem'iyât gibi delillerden bir delildir ki onun varlığında iman vacip olur.⁷⁶⁷ Üsmendî ayrıca aklî istidlalde bulunmayanların azap görmeyeceğini, azabın ancak sem'iyât ile bilinebileceğini söyleyerek Semerkant usûlcülerinin görüşünü tadil etme gereği duymuştur.⁷⁶⁸

⁷⁶³ Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli 'd-dîn*, 14, 41-42.

⁷⁶⁴ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/457-458, 460-461.

⁷⁶⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 191-193, 204, 747. Benzer bir yaklaşım için bk. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, 560.

⁷⁶⁶ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 178.

⁷⁶⁷ Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, 54-55.

⁷⁶⁸ Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, 57.

Neticede her ne kadar Mâtürîdîlerle Mu'tezile-Irak meşâyihî aklın vücup ispat etme yetkisinde olduğu hususunda ittifak etseler de, aşağıda müstakil başlıklar halinde inceleyeceğimiz üç farklı usûl meselesinde Mâtürîdîlerin, Mu'tezilî usûlcülerle aklın yetki alanını yorumlama hususunda ciddi ihtilaflarının olduğu göz ardı edilmemelidir. Kaynaklardan müşahede ettiğimiz diğer bir husus, hüsün-kubuh ve onun devamında gelen aklın imanı vacip kılması konusunun Mâtürîdîler açısından Ebû Hanîfe'den hicrî dördüncü asır meşâyihine kadar istikrarlı bir şekilde savunusunun yapılmasının mümkün olduğu ve istikrarlı bir mezhep görüşü olarak devam ettirildiğidir.

4. Buhara meşâyihinin ilk dönemlerinde hüsün ve kubhun aklîliğini kabul hususunda herhangi bir muhalif görüş bilmemekteyiz. Genellikle kelâm meselelerine mesafeli duran Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin çeşitli vesilelerle hüsün ve kubhun aklîliğine işaret etmesi bu konuda Hanefî mezhebinde erken döneminde bir uzlaşımın varlığını düşünmemize imkân tanır.⁷⁶⁹ Fakat Debûsî ile birlikte Mâtürîdî sonrası sistemleşen hüsün-kubuh anlayışının bazı detaylarında bir kırılmanın başladığı görülmektedir. Öyle ki, Debûsî'nin usûlde getirdiği açılımlar, kelâmcılara da tesir etmiştir. Öncelikle usûl eserinin başında hüsün ve kubuh ile ilgili görüşlerini serdederek, Allah'ın emrettiği şeyin, hikmeti gereği emirden önce hasen olması ve nehyettiği şeyin de önceden kabih olması gerektiğini belirtmiştir.⁷⁷⁰ Hüsnün, emrin medlûlü mü, mücebi mi olduğuna dair usûl tartışmasında hüsün ve kubhun aklîliğini kabul eden Irak ve Semerkant meşâyihî Şâri'den gelen hitabın, önceden hüsün vasfı bilindiğinden, hüsnü emrin medlûlü olduğunu kabul ederken, Eş'arîler hüsün vasfının aklî değil şer'î olduğunu kabul ettiğinden hüsnün emrin mücebi olarak tanımlamışlardır.⁷⁷¹ Debûsî de böylece hüsnün emrin medlûlü olduğuna işaret etmiş olmaktadır.⁷⁷²

Debûsî'nin hem fürû fıkhıdaki hem de marifetullahın aklen vücûbu meselesindeki hükümleri izah için geliştirdiği bir diğer ıstılah nefsü'l-vücûb-vücûbu'l-edâ ayrımıdır. Debûsî ile başladığını düşündüğümüz değişiminin anlaşılması için bu terim oldukça mühimdir. Buharalılar, aklın imanı doğrudan vacip kılmasını ve ahirette sevap ve ikabı gerektirmesini savunan Mâtürîdî görüşün, akıl alametleri kendisinde görüldüğü halde bülüğa ermeyen

⁷⁶⁹ Ebû'l-Leys Semerkandî, *Tefsirü's-Semerkandî* (Beyrut: Darü'l-fıkr, ts.), 1/327, 383.

⁷⁷⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 44.

⁷⁷¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 176-178; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/124.

⁷⁷² Hazne, *Tetavvur*, 334.

çocuk/es-sabiyyü'l-âkil hakkında teklifi gerektiriceğini varsayarak bu duruma itiraz etmiştir. Çünkü fikhın diğer bablarında çocuk bülüğa ermeden şer'î hükümlerde teklife muhatap olmayacağı bilinen bir husustur. Diğer yandan bülüğa ermese de sabînin iman etmesi halinde imanı geçerli sayılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin eserlerinde açıkça âkil sabîyi buluğdan önce imanla mükellef tuttuğuna dair bir ifade yoktur. Ama Buharalılar, Mâtürîdîlerin akli bir kayıt koymadan mutlak olarak imanın vücup sebebi olarak zikretmesinden bu sonucu çıkarmış olmalıdırlar.

İşte fikhî ve kelâmî hükümleri uzlaştırmak üzere Debûsî, kendisinin geliştirdiği nefsü'l-vücûb-vücûbu'l-edâ ayrımı teorisiyle imanın hangi şartlarda akıl yoluyla vacip olacağını açıklamıştır. Buna göre aklen kemale erdiği varsayılan bir sabînin, bülüğa ermedikçe imanın vacipliği hususunda sadece nefsü'l-vücûbundan bahsedilebilir. Bülüğa erdiğinde hitap kendisine yönelince vücûbu'l-edâ yani iman etmesinin vacipliği de sabit olacaktır.⁷⁷³ Nitekim Hanefî fakihler sabî-yi âkilin akıyla istidlal ederek kelime-i şehâdet getirmese hatta Allah hakkında sorulduğunda tarif etmekten kaçınsa bile bülüğa ermeden bu çocuğun küfrüne hükmetmekten kaçınmışlardır.⁷⁷⁴ Ayrıca aklın varlığının, buluğdan sonra da imanın vacipliği hususunda kulu doğrudan mükellef yaptığı söylenemez. Çünkü insanın akıyla marifetullahı ulaşmasının önünde şehvetler ve cehalet gibi engellerin varlığı dolayısıyla teklifin oluşması için geçmesi beklenen muhtemel bir süre vardır. Allah insanı bu süre zarfında mükellef tutmaz fakat kişiden kişiye değişebilen bu süre ancak Allah tarafından bilinebileceğinden bizim bir zaman kaydı koymamız doğru olmayacaktır. Hatta ömrü boyunca bu akıl seviyesine ulaşamayan birisi bu hal aklen imana ulaşamasa da ahirette bir mesuliyeti olmayacaktır. Çünkü her ne kadar Mu'tezile mükelleflerin temelde akıl seviyeleri eşittir dese de Ehl-i sünnet'e göre akıllar farklı seviyededir. O halde diğer şer'î ölçüler gibi burada takdir edilecek mühlet ancak Allah tarafından belirlenecektir. Ebû Hanîfe'den nakledilen, kâinatı müşahede eden akıllı birisinin marifetullah konusunda mazur sayılmayacağı sözü de bu doğrultuda yani marifetullahın vacip olması için kullara göre değişen bir sürenin Allah tarafından mühlet verildikten sonra gerçekleşeceği kabul edilmelidir. Diğer yandan Debûsî'ye göre akıllı bir sabî yahut kendisine davet ulaşmayan birisi küfrü seçerse kâfir olarak azaba müstehak olacaktır. Çünkü bu kimselerin aklî istidlal olmaksızın küfrü seçmeleri mümkün

⁷⁷³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 64, 451.

⁷⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 442.

değildir. Akıllarını itikâdî bir neticeye ulaşacak şekilde kullandıkları halde yanlış yönde tercihte bulunmaları onların akılları dolayısıyla mükellef sayılabilecek yetkinliğe sahip olduklarının göstergesidir. Debûsî, böylece Mu‘tezile’nin, aklın doğrudan imanı vacip kılan görüşü ile Eş‘arîlerin akıllı kimseler için küfrü bile mazur gören anlayışı arasında orta bir yol tuttuğunu söylemiştir.⁷⁷⁵ Debûsî ve takipçileri küfrün buluğdan önce yahut davet ulaşmadan da mazur görülemeyeceğini söylerken her ne kadar naslarla istidlal etmiş olsa da, küfrün haramlığı gibi şer‘î bir hükmü aklın yanlış yönde kullanımıyla ispat ettiğinden, imanın vücubu hususundaki yaklaşımıyla çelişki arz etmektedir. Çünkü imanın vacip olmasında aklın varlığını değil kemalini gerekli görmüş ve bu sürecin buluğdan sonrasına kadar tehir edilebileceğini kabul etmişlerdir. Hâlbuki küfrün tercih edilmesindeki mesuliyette, mutlak manada aklın varlığı ve yeterli seviyede olduğu kabul edilmiştir ki, kanaatimizce Mâtürîlerin görüşü bu konuda daha tutarlıdır.

Pezdevî-Serahsî çizgisine baktığımız zaman hüsün-kubuh düşüncesinde daha esaslı bir şekilde Mâtürîdîlikten uzaklaştıklarını görürüz. Pezdevî, usûlünde hüsnün şer‘î bir hüküm olduğuna vurgu yapmış, Şâri’ tarafından emredilen fiillerdeki hasenliğin ancak şeriat yoluyla yani hitabın gelmesinden sonra bilinebileceğini, akılla idrak edilemeyeceğini, çünkü aklın hiçbir şeyi vacip kılamayacağını belirterek, hüsnün emrin medlülü değil mücebi olacağına işaret etmiş gibidir.⁷⁷⁶ Pezdevî’nin ifadelerinin kısmen muğlak olması hasebiyle, Pezdevî şârihleri hüsün-kubuh konusunda müellifin görüşünün tam olarak Eş‘arîler gibi hüsnün emrin mücebi mi yoksa Mâtürîdîler gibi medlülü mü olduğunu tespit için farklı yorumlar yapmışlardır. Râmişî (ö. 667/1269), Sığnâkî (ö. 714/1314) ve Erzincânî (ö. 700/1300’den sonra), Pezdevî’nin ifadelerini, ona göre hüsün ve kubhun aklî değil sem‘î olacağı şeklinde yorumlamışlardır. Çünkü Şâri’ hakîmdir, hikmeti gereği ancak hasen olanı emreder ve bu mânâda hüsün emrin medlülü değil, mücebidir. Akıl ise emredilenin hüsnünü tanımak için bir alettir.⁷⁷⁷ Abdülaziz el-Buhârî ise ilk bakışta Pezdevî’nin ifadelerinden hüsnün emrin mücebi olacağının anlaşıldığını kabul etmektedir. Nitekim Pezdevî, nefsi itibarıyla (li-nefsihi) hüsnü sabit olanlar arasında iman ve namazı aynı kategoride zikretmektedir. Hâlbuki Debûsî, bu kısma örnek verirken imanı değil hüsnü ittifakla sem‘î olarak sabit olan namazı örnek

⁷⁷⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 442, 446-447.

⁷⁷⁶ “ومن قضية الشوع في هذا الباب أن حكم الأمر موصوف بالحسن، عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه إذ العقل غير موجب بحال” ; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/182.

⁷⁷⁷ Hamidüddin ed-Darîr, *Fevâidü’l-Pezdevî*, 1/353; Sığnâkî, *el-Kâfi*, 1/461; Erzincânî, *et-Tekmil*, 1/433.

vermiştir. Pezdevî'nin imanı buraya dâhil etmesi Eş'arîler gibi hüsnün aklî değil şer'î olduğunu kabul ettiğini düşündürür. Fakat imanın hiçbir zaman mükellefiyetinin düşmeyeceğini belirtmesi Abdülaziz Buhârî'ye göre bu ihtimali zayıflatmaktadır.⁷⁷⁸ Bâbertî de bu itirazı cevaplayarak Pezdevî'ye göre hüsnün sem'î olduğunu savunmuştur. Ona göre namaz mükellefiyetinin bazı durumlarda düştüğü halde imanın düşmemesi sem'î olmasını ispat etmez, bilakis imanın vücûd ve ademi itibarıyla neshe ihtimali olmamasıyla ilgilidir. Bu yüzden Pezdevî'nin ifadelerinden hüsnün ve kubhun sem'î olduğu anlaşılmalıdır.⁷⁷⁹ Sonuç olarak Pezdevî'ye göre hüsnün ve kubhun emir ve nehiy açısından aklî değil sem'î olduğu anlaşılmaktadır ki bu aynı zamanda Eş'arîlerin görüşüdür. Akıl ise fikhî hükümlerden kulun mükellef olması için gerekli ehliyetin şartı yani esasen mûcib değil bir araçtır.

Serahsî, daha açık bir ifadeyle Mâtürîdîlerin görüşüne atıf yaparak, bazı Hanefî meşâyihinin hüsn-kubhun aklîliğini savunduğunu nakletmiştir. Fakat ona göre sem'î olduğunu söylemek gerekir.⁷⁸⁰ Bazı kaynaklarda Serahsî ile birlikte Kâdîhân'ın da hüsn-kubuh hususunda Eş'arîlere muvafakat ettiği ve ona göre akıl imanı vacip kılmadığı gibi kendisine davet ulaşmayan kimse küfre düşse bile azap görmeyeceği belirtilmiştir. Hakikaten bunun göstergesi sayılabilecek bir fetva Kâdîhân'ın fetvalarında mevcuttur. Buna göre hanımına: "Allah bütün müşriklere azap ederse sen boşsun." diyen kimsenin hanımı boş olmaz, çünkü müşriklerden azap olunmayacak bir kesim mevcuttur.⁷⁸¹ Kâdîhân'ın böyle demesinin sebebi kendilerine davet ulaşmayan müşriklerin ahirette akılları dolayısıyla mesul olmayacağından, azap görmeyeceğini kabul etmesi dolayısıyladır.⁷⁸² Bu görüş zikredilen iki fakih dışında aynı zamanda bir kısım Buhara meşâyihinin görüşüdür.⁷⁸³ Böylece Semerkant meşâyihî ve Debûsî, hüsn ve kubhun aklîliğini tercih ettiği halde, bunların şer'îliğini savunan Şeyhayn'ın yaklaşımının Hanefî usûlünde diğer konulardaki kadar dikkate alınmadığı söylenebilir. Nitekim müteahhir dönemin önemli usûl metinlerinden *el-Menâr*'da

⁷⁷⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/183, 188.

⁷⁷⁹ Bâbertî, *Takrîr*, 1/507; 2/9.

⁷⁸⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/60.

⁷⁸¹ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 1/444; Yûsuf b. Ömer Nebîre-i Şeyh Ömer, *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2018), 4/141.

⁷⁸² Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 78-79; İzmîrî, *Kemâlü'd-dirâye*, 3/386.

⁷⁸³ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-müniciye fi'l-âhire* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 159.

Şeyhayn'ın görüşü takip edilse de şârihlerin ve müteahhir dönemdeki usûlcülerin genel olarak hüsün ve kubhun aklılığını savunarak, Mâtürîdî görüşü devam ettirdiği görülür.⁷⁸⁴

Fakat her iki usûlcünün ifadelerinde aklın hiçbir şeyi vacip kılamayacağına yaptığı vurgu mezhep içinde başka bir tartışmayı doğurmaktadır. Aklın imanı vacip kılıp kılmayacağı hususunda Mâtürîdiler vaciplik görüşünü savunurken Debûsî'nin daha ihtiyatlı bir yaklaşımla akıl dolayısıyla doğrudan imanı vacip görmediği daha önce geçmişti. Serahsî, hocası Halvânî'den bir nakilde bulunmuş ve sonra ona muhalefet ederek aklın imanı vacip kılmayacağını kabul etmiştir.⁷⁸⁵ Pezdevî, Debûsî'nin izahları doğrultusunda imanın, akıl kendisinde zuhur etmiş sabîye ya da davet kendisine ulaşmayan kişiye doğrudan vacip olmayacağını söylemiştir. O burada, Debûsî'nin sistemleştirdiği şekilde nefsü'l-vücûb-vücûbu'l-edâ ayırımına işaret ederek konuyu temellendirmiştir. Yani bu durumda çocuğa iman vacip olsa da edâ zorunluluğu yani iman etme yükümlülüğü ancak miktarını sadece Allah'ın bilebileceği bir süre zarfında tahakkuk eder. Bu sayede kendince gerek Mu'tezile'nin gerekse Eş'arîlerin iki uç görüşünden kaçınılmış olmaktadır. Zira Mu'tezile akli doğrudan mucip kılarken Şâfiî-Eş'arîler kulu küfürden sorumlu tutmamış, insan aklını tamamen yok saymıştır. Anlaşılan, Pezdevî'nin hüsün-kubhun aklî olduğu kabul etmese de, aklın belli şartlar oluşuktan sonra imanı vacip kılacağını kabul etmesi, bu iki mesele arasında zorunlu bir bağlantı görmediğine işaret eder. Ona göre şer'î emirlerdeki hüsünün akla nisbeti sahih olmasa da, akıllı kimse Allah'tan gelen bazı işaretler ve tecrübe yoluyla imanı elde edebilir, yani nihayetinde imanın vacip kılması akla değil sem'iyât gibi Allah'tan gelen bu yardımlara bağlanmıştır. Fakat imanda zorunluluğun oluşması yine de kesin değildir. Hatta bu seviyede bir idrake ulaşmadan vefat eden kimse iman etmeden ölse ahirette mesul olmaz.⁷⁸⁶

Netice itibariyle Buharalı usûlcülerin Debûsî ve sonrasında peyderpey Mâtürîdî görüşten uzaklaştıkları söylenebilir. Debûsî, Ebû Hanîfe'den nakledilen rivayeti, aklın imanı doğrudan vacip kılmayacağı şeklinde yorumlamış, Pezdevî ve Serahsî buna ek olarak hüsün ve kubhun aklılığını redderek Mâtürîdîlerin görüşünden bir hayli uzaklaşmışlardır. Öyle ki, Eş'arîlerle aralarındaki tek fark akıl sahibi kimse için küfrün caiz olmamasıdır. Hatta Ebü'l-

⁷⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/365; Fenârî, *Fusûlu'l bedâ'i*, 1/182; Molla Cîven, *Nürü'l-envâr*, 1/147; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/23; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 75-76.

⁷⁸⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/339-340.

⁷⁸⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/229-236; İtkânî, *eş-Şâmil*, 2003, 324.

Yüsr el-Pezdevî bu konuda da Eş'arî görüşü benimseyerek kendisine davet ulaşmayan akıllı kimsenin küfür üzere ölse bile ahirette mesul olmamasını mümkün görmüştür. Ona göre Buhara imamlarının genel görüşü Eş'arîlerle aynıdır. Ebû Hanîfe'den yapılan rivayet ise marifeullahın resul geldikten sonra vacip olması şeklinde yorumlanmalıdır.⁷⁸⁷

Buharalı kelâmcılar zaman içinde Mâtürîdî görüşü tadil ederek yollarına devam etmiştir. Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra) aklın hüsün ve kubhu idrak etmede payı olduğunu kabul etse de mutlak mânâda hüsün ve kubhun ancak sem'îyyât ile sabit olacağını belirtir. Sözelimi öldürülmek istenen birinin yerini gizlemek adına yalan söylemek yahut ikrah altındayken küfür kelimesi söylemesi istenen birinin iman ettiği halde diliyle küfür kelimesini söylemesi şer'an hasen görülebilir. Hâlbuki yalan ve küfrü izhar etmek aklen kabihtir. Böyle aklen kabih olan bazı hallerde şeriatın hasen görmesiyle fiilin hüsnü sabit olduğundan aklen hüsün ya da kubuh ifadesi yerine aklın delaletiyle hüsün ve kubuhan bahsetmek daha doğrudur. Aklen idrak edilen fiillere hükmün sabit olacağı bir sebep gibi muamele edilemez. Aklın Allah'ın hüccetlerinden biri olması vaktin namazın sebebi olması gibi vacip kılıcı bir sebep olması demek değildir. Çünkü vaktin namazın farzietini ispatı esasen şer'î hitabın varlığından sonra mutlak hüccet olarak anlam kazanır. Aklın varlığı ise mucizenin nübüvvetin delili olduğunu idrak gibi teemmül neticesinde oluşacak bilgi için bir alet konumundadır.⁷⁸⁸ Sâlimî'nin hüsün-kubhun aklılığı hakkındaki bu izahları Mâtürîdîlerin dediği gibi marifetullah hususunda akli doğrudan sevap ve ikâbı gerektirecek mutlak bir illet olarak görmemesinden kaynaklanır. Çünkü akıllı olduğu halde aklî istidlalde bulunarak marifetullah bilgisini elde etmeyen kişinin küfrüne hükmedilmez. Allah böyle bir hüküm vermeden yani hitap vârid olmadan aklen vücup sabit olmaz. Nitekim ona göre Ebû Hanîfe'den marifetullahın aklen gerekliliği konusunda nakledilen ifadeler de, kişinin aklî melekeleriyle istidlalde bulunması neticesinde iman edebilecek potansiyelde olduğu ancak bu istidlali terk ederek iman etmemesi halinde doğrudan küfürle itham edilemeyeceği şeklinde anlaşılmalıdır. Doğrudan küfrüne hükmedilmediği gibi Allah'ın lütfuyla cennet ehlinden olması ihtimali de vardır ve uhrevî hükmünü Allah'ın meşietine havale etmek gerekir. Çünkü cennet ve cehennem ehlinden olması şer'î hitaba bağlıdır, bu ise mevcut değildir. Fakat

⁷⁸⁷ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214-217. Doğrusu Ebü'l-Yüsr'ün bu yorumu oldukça tartımaya açık bir tevidir. Çünkü tartışmanın bir ayağı da resul gelmiş olsa yani fetret devri olmasa da ıssız bir yerde yaşayan kimsenin akli dolayısıyla imanla mükellef olup olmayacağıdır.

⁷⁸⁸ Sâlimî, *et-Temhîd*, 70-72.

Eş'arî'nin dediği gibi küfür ya da bid'at itikadında olsa bu kimseyi mazur saymak da doğru değildir. Aklını doğru şekilde kullanmadığı için bu kişi mesuldür ve küfrüne hükmedilir.⁷⁸⁹

Pezdevî, bu şekilde küfre düşen kişinin cehennemde ebediyen kalacağını belirtmesine rağmen Sâlimî'nin küfürden bahsettiği yerlerde cehennemlik olma kaydını getirmemesi dikkat çekicidir. Benzer izahlarla aklın yetki alanını tanımlayan bir başka kelâmcı Nureddin es-Sâbûnîdir (ö. 580/1184). Aklı Allah'ın bir hücceti ve marifetullah için bir alet olarak tanımlamış, imanı vacip küfrü haram kıldığını belirtmiştir. Lakin hemen akabinde vücup ve haramla, sevap ve ikâbın gerekliliği şeklindeki ıstılahî mânâyı kastetmediğini, aklın imâna götürmesi ve küfrü kötü göstermesi açısından bir tercih ve terviç sebebi olarak anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Çünkü sevap ve ikâb gibi hükümler şer'îdir, şeriat gelmeden önce bu gibi şer'î hükümlerin mücerred akıl yoluyla sabit olması mümkün değildir.⁷⁹⁰ Bununla birlikte Buhara meşâyihinde istisna olarak zikredilecek Ebû İshak es-Saffâr gibi isimler Semerkant meşâyihine hüsün-kubuh ve aklın imanı vacip kılan bir hüccet olması hususunda tam mânâsıyla muvafakat etmiştir.⁷⁹¹

Buhara meşâyihinin aslında Mâtürîdî'ye göre aklen imanın vacip olduğunu bildikleri hatta âkil sabîye imanı vacip gördüğünü naklettikleri halde kimi zaman ona muhalefet ettikleri, kimi zaman da onun görüşünü kendi bakış açıları doğrultusunda yorumladıkları yadsınamaz. En azından Beşâğârî ve Alâeddin es-Semerkandî'nin Mâtürîdî adına aklı doğrudan imanı vacip kılan bir hüccet ve aklî istidlali terk eden kişinin ebediyen cehennemde kalacağına dair beyanları dikkate alınca Semerkant meşâyihine ile Buharalılar arasında hüsün-kubuh ve marifetullahın aklen vücupu hususunda farklı bir yaklaşım olduğu net bir şekilde görülür. Ayrıca Mâtürîdî'nin muasırları Mekhûl en-Nesefî, Ebû Seleme es-Semerkandî ve Beşâğârî'nin izahları da dikkate alındığında Semerkant meşâyihinin gerçek görüşünün Alâeddin es-Semerkandî'nin naklettiği şekilde olduğunu söylenebilir.

Klasik usûl eserlerinde gerek Mu'tezile'ye gerekse Irak ve Mâtürîdî meşâyihine göre sabî-yi âkile imanın vacip olacağı tekrar edilse de mezkûr mekteplerden Irak meşâyihinde dışında

⁷⁸⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, 59-63.

⁷⁹⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 350-351.

⁷⁹¹ Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 193-201.

erken döneme ait kendi yazılı kaynaklarında net olarak bu bilgiye rastlanamamıştır.⁷⁹² Daha geç dönem kaynaklarda bu görüş Irak meşâyihî ve Mâtürîdî ile birlikte Şemsü'l-eimme el-Halvânî'ye de nisbet edilmiştir.⁷⁹³ Aklın mutlak olarak imanı vacip kılmasını kabul eden bu ekollerin görüşünün muhtemel neticesi/lâzîmü'l-mezheb olarak ispat edilen bu görüş özellikle eleştirilerin odağındadır. Nitekim Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*'da konuyu iki farklı yerde ele almış, bunlardan birinde, âlemin yaratıcısına dair istidlalde bulunması ancak akıllı ve bülüğa ermiş kişiye vaciptir diyerek, mükellefiyeti bülüğ kaydıyla birlikte zikretmiştir.⁷⁹⁴ Bu görüşü hocası Halvânî'ye nisbet eden Serahsî'ye göre hocasının bu görüşü tercih etmesi fûrû meselelerine kıyaslanarak ulaşılmış bir sonuçtur. Âkil olmuş bir sabî iman ettiğinde, bülüğdan sonra yeniden iman etmesi ondan istenmez yani kendisine farz olanı yerine getirdiği kabul edilir. Hâlbuki bu çocuk farz olan bir ibadeti bülüğdan önce yapsa nafîle olarak geçerli olur ve o esnada bülüğa erse yeniden farz hüviyetiyle o ibadeti yapması istenir. İşte böylece ibadetler bülüğdan sonra farz olsa da imanın vacipliği bülüğdan önce sabit olduğu anlaşılmaktadır. Halvânî'nin bu görüşünü kabul etmeyen Serahsî'ye göre ne bülüğdan önce ne de sonra akıl imanı vacip kılmaz. Her ne kadar aklî istidlâllerle bir yaratıcının varlığına dair delaletlere ulaşılsa da ilâhî hitap vücubun esas sebebidir. Sebep görünümünde olan bu haricî karineler ise hakikatte sebep değil alamet hükmündedir. Buna binaen vücub hükmünün nisbet edileceği yegâne kaynak akıl değil şer'î hitap yani Allah'tır.⁷⁹⁵

Burada tahkike muhtaç bir husus da Buhara meşâyihî tarafından gündeme getirilen ve müteahhir dönem usûl eserlerine tekrar eden, Mu'tezile'nin aklı hâkim kıldığı iddiasıdır. Debûsî ve Serahsî hüsün-kubuh hususunda doğrudan Mu'tezile'yi hedef alan eleştirilerde bulunmamıştır. Pezdevî, Mu'tezile'nin şer'î illetlerin hükmünü doğurmasını (illetin tahsisi) mümkün gördüğü halde aklî illetlerin hükmünü doğurmasını zorunlu görmesini ve sadece akıl yoluyla hitabın meydana geleceğini söylediğini iddia ederek, hüsün-kubuh bahsinde akla

⁷⁹² Zeydî-Mu'tezilî âlimlerden Hâdî-İlelhak er-Ressî (ö. 298/911) ve onun *el-Bâliğü'l-Müdrîk* risalesini şerh eden Hârûnî'ye göre iman hususundaki aklî teklifin gerçekleşmesi ancak bülüğdan sonra sabit olur. Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn Hârûnî, *Şerhu'l-Bâliğü'l-müdrîk* (Yemen: Mektebetü bedr, 1997), 33, 69, 135.

⁷⁹³ Hasan b. Ebû Bekir Makdisî, *Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-Kelâm* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye, 2012), 326. Irak meşâyihinden Kudûrî'nin bazı amelî hükümlerin aklen sabit olacağına dair ifadeleri konunun başında geçmişti.

⁷⁹⁴ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 64, 82; Makdisî, *Gâyetü'l-merâm*, 264.

⁷⁹⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/102, 2/239.

gereğinden fazla önem verdikleri yönünde eleştirilerde bulunmuştur.⁷⁹⁶ Fakat onların aklı Şâri' gibi mutlak hâkim kıldıklarından bahsetmemiştir.

Ulaşabildiğimiz kaynaklara göre tartışmayı bu ifadelerle ilk defa açıkça dillendiren Hanefî usûlcü Sadrüşşerîa es-Sânîdir (ö. 747/1346). Ona göre Mu'tezile'nin aklı hâkim kılması hem Allah'ın hem de kulların fiilleri hakkında olmak üzere iki yönden tahakkuk etmiştir. Aklın hasen ve kabih gördüğü fiillerden *aslah* olanı kulları için var etmesi Allah'a vaciptir. Kullar açısından da aklın hasen ve kabih gördüğü fiillerin Şâri hüküm vermese de aklen vacipliği sabit olmaktadır. Fakat Ehl-i sünnet'e göre hasen ve kabihe hükmedecek olan Allah'tır ve hiçbir şeyin Allah'a vacip olması düşünülemez. Ayrıca halku ef'âl-i ibâd ilkesi gereği Mu'tezile'ye göre kullar, fiillerinin yaratıcısı olduğu gibi akıl yürütme neticesi elde edilen hüsün ve kubha dair ilim de kulun fiili olduğundan kulun aklıyla elde ettiği bu ilim Allah'a değil kula nisbet edilmelidir. Çünkü kul bu ilmi tevlîd ilkesi gereği mukaddimelerden elde ettiği süreç neticesinde kulun tevlîdi yani yaratmasıyla elde eder, Allah'ın yaratmasıyla değil. Hâlbuki özellikle Buhara Hanefîlerine göre hüsün ve kubuh aklın icad edeceği değil ancak idrak edebileceği vasıflardır ve marifetullah dâhil hiçbir şey Allah hakkında hüküm vermedikçe doğrudan akıl yoluyla vacip olmaz ve akıl yoluyla ilim tevlîd edilemez.

Elde edilen ilimler (maârif) bedihî olarak, kul tarafından kesbedilmeksizin Allah'ın yaratmasıyla akılda meydana gelirken, bazıları da sahih mukaddimleri tertip etmek suretiyle âdetullah üzere kulun kesbiyle meydana gelir. Tevlîd düşüncesinde tertip edilen mukaddimler neticesinde elde edilen ilim Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmezken, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği anlayışa göre kulun diğer fiilleri gibi ilim de kulun kesbi olarak Allah tarafından yaratılır. Dolayısıyla Mu'tezile'de akıl, hüsün ve kubhun tespitinde bilginin kaynağı yani hâkim olurken Ehl-i sünnet'te akıl Allah tarafından yaratılan ve hükmü tespit edilen bilgiyi kesbeden konumundadır.⁷⁹⁷

Aslında bu kelâmî konulardaki tavrı dolayısıyla Mu'tezile'nin Sadrüşşerîa'dan önce de eleştirildiği sabittir. Saffâr, halku ef'âl-i ibâd ve *aslah* ilkesinden dolayı Mu'tezile'yi aklı doğrudan hükmün mucibi görmekle eleştirmiş ve Sadrüşşerîa'ya benzer açıklamalarda

⁷⁹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/229-230.

⁷⁹⁷ Ubeydullâh b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 226; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/365-366.

bulunmuştur. Fakat o, Mu‘tezile için, “aklı hâkim kıldılar” ifadelerini kullanmamıştır.⁷⁹⁸ Sadrüşşerîa’nın muasırı olan Pezdevî şârihleri de Allah’ın iradesinin kısıtlanması, *aslah*, ru‘yetullah ve kabir azabının inkârı konularında Mu‘tezile’yi akli doğrudan mücib görmesinden dolayı tenkit edenlerdendir.⁷⁹⁹ Mu‘tezile’nin akli hâkim kıldığı iddiası sonraki asırlarda Molla Fenârî, Molla Hüsrev ve *Menâr* şarihleri gibi birçok usûlcü tarafından tekrar edilmiştir.⁸⁰⁰

Anlaşılan hicrî altıncı asırdan itibaren merkezini Irak coğrafyasından Harezmi’ye yani Hanefîliğin merkezine yakın bir bölgeye taşıyan Mu‘tezile, fûrû fıkıhta çoğunlukla Hanefî mezhebini benimsediği için, Hanefî usûlcüler kendilerini Mu‘tezile usûlünden ayıştırmak adına eleştirilerin dozu giderek artırmıştır. Fakat İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457) ve takipçisi olan bazı Hanefî usûlcüler, bütün müslümanlara göre mutlak hâkimin Allah olduğuna, aksinin düşünülmemeyeceğine dikkat çekerek zikri geçen yakıştırmaların yerinde olmadığına işaret etmiştir. İbnü’l-Hümâm peygamber gelmeden aklın marifetullah dâhil hiçbirşeyi vacip kılamayacağını yani Eş‘arîlerin ve Buhara meşâyihine nispet ettiği görüşü râcih addetmiştir. Bununla birlikte İbn Emîru Hâc, Mu‘tezile’nin akıl yorumunu, aklın mutlak hâkim kılınması değil, Hanefîler ve Eş‘arîlere nazaran akla daha geniş bir yetki alanı tanımak şeklinde tasvir etmiştir. Müteahhir dönemde Bihârî (ö. 1119/1707), Bahrülulûm el-Leknevî (ö. 1225/1810) ve Ebû Sünne (1909-2003) ve bazı muasır araştırmacılar klasik usûl eserlerindeki görüş yerine İbnü’l-Hümâm’ın Mu‘tezile hakkındaki tespitini tercih eden isimlerdendir.⁸⁰¹

Netice itibariyle tüm müslümanlar için hükümlerin aslı kaynağı ve nihâî merci’inin Allah Teâlâ olduğunu söylemek daha doğrudur.⁸⁰² Nitekim nas ile hüküm ispat edilirken nas hâkim kılınmamış, Allah’tan geldiği için hüküm nassa nisbet edilmiştir. Mu‘tezile’ye göre de akıl nas gibi hükmün vacip kılınmasında Allah tarafından verilmiş bir delildir. Bağdat Mu‘tezilesinden Bişr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825) görebildiğimiz kadarıyla ilk kez açıkça aklın hâkim sıfatına sahip olduğunu söylemiştir. Fakat ondan nakledilen ifadeye bir bütün olarak bakıldığında aklın Allah tarafından hayır ve şerri ayırt etmek üzere ihsan edilmiş bir

⁷⁹⁸ Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 195,201.

⁷⁹⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/320; Erzincânî, *et-Tekmil*, 5/2443; Bâbertî, *Takrîr*, 7/357.

⁸⁰⁰ Fenârî, *Fusûlu’l-bedâ’i*, 1/182; Molla Hüsrev, *Mirâtü’l-usûl*, 110; Molla Cîven, *Nûrü’l-envâr*, 1/147.

⁸⁰¹ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, 2/89; Ensârî, *Fevâtilu’r-rahamût*, 1/23; Ebû Sünne, *el-Vasît fî usûli’l-fikh*, 188; Ahmed Fehmi Ebû Sünne, *Muhâdârât fî usûli’l-fikh* (Kahire, 2000), 99; Bardakoğlu, “Hüsni ve Kubh”, 37-38.

⁸⁰² Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi”, 82.

araç olduğunu kastettiği görülmektedir.⁸⁰³ Hatta bazı Mâtürîdî usûlcüler de imanın akıl yoluyla vacip olacağını ve hükmün ispatının akla nisbet edileceğini kabul etmişlerdir. Çünkü akıl da Allah'ın hüccetlerinden bir hüccettir. Fakat Mu'tezile Allah'ın akla yüklediği vazifeyi Hanefî usûlcülere göre fazlasıyla genişletmiş, özellikle adalet ilkesi gereği akılla temellendirdiği birçok kelâmî hükmü naslara rağmen zorlayıcı yorumlarla savunmuştur. Bu yüzden akli mutlak hâkim kıldıklarını söylemek mümkün görünmese de en azından akla haddini aşan bir yetki tanıdıkları söylenmelidir. Konumuz açısından bakıldığında bu tavırlarının sadece kelâmî konularla sınırlı kalmadığı, aşağıda zikredilecek birçok fıkıh usûlü meselesine zemin hazırladığı görülmektedir. Buradan itibaren bu usûl konuları başlıklar halinde ele alınacaktır.

A. Şer'î Hükmün A'yâna Nispeti

Emrin ve nehyin alakalı olduğu hellalık ve haramlık bazı naslarda kulların fiillerine değil de doğrudan 'aynılara/eşyaya izafe edilmiştir. “Anneleriniz size haram kılındı.”⁸⁰⁴, “Leş, kan, domuz eti.. size haram kılındı.”⁸⁰⁵ ayetlerinde ve “İki meyte (kendiliğinden ölen hayvan) bize helal kılındı; balık ve çekirge.”⁸⁰⁶ hadisinde olduğu gibi şer'î hükmün doğrudan mevcut varlıklara izafe edilmesi Mu'tezile'nin bir tartışma başlatmasına sebep olmuştur. Çünkü Allah'ın kendi yarattığı şeyleri haram kılması –aşağıda inceleneceği üzere- Mu'tezile'nin *hüsün-kubuh*, *aslah* ve *halku efâli'l-ibâd* anlayışlarıyla çelişmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin günümüze ulaşmayan fıkıh usûlü eserinden Abdülaziz el-Buhârî'nin naklettiğine göre Kaderiyye'den bir grup ortaya çıkana kadar ümmet bu meseleyi tartışmamıştır.⁸⁰⁷ Konuyu ele alan Mu'tezile kaynaklarında ise bu konuda ilk görüş belirten kişinin, ömrünün neredeyse tamamını hicrî III. asırda geçiren Ebû Ali el-Cübbâî'nin olduğu anlaşılmaktadır.

1. Mu'tezile

Mutezile içinde konuyla ilgili görüşleri nakledilen usûlcüler ittifakla a'yâna şer'î hükmün doğrudan nisbet edilemeyeceğinde ittifak etmişlerdir. Görüşlerinde bazı Hanefî usûlcülerden ayrılan Mu'tezile âlimleri bu mânâdaki nasların nasıl anlaşılması gerektiği hususundaki detaylarda kendi içlerinde ihtilaf etmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-

⁸⁰³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/467-468.

⁸⁰⁴ Nisâ 4/23.

⁸⁰⁵ Mâide 5/3.

⁸⁰⁶ İbn Mâce, “Sayd”, 9.

⁸⁰⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/107.

Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbâr'ın içinde bulunduğu grup bu ifadelerin mecaz mânâsında olduğunu tercih etmiştir.⁸⁰⁸ Çünkü hakikat-i örfiyye dolayısıyla bu nasların zahirinden aynların değil fiillerin haramlığını anlaşılacağından hakikat mânâsından çok örfteki kullanımına uygun olan mecazî mânâsı olan fiiller akla gelir. Ebû Abdullah el-Basrî, Hârûnî, Kazvînî ve Çüşemî'nin ise bu nasları mücmel olarak anladığı görülmektedir. Zira naslardaki kastın fiiller olduğu görülmekle birlikte eşyaya taalluk eden birçok fiil içinden hangisinin hükme medar olduğu doğrudan tayin edilmemiştir. O halde bu naslardaki hükmün taallukları, beyan bekleyen mücmel lafızlar mesabesindedir, denilmiştir.⁸⁰⁹ Mezhep içi bu ihtilafı bir kenara bırakarak ittifak ettikleri kısım olan hükmün aynlara nisbetinin caiz olmaması konusuna dönecek olursak burada Mu'tezile açısından birden çok kelâmî ilkeyle ilişkili açıklama gözümüze çarpmaktadır. Bunlardan ilki konunun kulların fiillerini yaratmasıyla ilgisidir. Mu'tezile'nin bu meseledeki ilkesinine göre eşyayı yaratan Allah olduğuna göre eşyanın kendisinde bir kabihlikten bahsedilemez. Kulların kendi yarattığı fiillerinin ise hasen veya kabih olması mümkün olduğu halde eşyayı yaratan Allah hakkında kabih yaratmak ve haram kılınan fiileri yani kabihî ona izafe etmek mümkün olmayacağına göre haramlığın nisbet edileceği yer kulların fiilidir.⁸¹⁰

Mu'tezile'nin kelâmullaha bakışını yansıtan bir başka yaklaşım olarak hitabın yapısının eşyaya değil fiillere taalluk etmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Onlara göre zaten mevcut olan eşyaya değil, henüz mevcut olmayan fiillere yönelik bir şer'î hitap anlayışından bahsetmek gereklidir.⁸¹¹ Çünkü kelâm zaten hâdis ve mahlûk olduğuna göre ve eşyanın varlığından sonra, fiillerden önce Şâri'in hitabı tecelli ettiğine göre hitabın merciini fiiller olarak anlamak daha uygundur.

Mu'tezilî usûlcüler tartışmanın devamında dil ve fîrû fıkıh meseleleri üzerinden başka bir takım delillendirmelerde bulunsalar da esasen onları mecaz ya da mücmellik görüşüne sevk eden temel gerekçenin, lafızların hakikat mânâsında anlaşılmasını kelâmî açıdan sorunlu bulmalarındır. Bu bağlamda başlayan tartışma zaman içinde Irak Hanefîlerinin konuyu

⁸⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/138-139; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/307.

⁸⁰⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 1/307; Kazvînî, *el-Vâzih*, 261-262; Çüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 191-192.

⁸¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/138.

⁸¹¹ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/315; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/307.

Mu'tezile gibi değerlendirmelerine yol açarken Mâverâünnehir ulemasının Mu'tezile'yi Şiddetle eleŐtirmesine neden olmuştur.

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihî

Irak meşâyihinden Kerhî hükmün aynlara nisbet edilmesini doğru bulmayarak buradaki durumu hocası Ebû Abdullah el-Basrî gibi mücmellik görüşüyle açıklamayı tercih etmiştir. Cessâs hocasına bu konuda muhalefet ettiği için görüşünü aktarmaması dolayısıyla Kerhî'nin görüşü ancak Mu'tezilî usûlcülerin eserlerinden tespit edilmektedir. Bu usûlcüler “Őeyhlerimizden Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebu'l-Hasen el-Kerhî mücmellik görüşünü tercih etmiştir.” diyerek yani diğer birçok meseledeki gibi Kerhî'yi kendi meŐâyihleri içinde konumlandırarak aktarmayı tercih etmişlerdir.⁸¹²

Bu meselede hocası Kerhî'den farklı düşünen Cessâs'ın ifadelerinden, ikinci grubun yani haramın eşyaya hakikat mânâsıyla izafe edilmesini kabul etmeyerek konuyu örfî hakikatîn mecazî kullanımı olarak açıklayan grubun içinde yer aldığı anlaşılmaktadır.⁸¹³ Saymerî de hocası Cessâs ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşlerine yer vererek kendisi veya Irak meşâyihî adına haramın eşyaya izafe edilmesinin caiz olmayacağı hususunda herhangi bir ihtilaftan bahsetmemiştir.⁸¹⁴ Konuyla ilgili olarak dil üzerinden yapılan uzun ferî tartiŐmaları bir kenara bırakarak çalışmamızın öncelikli ilgi alanı olan kelâmî zeminin tespitine dönecek olursak, Cessâs'ın cümlelerinin satır aralarında, kulların fiillerin yaratıcısı olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Şâri' hikmet sahibi olması hasebiyle kabih olan bir Şeyi yani yasakladığı ve haram kıldığı Şeyleri onun fiili olarak tasavvur etmek Allah'a abes ve sefeh nisbet etmek olacağından Allah'ın bu Şekilde bir hitapta bulunması Allah için caiz değildir.⁸¹⁵ Diğer yandan zaten varolduğu bilinen bir Şeyin emir ya da nehye muhatap olması caiz değildir. Çünkü emir ve nehiy ancak ma'dûm olan Şeylere taalluk edeceğinden eşyaya doğrudan emir ve nehyin taalluku da aklen doğru bir yorum olmaz.⁸¹⁶ Buradan anlaşıldığına göre eşyaya haramlık nisbet edilmesinde öncelikli gerilim noktası Allah'ın fiillerinin kabihle

⁸¹² Hârûnî, *el-Muczî*, 1/315; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/307; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 191.

⁸¹³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/257-260; Hazne, *Tetavvur*, 295-298; Seyit Mehmet Uğur, *Fıkıh Usûlünde Haram Kavramı* (İstanbul: Mamara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 33-34.

⁸¹⁴ Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 72-74.

⁸¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/257, 259.

⁸¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/257; Güner, *Irak ve Semerkand Arası İhtilaflar*, 207-208.

ilişkilendirilmesi noktasında Mu'tezile'nin ve dolayısıyla Irak meşâyihinin hissettiği gerilimdir. Bu gerilimi aşmak adına getirilen çözüm de Allah'ın fiili olarak, eşyanın yaratıcısı olan Allah'ın doğrudan böyle kabih şeylerle ilişkilendirilmemesidir. Geriye tek bir ihtimal kalmaktadır ki o da kulları fiillerinin yaratıcısı kabul ederek haramlığı Şâri'in fiiline yani yaratmasına değil de kulların yaratmasına yani fiillerine nisbet ederek naslardaki ifadeleri anlamının gerekliliğidir. Cessâs'ın bu kelâmî zemini dil ve lügat ile ilgili izahlarından önce getirmesi konunun öncelikli çıkış noktasının itikadî tartışmalarda Irak meşâyihinin net tavrını ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıda görüleceği üzere, sonraki asırlarda konuyu ele alan Mâverâünnehir ulemasının Irak meşâyihinin görüşünü Mu'tezile ile birlikte zikretmesi ve buradaki i'tizâlî bakış açısına dikkat çekerek kendilerini Mu'tezile'den teberrî etme gayretleri tespitimizi teyit eden bir husustur.

b. Semerkant Meşâyihî

Mu'tezile kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla hicrî üçüncü asrın sonunda yahut dördüncü asrın başlarında Mu'tezile tarafından başlatıldığı anlaşılan bu tartışma hususunda Mâtürîdî'den bir görüş nakledilmemiştir. Onun birçok konuya dair görüş belirttiği halde bu konuda herhangi bir görüş ileri sürmemiş olması da Mu'tezile'nin bu tartışmayı dördüncü asırda alevlendirdiği ihtimalini güçlendiren bir husustur.

Semerkant usûlcülerinden Ebü'l-Mu'în en-Nesefî bu tartışmaya *Tebşiratü'l-edille*'de Allah'ın hüsün ve kubuhu yaratması hususunda Mu'tezile'nin görüşlerine yer verirken kısaca değinmiştir. Mu'tezile sadece kulların fiilleri değil Allah'ın yarattığı hiçbir şeye kubuh vasfı izafe edilemeyeceği için domuz gibi çirkin hayvanların ya da İblis'in yaratılmasında kubuh değil hüsün vasfı bulunduğunu, buna mukabil kabihliğin sadece kulların fiillerinde var olabileceğini söylemiştir. Bu bağlamda Allah'ın fiili/yaratması olan eşyanın da ancak hüsün vasfıyla nitelenebileceğinden aynlarda haramlığın tasavvur edilmesinin mümkün olamayacağını, kabihin sadece, muhtemel tek mahalli olan kulların fiillerine nisbet edilebileceğini kabul etmiştir.⁸¹⁷ *Te'vilat* şerhinde konuya daha geniş değinen Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ve Alâeddin es-Semerkandî, selim bir tabiatın müşahede edilir âlemde gördüğü yılan, akrep gibi hayvanların ve necasetlerin kabih olduğunu inkâr edemeyeceğini ve bunların

⁸¹⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/662.

Allah'ın yarattığı şeyler olduğundan Allah'ın kabihini yaratmasında ve dolayısıyla eşyaya haram nisbet edilmesinde bir beis olmayacağını mezhebin görüşü olarak vermiştir.⁸¹⁸

Benzer açıklamaları usûl eserinde de tekrar eden Alâeddin es-Semerkindî ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî de konunun usûlî zeminine vurgu yaparak Mu'tezile'nin bu lafızları hakikat mânâsında kabul etmeyerek mecaz mânâsına hamletmelerini eleştirmiştir. Çünkü aynlarda hem hüsün hem kubuh vasfının varlığını kabul eden Ehl-i sünnet'in aksine Mu'tezile nasların hakikat mânâsını kabul etmesi halinde kabihin Allah tarafından yaratıldığını da kabul edecek ve kulların fiillerini kendilerinin yarattığı görüşünden vazgeçmeleri gerekecektir. Bu yüzden kendilerince hakikat mânâsını terk ederek mecaza başvurmuşlardır. Hâlbuki dil açısından hakikatten mecaza intikal etmeyi gerektirecek bir zaruret oluşmamış, bilakis kelâmî ilkeleri açısından Mu'tezile hakikat mânâsını terk etmek durumunda kalmıştır.⁸¹⁹ Dolayısıyla Hanefî mezhebinin fıkıh usûlü ve kelâmî ilkeleri açısından eşyaya haramın nisbet edilmesinde bir sorun yoktur.

c. Buhara Meşâyihi

Buhara meşâyihine bakıldığında haramlığın aynlara nisbet edilmesinde bir beis görmedikleri anlaşılmaktadır. Debûsî, usûlünde bu konuya değinmezken, Pezdevî ve Serahsî ise yer vermiştir. Pezdevî isim vermeden “insanlardan bazıları şöyle dedi” diyerek Serahsî ise eşyaya haram nisbet eden nasların mecaz mânâsıyla anlaşılması gerektiğini söyleyen Irak meşâyihini açıkça eleştirmektedir. Fakat her iki müellif de burada hakikat mânâsının tahakkuk edebileceğini ispat ederken dil ve usûldeki ilkeler üzerinden açıklamalar yapmış, Semerkant meşâyihinin yaptığı kelâmî izahlara girmemeyi tercih etmiştir.⁸²⁰

Pezdevî şarihleri de konuyla ilgili mücmellik ve mecaz görüşünün reddine dair birçok itirazlar getirmiştir. Ancak hakikat mânâsını ilk tartışmaya açan Mu'tezile'nin bu konuda esas problem olarak gördüğü hakikat mânâsının teklif ve kulların fiilleriyle ilişkisine kısaca Alâeddin es-Semerkindî'nin ifadeleri üzerinden atıf yapmakla yetinmişlerdir.⁸²¹ Pezdevî ve Serahsî'nin usûl konularını mümkün olduğunca kelâm tartışmalarından uzak tutma çabaları

⁸¹⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 38b-39a.

⁸¹⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 251-253; Necmeddin Nesefî, *Tahsîl*, 49.

⁸²⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/195; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/106.

⁸²¹ Hamidüddin ed-Darîr, *Fevâidü'l-Pezdevî*, 1/541; Erzincânî, *et-Tekmil*, 2/895; Bâbertî, *Takrîr*, 3/38.

neticesinde sonraki usûlcülerin de meseleyi daha fer'î esaslar üzerinden tartışmaya devam ettiğini söylemek mümkündür.

3. Değerlendirme

Netice itibariyle Mu'tezile meşâyihi tarafından başlatıldığı anlaşılan bu tartışmada Irak meşâyihi Mu'tezile'nin görüşlerinin dışına çıkmadığı gibi konuyu i'tizâle dayanan kelâmî bir zeminde temellendirmekte bir beis görmemiştir. Semerkant ve Buhara meşâyihi Mu'tezile ve Irak meşâyihinin görüşünü reddetmekle birlikte özellikle Semerkantlıların konuyu kelâmî arka planıyla tartıştığı görülmektedir. Konunun bu yönü dikkate alındığında Irak meşâyihinin Mu'tezile'nin etkisiyle bu görüşe ulaştığını söylemek mümkündür. Ancak sonraki Hanefî meşâyihin tepkisi nedeniyle mezhebin esas görüşü Semerkant ve Buhara meşâyihinin kabulleri doğrultusunda şekillenmiştir.

B. Şer'î Hitaptan Önce Eşyanın Durumu

İbâha-yı asliyye ilkesi *hüsün-kubuh* ve *aslah* benzeri kelâmî asıllarla ilişkili, a'yana haramın nisbeti, hazr ve ibâha içeren haberlerin tearuzu gibi usûl konularına etki etmiş önemli biri ilkedir. Mezheplerin konuyla ilgili tavrını incelemeyen önce ihtilafın medarının belirlenmesi, tartışmaların fûru fıkıhla ilgisini tespit etmek açısından önemli olacaktır. Gerek Mu'tezilî gerekse Hanefî usûlcüler tartışmayı şeriat gelmeden ya da şer'î hitap kişiye ulaşmadan önceki fiillerin hükmü ekseninde ele almışlardır. Şeriat geldikten sonra ise Şâri'in eşyanın haramlığına dair bildirimde bulunmaması halinde mübahlığın sabit olacağı hususunda icmâ edildiği söylenmiştir.⁸²² Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in bi'setinden sonra ibâha-yı asliyye taraflarca kabul edildiğinden konunun fûrû fıkıh açısından bir neticesi yoktur. Nitekim bu ilkeyi kabul eden bazı Hanefî usûlcülerin şeriat gelmeden önceki mübahlığı akıl ile ispat ederken bazıları sem'ıyyât ile ilişkilendirerek ispat etmeye çalışması konunun kelâmî kabuller ekseninde ilerlediğinin bir başka göstergesidir. Hanefî ve Mu'tezile mezhebinin geneli dikkate alındığında ibâha-yı asliyye ve tevakkuf şeklinde iki farklı görüşün mezheplerin genel görüşü olarak benimsendiği görülmektedir.

⁸²² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/96; İtkânî, *eş-Şâmil*, 2007, 129. Necmeddin en-Nesefî şeriat geldikten sonraki mübahlığı genişleterek belli bir manevî mertebeye ulaşan kişi için yasakların geçersizliğini savunan Mutasavvife (sözde tasavvufçu) dediği bir kesimin görüşünü de aktarmış, ancak bunun zaten kişiyi İslâm dairesinden çıkaracağından dikkate alınmayacağını belirtmiştir. Necmeddin Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/37.

1. Mu'tezile

Mu'tezile açısından ibâha-yı asliyenin tartışılabileceği alan aklen hasen ya da kabih olduğu kesin olarak bilinmeyen durumlardır. Çünkü diğer durumlarda akıl zaten mübahlık dışında aklî bir hükme ulaşır.⁸²³ Eşyada hasen-kabihlik durumu aklen tespit edilemediği hallerde ise Bağdat Mu'tezilesinden bazı kimseler aslen hazrın/yasaklığın sabit olacağını söylese de çalışmamızda merkeze aldığımız Mu'tezile usûlünün esasını oluşturan Basra Mu'tezilesi'ne göre aslolan ibâhadır.

Mu'tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Haşim el-Cübbâî, Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr ve takipçileri tarafından ittifakla, şeriat gelmeden önce eşyada aslolan ibâhadır ve bu aklen bilinir, görüşü benimsenmiştir. Mu'tezile'den Bağdat ekolü eşyada aslolan hazrdır, demiş olsa da mezhebin usûl alanında omurgasını temsil den Basra ekolü bu görüşü kabul etmemiş, çeşitli itirazlar yöneltmişlerdir.⁸²⁴ Nitekim Mu'tezile'nin kurucularından sayılan Amr b. Ubeyd'den de ibâha-yı asliyye görüşünü benimsediği nakledilmiştir.⁸²⁵ Basralı Mu'tezilî usûlcülerden el-Harûnî ve onun ifadelerini takip eden Ebû'l-Hüseyn el-Basrî konuyla ilgili oldukça detaylı tahliller yaparak, konunun hüsün-kubuh ile yoğun ilişkisi üzerinde durmuşlardır.⁸²⁶

Onlara göre aklen hasenliği ya da kabihliği kesin olarak bilinen fiiller vacip ya da haram hükmünü zaten alacaktır. Ancak aklen her ikisine de ihtimali olan eşyadan istifade gibi bazı durumlar vardır ki, burada vücup veya haramlıktan kesin bahsedilememekle birlikte Allah'ın eşyayı yaratması, akıl ilkesi neticesinde bunlardan istifadenin mübahlığını ispat etmektedir. Çünkü akıl kesin olarak bilir ki insana faydası olan ve zararı bilinmeyen şeylerin tüketilmesi hasendir. Allah'ın da hasen olan bir şeyi hem yaratıp hem onu yasaklaması kul için *aslah* olanı ifade etmeyeceğinden Allah hakkında caiz olmaz. Nitekim kula zararlı bir durum olması halinde Allah'ın delaletler yoluyla bunu kula bildirmesi vaciptir. Şeriat gelmeden önce aklî çıkarımla bu zarar bilinebileceğine ve Allah da böyle bir delalette bulunmadığına göre eşyada aslolanın ondan faydalanmanın mübahlığı olduğu taayyün eder.

⁸²³ Şavluk Hikmet, *Fıkıh-Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 182.

⁸²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 17/145; Hârûnî, *el-Muczî*, 4/329; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/315; Kazvînî, *el-Vâzih*, 341.

⁸²⁵ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, 9/128.

⁸²⁶ Hüsün-kubuh ve ibâha ilişkisi hakkında bir değerlendirme için, bk. Hikmet, *İbâha*, 17-22.

Gerek hazır gerekse tevakkuf görüşünü benimseyenlerin ifadeleri, eşyanın yaratıcısı Allah olduğu halde bir delalette bulunmamasına rağmen ondan faydalanmayı yasaklaması, Allah'a olumsuz sıfatların nisbet edilmesini akla getirmektedir. Allah bu eşyaya muhtaç olmayacağına (el-Ğanî) ve hikmet sahibi (el-Hakîm) olduğuna göre hem yaratıp hem de kulları bunlardan sakındırması Allah hakkında caiz olmaz ve onun için abesle iştiğal etmesini akla getirir. Zira onun fiillerinin hasen olarak nitelenmesi zorunlu olduğundan, yaratmasındaki hüsün sıfatı faydalı olan eşyanın kullar tarafından tüketilmesi ile zuhur etmektedir. Teklifin kaynağı olan hazır ise burada ne şer'î hükümle ne de aklen sabit olmadığına göre hazırdan bahsetmek teklifin yapısına da uygun değildir.

Muhaliflerinden Hanefî usûlcülerin de içinde olduğu Vâkıfıyye görüşünü benimseyenlerin getirdiği bir diğer delil ibâha gibi şer'î bir hükmün ancak sem'ıyyât ile sabit olacağıdır. Ancak Mu'tezile'nin akli bazı yönlerden şer'î hitabın önüne geçirdiğini gösteren izahları burada da kendini göstermektedir. Zira Mu'tezile'ye göre sem'î deliller de esasen akli delillere dayandığından, ibâhanın ispatı için sem'î delil gelmesini beklemek, sem'î delilin de öncüsü olan akliyyâtı sem'iyyâta bağlamak demek olduğundan bir tür tesellüle giderek batıl olmaktadır.⁸²⁷ Çünkü şer'î hitabın geliş şekli olan nübüvvet, nübüvvetin ispatı olan mucize ve ötesinde Allah'ın varlığı, ona imanın vacipliği şeklinde devam eden istidlal ile iman ve şeriatı temellendiren silsilenin en gerisinde akılla vücubun ispat edileceği kabulü vardır. Şahidi gaibe kıyas ederek Allah'ın varlığını ve imanın vücubunu aklen idrak eden mükellef hakkında ibâha hükmünün sabit olması da mantıkî bir silsile içinde gereklilik arz eder.⁸²⁸

Aklen sabit olan bu ibâha hükmü şeriat geldikten sonra mübahlık üzere devam ettirilebilir ya da başka bir hükme nakledilebilir. Genel olarak şeriat geldikten sonra hakkında sükût edilen hükmün mübahlığı hususunda bir ittifaktan bahsedilse de, Mu'tezile bu durumu zaten sabit olan mübahlık hükmünün devamı olarak algılamakta, tevakkuf görüşünü savunan Ehl-i sünnet usûlcüler açısından şeriat mübahlık hükmünü ilk defa vermektedir. Çünkü

⁸²⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 17/145.

⁸²⁸ Hârûnî, *el-Muczî*, 4/332-346; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/315-322.

Mu'tezile'de hüsün ve kubhu keşfetme açısından akıl ve şeriat aynı işlevi gördüğü için kaynak değeri olmaları hasebiyle bir farklılık yoktur.⁸²⁹

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihî

Irak meşâyihinden Kerhî, Cessâs, Saymerî ve Kudûrî gibi isimler eşyada aslolan ibâhadır görüşünü devam ettirmiştir. Kerhî'nin görüşünü nakletmeyen Cessâs, bu meselede ashabımızın cevabını bilmiyoruz⁸³⁰ dese de, Mu'tezile usûl eserlerinde Kerhî'nin ibâha görüşünde olduğu nakledilmiştir.⁸³¹ Kerhî öncesi dönemden görüşü nakledilen isimlerden Bîşr el-Merisî bir kısım Mu'tezile âlimiyle birlikte tevakkuf görüşünü benimsemiştir.⁸³² Dolayısıyla Cessâs'ın ifadelerini, kurucu imamlar döneminde mezhep adına ortak bir tavır benimsenmediği şeklinde anlamak daha isabetlidir.

Burada ibâha görüşünü benimsemenin tek başına Mu'tezile'ye meyletmek demek olmadığını hemen belirtmek gerekir. Nitekim ibâha görüşünü sürdüren Buhara meşâyihinin ifadelerinden Mu'tezileden ayrıldıkları kelâmi ilkeleri tespit etmek mümkündür. Irak Hanefîlerinden Kerhî'nin kendi açıklamalarına vâkıf olamasak da, Mu'tezile eserlerinde kendi meşâyihlerinin görüşleriyle birlikte anılması bir alamet olarak kabul edilebilir. Fakat Cessâs'ın açıklamalarında birçok yönden Mu'tezilî esasları benimsediğini görmek mümkündür.

Cessâs'a göre aklın şeriat karşısında konumu üç açıdan ele alınmalıdır; aklen hazrına/yasaklığına hükmedilen küfür, zulüm ve yalan benzeri ameller, aklın vacipliğine hükmettiği şükrü'l-mün'im, tevhid ve rasulleri tasdik gibi ameller ve aklen vacip, mübah ya da haram olması mümkün olan haller. Aklen tahsisi savunduğu bağlamda bu üçlü taksimi naklettikten sonra aklen kesinliği bilinen birinci ve ikinci kısımda asla nesh vaki olmayacağını, çünkü akli delillerin tahsise de elverişli olmamasına rağmen sem'î lafızlarda/naslarda tahsisin mümkün olması hasebiyle tahsis kabiliyeti açısından aklın

⁸²⁹ Talip Türcan, "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'ilik Algısı ve İbâha Alanının Şer'iliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (31 Aralık 2005), 207.

⁸³⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/164.

⁸³¹ Hârûnî, *el-Muczî*, 4/329; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/315.

⁸³² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 199.

sem'ıyyâta üstünlüğünü -kâdî olduğunu- vurgulamıştır.⁸³³ İhtilafın cari olduğu alan olarak belirttiği üçüncü bölümde yani aklen hazır ve ibâha hükmü kesin olarak bilinmeyen eşyadan faydalanma hususunda aklen ibâhanın esas olduğunu çeşitli vesilelerle belirtmiştir. *el-Fusûl*'deki bir izahında, üçüncü kısımdaki hallerde, aklen ibâha hükmüne ulaşmayı bir tür içtihat ve zann-ı galip ile hüküm vermek olarak vafsetmiştir.⁸³⁴ Kitabının ilerleyen bölümünde konuya müstakil bir başlık açarak ibâha-yı asliyye ilkesinin akla dayandığını yine üçlü taksim üzerinden anlatmıştır. Bu kısımdaki eşyanın hükmü, kendisinde bir zarar olmadığı ve bir menfaatin varlığı bilindikten sonra aklen ibâha üzere olmasıdır. Aksi halde bu nimetlerin kimsenin faydalanmaması ya da birine zarar vermek için yaratılması gerekecektir ki bu abes ve sefeh olacağından Allah'ın bunu yapması caiz değildir.⁸³⁵ Eşyada aslolanın hazır olduğu varsayılsa teklifin bir gereği olarak Allah'ın bu yasaklığa dair deliller ikame etmesi gereklidir. Aklen sabit olan bu sonuç şer'an da tekit edilmiştir.⁸³⁶

Cessâs'ın getirdiği bir diğer delile göre farzlar, bağlayıcılığı Allah tarafından gelen ve kulun amel etmesi gerektiğini aklen idrak ettiği bir lütuftur ve bu yüzden vacip olması hasendir. Buna göre farzları olduğu gibi hazır hükmünü de Allah'ın delaletlerle kula bildirmesi gerekir ki eşyada aslolan hazırdır demek için böyle delillerden bashedmek mümkün değildir.⁸³⁷ Bu ifadeleriyle Cessâs'ın Mu'tezile'nin şiarlarından olan şer'î vaciplerin Allah'tan gelen bir lütuf olduğu ve *maslahata/aslahâ* muvafık olmasının gerekliliği anlayışına⁸³⁸ ve daha temelde *adl* ilkesine atıf yaptığını görmek mümkündür.

Aynı Mu'tezilî çizgiyi sürdüren diğer bir Irak Hanefisi de Saymerî'dir. İbâha-yı asliyye ilkesini akli bir hüküm olarak temellendirmiş, tevakkuf görüşünde olanların hazır ya da ibâha için sem'î bir belirleyici gelene kadar beklenmesi gerektiği iddiasına, aklen zulüm ve yalanın kabihliğine hükmedildiği gibi eşyada aslî mübahlığa da hükmedilebileceğiyle cevap

⁸³³ ولذلك [أي لثبوت بعض الأحكام بالعقل قطعاً] يجوز [النسخ] في الألفاظ ولا يجوز مثله في دلالة العقل، لأن دلائل العقل لا يجوز فيها التخصيص وكذلك صار العقل

قاضيها على السمع من هذا الوجه، ولم يجوز أن يقضي السمع على العقل. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/150.

⁸³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/164.

⁸³⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/248.

⁸³⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/249, 252. Cessâs'ın burada aklın hükmü belirleyici esas unsur olarak benimseyip, nasları akli hüküm için gelen tekit edici konumuna getirmesi Mu'tezile'nin hüsn-kubuh ve şer'ilik algısında olduğu gibi akıl-şariat dengesinde Ehl-i sünnet'ten ayrıldığına bir işarettir. Türkan, "Şer'ilik Algısı ve İbâha Alanı", 206-207.

⁸³⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/250.

⁸³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/357; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6-1/58; Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 2/732.

vermiştir.⁸³⁹ İbaha görüşünü devam ettiren bir diğer isim Kudûrîdir.⁸⁴⁰ Fakat Kudûrî meseleye fûru fıkıhla ilgili bir tartışmada değindiği için sadece ilkeyi kabul etmesinden temel felsefesi itibariyle Mu'tezile'ye meylettiğini söylemek mümkün değildir.

Netice itibariyle Irak Hanefîlerinden en azından Cessâs ve Saymerî'nin hem yöntem hem de getirdikleri deliller itibariyle Mu'tezile usûl eserleriyle büyük ölçüde benzeştiğini söylemek mümkündür.

b. Semerkant Meşâyihi

Semerkant meşâyihinden İmâm Mâtürîdî, tefsirinin muhtelif bölümlerinde bu meseleye değinmiştir. İbâha-yı asliyyeyi şer'î hükmün ancak nas ile sabit olması bağlamında değerlendirerek, mübahlığın şer'î bir hüküm olması hasebiyle akliyyât-şer'iyât alanındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Bir şeye Şâri'in hitabı olmaksızın helal ve haram diyenleri zemmeden ayetleri bu minvalde tefsir ederek, eşyada aslolan ibâhadır demeyi, delile dayanmaksızın Şâri' adına helal hükmü vermekle eşdeğer görmüştür. Buradan aklın ferî meselelerde hüküm koyucu olmadığını kabul ettiğini anladığımız Mâtürîdî'nin, kendinden sonraki Mâtürîdî usûlcüler için nev'i şahsına münhasır bir tevakkuf görüşünün temellerini attığını söylemek mümkündür.⁸⁴¹

Böyle dememizin sebebi gerek Alâeddin es-Semerkandî gerekse Necmeddin en-Nesefî'nin Mâtürîdîlerin tevakkuf anlayışını diğer mezheplerin ibâha görüşünden ayırma çabalarıdır. Her iki usûlcü de Mu'tezile'nin, Eş'arîlerin ve Kerhî-Cessâs ile gelişen Irak meşâyihinin ibâha görüşünü aktardıktan sonra Semerkant meşâyihinin görüşü olan tevakkufun vacipliğini detaylandırmıştır. Esasen Eş'arîler ve Bağdat Mu'tezilesinden bazı isimler de tevakkuf görüşünü savunmakla birlikte, onlara göre şeriat gelmeden önce ibâha ya da hazır dâhil hiçbir hükmün vücubundan bahsedilemez. Fakat tevakkufun vacip olması da bir hüküm vermek mânâsına geldiğinden Eş'arîlerin ve Bağdat Mu'tezilesi'nin tevakkuf anlayışı eşyada aslolanın ne olduğu hakkında hiçbir hükmün sabit olmamasıdır. Fakat Mâtürîdîlere göre Allah hikmet sahibi olduğu için şeriat gelmeden önce de eşyanın Allah katında malum muayyen bir

⁸³⁹ "أن العقل قد دل على إباحة ذلك كما دل على قبح الظلم والكذب ونحو ذلك" Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 286-287.

⁸⁴⁰ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1/280.

⁸⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/400; 6/587; 7/336; Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (Arapça bölümde) 170.

hükmü vardır fakat insan aklı mutlak mânâda mübahlık ya da hazr şeklinde bir hükme ulaşmakta yetersizdir. Varlığı bilinen bu hüküm şariat tarafından açıklanana kadar beklemek gerektiğini savunan Mâtürîdî'nin tevakkuf anlayışı, bu yönüyle Eş'arîlerin tevakkuf anlayışından ayrılmıştır.⁸⁴²

Mâtürîdîlerin dikkat çektiği bir diğer husus bu tevakkuf hükmünün ancak fetret devrinde, şâhiku'l-cebelde/insanlardan uzakta yaşayan yahut darü'l-küfr gibi şariat gelse de davet kendisine ulaşmayan kişileri kapsadığıdır. Bu kimseler mahza akıl ile ibâha hükmünü idrak edemeyeceğinden herhangi bir eşyadan yararlanma hususunda bir mesuliyetleri yoktur. Diğer yandan Allah Hz. Âdem'den beri sürekli her kavme peygamber göndermiş olduğundan, peygambersiz geçen fetret dönemi oldukça sınırlıdır. Peygamberler de emir-nehiy, hazr-ibâha gibi ahkâmı bildirdiğinden Mu'tezile'nin ortaya attığı bu tartışmanın pratik faydası oldukça sınırlıdır.⁸⁴³ Onları bu görüşe sevkeden iki temel asılları vardır. Birine göre Allah'ın kabih olanı yaratması demek Allah'a kabih olan bir fiili nisbet etmek olacağından caiz değildir. O halde Allah'ın yarattıkları da kendilerinden istifade edilmesi yani mübah olması gerekir ki Allah'ın yaratma fiilinde hüsün sıfatı tahakkuk etsin. İkinciye göre ise Allah'ın fiillerinin hikmet üzere olması Allah'a vaciptir ve yarattığı eşyayı kullarının tasarrufundan menetmesi, eşyanın boş yere yaratılması mânâsına geleceğinden ibâha-yı asliyye ilkesi savunulmuştur.⁸⁴⁴ Bu iddialara çeşitli cevaplar verilmişse de çalışmamızın sınırlılığı itibariyle bunların detaylandırılmasına gerek görülmemiştir. Genel olarak Buhara meşâyihinin görüşlerini takip eden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de bu konuda Semerkant meşâyihine muvafakat ederek tevakkuf görüşünü sahih kabul etmiştir.⁸⁴⁵

Alâeddin es-Semerkandî'ye göre ibâha-yı asliyye görüşünde olan Mu'tezile bir tür tezat içindedir. Her iki taraf da -Semerkantlılar ve Mu'tezile- aklen vacipliği sabit olan hükmün değişmeyeceği hususunda ittifak etmiştir. Mademki akıl eşyanın mübahlığına hükmediyor, aklen sabit olan hüküm değişmeyeceğine göre, sonradan gelen şer'î hükmün mübah olan aklî hükmü haram ya da vacip olarak değiştirmesi çelişki doğuracaktır. Çünkü

⁸⁴² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 200-201; Necmeddin Nesefî, *Tahsîl*, 45.

⁸⁴³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 38a; Beşâğarî, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, 40.

⁸⁴⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (Esad Efendi, 48), 38b.

⁸⁴⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/96; İtkânî, *eş-Şâmil*, 2007, 128-129.

akıl da diğer sem'î deliller gibi Allah tarafından insana verilmiş bir hüccettir. Allah tarafından gelen deliller arasında çelişki olması ise düşünülemez.⁸⁴⁶

c. Buhara Meşâyihî

Buhara meşâyihî netice olarak ibâha-yı asliyye ilkesini kabul etseler de, açıklama yöntemleri hem Mu'tezile-Irak Hanefîleriyle hem de kendi içlerinde farklılıklar arz etmektedir. Debûsî, hüsün-kubuh ile ilgili kısımda geçtiği üzere aklen bazı hükümlerin sabit olacağını kabul etse de, kendisinin geliştirdiği nefsü'l vücub/vücubu'l-eda ayrımı ile teklifin sabit olmasını şeriatın hitabına bağlamıştır. Aklın neleri vacip kılacağı hususundaki açıklamalarında çeşitli vesilelerle şeriatten önce kullar hakkında eda yükümlülüğünden bahsedilemeyeceğini gündeme getirmektedir.⁸⁴⁷ Ona göre akıl bazı hükümleri kesin olarak gerektirecektir ve şeriatın da bunun hilafına bir hitapta bulunması mümkün değildir. Çünkü şeriat gibi akıl da Allah tarafından kula verilen bir hüccettir ve bu iki delilin tearuzu tassavvur edilemez. Aklın kesin olarak hükmünü bilemediği kısımda ise çeşitli görüşler arasından âlimlerimizin -Hanefî ulemanın- görüşü şeriat gelmeden önce eşyada aslolan ibâha ilkesidir.⁸⁴⁸ İbâhanın sabit olması akıl ile vuku bulmakla birlikte burada şeriatın aksine gelmesi mümkün olmayan ilk iki kısımdaki gibi bir aklî kesinlikten bahsedilemez, ancak zahiren akıl aslolanın ibâha olduğuna hükmeder.⁸⁴⁹ Fakat bu aklî tespit ile kul doğrudan mükellef olmayacaktır. Çünkü nefsü'l-vücub aklen sabit olsa da vücubu'l-eda hüsün-kubuhla alakalı diğer meselelerde olduğu gibi burada da şeriatın hitabıyla sabit olacaktır.⁸⁵⁰ Böylece Debûsî, ibâha-yı asliyye tartışmasında bir taraftan Irak meşâyihî gibi aklen ibâhanın sabit olacağını kabul etmiş, diğer taraftan Mâtürîdî uleması gibi kulun mükellefiyetini şer'î hitaba bağlamakla orta bir yol tutmaya çalışmıştır. Ancak hüsün-kubuh bahsinde görüldüğü üzere, geliştirdiği nefsü'l-vücub vücubu'l-eda ayrımının ne Irak meşâyihî ne de Mâtürîdîler açısından makbul olduğunu söylemek zordur.

Şeyhayn yani Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Serahsî ise ibâha-yı asliyye ilkesini kabul etmekle birlikte sarahaten mübahlık hükmünün akla nisbet edilmesi konusunda çekimser davranmışlar, Debûsî'nin kullandığı aklen mübahlık ifadesini kullanmamışlardır.

⁸⁴⁶ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 204.

⁸⁴⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 61, 451.

⁸⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 458.

⁸⁴⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 460.

⁸⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 451; Hazne, *Tetavvur*, 365.

Mâtürîdî'den de nakledildiği üzere peygamberler Hz. Âdem'den (a.s.) bu yana sürekli varolduğu için Hz. İsa (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasındaki fetret dönemi sayılmazsa mübahlık muhakkak peygamberlerin şeriatlerine nisbetle mümkündür. Ancak bu dönemde mübahlık hükmü zahir olduğu için buna göre amel edilebilecektir.⁸⁵¹ Daha açık bir ifadeyle akıl hüsün ve kubuhluğu dolayısıyla herhangi bir şeye kesin olarak hüküm veremeyeceğinden ve teklifin oluşması hitaba bağlı olduğu halde hitap bulunmadığından, kulların mazur olması gerekir. Bu mazuriyet ise aklî ibâha ile değil, şer'î hükmün ve devamında teklifin bulunmaması mânâsında mübahlıktır.⁸⁵² Şeyhayn ibâhayla aklî yönden bir ilişki kurmama titizliği dolayısıyla, aynı sonucu Debûsî'den farklı bir şekilde açıklamıştır. Fakat daha önce değindiğimiz gibi, Şeyhayn'ın bu tutumu kulun sadece akıl yoluyla küfürden mükellef tutulması hükmüyle teâruz eder görünmektedir. Çünkü imânın vücubiyetindeki teklifi şer'î hitaba bağladıkları halde aslen şer'î bir hüküm olan mübahlığı şer'î hitaba değil risaletten önceki durumla ispat etmiş olmaktadır.

Irak meşâyihinin yorumuyla Buhara meşâyihinin yorum farkını fûru kitaplarına yansımış bir mesele ile somutlaştırmak mümkündür. Kerhî ve Kudûrî'ye göre hüsün-kubuh ilkesi gereği bir hayvanın eti için boğazlanması aklen mahzurludur. Bu yüzden şeriat gelmeden önce aklen kabihliği yani mahzuru bilinebilen bu hükmün mübahlığından bahsedilemez. Buna binaen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bi'setinden önce hayvan kestiği düşünülemez. Çünkü şeriat gelmeden önce aklen kabih ve mahzurlu olduğu bilinen bir fiilin Peygamber'e (s.a.v.) nisbet edilmesi doğru olmaz.⁸⁵³ Buhara meşâyihinden Serahsî, Irak meşâyihinin bu istidlal tarzını reddetmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) et yediği varsayıldığında kendisinin hayvan kesmiş olması ve avlanması muhtemeldir. Aklen kabih olarak ispat ettikleri bir şeyi Hz. Peygamber'e nisbet etmekten kaçmak adına yaptıkları bu teviller batıldır.⁸⁵⁴ Dolayısıyla Buhara meşâyihini şeriaten önce ibâha-yı asliye ilkesini kabul etse de amelî meselelerde aklî gerekçelerle hüküm ispat etmek konusundaki çekimser tavrını bu teorik fûrû fıkıh meselesine yansıtmıştır.

⁸⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/20-21; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/95.

⁸⁵² Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/42.

⁸⁵³ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 6/261.

⁸⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/211; Bâbertî, *el-Înâye*, 9/485; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000), 11/525; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Daru'l-kütübü'l-islami, ts.), 8/191; Mohamed Shahin, *Irak ve Mâverâünnehîr Hanefî Meşâyihî Arasındaki Fikhî İhtilaflar* (İstanbul: FSM Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 103.

3. Değerlendirme

Görüldüğü üzere Semerkant meşâyihî tevakkuf görüşünde ısrar etmiş, Mu'tezileyle başlayan ibâha-yı akliyye ilkesi Irak meşâyihî tarafından devam ettirilmiştir. Fakat Buhara meşâyihî Debusî'den başlayarak peyderpey bu ilkeyi akla dayanarak hüküm ispatı esasından uzaklaştırmıştır. Nihayetinde Şeyhayn'la birlikte ibâha-yı asliyye ilkesi şer'î hükme izafe edilerek yani şeriatın yükümlü tutması ve önceki peygamberlerin şeriatlerinin devamı olması bağlamında olmak üzere şeriat zemininde açıklanmaya çalışılmıştır. Irak meşâyihinin izahlarından Mu'tezile etkisinde olduğu açıkça görülürken, Mâtürîdî ile başlayan kelâmî tepki Buhara'da karşılık bulmuş, Mu'tezile'nin vardığı sonuçtan değilse de kelâmî kabullerinden uzaklaşmaya çalışılmıştır.

C. Kâfirlerin Şer'î Hitap Karşısında Durumu

Konuyla ilgili ihtilaflara geçmeden önce meselenin esas ihtilaf noktasını tespit etmek yerinde olacaktır. Şer'î hitap gelmeden önce kâfirlerin ahkâmla muhatap olup olmaması âlimlerin eşyada aslolan ibâha meselesindeki tavırlarıyla paraleldir. Eşyada aslolan ibâhadır görüşünü kabul eden Mu'tezile ve Irak meşâyihî tabîî olarak şer'î hitaptan önce de bütün insanların aklen kabih olduğu idrak edilebilen fiilleri işlemesinden mesul olacağını kabul etmiştir. Eşyada aslolan tevakkuftur diyen Semerkant meşâyihî aynı şekilde şer'î hitaptan önce aklî istidlal ile iman etmemiş kâfirleri şer'î-fer'î hükümlerle muhatap saymamıştır.⁸⁵⁵ Ancak bu meselede esasen görüş belirten âlimlerin kast ettikleri şey, şer'î hitap geldikten sonra kâfirlerin iman dışında kalan fer'î hükümlerle amel etmek hususunda muhatap olup olmamasıdır. Hukukî ahkâma taalluk eden had suçları ve faiz yasağı gibi fiilleri hakkında öngörülen yaptırımları da bu tartışmanın dışında algılamak yerinde olacaktır. Çünkü kâfirleri fer'î hükümlerle muhatap kabul etmeyen âlimler dâhil bütün ekoller ittifakla kâfirlerin İslam ülkesinde bu yasaklarla muhatap olacağını kabul etmiş ve teâmül bu yönde devam etmiştir. Nitekim hukukî uygulamada meselenin usûlî veçhesi değil zimmet akdi dolayısıyla zimmîlere tatbik edilen ahkâm dikkate alınmıştır. Netice itibariyle usûl âlimlerinin tartışmasının, şer'î hitap geldikten sonra farzlar ve -hukukî ahkâma taalluk eden had cezaları ve faiz gibi yasaklar

⁸⁵⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 193-194. Konunun, diğer mezheplerin görüşleri ve delilleri ekseninde bir incelemesi için bk.: Sırrı Fuat Ateş, *Gayr-i Müslimlerin Şer'î Hükümlere Muhatap Olup Olmaması Sorunu* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 22-40.

dışındaki- haramlarda kâfirlerin şer'î hükümlerle sorumlu olup olmaması şeklinde tahsis edilmesi gerekmektedir.

1. Mu'tezile

Mu'tezile meşâyihî hicrî üçüncü asırdan itibaren istikrarlı bir şekilde kâfirlerin şer'î hükümlerle muhatap olacağını görüşünü benimsemiştir. Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâi, Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Kazvînî bu konuda görüşleri bilinen Mu'tezilî usûlcülerdendir.⁸⁵⁶

Mu'tezile'nin teklifin oluşması hususundaki kelâmî ilkeleri neden bu görüşü tercih ettiğine ışık tutmaktadır. Onlara göre şeriat gelmeden aklen iman vacip olduğu gibi hüsn-kubuh ilkesi gereği aklın kabihliğini idrak ettiği bazı fiiller de yasaktır. İlkten aklen sabit olan bu hükümler daha sonra şer'î hitabın gelmesiyle tekit edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla kâfirlerin, şeriat gelmeden önce yasaklığı zaten sabit olan fiillerden şeriat geldikten sonra muhatap olmamaları bir çelişki olacaktır.⁸⁵⁷

Diğer yandan aklın imanı vacip kılması ve devamında peygamberlerin mucizeleriyle nübüvvetin sabit olması, aklen nebilerin getirdiği emir ve yasakların da kabul edilmesini zorunlu kılmaktadır. Aklen bilinemeyecek olan namaz ve oruç gibi emirlerin de şeriatın Allah'a vacip olan maslahatları kula emretmesi zorunluluğu yani *aslah* ilkesi gereği peygamberler aracılığıyla bildirildikten sonra kula vacip olması gerekir. Bu açıdan şer'î hitabın öncesinde ve sonrasında iman, nübüvvet ve teklif aklî ilkelerle bir silsile halinde bağlanmıştır. Mucizeler dolayısıyla aklen nübüvveti ve sonrasında sıdkı sabit olan bir nebînin getirdikleriyle, kâfir de olsa kulların bir kısmını muhatap kabul etmemek, nübüvvetin amacına aykırı bir durum teşkil edecektir.⁸⁵⁸ Burada kâfirlerin şer'î emirlerin muhatabı olmaması bu akli silsileyle tenâkuz içereceğinden Mu'tezile'nin bu sonuca ulaşması kendi yöntemleri açısından bir zorunluluktur. Muhtemelen yine aynı silsilevî anlayışın neticesi olarak ameli imandan bir cüz gören Mu'tezile büyük günahların işlenmesini kişiyi imandan çıkararak bir durum olarak algılamış⁸⁵⁹ ve el-menziletü beyne'l-menziyeteyn ilkesini ortaya atmıştır. Bu

⁸⁵⁶ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/12-128; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/273; Kazvînî, *el-Vâzih*, 226-227.

⁸⁵⁷ Hazne, *Tetavvur*, 371.

⁸⁵⁸ Hârûnî, *el-Muczî*, 1/128-131; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/273-274.

⁸⁵⁹ Aşağıda görüleceği üzere Debûsî konunun amellerin imandan bir cüz olmasıyla ilişkili olduğuna işaret etmiştir.

açından bakıldığında da kâfirlerin imanla muhatap iken imanın bir parçası olan amellerle muhatap olmaması makul olmayacaktır. Bütün bu ilkeler bir arada düşünüldüğünde Mu'tezile'nin bu görüşü benimsemesi kelâmî ilkeleriyle yakından ilişkili bir tutumdur.

2. Hanefî Usûlcüler

a. Irak Meşâyihî

Irak meşâyihinden Kerhî, Cessâs ve Saymerî, Mu'tezile meşâyihî gibi kâfirlerin şer'î emirlerle muhatap olduğu görüşünü tercih etmişlerdir. Cessâs ve Saymerî konuyla ilgili aklı istidlaller getirmemiş, bunun yerine ayetlerden ve bazı fikhî hükümlerden delil getirmiştir ki bu iki âlimin istidlal yöntemi Mu'tezilî usûlcülerin yöntemleriyle büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Buna göre bazı ayetlerde şer'î hükümlerin terkiyle ilgili va'd içeren lafızlar âm olduğu için kâfirleri de içermesi gerekecektir. Ayrıca cünûp ya da abdestsiz kişinin namaz kılamaması namazın ondan düşmesini gerektirmediği gibi, iman ederek küfrünü izale edebilecek birisinin de şer'î emirlerden sorumlu tutulmamasını gerektirmez.⁸⁶⁰ Her ne kadar Cessâs ve Saymerî, Irak meşâyihî adına kelâmî deliller zikretmemiş olsa da Mu'tezilî usûlcüler adına getirilen kelâmî ilkelerin neredeyse tamamını Irak meşâyihinin kabul ettiği düşünülünce kâfirlerin şer'î hükme muhatap olması hususundaki tercihlerinde Mu'tezile'den etkilendiklerini söylemek mümkündür. Çünkü zikri geçen isimlerin hüsün-kubuh, *aslah ve el-menzile* ilkeleri ile ilgili usûlî meselelerde Mu'tezilî çizgide olduğu buraya kadarki kısımda görülmüştü. Ayrıca, Irak meşâyihî içinde konu hakkında görüşünü bildiğimiz ilk isim olan Kerhî'nin hocaları ve hocalarının hocaları olan Cübbâiler ve Ebu Abdullah el-Basrî ile bu konuda bir gelenek olduğu ve Kerhî-Cessâs çizgisinin bu geleneği devam ettiğinin söylenmesi uzak bir ihtimal değildir.

Böyle düşünmemizi sağlayabilecek bir diğer işaret de bütünüyle Mu'tezile mezhebinden oldukları bilinmeyen bazı Irak Hanefîlerinin farklı görüşte olmalarıdır. Bunlardan ilki Cessâs'ın öğrencisi, Kudûrî'nin hocası Ebû Abdullah el-Cürcânîdir (ö. 398/1008). Cürcânî'den kâfirlerin şer'î emirlerle muhatap olmadıkları görüşünde olduğu nakledilmiştir.⁸⁶¹ Öğrencisi Kudûrî de bazı ferî hükümleri ele alırken hükmün usûlî

⁸⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/158-160; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/739; Hârûnî, *el-Muczî*, 1/128-131; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/27-275; Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 39-41.

⁸⁶¹ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, 2/360; Saîd, "el-Akvâlü'l-usûliyye li Ebî Abdillâh el-Cürcânî", 254.

gerekçesini kâfirlerin şer‘î emirlerle muhatap olmaması şeklinde temellendirmiştir. Sözelimi kocası zimmî olan bir zimmî kadının iddet beklemeyeceğini ve ihdâd yani iddet esnasında koku sürünme yasağı gibi hükümlerle muhatap olmayacağını, bu hükümlerin namaz, oruç gibi Allah haklarından sayıldığından kâfirlerin bunlara muhatap kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.⁸⁶² Konunun alakalı olduğu bir başka mesele de mürtedin tekrar müslüman olması halinde irtidat halindeki namazlarını kaza edip etmeyeceğidir. Kudûrî’ye göre kâfirler şer‘î emirlerle muhatap olmadığından irtidat halindeki namazların kazası da gerekmeyecektir.⁸⁶³ Görüldüğü üzere Kerhî ve Cessâs ile başlayan çizgiye sonraki Iraklı usûlcüler muhalefet etmiş, Mu‘tezile’nin görüşünden ayrılmıştır. Bu görüş ayrılığının bütünüyle Mu‘tezile usûlüne meyletmediği varsayılan Irak Hanefîlerinden gelmesi Kerhî-Cessâs çizgisinin konuyu fıkıhtan çok kelâm ilmiyle ilişkilendirerek tasvir ettiğini düşündürmektedir.

b. Semerkant Meşâyihi

Semerkant meşâyihinden Mâtürîdî, Irak meşâyihine muhalefet ederek kâfirleri şer‘î emirlerle muhatap kabul etmemiştir. Muhaliflerin konuyla ilgili getirdiği delillerden cehennemdeki kâfirlerin konuşmasını aktaran “*Namaz kılanlardan değildik.*”⁸⁶⁴ ayetinin tefsirinde, ayetteki ifadenin kâfirlerin doğrudan namaz kılmakla mükellef olmaları değil, namaz ve benzeri emirleri kabul etmeyerek bu emrin sahibine iman etmeleleri şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir.⁸⁶⁵ Yine tefsirinin birçok yerinde, kâfirlerle zekât ve namaz gibi şer‘î emirlerin ilişkilendirildiği ayette gelen va‘îdin ibadetleri terk ile değil iman

⁸⁶² Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10/5318; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/266, 293.

⁸⁶³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/680-681. Bazı usûl eserlerinde bu usûl kaidesindeki ihtilafın semeresinin uhrevî açıdan olduğu, dünyevî hükümler açısından bir karşılığı olmadığı belirtilmiştir. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 194; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/243. Bu ifade Hanefî mezhebi açısından doğru kabul edilebilir. Çünkü Hem Irak Hanefîleri hem de Maveraünnehir Hanefîleri ittifakla irtidattan İslâm'a dönen kişi için namazların kazasını gerekli görmemiştir. Dolayısıyla bu fıkıh usûlü kaidesi doğrudan fikhî hükümlere etki etmemiştir. Sözelimi Cessâs'ın tercih ettiği usûl kaidesi gereği kazayı gerekli görmesi beklenebilir. Fakat o, mürtedi, irtidâd halindeyken müşrik gibi aslen kâfir olarak kabul etmemiş ve şer‘î hükümlerle amel etmemesi dolayısıyla ahirette azaba düçar olmasının kazayı gerektirmeyeceğini söylemiştir. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/739. Ancak buraya kadar zikredilen fûrû örneklerinden de görüldüğü üzere ihtilafın en azından kaşı görüşü benimseyen Şâfiî mezhebi açısından dünyevî hükümlerde mürtedin namazlarının kazası, kâfire kadının iddet ve ihdâdı gibi bazı sonuçları vardır. Nitekim Karâfî de Râzî tarafından dile getirilen bazı dünyevî hükümleri ihtilafın ahirete hâs olduğu tespitine itiraz sadedinde zikretmiştir. Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 4/1580.

⁸⁶⁴ Müddessir 74/43.

⁸⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 10/326.

etmemeleri ile ilgili olduğu şeklinde tevil etmiştir.⁸⁶⁶ Öğrencisi Rüstüfağnî de kâfirlerin şer'î emirlerle muhatap olmayacağı görüşünü benimsemiştir.⁸⁶⁷

Alâeddin es-Semerkindî ve Neseî aynı görüşü devam ettirmiş, konuyla ilgili karşı tarafın getirdiği delilleri tek tek ele alarak cevaplar vermiştir. Fakat konuya taallukları hasebiyle ayrı başlıklar halinde üç bölümde konuyu değerlendirmiştir. Bunlardan ilki kâfirlerin kendilerine davet ulaşmadan önce imanla etmekle sorumlu olup olmadıkları, yine davet ulaşmadan önce ve sonra şer'î emirlerle muhatap olmadıkları ve eşyada aslolanın ibâha olup olmadığı kısımlarıdır. Konumuzun geçtiği ikinci bölümde meseleyi temellendirirken, küfürle birlikte şer'î emirlerde teklifin oluşmasının bir problem olarak sunulduğu görülmektedir. Küfrün emredilen fiillerin yerine getirilmesinde bir engel olduğu kabul edildiği halde edası mümkün olmayan bu fiillerden kâfirlerin sorumlu tutulması müşkil bir durumdur.⁸⁶⁸

c. Buhara Meşâyihi

Buhara meşâyihinden Debûsî, Irak meşâyihinin görüşünü tahlil ettikten sonra, “bölgemizin âlimlerinin görüşü” dediği ve kendisinin de tercihi olan, kâfirlerin şer'î emirlerle muhatap olmaması görüşünü delilleriyle birlikte tartışmaya başlamıştır. Ona göre bu konuda mütekaddimûn Hanefî ashabından bir görüş nakledilmemiştir ancak bazı fer'î hükümler buna delalet etmektedir. Söz gelimi, daha önce geçen, irtidad halindeki namazların kazasının vacip olmaması hükmü bu ihtilafın bir neticesidir. Debûsî, daha sonra âdetinin dışına çıkarak konumuz açısından önemli bir kelâmî bağlantıya işaret etmektedir. Kendisinin de herhangi bir itiraz getirmeden meşâyihten bazılarından naklettiğine göre, konu amelin imandan bir cüz sayılıp sayılmaması ile ilişkilidir. Ameli imandan bir cüz sayanlar imana tâbî olarak kâfirlerin şer'î emirlerle de sorumlu olacağını söylemiştir. Ameli imandan bir cüz saymayanlara göre ise kâfirlere iman vacip olmakla birlikte ameller hususunda teklifin gerçekleşmesi imandan sonraki müstakil bir merhaledir.⁸⁶⁹

⁸⁶⁶ Mâtürîdî, *Te`vilâtü Ehli's-Sünne*, 3/328, 8/525. “وهذان الوجهان جواب عمّن تعلق بظاهر هذه الآية على أن الكفار يخاطبون بالشرائع؛”

⁸⁶⁷ Keşşî, *Mecmû'l-havâdis*, 1/207.

⁸⁶⁸ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 194-198; Necmeddin Neseî, *Tahsîl*, 42-43.

⁸⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 438.

Serahsî aynı görüşü Debûsî'den daha farklı fûrû örnekleri getirerek genişletmiştir.⁸⁷⁰ Pezdevî ise konuyu ehliyet bağlamında ele almış, küfrün kâfirin şer'î emirlerle muhatap olmasına mani bir engel olarak kabul etmiştir.⁸⁷¹ Sonra gelen Pezdevî şârihleri de birçok başka delille birlikte konunun iman-amel ilişkisine temas etmişlerdir.⁸⁷²

3. Değerlendirme

Sonuç olarak Mu'tezile ile aynı görüşü savunan Kerhî-Cessâs çizgisindeki Irak Hanefîleri, Mu'tezilî ilkeleri doğrultusunda kâfirlerin şer'î emirlerle muhatap olduğu sonucuna varmış olmaları muhtemeldir. Hemen bir asır sonra gelen diğer Irak Hanefîlerinden itibaren bu görüş değişmiş, Mâtürîdî'nin Kerhî'den önce savunduğu aksi görüş Debûsî ve Pezdevî-Serahsî çizgisiyle mezhebin asıl görüşü haline gelmiştir. Kurucu imamlardan bir görüş gelmediği belirtilen bu meselede her ne kadar bazı fer'î meselelerden tahriçler yapılsa da, kanaatimizce temelde kelâmî temayüller daha etkili olmuştur.

⁸⁷⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/74-75.

⁸⁷¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/243.

⁸⁷² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/244; Bâbertî, *Takrîr*, 7/398.

SONUÇ

Fıkıh usûlü birçok ilim dalıyla etkileşim içinde olmakla birlikte özellikle kelâm ilmiyle daha özel bir irtibat halinde olmuştur. Hicretin ikinci asrından itibaren yükselen birçok kelâmî tartışma büyük kelâm ekollerinin doğuşuna zemin hazırlarken bu alandaki bazı tartışmalar fıkıh usûlünün temel meselelerinin sistemleşmesine de katkıda bulunmuştur. Böylece dördüncü asra doğru gelindiğinde usûl literatürü Mu'tezile'nin başını çektiği, multidisipliner yani kelam, dil, fûrû ve diğer bazı ilimlerden istifadeyle bir gelişim sürecine girmiştir. Mu'tezile usûlcüleri bu asırda hacimli, sistematik fıkıh usûlü eserleri ortaya koymaya başlamış, böylece muhaliflerinin gündemini de şekillendirmişlerdir.

Mu'tezile'de fıkıh usûlünün Bağdat ve Basra Mu'tezilesi olarak iki ekol üzerinden geliştiği görülmektedir. Bağdat ekolü içinde icmâ ve kıyas gibi usûlün en temel delillerine karşıt yaklaşımlar mevcuttur. Basra ekolü muhtemelen bu radikal anlayışın sorunlarının farkına vararak Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan itibaren cumhur ulemâ ile daha uyumlu bir usûl sistemi geliştirmiştir. Cübbâilerle birlikte görünür hale gelen ve Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbar ve Nâtık Bilhak el-Hârûnî ile kurumsal hale gelen Basra usûl ekolü, hicrî dördüncü asırdan sonra Mu'tezile fıkıh usûlünün yegâne temsilcisi haline gelmiştir. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ise hem Hanefî hem de Eş'arî usulcülerin eserlerine gerek yazım metodu gerekse tartışılan meselelerin şekillenmesi yönüyle katkı sağlayan bir isim olarak karşımıza çıkmıştır.

Fıkıh usûlünün kelâm ilmiyle ilişkisi denilince genellikle Müttekellim fıkıh usûlü yazım metodu olarak anılan Mu'tezile-Eş'arî gelenek akla gelmiş, Hanefî usûlünün Fukahâ metodu adıyla fıkıh merkeze alan bir yazım metoduyla geliştiğine dair bir ön kabul oluşmuştur. Halbuki Hanefî mezhebi içinde de özellikle Semerkant ve Irak'ta bir tür Müttekellim yazım metodundan bahsetmek mümkündür. Alâeddin es-Semerkandî'nin ve genel olarak Mâtürîdî usûlcülerin fıkıh usûlünü kelâmın bir dalı olarak görmelerindeki ısrarı, Hanefî usûlünü fukaha yöntemi denilen tek tip bir yazım metoduna hapsetmenin sağlıklı olmadığını en bariz göstergelerindedir.

Hanefî mezhebinin Mu'tezile karşısındaki konumu ilk dönemden itibaren farklı ekollerin bakış açıları çerçevesinde değerlendirmelere, kimi zaman da eleştirilere konu olmuştur. Esasen Ebû Hanîfe'ye ve öğrencilerine itikadî meselelerde muhalefet ettikleri

bilinen bu ekolün Irak'taki bazı fakihleri etkilediği iddia edilmiştir. Irak Hanefiliği olarak tebellür eden meşâyih grubunda dördüncü asra kadar somut bir Mu'tezile etkisinden bahsetmek oldukça zordur. Fakat Kerhî ve Cessâs gibi iki önemli usûlcüyle başlayan süreçte Irak Hanefiliğinin Mu'tezile'nin fikirlerini iyiden iyiye benimsediği ve bunu usûl eserlerine de yansıtmaktan çekinmediği görülmektedir. Nitekim Kerhî, Mu'tezile usûl eserlerinde kendi meşâyihlerinden bir isim olarak anılmaktadır. Hatta Cessâs'ın ve diğer Hanefilerin nakletmediği, Kerhî'ye ait bazı usûl görüşlerine Mu'tezile eserlerinde rastlanabilmektedir. Özellikle kendi eserlerinden görüşlerini takip etme imkânı bulduğumuz Cessâs'ın Mu'tezile'nin beş temel esasını benimsediği somut verilerle saptanmıştır. Saymerî'de de bu etkinin izlerini net bir şekilde görmek mümkündür. Hatta Kudûrî'nin bile kısmî olarak i'tizâlî görüşlere meylettği müşahede edilmiştir. Beşinci asırda yaşanan siyasî gelişmeler neticesinde Mu'tezile'nin Irak'taki etkinliğinin azalmasıyla mezhebin merkezi, daha doğuya özellikle Harezmi-Horasan bölgesine kaymış ve nisbeten Hanefilikle ilgisi devam etmiştir.

Üçüncü asırdan itibaren Mâveraünehir'de özellikle Mâtürîdî'nin yetiştiği Semerkant bölgesindeki Hanefî meşâyihî, Mu'tezile aracılığıyla şekillenen usûl görüşlerine ilk tepkiyi vermiş, usûlî tercihlerin arka planındaki Mu'tezilî etkiyi bertaraf etmek üzere Ehl-i sünnet kelâmına uygun bir usûl sistematîği geliştirmeye çalışmıştır. Ancak bunu Mâtürîdî'nin bireysel bir çabası olarak düşünmek doğru olmaz. Çünkü Semerkantlı usûlcüler bu usûl yazım metodunu Mâtürîdî'den ibaret görmemiş, bilakis onun hocaları ve öğrencilerinin de katkılarıyla gelişen kümülatif bir usûl geleneği olarak algılamışlardır.

Hicrî dördüncü asırda yaşanan bazı siyasî olayların etkisiyle Mâtürîdî'nin fıkıh usûlü görüşleri kısmen göz ardı edilmişse de beşinci asırdaki Hanefî usûlcüler tekrar bu görüşleri gündeme getirmiştir. Ancak yoğun bir kelâmî dille gelişen bu görüşler fikhî merkeze alan bir yazım metodu geliştiren Buhara meşâyihî tarafından nisbeten göz ardı edilmiştir. Ebü'l-Mu'în en-Neseî ve Alâeddin es-Semerkandî, Mâtürîdî kelimasında başlattıkları ihyâ hareketini fıkıh usûlü üzerinden de sürdürmüşler fakat bu alanda kelâmdaki gelişmeyi ve etkiyi tam olarak sağlayamamışlardır. Debûsî- Pezdevî-Serahsî çizgisi Mâtürîdî'nin usûl görüşlerine ismen yer vermemiştir. Fakat hicrî yedinci asırdan itibaren yazılan birçok usûl eserinde Semerkant meşâyihinin görüşleri mezhep içi bölgesel bir ekol olarak varlığını sürdürdüğünden onların bütünüyle ihmal edildiği düşünülmemelidir. Bununla birlikte Hanefî usûl metinleri, Pezdevî-Serahsî ile son şeklini alan ve fıkıh merkezli bir yazım metodu üzerinden ilerlemiştir.

Buhara'da Debûsî ile birlikte usûl tarihi açısından yeni bir dönem başladığını söylemek mümkündür. Semerkant'ta tepkiyle karşılanan Mu'tezilî-Irak Hanefilerinin görüşleri Debûsî aracılığıyla Mâveraünnehir'de yeniden hayat bulmuştur. Kendisi Ehl-i sünnet mensubu olmakla birlikte usûlde Irak meşâyihinin görüşlerini önemseyen Debûsî, Irak meşâyihinin meseleleri vaz' ederken kullandığı kelâmî ilkeleri bir sorun olarak görmemiş, onların tercihlerini fûrû fikhın verileriyle uzlaşacak şekilde açıklama yoluna gitmiştir. Ancak Mu'tezile'nin usûl aracılığıyla dercetmeye çalıştığı kelâmî asıllara karşı daha hassas davranan Pezdevî ve Serahsî, onun kelâmî etkisi fazlaca hissedilen bazı usûl görüşlerini ayıklama ihtiyacı hissetmiştir. Şeyhayn'ın bu yaklaşımında Semerkant usûlcülerinin Irak meşâyihinin tercihlerine yaptığı eleştirilerin dolaylı etkisinin olması muhtemeldir. Çünkü beşinci asrın başından itibaren birçok Mu'tezile âliminin Mâverâünnehir'e yakın bölgelerde faaliyet göstermeye başladığı bilinen bir husustur. Özellikle Şeyhayn'ın usûl eserlerinde sözü çeşitli vesilerle Mu'tezile'ye getirip mezhebi onlardan uzaklaştırma çabaları Debûsî'nin yaşadığı dönemden yarım asır sonra Mu'tezile'nin Mâverâünnehir'deki faaliyetlerinin hızlandığını düşündürmektedir. Nitekim Debûsî'nin usûl eserinde doğrudan Mu'tezile'yi hedef alan tenkitlere yer verilmemiştir.

Pezdevî ve Serahsî'nin gerek kelâmî gerekse usûlî görüşleri dikkate alındığında onların Mâtürîdî çizgiyi benimsemedikleri görülmektedir. Çünkü o dönemde Mâverâünnehir'de Mâtürîdîliğin şîârı olan tekvin ve hüsün-kubuh görüşlerine muhalefet ederek bu konularda Eş'ârî çizgiyi benimsemişlerdir. Bununla birlikte onların Eş'ârî kelimini bütünüyle benimsemiş oldukları söyleyemez. Nitekim kendi eserlerinde Eş'ârîlere muhalefetleri açıkça dile getirilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki onlar, kendi coğrafyasındaki birçok âlim gibi Ebû Hanîfe'nin kelâm eserlerinde temelleri atılan Hanefî akaid esaslarını benimsemiş, Mâtürîdî'nin Hanefî akaidini esas almakla birlikte yeniden yapılandırarak literatüre kazandırdığı tekvin ve hüsün-kubuh anlayışı gibi bazı görüşlerinde ona tâbî olmamışlardır.

Hanefî usûlcüler arasındaki ihtilaflar dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin mezhebinin fikh ve kelâm görüşleri ışığında en iyi temsilin Semerkant usûl geleneği tarafından yapıldığı görülmektedir. Çünkü Buhara meşâyihini her ne kadar fikhın usûlle uzlaştırılmasında bir başarı sağlamışsa da kelâmda Semerkantlılar kadar uzman değildirlere yahut meselelere onlar kadar yoğun ve hassas yaklaşmamışlardır. Bununla birlikte fikh eserleriyle ön planda olan meşhur

Buharalı fakihlerin kelâma mesafeli tavrı dolayısıyla usûlde de Buhara meşâyihinin yaklaşımının mezhebin hâkim usûlü haline geldiği bir hakikattir.

Mu'tezile'nin şer'î deliller arasında Irak ve Buhara meşâyihine en çok tesir ettiği alanlar elfâz ve kıyas bahisleridir. Elfâz bahislerinde Mu'tezile açısından en temel belirleyici faktör *adl* ilkesi ve buna yön veren hüsun-kubuh anlayışıdır. Şâri'in mükelleflere hitap ederken belirlenmiş ve kapalılığı tamamen giderilmiş bir dil kullanmasını ona vacip görmeleri hasebiyle Mu'tezile âm-zâhir lafızlarda katiyyeti zorunlu görmüştür. Bu doğrultuda nesih ve beyan anlayışlarını şekillendirmiş, katiyyet ifade ettiklerini düşündükleri lafza ziyadelik ile tahsisin hükümlerini bu doğrultuda inşa etmişlerdir. Tabi ki onların dünyasında bütün din dili kelâma göre tesis edildiğinden bu hükümleri elde ederken, ulaştıkları mevcut kelâmî sonuçları temellendirmek üzere bir yöntem takip etmişlerdir. Irak meşâyihini de bu meselelerde Mu'tezile'yi takip etmiştir. Mâtürîdî usûlcüler ise bu anlayışın kelâmda doğuracağı sıkıntıların farkına vararak kelâmî ve fikhî iki ayrı perspektiften ele almışlardır. Lafızların itikadî kesinlik düzeyinde olmayacağını ancak fikhî açıdan amel edilmesinin vacip olduğunu söyleyerek kısmen daha müphem bir usûl anlayışı benimsemişlerdir. Buhara Hanefîleri genellikle Iraklıların görüşünü benimsemişler, ancak kelâmî tartışmalardan kaçınarak usûl kaidelerini fikhî zeminde temellendirmeyi tercih etmişlerdir.

Elfâz bahislerinin bir diğer önemli konusu emir-nehîy bahisleridir. Mu'tezile hüsun-kubuh ilkeleri ışığında umûm lafızlardaki gibi burada da sınırları belirlenmiş, net bir usûl çizgisinde ilerlemiştir. Allah'ın sıfatları hakkında görüşleri ve özellikle halku'l-Kur'ân anlayışları emrin mahiyeti konusundaki görüşlerini de belirlemiştir. Irak meşâyihini bu başlıkta da Mu'tezilî usûl anlayışına tâbi olmuş, Semerkant meşâyihini ise bu görüşleri tenkit etmiştir. Buhara meşâyihinin bu konuda büyük ölçüde Iraklıları takip etmesinde Debûsî'nin etkisinden bahsetmek mümkündür.

Kıyas ve illet meselelerinde Mu'tezile'nin en temel argümanı *aslah* düşüncesidir. Onların fikhî usûlü tasavvurlarının geneline hâkim olan *adl* anlayışı yani Şâri'e biçtikleri rol, ilk dönemde oldukça tartışılan kıyas ve içtihadın hükümlerinde en belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre şer'î illetleri aklî illetlerden ayrı değerlendirmek gerekir, çünkü kelâmın ve fikhın doğasındaki farklılık bunu zorunlu kılmaktadır. Kıyas bahislerinde Hanefî usûlcülerin ihtilaf ettikleri meselelerin tamamı şer'î-aklî illet ayrımındaki anlayış

farklılığından kaynaklanmaktadır. Irak meşâyihî ve kısmen Debûsî bu ayrımı ve bundan neşet eden hükümleri kabul etmiştir. Ancak başta Mâtürîdî usülcüler olmak üzere Buharahlıları da içine alan Mâveraünnehir ulemâsı, temeli Mu'tezile'nin kelâmî zihin yapısına dayanan bu ayrımı reddetmiştir.

Kelâm ilminde dakîkü'l-kelâm ve celîlü'l-kelâm şeklinde bir ayırım mevcuttur. Buna göre dakîkü'l-kelâm atom, uzay ve nedensellik gibi kelâmda doğrudan bir sonucu olmayan tâlî konuları incelerken, celîlü'l-kelâm Allah'ın sıfatları, nübüvvet ve ahiret gibi kelâmın temel konularını ele alır. Kanaatimizce fıkıh usûlü açısından da böyle bir ayırım yapılması mümkündür. Fıkıh usûlünde gördüğümüz bazı konular kelâmla birlikte doğrudan fıkıh usûlüyle de ilgili olması dolayısıyla fıkıhta birçok pratik sonucu vardır. Bunlar celîlü'l-usûl olarak nitelenmeye müsaittir. Bazı meselelerin de fıkıhta hiçbir semeresi olmayan, sadece kelâmî kabullerle ilişkili oldukları vâkidir. Bunları ise dakîkü'l-usûl olarak nitelemek mümkündür. Hurûfu'l-meânî başlığı birincisine örneklik teşkil ederken, ibâha-yı asliyye tartışmaları ikincisine örneklik teşkil edebilecektir.

Mu'tezile fıkıh usûlünün Hanefî fıkıh usûlüne etkisini incelediğimiz usûl meselesindeki tespitlerimizi, tablolar halinde tezimizin sonunda sunmuş bulunuyoruz.

Tablolara geçmeden önce burada son olarak, araştırmamız sırasında ufukumuzda beliren bazı konuları ve incelikleri teklif sadedinde sunmak istiyoruz:

1. Mu'tezile hem genel olarak usûl geleneğiyle ilgili hem de Abdülcebbar ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi usülcülerin usûl düşüncesiyle ilgili özelleşmiş araştırmalara konu edinilmelidir. Çünkü Mu'tezile'nin usûl görüşü tespit edilirken sadece Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'ine müracaat etmek Basrî'den önceki çok farklı usûl görüşlerinin göz ardı edilmesine ve Mu'tezile usûl görüşlerinin sağlıklı bir şekilde tespitinde problemlere yol açmaktadır. Ayrıca Mu'tezile usûlüne son şeklini Basra Mu'tezile'si vermiş olsa da Bağdat Mu'tezilesinin usûl düşüncesi, müstakil bir ekol gibi araştırmayı hak edecek kadar farklılıklar içermektedir ve bu tip derinlikli çalışmaların çoğalması gerekmektedir. Ayrıca Irak Hanefîlerinin en önemli isimlerinden Cessâs'ın sadece kelâmî görüşlerinde değil, usûlî tercihlerinde de Mu'tezile'yi ne derece benimsediğinin incelenmesi, onun Mu'tezile olup olmadığı hususundaki ihtilafı somutlaştırması açısından önerilebilecek bir araştırmadır.

2. Gerek Mu'tezile'nin usûl eserleri gerekse Mâtürîdî düşüncesinin *Te'vilât Şerhi* gibi önemli birçok eseri kütüphanelerimizde yazma halinde beklemektedir. Bu eserlerin neşredilmesi, zikri geçen ekollerin usûl düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

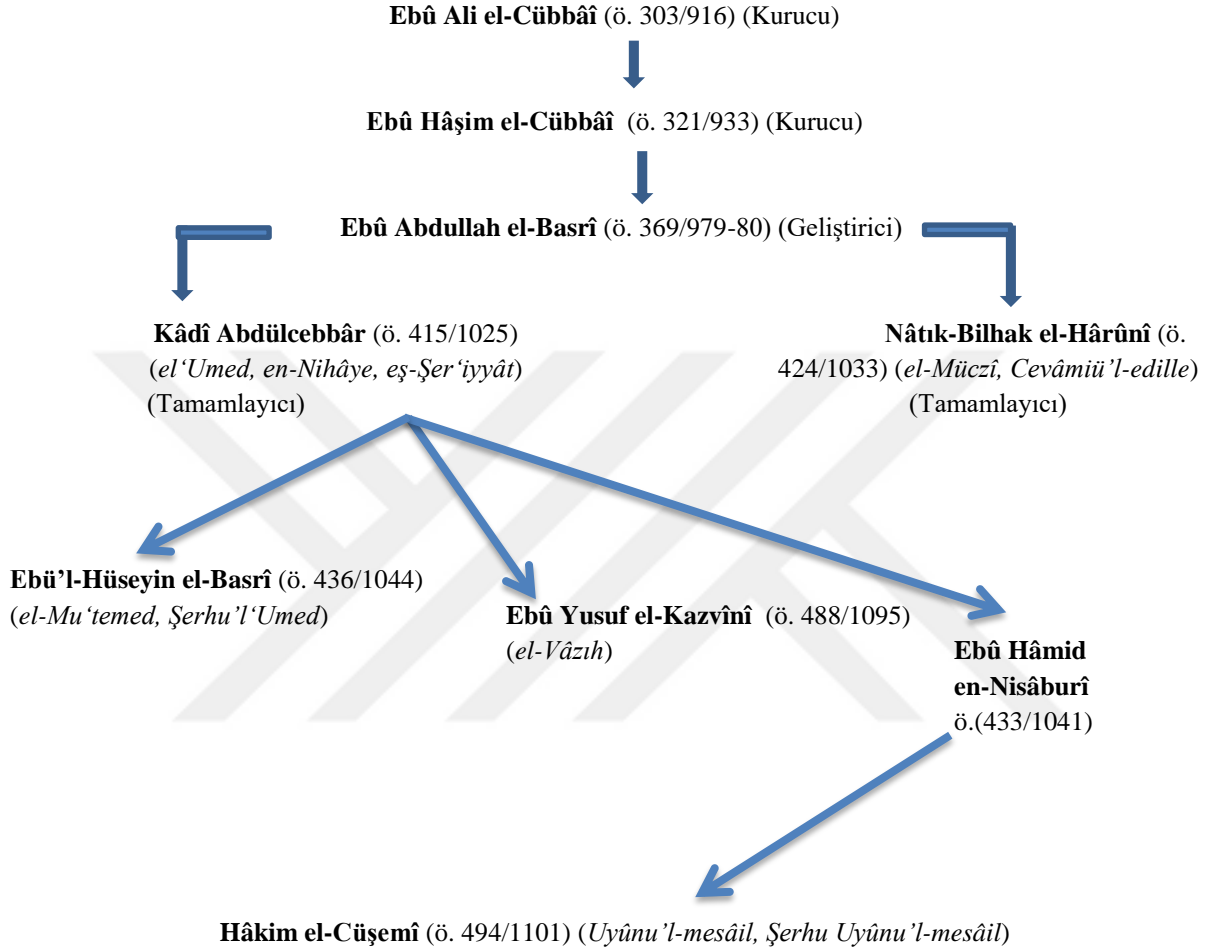
3. Günümüzde birçok araştırmada Hanefî mezhebinin usûlî görüşleri incelenirken genellikle müteahhir dönem eserlere yoğunlaşmaktadır. Hâlbuki ilk dönem eserlerinde bulunan zengin istidlâl metodlarından bazıları kelâm ilmiyle ilgisi dolayısıyla müteahhir dönemde göz ardı edilmiştir. Mezhebin, hicretin ilk asırlarında gerçekten nasıl bir usûl düşüncesi içinde olduğunu tespit için yapılacak yeni çalışmalar, ilk dönem eserler dikkate alınmaksızın sonuçlandırılmamalıdır.

4. Usûl ile ilgili araştırmalarda Mâveraünnehir ulemasının usûl görüşleri şeklinde toptancı bir anlayış yerine Buhara ve Semerkant meşâyihinin görüşleri tek tek araştırılmalıdır. Çünkü çalışmamızda da gösterdiğimiz üzere kimi zaman Debûsî'nin Irak meşâyihinden tevârüs eden görüşleri, Mu'tezile'nin görüşlerine benzemesi itibarıyla Şeyhayn tarafından terk edilmiştir. Bu meyanda Buhara meşâyihinin Mâtürîdîliği sadece usul görüşlerinde değil kelâmî konularda ne kadar benimsediği ayrıca incelenmeyi hak eden bir konudur.

5. Hanefî usûlünün ilk beş asrı genel olarak kelâmî tartışmalardan ayrı düşünülmemelidir. Yapılacak araştırmalarda usûl konularının kelâmî bir arka planı olup olmadığı, fûrû fıkhıta gerçekten bir semeresinin olup olmadığı da incelemeye tâbî tutulmalıdır.

TABLULAR

Tablo 1 - (Basra) Mu‘tezile Fıkıh Usulünün Gelişimine Katkıda Bulunan İsimler, Eserleri ve Hoca-Talebe İlişkileri



Tablo 2: Hüsün-Kubuh ve Hükümleri Hakkındaki Görüşler

| Alimler ve Görüşler | Hüsün Kubuh Aklîdir | Akıl İmanı Doğrudan Vacip Kılar | Akıl Tecrübe Vaktinden Sonra İmanı Vacip Kılar | Hüsün-Kubuh Bazı Amelleri de Vacip Kılar | Aklen Vacip Olan İmanın Terki Azabı Gerekli Kılar | Aklen Vacip Olan Amelin Terki Azabı Gerekli Kılar | Kendisine Davet Ulaşmayan Kişi Şirke Düşse Bile Azap Görmez |
|---------------------------------------|----------------------------|--|---|---|--|--|--|
| Mu'tezile | + | + | - | + | + | + | - |
| Irak Meşayihî | + | + | - | + | + | + | - |
| Semerkant Meşayihî | + | + | - | - | + | - | - |
| Debûsî | + | - | + | - | - | - | - |
| Serahsî – Ebü'l-Usr el-Pezdevî | - | - | Serahsî (-) Ebü'l-Usr Pezdevî (+) | - | - | - | - |
| Sâlimî | + | - | - | - | - | - | - |
| Üsmendî | + | + | - | - | - | - | - |
| Saffâr | + | + | - | - | - | - | - |
| Sâbûnî | + | + | - | - | - | - | - |

Tablo 3. Usûl Konuları ve Görüşler

| Usûl Konuları ve Görüşler | İlgili Olduğu Kelâm Meselesi | Mu'tezile | Irak Meşâyihi | Semerkant Meşâyihi | Buhara Debûsî | Meşâyihi Pezdevî -Serahsî |
|---|---|--|--|---|---|---|
| Hız. Peygamber'in Fiillerinin Sıfatı Bilinmiyorsa Uymak Vacip Midir? | Halku'l-Kur'ân, Adl, Aslah | Vacip değildir | Vacip değildir | Vaciptir | Vacip değildir | Vacip değildir |
| Hazır ve İbaha İfade Eden Haberlerin Tearuzu | Adl, Hüsün-Kubuh | Hazır içeren haber tercih edilir (Aklen ibaha-yı asliyye ilkesi) | Hazır içeren haber tercih edilir (Aklen ibaha-yı asliyye ilkesi) | Hazır içeren haber tercih edilir (İhtiyat ilkesi) | Hazır içeren haber tercih edilir (Nassen ibaha-yı asliyye ilkesi) | Hazır içeren haber tercih edilir (Nassen ibaha-yı asliyye ilkesi) |
| Aklî-Şerî İlet Ayrımı | Aslah, Tevlîd, Lütuf | Vardır | Vardır | Yoktur | Vardır | Yoktur |
| İletin Tahsisi | Tevlîd, Aslah, Halku efâli ibâd, istitaat | Caizdir | Caizdir | Caiz değildir | Caizdir | Caiz değildir |
| İçtihatta Hata ve İsbet | Aslah, Lütuf, Adl | Musavvibe ve Eşbeh | Musavvibe (Eşbeh) | Muhattie | Muhattie | Muhattie |
| | | | | | | |

| Usûl Konuları ve Görüşler | İlgili Olduğu Kelâm Meselesi | Mu‘tezile | Irak Meşayihî | Semerkant Meşâyihî | Buhara Debûsî | Meşâyihî Pezdevî -Serahsî |
|----------------------------------|-------------------------------------|--|--|--|--|--|
| Aslın Hükümünün İspatı | Hüsün-Kubuh, Aslah | Nas iledir | Nas iledir | İllet iledir | Nas iledir | Nas iledir |
| Âm Lafzın Delâleti | Hüsün-Kubuh, Aslah, Va‘îd-i füssâk | İtikaden ve amelen tüm fertlerine delaleti katîdir | İtikaden ve amelen tüm fertlerine delaleti katîdir | İtikaden katiyyet ifade etmez, amelen vücup ifade eder | İtikaden ve amelen tüm fertlerine delaleti katîdir | İtikaden ve amelen tüm fertlerine delaleti katîdir |
| Âm Lafzın Kıyasla Tahsisi | Aslah, Hüsün-Kubuh | Caizdir | Kerhî-Saymerî: Caizdir, Cessâs: Değildir | Caiz Değildir | Caiz Değildir | Caiz Değildir |
| Beyanın Tehiri | Hüsün-Kubuh, Adl | Caiz değildir | Caiz değildir | Caizdir | Caiz değildir | Caiz değildir |
| Nas Üzerine Ziyade | Hüsün-Kubuh, Aslah | Nesihtir | Nesihtir | Beyandır | Nesihtir | Nesihtir |

| Usûl Konuları ve Görüşler | İlgili Olduğu Kelâm Meselesi | Mu'tezile | Irak Meşâyihi | Semerkant Meşâyihi | Buhara Debûsî | Meşâyihi Pezdevî Serahsî |
|--|------------------------------------|---------------|---------------|--------------------|---------------|--------------------------|
| Emirde İrade Şart Mıdır? | Aslah, Halku Efâli'l-ibâd | Şarttır | Şarttır | Değildir | ? | Değildir |
| Temekkünd en Önce Neshin Cevazı | Bedâ, Aslah | Caiz değildir | Caiz değildir | Caizdir | Caiz değildir | Caizdir |
| Emir Sigaya Has Mıdır? | Halku'l-Kur'ân, Aslah | Sîgaya hastır | Sîgaya hastır | Değildir | ? | Sîgaya hastır |
| Haramlık Ve Helallik A'yâna Nisbet Edilir Mi? | Halku Efâli'l-ibâd, Halku'l-Kur'ân | Edilmez | Edilmez | Edilir | ? | Edilir |
| Eşyada Aslolan İbâha Mıdır? | Aslah, Hüsün-Kubuh | İbâhadır | İbâhadır | Tevakkuftur | İbâhadır | İbâhadır |
| Kâfirler Şer'î Hükümlerle Muhatap Mıdır? | Hüsün-Kubuh, Aslah | Muhataptır | Muhataptır | Değildir | Değildir | Değildir |

KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-kitâbi'l-İslamî, 1308.
- Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Ebû Mansûr. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Daru'l-âfâki'l-cedîde, 1977.
- Abdülvehhâb, İbrahim Ebû Süleyman. *el-Fikrû'l-usuli*. Cidde: Daru's-şuruk, 1983.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ'*. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1977.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- Aktâ', Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-. *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. 7 Cilt. Dimeşk: Daru'l-minhâci'l-kavîm, 2022.
- Aldershawi, Mohammad Rachîd. "Usûlcüler ile Şatîbî'ye Göre Fıkıh Usûlünün Katiliği". *Batman Akademi Dergisi* 6/2 (01 Ocak 2023), 121-136.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Minehü'l-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. Beyrut: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, 2009.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. "Horasan'da Hanefî-Mu'tezilî Şahısların Temsilcilerinden Biri Olarak Ebû Nasr Muhammed b. Sehl". *6. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi*. 217-224. Elazığ: Asos Yayınevi, 2019.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Altındağ, Mücteba. "Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlîd Nazariyesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1113-1134. <https://doi.org/10.18505/cuid.686675>
- Apaydın, H. Yunus. "İctihâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 343-360. <https://doi.org/10.18317/kader.57191>
- Arvas, Mehmet Sait. *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelam İlişkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *el-Evâil*. Tanta: Daru'l-beşîr, 1408.
- Ateş, Sırrı Fuat. *Gayr-i Müslimlerin Şer'i Hükümlere Muhatap Olup Olmaması Sorunu*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aydınlı, Osman. "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri". *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (15 Eylül 2019), 565-599.
- Aydınlı, Osman. "Semerkant". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/481-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye*. 10 Cilt. Daru'l-fikr, ts.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *et-Takrîr li Usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*. 8 Cilt. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 2005.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Daru'l-feth, ts.
- Bağdatlı, İsmail b. Muhammed. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru ihyai't-turâsi'l-arabî, ts.
- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Nuketü'l-İntisâr li nakli'l-Kur'an*. İskenderiye: Münşetü'l-meârif, 1971.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî". *Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944)*. 33-50. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fi usuli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1403.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath. "Hüküm (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bedir, Mürteza. *Ebu Hanife Entelektüel Biyografî*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Bedir, Mürteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Behlûlî, Cafer b. Ahmed el-. *el-Beyân şerhu mesâili'l-usûl fi'l-Uyûn*. Vatikan: Vatikan Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, 1165.
- Beşâgarî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Yahyâ. *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2015.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usûlü'l-münîfe*. Şehid Ali Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi, 1567-1.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. İstanbul: İFAV, 4. Basım, 2014.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşâratü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Esmâ ve's-sıfât*. Beyrut: Daru'l-Ciyîl, 1417.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkibu's-Şâfi*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dari't-turâs, 1970.

- Billâh, Abdullah b. Hamza ez-Zeydî el-Mansûr-. *eş-Şâfi*. 4 Cilt. Yemen: Mektebetü Ehlîbeyt, 2008.
- Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh usulü Alimleri ve Eserleri*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Brunelle, Carolyn Anne. *From Text to Law: Islamic Legal Theory and the Practical Hermeneutics of Abū Ja'far Ahmad Al-Tahawi*. Pensilvanya: University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 2016.
- Bulut, Zübeyir. “Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.
- Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed el-Merginânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *er-Resâil*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424.
- Cemîlî, Abdu Abbas. *Usulü'l-fikh li Ebî Abdullah el-Basrî*. Umman: Daru'n-nefâis, 2019.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru ihyâi't-turâsî'l-arabî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Kitâbi edebi'l-kâdî*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2013.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-beşairi'l-islamiyye, 2013.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-makâlât*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürçânî, Ebû Abdullah Yûsuf b. Ali. *Hizânetü'l-ekmel*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2015.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Uyûnü'l-mesâ'il*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Daru'l-İhsan, 2018.
- Cüşemî, Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerhu Uyûni'l-mesâ'il*. Leiden: Academia Lugduno-Batava, 215.
- Cüşemî, Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerhu Uyûni'l-mesâ'il*. Yemen: Yemen Yazma Eserler Kütüphanesi, ZA: 344-02.
- Cüşemî, Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. *Şerhu Uyûni'l-mesâ'il*. Leiden: Academia Lugduno-Batava, 216.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Katar: Katar Devleti, 1979.
- Çelebi, İlyas. “Ashâbü'l-Maârif”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Şubat 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ashabul-maarif>
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (17 Ocak 2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.73666>
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usulü Kelâm İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Dadaş, Mustafa Bülent. *Ebû Sâid El-Berdeî ve Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü (Fıkıh Ve Fıkıh Usulüne Dair Görüşleri)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed. *el-Emedü'l-aksâ*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2015.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed. *el-Esrâr fi mesâili'l-hilâf*. 10 Cilt. Kuveyt: Esfâr, 2023.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001.
- Delen, Halil İbrahim. *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, ts.
- Demir, Abdullah. “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Müttekellim Hanefiler Örneği”. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Demir, Osman. “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Eleştirisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/36 (2009), 63-82.
- Demir, Remzi. “Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik Efendî ve Hamîdetü'l-Usûl Adlı Risalesi”. *Dört Öge* 18 (30 Aralık 2020), 129-165.
- Demirci, Abdullah. *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” İsmli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Demiryent, Emrah. *Muhammed B. İbrâhim El-Hasîrî'nin El-Hâvî Fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinde Mezheplere Bakışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”. *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (01 Haziran 2004).
- Duveyhî, Ali b. Sa'd b. Salih. *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usuliyye*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1995.
- Ebû Gudde, Abdülfettah. *Meseletü halki'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 2005.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. “el-Fıkhü'l-Ebsat”. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları, Sekizinci Baskı, 2012.

- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2012.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. "Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları, Sekizinci Baskı., 2012.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. "Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanife". *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Alî b. Muhammed. *el-Besâir ve'z-zehâir*. 10 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1988.
- Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, Saîd b. Muhammed. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Maan - Rıdvan Ziyade - es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmi. *el-Vasît fi usûli'l-fikh*. Kahire, 2000.
- Ebû Sünne, Ahmed Fehmi. *Muhâdârât fi usûli'l-fikh*. Kahire, 2000.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. Hüseyin. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed el-Mübarekî. 5 Cilt. Suudi Arabistan, 2. Baskı., 1993.
- Ebu'l-Kâsım Semerkandî, Nâsirüddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Mültekat fi'l-fetava'l-Hanefiyye*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Ebu'l-Meâlî, Abdürrab b. Mansur el-Gaznevî. *Mültemesü'l-ihvân*. Murad Molla, 909.
- Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Alî. *Şerhu'l-Umed*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. Kahire: Daru'l-matbaati's-selefiyye, 1410.
- Ebû'l-Müntehâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*. İstanbul: Daru's-sirâc, 1. Baskı., 2018.
- Ebû'l-Usr Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Beyrut: Daru'l-beşairi'l-islamiyye, 2014.
- Ebû'l-Yüsr Pezdevî, Muhammed b. Muhammed. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Ebû'l-Yüsr Pezdevî, Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2005.
- El Shamsy, Ahmed. "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory on JSTOR". *Journal of the American Oriental Society* 137/3 (2017), 505-536.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysirü't-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 1996.
- Ençakar, Orhan. *Kerhi'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi -Kudûri'nin Muhtasar'ının "İcâre" Bölümü Çerçevesinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Enderpetî, Ferîdüddin Âlim b. Alâ el-. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. 23 Cilt. Diyobend: Zekeriya Book Depot, 2010.
- Ensârî, İbn Nizamiddin. *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemü's-subût*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2012.
- Erarslan, Yunus. *Mâtürîdîlik ve Tasavvuf*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 18 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid>
- Erzi, Mesut. *Kâdî Abdülcebâr'da Akıl ve Dil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Erzincânî, Ömer b. Abdülmuhsin. *et-Tekmil şerhu usûli'l-Pezdevî*. 6 Cilt. Daru'n-nur, 2022.
- Esen, Bilal. *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Riyad: Daru'l-fazile, 2011.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.
- Eşit, Davut. "Ebû Bekir el-Haffâf ve Fıkıh Usûlü Düşüncesi". *ULUM* 4/2 (31 Aralık 2021), 363-387.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl*. thk. Cabir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1997.
- Fahreddin, Muhammed b. Ömer er-Râzî. *İ'tikâdâtü firakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Fenârî, Muhammed b. Hamze b. Muhammed Şemsuddin. *Fusûlu'l bedâ'i' fi usûli's-şerâ'i'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2006.
- Ferhârî, Muhammed Abdülaziz. *en-Nibrâs şerhu Şerhi Akâidi'n-Nesefiyye*. Karaçi: Mektebetü Büsrâ, 2015.
- Fûde, Sa'id. *eş-Şerhu'l-kebir ale'l-Akâdeti't-Tahâviyye*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'z-zehâir, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- Gölcük, Şerafettin. "Ebû Abdullah el-Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/84-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Güner, Salih. *Irak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (El-Cessâs Ve Es-Semerkandî Örneğinde)*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. baskı., 2003.
- Güneş, Kamil. "Mu'tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdî Abdülcebâr Örneği)". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 1/1 (2004), 135-162.

- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Şerhu'l-Vasiyye (Mecmûatü'r-resâil içinde)*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1855.
- Hallaq, Wael B. “Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?” *International Journal of Middle East Studies* 25/4 (1993), 587-605.
- Halvânî, Ebû Muhammed Şemsüleimme. *Meclis min mecâlisi Şemsi'l-eimme el-Halvânî fi sıfati eşrâti's-sâ'a ve makâmâti'l-kıyâme*. Esad Efendi Kataloğu, 1446/3, 43a-73b.
- Halvânî, Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed. *Şerhu'l-Mebsût*. Ayasofya Kataloğu, 1381.
- Hamidullah, Muhammed. *İmam-ı A'zam ve Eseri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Hamidüddin ed-Darîr, Ali b. Muhammed er-Râmuşî. *Fevâidü'l-Pezdevî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2017.
- Hârizmî, Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd. *Câmiü'l-mesânîd*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Hârûnî, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn. *Cevâmîü'l-edille fi usûli'l-fikh*. Glaser Koleksiyonu, 205.
- Hârûnî, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn. “el-Muczî fi usûli'l-fikh”. Erişim 17 Haziran 2023. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.1100
- Hârûnî, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn. *el-Muczî fi usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Yemen, 2013.
- Hârûnî, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn. *Şerhu'l-Bâliği'l-müdrik*. Yemen: Mektebetü bedr, Birinci Baskı., 1997.
- Hasîrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-Hâvî fi'l-fetâvâ (Hekimoğlu)*. Hekimoğlu, 402.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 2001.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *el-Münye ve'l-Emel*. İskenderiyye: Daru'l-marifeti'l-camiyye, 1985.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. Beyrut: 1957, ts.
- Hazne, Heysem Abülhamid. *Tetavvuru'l-fikri'l-usulî el-Hanefî*. Lübnan: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015.
- Hikmet, Şavluk. *Fıkıh-Kelâm İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Hussien, Omar Kal. *Hicri IV. (X) Yüzyılda Dimaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- İbn Abdilber, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Daru İbni'l-Cevzî, Birinci Baskı., 1994.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-İntikâ' fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve'ş-Şâfi'î*. Beyrut: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 2010.
- İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ebû'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min. *Merâsîdü'l-uttulâ' 'alâ esmâ'i'l-emkine ve'l-bikâ*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-ciyl, 1412.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 1992.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Ali. *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1999.
- İbn Ebi'l-Avvam, Ebu'l-Kasım Abdullah. *Fedailü Ebi Hanîfe*. Mekke: el-Mektebetü'l-ımdadiyye, 2010.
- İbn Ebû Şerîf, Kemâleddîn. *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Baskı., 2012.
- İbn Emîru Hâc, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-Âlim ve'l-müteallim*. Kahire: Mektebetü'-sekaleti'd-diniyye, 2009.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru sâdir, 1994.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. *es-Sikât mimmen lem yek'a fi'l-Kütüü's-sitte*. 9 Cilt. Yemen: Merkezü'n-Numan, 2011.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. Dimeşk: Daru'l-kalem, ts.
- İbn Melek, Firişteoğlu Abdüllatif. *Şerhu Menâri'l-envâr*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. Riyad: Mektebetü Câmiatü el-İmâm Muhammed, 8737.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. Jean Joseph Houben. 2 Cilt. Beyrut: eş-Şeriketü'l-Misriyye, 1965.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 8 Cilt. Daru'l-kütübü'l-islami, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethü'l-Kadîr*. 10 Cilt. Daru'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1992.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *el-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Baskı., 2002.
- İbnü'l-Melâhîmî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. Tahran: Müessese-i pijuheş-i hikmet ve felsefe-i İran, 2008.

- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Darü'l-müntazar, 1988.
- İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrâhîm. *er-Ravzû'l-bâsim muhtasarü'l-'Avâsim ve'l-kavâsim*. 2 Cilt. Daru Alemi'l-fevâid, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub. *el-Fihrist*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebîr fi'd-dîn ve'temyîzi'l-fırkatî'n-nâciye 'ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. Lübnan: Alemü'l-kütüb, 1983.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr. *eş-Şâmil fi Şerhi Usûli'l-Fıkh li'l-Pezdevî (min bâbi'l-muâraza ilâ âhiri bâbi efâli'n-Nebî)*. Riyad: İmam Muhammed Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr. *eş-Şâmil fi şerhi Usûli'l-Pezdevî (min bidâyeti's-sebep ilâ âhiri'l-Kitâb)*. Riyad: İmam Muhammed Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr. *et-Tebyîn*. 2 Cilt. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1999.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr. *et-Tebyîn*. 2 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şüûnî'l-İslâmiyye, 1999.
- İzmîrî, Mevlânâ Mehmed. *Kemâlû'd-dirâye fi cemî'i'r-rivâye min şürûhi'l-Mülteka*. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2017.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed. *Makâlât*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed b. Abdilcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 20 Cilt. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, 1960.
- Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed b. Abdilcebbar. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zarzur. Kahire: Mektebetü dari't-turâs, 1969. Abdülcebbar
- Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed b. Abdilcebbar. *Nüketü'l-Kitabi'l-muğnî*. Beyrut: Müessesetü'r-reyyan, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed b. Abdilcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed b. Abdilcebbar. *Usûl-i Hamse*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Matbuatu Camiati'l-Kuveyt, 1998.
- Kâdîhan, Fahrüddîn Hasen b. Mansûr. *el-Fetâva'l-Hâniyye*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed el-. *Mi'râcü'd-dirâye fi şerhi'l-Hidâye*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2023.
- Kalânîsî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm. *Kitâb al-maqâlât d'Abû al-'Abbâs al-Qalânîsî*. thk. Ziad Bou Akl. Berlin/Boston: De Gruyter, 2021.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. 9 Cilt. Mektebetü nizar, 1995.
- Karakuş, Bahaddin. "Necmeddin en-Nesefî'nin Tahsîlu usulî'l-fıkh ve tafsîlu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2021), 149-208. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5803741>
- Karamustafaoglu, Muhammed Hafız. *Ebü'l-Leyl es-Semerkindî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi'*. 7 Cilt. Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941.
- Kazvîni, Ebü Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed. *el-Vâzih*. thk. Abdullah el-Gazzî - Muhammed el-Hüseynî. Kuveyt: Darü'l-fâris, 2022.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-irşad, 2017.
- Kerderî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed. *Menâkıbü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe (Menâkıbü Muvaffak el-Mekkî ile birlikte)*. 2 Cilt. Haydarabad: Matbaatü Daireti'l-meârif, 1321.
- Keşşî, Ahmed b. Musa. *Mecmûu'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkiât*. 3 Cilt. Kerkük: Mektebetü emîr-Daru İbn Hazm, 2023.
- Keşşî, Ahmed b. Musa. *Muhtasaru Fevâidi'r-Rüstüfağnî*. İstanbul: Haşimi Yayınevi, 2021.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Bulûgu'l-emânî fi sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Ürdün: Daru'l-feth, 2017.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Hüsnu't-tekdâfî*. Daru'l-feth, 2017.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Te'nîbü'l-Hatîb 'alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*. Daru'l-beşa'iri'l-İslamiyye, 2. baskı., 2019.
- Kiyâ el-Herrâsî, Alî b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. baskı., 1984.
- Komisyon. *el-Fihristü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-fıkh ve usûlüh*. 12 Cilt. Amman: Müessesetü âli beyt li'l-fikri'l-İslâmî, 1999.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, İkinci Baskı., 2014.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Daru's-selam, 2006.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *Muhtasaru'l-Kudûrî*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*. 9 Cilt. Kuveyt: Darü'l-esfâr, 2022.
- Kureşî, Abdulkâdir. *el-Cevâhirü'l-mudîyye*. 2 Cilt. Haydarabad: Daru'l-meârifî'n-nizamiyye, 1332.
- Kühistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn. *Câmi'u'r-rumûz*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2018.
- Kütük, Şaban. "Ebu'l-Hasen ed-Dîneverî'nin Menâkıbu Ebî Hanîfe Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2020), 1-110. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4394244>
- Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1995.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye*. Mısır: Daru's-seade, ts.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâli'u'l-Câmi'u's-sağîr*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *er-Ref' ve't-tekmîl fî'l-cerh ve't-ta'dil*. Kahire: Daru's-selam, 2009.
- Macit, Yüksel. *Mu'tezile'den Aforizmalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Macit, Yüksel. *Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Madelung, Wilferd. "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler". çev. Muzaffer Tan. *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 323-386. Ankara: Otto Yayınları, 8. Baskı., 2018.
- Makdisî, George. *Ortaçağda Yüksek Öğrenim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, İkinci Baskı., 2018.
- Makdisî, George. "Şafii'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi". çev. Sami Erdem. *MÜİFD* 13-15 (1997), 263-294.
- Makdisî, Hasan b. Ebû Bekir. *Gâyetü'l-merâm fî şerhi Bahri'l-Kelâm*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mekhûl en-Nesefî, Ebû Mutî' b. Fazl. *Kitâbü'r-Red ale ehli'l-bida' ve'l-ehvâi'd-dâlle*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Meraşî, Yusuf Abdurrahman. *el-Fıkhu'l-Hanefî usûlen ve furûan*. 4 Cilt. Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2020.
- Mercânî, Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn. *Nâzûratü'l-hak*. İstanbul: Daru'l-hikme, 2012.
- Midilli, Muharrem. *Hicrî V. Asır Fıkıh Usulü Eserlerinde Emrin Delaleti Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Mohammadullah, Obaidullah. "Hanefî Belh Ekolünün Ehl-i Rey İçindeki Konumu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (30 Ekim 2021), 293-308.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd. *Nûrü'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. Karaçi: Mektebetü Büşra, 2015.
- Molla Hüsvrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Mirâtü'l-usul şerhu Mirkâtî'l-vusûl*. Beyrut: Daru's-sâdir, 2011.
- Muminov, Ashirbek. "Ayn al-Qudat al-Hasiri and The Scholarly Milieu in Central Asia At The End of the 11th and Early 12th Centuries". *Özbekistan Uluslararası İslam Akademisi*. 43-45. Taşkent: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2021.
- Muminov, Ashirbek. "Ebû Mansur El-Mâtürîdî'nin Semerkand'daki Muasırları". çev. Rysbek Alimov. *Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu*. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ. *Kitâbü'l-emr ve'n-nehî 'alâ ma'ne's-Şâfi'i*. Suriye: Daru's-Sıddîk li'l-ulûm, 2013.
- Nâtîfî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Ecnâs fî'l-furûi'l-fıkhi'l-Hanefî*. 2 Cilt. Medine: Daru'l-me'sûr, 2016.
- Nebhâ, Hudr Muhammed. *Tefsîrû Ebî Ali el-Cübbâî*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-arabî, 2007.
- Nebhâ, Hudr Muhammed. *Tefsîrû Ebi'l-Hasen er-Rummânî*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Nebhâ, Hudr Muhammed. *Tefsîrû Ebi'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhî*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007.
- Nebhâ, Hudr Muhammed. *Tefsîrû'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Mu'tezilî*. Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Nebîre-i Şeyh Ömer, Yûsuf b. Ömer. *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2018.
- Necmeddin Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*. Tahran: Âyinetü miras, 1999.
- Necmeddin Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *et-Teyisr fî't-tefsîr*. 15 Cilt. İstanbul: Daru'l-lübab, ts.
- Necmeddin Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tahsilu usulî'l-fikh ve tafsilu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech*. thk. Bahaddin Karakuş. İstanbul: Daru bâbî'l-ilm, 2023.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm*. Mektebetü dari'l-ferfûr, 2000.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebisratü'l-edille fî usulî'd-dîn*. 2 Cilt. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Neşşâr, Ali Sami. *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslam*. y.y.: Daru'l-fikri'l-Arabî, Birinci Baskı., 1947.

- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire, 9. Baskı., 1977.
- Oruç, Muhammed Ferruh. *Habbâzî'nin el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Oruç, Muhammed Ferruh. *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*. İzmir: Katip Çelebi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Özaydın, Abdülkerim. "Adudüddeve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özaydın, Abdülkerim. "Seyfüddeve el-Hamdâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsun-Kubuh Ve Kelâmî Ta'lıl". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (25 Haziran 2019), 11-31. <https://doi.org/10.34085/buifd.535495>
- Özdemir, Mahmut Muhammet. "Eserü medreseti'l-İrâkî'l-Hanefiyyeti fi sîgati'l-umum inde'l-Mütekellimîn". *Journal of Social Sciences* 4/9 (1357 1339).
- Özdemir, Mahmut Muhammet. *Eserü Medreseti'l-Irak el-Hanefiyye el-usûliyye fi usûli'l-Mütekellimîn*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Özen, Şükrü. *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul, 2001.
- Özen, Şükrü. "IV. (X.) yüzyılda Mâverâunnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (01 Ocak 2003), 49-85.
- Özen, Şükrü. "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkh Usûlünün İnşası". *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. 221-262. Ankara: Otto Yayınları, 8. Baskı., 2018.
- Özen, Şükrü. *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilafetin Kureyşliliği Meselesi". *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. 526-550. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. baskı., 2016.
- Özen, Şükrü. "Yahyâ b. Eksem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-b-eksem>
- Özer, Salim. *Debbusi'nin "El-Esrar Fi'l-Usuli ve'l-Furu" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları". *Kilitbahir* 16 (18 Mart 2020), 121-143. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3714213>
- Özşenel, Mehmet. *Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Şerhu'l-Câmiü's-sağîr*. Carullah Efendi Koleksiyonu, 605.
- Radiyüddin es-Serahsî, Muhammed b. Muhammed. *el-Muhitü'r-radavî*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2021.
- Rassâs, Hasan b. Muhammed er-. *el-Fâik fi usûli'l-fıkh*. Viyana: Avusturya Milli Kütüphanesi Glosser Koleksiyonu, 249.
- Râzî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkabü'l-İmâmi's-Şâfiî*. Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *er-Riyâzü'l-mûnika fi ârâi ehl-i'l-ilm*. Kayrevan: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 2004.
- Ressî, Kasım b. İbrahim er-. *Mecmû'u kütüb ve resâili'l-İmâm el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*. San'a: Daru'l-hikmeti'l-Yemâniyye, Birinci Baskı., 2001.
- Rudolph, Ulrich. *Al-Maturidi Und Die Sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden: Brill, 1996.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Rükneddin es-Semerkandî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. *Câmiü'l-usûl*. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 2020.
- Rüstüfağnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Saîd. *ez-Zevâid 'ale'l-fevâid*. Burdur Yazma Eserler Kütüphanesi, 184.
- Sâbûnî, Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd. *Şerhu Ta'dili'l-ulûm*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. İzziddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Daru'ihyâi't-turâs, 2000.
- Saffâr, Ebû İshak. *Telhisü'l-edille li kavâdi't-tevhîd*. Kahire: Daru's-Selam, 2010.
- Saîd, Hişam b. Muhammed. "el-Akvâlü'l-usûliyye li Ebî Abdillâh el-Cürcânî". *Mecelletü Ulûmi's-Şerîa* 39 (1437), 232-302.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Sânû, Kutub Mustafa. "el-Mütekellimûn ve Usûlü'l-Fıkh Kırâe fi Cedeliyye el-Alâka beyne İlme el-Usûl ve'l-Kelâm". *İslâmiyyetü'l-Marife* 9 (1997), 37-70.
- Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Saygın, Mehmet. “er-Risâle’deki İsimli Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî’nin Onlara Yönelik Eleştirileri - Sünnet’in Hücciyeti Bağlamında-”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 269-300. <https://doi.org/10.51605/mesned.1183531>
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1985.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî. *Mesâilü’l-hilâf fi usûli’l-fikh*. İstanbul: İlim Kapısı Yayıncılık, 2020.
- Sebezmûnî, Abdullah b. Muhammed. *Keşfü’l-âsâri’s-şerife fi menâkibi Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. İstanbul: Mektebetü’l-İrşad, 2020.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü dâireti’l-meârifî’l-Osmâniyye, 1962.
- Sem’ânî, Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtü’u’l-edille fi’l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1999.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü’l-usûl fi netâici’l-’ukûl*. Katar: Matâbiu’d-davhati’l-hadisîyye, 1984.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*. Esad Efendi, 48.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân (Topkapı)*. 179.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü’l-fukâhâ*. 3 Cilt. Beyrut: Daru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1994.
- Semerkindî, Ebû’l-Leys. *Bustânü’l-’arîfin*. Beyrut: Müessesetü’l-kütübî’s-sekâfiyye, 1993.
- Semerkindî, Ebû’l-Leys. *Fetâva’n-nevâzil*. Fatih Kütüphanesi, 2414.
- Semerkindî, Ebû’l-Leys. *Tefsirü’s-Semerkindî*. 3 Cilt. Beyrut: Darü’l-fikr, ts.
- Serahsî, Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Daru’l-marife, 1993.
- Serahsî, Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü’s-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru’l-marife, 2004.
- Seyyid, Fuad. *Fazlü’l-i’tizal ve tabakatü’l-Mu’tezile*. Beyrut: Daru’l-Fârâbî, 2017.
- Sezen, Melikşah. *İmam Mâtürîdî Hayatı, Eserleri ve İlmî Şahsiyeti*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2022.
- Shahin, Mohamed. *Irak ve Mâverâünnehir Hanefî Meşâyihî Arasındaki Fikhî İhtilaflar*. İstanbul: FSM Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Sıgnâkî, Hüsâmeddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc b. Alî. *el-Kâfi Şerhu’l-Pezdevî*. 5 Cilt. Mektebetü’r-Rüşd li’l-Neşr ve’t-Tevzî’, ts.
- Sübkî, Ebû’l-Hasen Takıyyüddîn. *el-İbhâc fi şerhi’l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1984.
- Süt, Abdulsasr. “İlahî Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı Teklif-i mâ lâ yutâk Örneği”. *Mukaddime* 6/2 (27 Ocak 2016), 283-308. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.210185>
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Savnü’l-mantık ve’l-keâm ‘an fenneyi’l-mantık ve’l-keâm*. Mısır: Mektebetü’l-Hancî, 1947.
- Şaban, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafî Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru’l-marife, 1990.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü’l-Halebî, 1940.
- Şahin, Ünal. *İmam Züfer ve Usul Anlayışı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fi usûli’l-fikh*. Beyrut: Daru’l-marife, 1996.
- Şehrânî, Âyız b. Abdullah. *et-Tahsînü ve’t-takbîhü’l-akliyyâni ve eserühümâ fi mesâili usûli’l-fikh*. 3 Cilt. Riyad: Daru kunûzi İşbiliyye, 1429.
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve’n-nihal*. 3 Cilt. Müessesetü’l-Halebî, ts.
- Şerîf el-Murtazâ. *el-Fusûlü’l-muhtâra min el-uyûn ve’l-mehâsin*. el-Mutemirü’l-âlemi, 1413.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebû’l-Kasım Alî b. el-Hüseyn. *ez-Zerî’a fi ‘ilmi usûli’s-şerî’a*. 2 Cilt. Tahran: Müessesetü intişârât, 1363.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. ed. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 2012.
- Şimşek, Özkan - Arıkaner, Yusuf. “Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî’nin Fethü’l-galak fi’t-Tevhid Adlı Eseri: Değerlendirme ve Tenkitli Neşir = Nasir al-din al-Samarqandi’s Fath al-ghalaq gi al-tawhid: Critical Edition and Evaluation”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* VI/2 (2020), 1329-1397.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn. *et-Tebîra fi usûli’l-fikh*. Dimeşk: Daru’l-fikr, 1403.
- Şüteyvi, Muhammed b. Ali el-Ciylânî eş-. *Alâkatü ilmi usûli’l-fikh bi-ilmî’l-keâm*. Tunus: Zeytûne Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü’t-turâs, 1387.
- Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. 2 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili’l-âsâr*. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1994.
- Taş, Aydın. *İmam Muhammed’in Usul Anlayışı*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu’s-sa’âde*. 3 Cilt. Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1985.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Akâid (Ramazan Efendi, Kesteli ve Hayâli haşiyesi ile birlikte)*. Lübnan: Daru nuri's-sabah, 2012.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü sabîh, ts.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Çok Doğrucu/Musavvibe Düşüncenin Taşdığı Metodolojik Sorunlar". *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (01 Şubat 2012), 72-110.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Temel, Ahmet. "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi". *Eskiye* 40 (20 Mart 2020), 73-94. <https://doi.org/10.37697/eskiye.673398>
- Temel, Ahmet. "Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 802-826.
- Temel, Ahmet. "Zeydî Usul-i Fıkhî Diye Bir Şey Var mı? Ekolün Tamamlanmış İlk Usul Kitabı Olan Nâtık bi'l-hakk'ın (340-424/951-1033) el-Muczî fi Usûli'l-fıkh Adlı Eseri Üzerinden Zeydî Usul Düşüncesinin Mahiyetine Dair Bir İnceleme". *Kilitbahir* 15 (18 Eylül 2019), 369-387. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3445520>
- Temimî, Takiyyüddîn b. Abdilkâdir. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. 4 Cilt. Kahire: Daru'r-rifâi, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmîne Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Türcan, Talip. "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usulünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (31 Aralık 2005), 195-212.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Fıkıh Usulünde Haram Kavramı*. İstanbul: Mamara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî. *Bezlü'n-nazar*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî. *Lübâbü'l-keîâm*. thk. M. Said Özvarlı. İstanbul: TDV Yayınları, 2. Baskı., 2019.
- Üstüvâî, Ebû'l-Alâ' İmâdüllisâm el-Kâdî Sâid b. Muhammed. *Kitâbü'l-i'tikâd*. thk. Seyit Bahçivan. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Vâiz-i Belhî, Şeyhülislam. *Fezâil-i Belh*. çev. Mehterhan Furkani. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.
- Van Ess, Josef. *Kitap an-Nakt des Nazzâm und seine Rezeption im Kitap al-Futya des Cahiz*. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1972.
- Van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 Cilt. Berlin, Newyork: Walter de Gruyter, ts.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef. *Ahbârü'l-kudât*. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, ts.
- Vishanoff, David R. *The Formation of Islamic Hermeneutics*. New Haven: American Oriental Society, 2011.
- Von Kuegelgen, Anke - Muminov, Ashirbek. "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları [4./10. Asır]". çev. Sönmez Kutlu. *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 279-290. Ankara: Otto Yayınları, 8. Baskı., 2018.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-üdebâ*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslami, 1993.
- Yaman, Ahmet. "Dini Hükmün Güncellenmesi". *Fıkıh Usulü Araştırmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, Birinci Baskı., 2021.
- Yaman, Ahmet. "Fıkıh Usulü İşlevini Tamamladı mı?" *Fıkıh Usulü Araştırmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, Birinci Baskı., 2021.
- Yaman, Ahmet. *Siyaset ve Fıkıh*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Esam, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/353-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yeprem, Mustafa Saim. *Matürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhî*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Baskı., 2015.
- Yerlikaya, Ünal. "Fıkıh Usulünde Neshin İmkânı Sorununun Husn-Kubh Problemiyle İlişkilendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (01 Aralık 2011), 87-107.
- Yetkin, Hacer. *Debûsî ve Usul Anlayışı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Baskı., 2017.
- Yetkin, Hacer. "Usul Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 27-59.
- Yığın, Adem. *Fukahâ Metoduna Göre Yazılan Fıkıh Usulü Eserlerinin Temel Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Yılmaz, Ömer. "İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?" *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 53-71.
- Yurdagür, Metin. "Kâdî Abdülcebâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Yücel, Fatih. “Usul Yazım Yöntemi Açısından Hicri VIII.- X. Asra Ait Zeydi ve Hanefi Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (14 Şubat 2017), 305-339.
- Yücel, Fatih. “Zeydî Usul-i Fıkıh Literatürü”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (30 Nisan 2019), 597-623.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü 'l-i 'tidâl fi nakdi 'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-marife, 1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ 'l*. 25 Cilt. Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târihu 'l-İslâm*. 52 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabî, 1993.
- Zendevisâtî, Hüseyin b. Yahya b. Ali ez-. *Ravzatü 'l-ulemâ*. Kahire: Fatih, 2065.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü 'l-muhît fi usûli 'l-fikh*. 8 Cilt. Daru'l-kütübî, 1994.
- Zysow, Aron. “Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezîlilik Ve Matürîdîlik”. çev. Süleyman Aydın. *Hikmet Yurdu* II/4, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı (2009), 147-178.
- Zysow, Aron. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Atlanta: Lockwood Press, 2013.

