



T.C

**ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**İRAK VE SEMERKAND HANEFÎ EKOLLERİ ARASINDAKİ USÛLÎ
İHTİLÂFLAR VE HANEFÎ MEZHEBİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ
(EL-CESSÂS VE ES-SEMERKANDÎ ÖRNEKLİĞİNDE)**

DOKTORA TEZİ

SALİH GÜNER

Tez Danışmanı

PROF. DR. TEVHİT AYENGİN

ÇANAKKALE-2022



T.C

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**İRAK VE SEMERKAND HANEFÎ EKOLLERİ ARASINDAKİ USÛLÎ
İHTİLÂFLAR VE HANEFÎ MEZHEBİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ
(EL-CESSÂS VE ES-SEMERKANDÎ ÖRNEKLİĞİNDE)**

DOKTORA TEZİ

SALİH GÜNER

Tez Danışmanı
PROF. DR. TEVHİT AYENGİN

ÇANAKKALE-2022



T.C.



ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Salih GÜNER tarafından Prof. Dr. Tevhit AYENGİN yönetiminde hazırlanan ve **12/05/2022** tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan “**İrak ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessas ve es-Semerkandî Örneğinde)**” başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**’nda **DOKTORA TEZİ** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

İmza

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

.....

(Danışman)

Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI

.....

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

.....

Prof. Dr. Hadi SAĞLAM

.....

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AKIN

.....

Tez No : 10463779

Tez Savunma Tarihi : 12/05/2022

Doç. Dr. Yener PAZARCIK

Enstitü Müdürü

.././2022

ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

Salih GÜNER
12/05/2022

TEŞEKKÜR

Bu tezin baŐlangıcından bitiŐine kadar benden desteğini hiçbir zaman eksik etmeyen sayın hocam Prof. Dr. Tevhit AYENGİN'e teŐekkürü bir borę bilirim. Yine tezin yazım aşamasında her zaman yol gÖsterici olan ve bu bağlamda teze katkılarını sunan sayın hocam Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI'ya ve sayın hocam Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AKIN'a teşekkür ediyorum. Özellikle tezin sonuğlandırılması aşamasında değerleri görüşleriyle teze katkıda bulunan sayın hocam Prof. Dr. Hadi SAğLAM'a ve sayın hocam Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN'a da teŐekkürü bir borę bilirim.

Salih GÜNER
Çanakkale, 2022

ÖZET

IRAK VE SEMERKAND HANEFÎ EKOLLERİ ARASINDAKİ USÛLÎ İHTİLÂFLAR VE HANEFÎ MEZHEBİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ (EL-CESSÂS VE ES-SEMERKANDÎ ÖRNEKLİĞİNDE)

Salih GÜNER

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Doktora

Danışman: Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

12/05/2022, 227

Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri, farklı zamanda ve farklı bölgelerde ortaya çıkan iki ekoldür. İki ekolün zamansal ve bölgesel açıdan bu farklılığı ve aynı zamanda çevresel ve mezhepsel faktörler, farklı görüşler benimsemelerine sebep olmuştur. Nitekim Irak Hanefî ekolünün Mu'tezile mezhebi ile aynı bölgede olması ve bunun sonucu olarak yakın ilişkisinin bulunması, iki tarafın kelâmî ve fikhî düşünce itibariyle birbirinden etkilenmesine neden olmuştur. Diğer taraftan Semerkant Hanefî ekolü, kendi sistemi çerçevesinde yeni bir fıkıh usulü geliştirme iddiasındadır. Alâuddîn es-Semerkindî bu bağlamda eserinde “Kelâm ilmiyle uyumlu yeni bir fıkıh usulü inşâsı” fikrini öne sürmüştür. Semerkant Hanefî ekolünün daha çok kelâm alanında temâyüz ettiğini ve bölgesindeki Mu'tezile karşıtlığını düşündüğümüzde ve yine bu iki ilim dalının birbiriyle etkileşimini göz önünde bulundurduğumuzda, Semerkandî'nin “Kelâm ilmiyle uyumlu yeni bir fıkıh usulü geliştirme” iddiasını daha iyi anlayabiliriz. Buna binaen, her iki ekol arasındaki usul farklılığının kelâmî alt yapısının bulunduğunu belirtmekle birlikte ihtilâfların sadece kelâmî asıllara dayandığını iddia etmek de doğru bir yaklaşım tarzı değildir.

Çalışmamız altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışmamızın konusu, kaynakları ve yöntemi ele alınmıştır. İkinci bölümde, ekollerin tarihi gelişimi ele alınmakla birlikte Irak Hanefî ekolünün Mu'tezile ile ilişkisi incelenmiş ve akabinde Semerkant Hanefî ekolünün tarihi gelişim süreci takip edilmiştir. Üçüncü bölümde, lafızların mana üzerindeki delâleti kapsamındaki ihtilâflar; dördüncü bölümde, Sünnet kapsamındaki ihtilâflar; beşinci bölümde, kıyas ve içtihat kapsamındaki ihtilâflar ve altıncı bölümde, hüküm bahsi çerçevesindeki ihtilâflar ele alınmıştır. Bölümler içerisinde ele alınan her bir mesele, Irak ve

Semerkant Hanefî ekolleri açısından değerlendirilmiş ve akabinde iki ekol arasındaki ihtilâfların mezhep içi yansımaları takip edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Irak Hanefî Ekolü, Semerkant Hanefî Ekolü, el-Cessâs, Alâüddîn es-Semerkandî.



ABSTRACT

METHOD DISPUTES BETWEEN IRAQ AND SAMARKAND HANAFIC SCHOOLS AND ITS IMPACT ON THE HANAFIC SECTION (IN THE EXAMPLE OF AL-CESSÂS AND ES-SAMARKANDI)

Salih GÜNER

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Basic İslâmic Sciences/PhD Thesis

Advisor: Prof. Dr. Tevhit AYENGİN

12/05/2022, 227

The Iraq and Samarkand Hanafiyyah schools are two schools that appeared at different times and in different regions. This timewise and regional disparity between the two schools, as well as environmental and denominational factors, caused them to adopt different views. The fact that the Iraq Hanafiyyah school is in the same region as the Mu'tazila cult, with which, as a consequence has a close relationship, has resulted in the two sides being influenced by each other in terms of theological (Kalam) and jurisprudence (Fiqh) thinking. On the contrary, the Samarkand Hanafiyyah school claims to develop a new method of fiqh within the framework of its own system. As a matter of fact, Alauddin es-Samarkandi, within this context mooted the idea of "developing of a new fiqh method compatible with the Kalam science" in his work. When we consider that the Samarkand Hanafiyyah school is more recognized in the field of kalam and is putting forward an opposite theory to the Mu'tazilite in its region, and when we take into the consideration the interaction of these two science branches, we can better understand Samarkandi's claim to develop a "developing of a new fiqh method compatible with the Kalam science." Accordingly, while stating that the difference in method between the two schools has a kalam background, it is not a correct approach to claim that the disagreements are based only on kalam origins.

Keywords: Islamic Legal Thought (usūl al-fiqh), Irak Hanafiyyah School, Samarkand Hanafiyyah School, el-Cessâs, Alâüddîn es-Samarkandî.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa no
JÜRİ ONAY SAYFASI	i
ETİK BEYAN	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR	xii

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

İKİNCİ BÖLÜM

EKOLLERİN TARİHİ GELİŞİMİ

2.1. Irak Hanefi Ekolünün Tarihi Gelişimi.....	8
2.2. Irak Hanefi Ekolünde Mu'tezilî Eğilim.....	14
2.2.1. İsa b. Ebân (ö. 221/836).....	17
2.2.2. Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö. 340/952)	19
2.2.3. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981)	22
2.3. Semerkant Hanefi Ekolünün Tarihi Gelişimi	24

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LAFIZLARIN DELÂLETİ İLE İLGİLİ MESELELERDEKİ İHTİLÂFLAR

3.1. Nass ve Zâhir Lafzın Tanımı ve Hükümü	31
3.1.1. Irak Hanefi Ekolünün Görüşü.....	31
3.1.2. Semerkant Hanefi Ekolünün Görüşü	32
3.1.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları.....	32
3.2. Âmm Lafzın Tanımı	36
3.2.1 Irak Hanefi Ekolünün Görüşü.....	36
3.2.2. Semerkant Hanefi Ekolünün Görüşü	38

3.2.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	39
3.3. Âmm Lafzın Delâleti	40
3.3.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	41
3.3.2 Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü	42
3.3.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	44
3.4. Âmm Lafzın Haber-i Vahid ve Kıyas İle Tahsisi.....	47
3.4.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	47
3.4.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü	48
3.4.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	48
3.5. Tahsis Edilen Âmm Lafzın Delâleti	50
3.5.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	50
3.5.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü	52
3.5.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	53
3.6. Tahsis Delilindeki Müstakil Olma Şartı	55
3.6.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	55
3.6.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü	57
3.6.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	58
3.7. Emir ve Nehyin Hükme Delâleti	59
3.7.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	60
3.7.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü	61
3.7.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	63
3.8. Mutlak Emrin Tekrara Delâleti.....	65
3.8.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	66
3.8.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü	70
3.8.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	71
3.9. Mutlak Emrin Zaman Açısından Delâleti.....	76
3.9.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	76
3.9.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü	78
3.9.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	79
3.10. Emrin ve Nehyin Zıddına Delâleti.....	85
3.10.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	85
3.10.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü	87
3.10.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	88

3.11. Nass Üzerine Ziyâde.....	91
3.11.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	92
3.11.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	95
3.11.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları.....	96
3.12. Beyanın Geciktirilmesi.....	99
3.12.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	100
3.12.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	102
3.12.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları.....	103

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÜNNET İLE İLGİLİ MESELELERDEKİ İHTİLÂFLAR

4.1. Hükme Delâletine Dair Karine Bulunmayan Hz Peygamberin Fiillerinin Delâleti ...	106
4.1.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	106
4.1.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	109
4.1.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları.....	111
4.2. Sahabe Sözü ve Hucciyet Değeri.....	113
4.2.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	113
4.2.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	116
4.2.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları.....	116
4.3. Sahabenin “امرنا بكذا نهينا عن كذا والسنة كذا” Sözlerinin Hucciyet Değeri.....	120
4.3.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	120
4.3.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	121
4.3.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları.....	122

BEŞİNCİ BÖLÜM

KIYAS VE İÇTİHAT İLE İLGİLİ MESELELERDEKİ İHTİLÂFLAR

5.1. İlletin Tanımı ve Mâhiyeti.....	125
5.1.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	128
5.1.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	130
5.1.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları.....	132
5.2. Kâsır İllet İle Ta’lil.....	135

5.2.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	136
5.2.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	137
5.2.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	139
5.3. İletin Tahsisi.....	140
5.3.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	142
5.3.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	144
5.3.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	146
5.4. Deverân Metodu.....	159
5.4.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	159
5.4.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	161
5.4.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	161
5.5. İstishâb.....	162
5.5.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	163
5.5.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	165
5.5.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	167
5.6. İctihatta Hata-İsâbet.....	171
5.6.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	171
5.6.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	179
5.6.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	180

ALTINCI BÖLÜM

HÜKÜM BAHSİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLÂFLAR

6.1. Şeriat Gelmeden Önce Fiillerin Hükümü.....	182
6.1.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	186
6.1.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	189
6.1.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	193
6.2. Kâfirlerin Şeriat İle Yükümlülüğü.....	197
6.2.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	198
6.2.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü.....	199
6.2.3. İhtilâfin Mezhep İçi Yansımaları.....	200
6.3. Fiilin Yapma İmkânı Bulunmadan Önce Neshedilmesi.....	201
6.3.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü.....	202

6.3.2. Semerkant Hanefi Ekolünün Görüşü.....	203
6.3.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları.....	204
6.4. Helallik ve Haramlığın A'ynlara (Eşyaya) İzafe Edilmesi.....	206
6.4.1. Irak Hanefi Ekolünün Görüşü.....	207
6.4.2. Semerkant Hanefi ekolünün Görüşü.....	209
6.4.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları.....	210
SONUÇ.....	213
KAYNAKÇA	217
ÖZGEÇMİŞ.....	i



SİMGELER VE KISALTMALAR

bk.	Bakınız
b.y.	Basım yeri yok
çev.	Çeviren
haz.	Hazırlayan
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
Nşr.	Neşreden
thk.	Tahkik
ts.	Tarihsiz
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	ve diğerleri
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayıncı Yok

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Hanefî mezhebi, hicri 1. ve 2. yüzyıllarda Irak bölgesinde doğup gelişerek ehl-i rey içersinden ortaya çıkmıştır. Bu mezhep, Ebû Hanife ve onun görüşlerini devam ettiren öğrencileri vasıtasıyla gelişmiş ve farklı bölgelere yayılmıştır. Mezhebin farklı bölgelere yayılmasına binâen farklı görüş ve anlayışa sahip zengin bir literatür oluşmuştur. Bu zengin literatürün bir ayağını, fıkıh usûlünün oluşturduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Alâaddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*'ünde Irak meşâyihî, Semerkant Meşâyihî, Buhâra Meşâyihî gibi ekollerden bahsetmiş ve zaman zaman bu ekollerin ihtilâflarına değinmiştir. Mezhep içerisindeki ekoller arasında var olan bu farklı anlayışlar, çağdaş araştırmacıların dikkatini çekmiş ve ekollerin ihtilâfındaki temel nedenler araştırılmaya başlanmıştır.¹

Bilindiği üzere Hanefî mezhebi, Irak topraklarında ortaya çıkmış bir ekoldür ve Hanefî mezhebinin lideri diyebileceğimiz Ebû Hanife (ö. 150/767), Kûfe'de yetişmiş bir âlimdir. Yine Ebû Hanife'nin yetiştirdiği ve mezhebin gözde isimleri olan Züfer b. Huzeyl (ö. 158/775), Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) de bu topraklarda yetişmiş ve bu topraklarda Hanefî literatürünün ilk örneklerini vermişlerdir. Mezhebe dair bize ulaşan ilk literatür arasında fıkıh usûlüne dair eserler bulunmamaktadır; ancak Irak Hanefî ekolünün usûl anlayışının büyük ölçüde ilk döneme ait bu literatüre dayandığını söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebine dair Fıkıh usûlü alanında bize ulaşan ilk en kapsamlı eser Cessâs'a (ö. 370/981) ait olan *el-Fusûl fi'l-usûl*'dür. Erken dönem Irak Hanefîlerinin ilk örneği olan söz konusu eser, fukaha metodunun kurucu metinlerinden biri olarak kabul edilmekle birlikte içerisinde kelâmî problemlere de yer vermektedir. Bu alanda Hanefî mezhebine dair şuan için bize ulaşan en kapsamlı eserdir; ancak Cessâs'ın hocası olan Kerhî'nin (ö. 340/952)

¹ Bk. Murat Sarıtaş, *Irak Ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Abdullah Kavalcıoğlu, *Debusi'nin Takvimü'l-Edille'siyle Semerkandi'nin Mizanu'l-Usulu'nün benzerlik ve farklılıkları*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Mehmet Sait Arvas, *Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Zuhâl Dağ, "Alâuddîn Semerkandî'nin Mizânü'l-Usûlü Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4, (Ekim, 2017), 143-162; Cemil Liv, "Semerkandînin Mizânül Usul Adlı Eseri Bağlamında Semerkant ve Irak Hanefî Usul Ekollerinin Hz. Peygamberin Fiillerine Yaklaşımı", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi*, ed. Salih Yıldız vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2020), 188-195; Zübeyde Özben Dokak, "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1, (Haziran 2019), 171-191.

kapsamı küçük ama değeri büyük risalesini de unutmamak gerekir. Özelde Irak Hanefî ekolü, genelde ise Hanefî mezhebinin usûl anlayışının şekillenmesinde bu iki eserin önemi muhakkaktır.

İslam coğrafyasının genişlemesi ve farklı ilim merkezlerinin kurulmasıyla birlikte mezhep içerisinde farklı ekollerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Özellikle mihne süreci ile birlikte Mu'tezile mezhebinin Irak'ta etkin olması ve Hanefî âlimlerin de Mu'tezilî kelimelerin etkin olduğu bu topraklarda bulunması sebebiyle iki tarafın birbirinden etkilenmesi sonucunu meydana getirmiştir. Irak Hanefîlerinin, Mu'tezile ile bu etkileşimi Mâveraünnehir'de yeni ekollere kapı aralamıştır. Semerkant Hanefî ekolünü bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Nitekim Semerkant Hanefî ekolü âlimlerinden olan Alâaddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144), “kelâm anlayışıyla uygun yeni bir fıkıh usûlü geliştirme” iddiasıyla fıkıh usûlü eserini bir ekol aidiyeti içerisinde kaleme almış ve Ebû Mansûr el-Mâtûridî'yi (ö. 333/944) lider olarak görmekle birlikte eserinin birçok yerinde Semerkant meşayihinden diğer bir ifadeyle Semerkant Hanefî ekolünden bahsetmiştir.² Semerkandî eserinde, Hanefî mezhebi içerisinde fıkıh-kelâm usûlü birlikteliğine önem verilmediğini dolayısıyla asılda (usûlde) hata olduğu için ferde de (hükümde) hataya düşüldüğünü belirtmiştir. *Mîzanü'l-usûl fi Netâici'l-ukûl* adlı eserinin giriş kısmında fıkıh usûlü ile kelâm ilmi arasında ilişkiye değinerek, fıkıh usûlü alanında eser veren âlimlerin usûl anlayışlarıyla itikâdî görüşlerinin uyumlu olması gerektiğini ifade etmiştir. Semerkandî'nin ifadeleri şu şekildedir: “Fıkıh usûlü ve ahkâm ilmi, kelâm ilminin bir dalıdır. Dal, kökünden doğar, ondan türemeyen onun neslinden olmaz. O halde bu alanda yazılan eserin, yazarının itikadıyla uyumlu olması gerekmektedir. Fıkıh usûlü alanında yazılan eserlerin çoğunluğu, usulde bize muhalif olan Mu'tezile'ye ve furûda bize muhalif olan ehl-i hadise aittir. Onların usûl anlayışını benimsemek ya bizi asılda hataya düşmeye ya da ferde yanlış yapmaya sevk eder. Her ikisinden de kaçınmak şer'an vaciptir.”³

Semerkandî, Hanefiler tarafından fıkıh usûlü alanında yazılan eserleri iki gruba ayırmaktadır. Ona göre birinci grupta yer alan eserler, aklî ve şer'î ilimlerde iyi yetişmiş âlimlerin yazdıkları eserlerdir. Bu tür eserlere Ebû Mansur el-Maturidi'nin *Meâhizü's-şeria ve Kitabu'l-cedel*'i ile onun hocalarının ve öğrencilerinin yazdıkları örnek olarak verilebilir.

² Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet-Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 26, 30; Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mîzanü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Metâbiu'd-Devhati'l-hâdise, 1984), 280.

³ Semerkandî, *Mîzanü'l-usûl*, 1, 2.

İkinci grupta yer alan eserler ise gelen rivayetlerin zâhirinden istidlâlde bulunmakla ilgilenenlerin yazdıkları eserlerdir. Bu eserlerin yazarları, aklî meselelerdeki prensiplerde yeteri kadar bilgiye sahip olmadığı için içtihatları bazen onları, muhâlifleriyle aynı düşünceyi benimsemelerine sevk etmiştir. Semerkandî'ye göre, usûlü sağlam tutmadan fer'î meseleler üzerinde konuşmak ve hüküm vermek kişiyi hataya düşürebilir. Fıkıh usûlü ilmi, kelimelerin alt dallarından birisi olması sebebiyle bu ilimle meşgul olan kişi, verdiği hükümden hataya düşmemek için fıkıh usûlünü, kelimelerin ilminde benimsediği asıllar ile uyumlu olarak belirlemelidir.⁴

Semerkandî'nin eserinin girişindeki açıklamaları ve eserinin tamamı göz önünde bulundurulduğunda yapmak istediği şeyin Hanefî fıkıh usûlünü, Semerkant kelimelerin ekolünün benimsemiş olduğu ilkeler doğrultusunda tekrar inşa etmek olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o döneme kadar Hanefîler arasında ortaya çıkan usul anlayışı genellikle Irak-Bağdat merkezlidir ve bu merkezin başında da Cessas'ın olduğunda şüphe yoktur. Zira Maveraünnehir bölgesindeki birçok Hanefî usûl âlimi, Cessas'ın bıraktığı ilmî miras üzerine birtakım eklemelerde bulunarak usûl ilmine katkı sağlamışlardır. Diğer taraftan Bağdat'ta Mûtezile ile yakın ilişki içerisinde bulunan Hanefîler, kelimelerin ilmiyle ilgilenmeleri ağırlıklı olarak Mu'tezilî âlimlerin aracılığıyla olmuş ve bu da beraberinde etkileşimi getirmiştir. Hanefî-Mu'tezilî âlimler arasındaki öğrencilik-hocalık ilişkisi de bu etkileşimde büyük bir paya sahiptir. Bununla birlikte Mâverâünnehir ilim havzasında yetişip fıkıh usûlü alanında önemli eserler veren Debûsî (ö. 430/1039), Ebü'l Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090), Hanefîlik içerisinde Mutezilî akıma karşı çıkmakla birlikte herhangi bir kelimelerin ekole uymamışlar, ilmî temelini sadece fıkıhta bulan bir usûl anlayışını benimsemişlerdir.

Yukarıda değinmiş olduğumuz meseleleri değerlendirdiğimizde Irak Hanefî ekolü ile Semerkant Hanefî ekolü arasında ihtilâfların olması kaçınılmaz bir durumdur. Nitekim bazı konularda iki ekolün benimsemiş olduğu kelimelerin asıllar farklıdır. Yine Irak Hanefî ekolü, belirli bir kelâm ekolüne mensup olmamakla birlikte çevresindeki mu'tezilî anlayıştan etkilenmiş gibidir. Ekolün, kelâmî asıllar ile uyumlu bir fıkıh usûlü geliştirme gibi bir amaç güttüğünü de ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan Semerkant Hanefî ekolü ise mensup olduğu kelâmî anlayışa uygun bir fıkıh usûlü geliştirme iddiasındadır.

⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 3.

Çalışmamız kapsamında, yukarıda zikretmiş olduklarımızı göz önünde bulundurarak; İki ekol arasındaki ihtilâfın boyutu nedir? Temel dayanakları nelerdir? Usûldeki ihtilâflar, fer'î meseleler üzerinde etkili olmuş mudur; yoksa sadece teorik olarak mı kalmıştır? Müteahhirûn âlimleri ne derece etkilemiştir? Hanefî fıkıh usûlünün şekillenmesinde etkisi nedir? Mezhep içerisinde yeni bir fıkıh usûlü anlayışı nasıl karşılanmıştır? Bu yeni sistem başarılı olmuş mudur? gibi sorulara cevaplar bulmaya çalışacağız.

Yukarıda belirttiğimiz üzere çalışmamızda, iki Hanefî ekolün fıkıh usûlü anlayışını ve mezhep içerisindeki etkilerini inceleyeceğiz. Bu bağlamda çalışmamızın birinci bölümünde her iki ekolün kaynakları, tarihi arka planı, oluşum ve gelişim süreci ele alınacaktır. Tarihi arka plan içerisinde, her iki ekole mensup âlimlerin kelâmî anlayışları konumuz açısından önem teşkil etmektedir. Buna binâen ekol farklılaşmasının belki de temel sebeplerinden biri olan Irak Hanefî ekolüne mensûp âlimlerin Mu'tezile mezhebiyle ilişkisi incelenecek ve varsa i'tizâlî görüşleri tahlil edilecektir. Her iki ekol açısından zikrettiğimiz konuların aydınlığa kavuşturulmasının, mezhep içerisindeki ekol farklılaşmasının anlaşılmasına katkı sunacağını ifade etmemiz mümkündür.

Çalışmamızın diğer bölümlerinde, iki ekolün fıkıh usûlüne dair ihtilâf ettiği meseleler ele alınacaktır. İhtilâf edilen meselelerin tespit edilmesinde Irak Hanefî ekolünün usûl düşüncesini yansıtan ve aynı zamanda Hanefî mezhebinin günümüze ulaşan ilk usûl eseri olma özelliğini koruyan Cessas'ın *el-Füsûl fi'l-usûl*'ü temel alınacaktır. Diğer taraftan Semerkant Hanefî ekolünün görüşlerini tespit etmek için Alâaddin es-Semerkandî'nin *Mizânü'l-usûl fi Netâici'l-ukûl* adlı eseri temel alınacaktır. Araştırmamızın ana iskeletini, her iki ekolün fıkıh usûlü bağlamında temel kaynağı olması bakımından bu iki eser teşkil edecek ve Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin usûl düşüncesinin karşılaştırılması bu iki eserin karşılaştırılması bağlamında olacaktır. Çalışmamızın bir diğer basamağını ise "İhtilâfın mezhep içi yansımaları" kısmı oluşturacaktır. İhtilâf edilen mesele, her iki ekol açısından incelendikten sonra ilgili mesele bağlamında ihtilâfın mezhep içi yansımaları ele alınacak ve "sünnî bir fıkıh usûlü" geliştirme iddiasında bulunan Semerkandî'nin çabasının mezhepteki karşılığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmamız, genel itibariyle geniş tabanlı gibi durmaktadır; ancak sınırlandırmak maksadıyla her iki ekolün usûl ile ilgili ihtilâflarını tespit bağlamında sadece yukarıda zikrettiğimiz Cessas ve Semerkandî'nin eserleri kullanılacaktır. İhtilâfın mezhep içi

yansımalarının ele alındığı bölümde ise özellikle Debûsî-Pezdevî-Serahsî çizgisi takip edilecek ve mezhep içerisinde belli başlı usûl eserlerine gerektiğinde başvurulacaktır.

Çalışmamız, bir usûl ve ekol karşılaştırması niteliğindedir ve mezhep içerisindeki usûl farklılıklarının tespiti ve sebepleri bağlamında önemlidir. Bunun yanı sıra çalışmamızda, zaman zaman teorinin pratiğe yansımalarına; bir diğer ifadeyle usûlün, furûya etkisine de değineceğimizi belirtmeliyiz. Dolayısıyla çalışmamız sonucunda, Semerkandî'nin, sünnî esasları temel alan yeni bir fıkıh usûlü geliştirme teorisinin mezhep içerisindeki etkinliği ve yeni bir teori geliştirme çabasının pratiğe yansımaları hakkında da tespitlerde bulunabileceğimizi söyleyebiliriz.

Yukarıda belirttiğimiz üzere çalışmamızın temel kaynaklarını iki eser oluşturmaktadır. Daha önce de değindiğimiz üzere Irak Hanefî ekolünün fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerini tespit bağlamında Cessas'ın *el-Füsûl fi'l-usûl* adlı eserini temel kaynak olarak alacağız. Nitekim bu eser, Irak Hanefî meşâyihinin görüşlerini içermesi bakımından önemlidir. Çünkü Cessas, eserde kendi görüşlerine yer verdiği gibi hocası Kerhî (ö. 340/952), İsa b. Ebân (ö. 221/836), Muhammed Şücâ' es-Selcî (ö. 266/880) ve Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930) gibi Irak Hanefî ekolünün önemli şeyhlerinden olan âlimlerin görüşlerine de yer vermektedir. Irak Hanefî ekolünün görüşlerini tespit bağlamında zaman zaman kaynak olarak başvuracağımız bir diğer eser Saymerî'nin (ö.436/1045) *Kitâbü Mesâilî'l-hilâf fi usûli'l-fıkıh* adlı eseridir. Saymerî, her ne kadar benimsediği görüşlerde Cessas ile uyumlu olsa da Irak Hanefî ekolünün görüşlerini tespit bağlamında eseri önemli bir yer teşkil etmektedir. Zira, Irak Hanefî ekolünün görüşlerine ulaşabildiğimiz ilk eser Cessas'ın *el-Füsûl*'ü olmakla birlikte ikinci eserin de Saymerî'nin zikrettiğimiz eseri olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Çünkü zikrettiğimiz bu iki eser dışında fıkıh usûlüne dair Irak Hanefî ekolüne ait günümüze ulaşan başka bir eser bulunmamaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Semerkant Hanefî ekolünün görüşlerini tespit etmek amacıyla temel alacağımız ana kaynak, Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* adlı eseridir. Semerkandî, eserinin birçok yerinde Irak meşâyihinden bahsetmekte ve meşâyihin görüşlerini eleştirmektedir. Buna mukabil Semerkant Hanefî ekolünün görüşlerinin daha sahih olduğunu ifade etmektedir.

Semerkant Hanefî ekolünün görüşlerini tespit bağlamında başvuracağımız bir diğer kaynak, Semekandî'nin, ekolün şeyhi olarak ifade ettiği Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin (ö.333/944) tefsiri *Te'vilâtü ehli's-sünne* adlı eseridir. Eser, Semerkant Hanefî ekolünün

görüşlerini inceleme ve değerlendirme bağlamında çalışmamız açısından önemli bir yer teşkil etmektedir. Zikrettiğimiz bu iki eserin yanı sıra iki ekol arasındaki ihtilâf bulunan görüşleri tespit ve değerlendirme bağlamında Lâmişî'nin (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) *Kitâp fî Usulî'l-fikh* adlı eserine de zaman zaman başvuracağımızı söyleyebiliriz.

Daha önce, çalışmamızın bir ayağını da ihtilâf edilen meselelerin mezhep içerisindeki seyrinin ne yönde olduğu hususunun oluşturacağını ifade etmiştik. Bun göre ihtilâf edilen meselelerin tahlilinde öncelikli olarak Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'si, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) usûl eserleri ana kaynaklarımız olacaktır. Hanefî usûlünün klasik dönemini oluşturan bu eserler, İhtilâfın mezhep içi yansımaları bölümünde bizim için önemli bir başvuru kaynağı olacaktır. Klasik dönemden sonra meselenin seyrini takip edebilmek adına ise yine belli başlı Hanefî usûl eserlerine başvuracağız. Şüphesiz bunlar arasındaki en önemli eser, Abdülazîz el-Buhârî'ye (ö. 730/1330) ait olan ve Ebü'l-usr el-Pezdevî'nin de eserinin şerhi olduğu *Keşfü'l-esrar an usûli fahri'l-İslam el-Pezdevî*'dir. Eser, mezhep içerisindeki farklı görüşleri içermesi bakımından çalışmamızda sık sık başvuracağımız bir kaynaktır. Zira Abdülazîz el-Buhârî, mezhep içerisinde hâkim olan görüşlere değindiği gibi Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin görüşlerine de değinmektedir. Bununla birlikte varsa şayet mezhep içerisindeki farklı ihtilâflardan da bahsetmektedir. Şüphesiz “İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları” bölümünde klasik sonrası döneme ait başvuracağımız farklı eserler de bulunmaktadır; ancak burada sadece en çok başvurduğumuz eseri zikretmekle yetinmek istiyoruz.

Çalışmamıza dair literatür incelemesi yaptığımızda ilk olarak Murat Sarıtaş'ın “Irak ve Semerkant Hanefî meşâyihinin lafızların delaletiyle ilgili yaklaşımlarının mukayesesi” adlı yüksek lisans tezini zikretmemiz yerinde olacaktır. Sarıtaş, tezinde, lafızların delâletine dair her iki ekolün ihtilâf ettiği meseleleri incelemekle birlikte konuyu Debûsî-Pezdevî-Serahsî düzleminde değerlendirmiş; ancak Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin ihtilâf ettiği meselelere dair kapsamlı bir çalışma yapmamıştır. Yine Mehmet Sait Arvas “Hicri VII. asra kadar Hanefî usûlü bağlamında fıkıh usûlü kelâm ilişkisi” adlı doktora tezinde kısmen Irak ve Semerkant Hanefî ekollerine değinmiş ve her iki ekolün kelâm ve fıkıh usûlü anlayışından bahsetmiştir. Ancak bu çalışmanın da her iki ekolün usûlî ihtilâflarına dair kapsamlı bir eser olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada zikretmeye değer gördüğümüz bir diğer çalışma ise Abdullah Kavalcıoğlu'nun “Debusî'nin Takvimü'l-Edille'siyle Semerkandî'nin Mizanu'l-Usulu'nün benzerlik ve farklılıkları” adlı tezidir. Kavalcıoğlu, bu çalışmasında,

Debûsî ve Semerkandî'nin usûlî anlamda farklılıklarını araştırmakla birlikte kısmen Irak ve Semerkant Hanefî ekollerine de değinmektedir. Ancak bu çalışmanın da bizim yapacağımız çalışmayla aynı düzlemde olduğunu ifade etmemiz mümkün değildir. Yine yukarıda da belirttiğimiz üzere her iki ekolün ihtilâflarını konu alan makalelerin de bulunduğunu söylemek mümkündür. Bizim bu tez kapsamında yapmaya çalıştığımız ise her iki ekolün ihtilâflarını kapsamlı bir şekilde araştırmakla birlikte bunun teorik ve pratik anlamda mezhebe yansımalarını değerlendirmek olacaktır. Dolayısıyla tezimizin, daha önceki yapılan araştırmaları tamamlayıcı; ancak yapılan araştırmalardan daha kapsamlı bir çalışma olacağı kanaatinde olduğumuzu belirtmek isteriz.



İKİNCİ BÖLÜM

EKOLLERİN TARİHİ GELİŞİMİ

2.1. Irak Hanefi Ekolünün Tarihi Gelişimi

Hanefi mezhebinin ortaya çıktığı yer olarak kabul edilen Kûfe, Hz Ömer'in emriyle S'ad b. Ebî Vakkas kumandasındaki askerler tarafından h. 17/638 yılında kurulmuştur. Hz Ömer, Kûfe şehrine emir olarak Ammar b. Yasir'i, öğretmen ve kadı olarak da Abdullah İbn Mesud'u göndermiştir. Hz Ömer'in, Abdullah İbn Mesud'u Kûfe'ye öğretmen olarak görevlendirmesini tesadüf olarak göremeyiz. Zira Hz Ömer'in, Abdullah İbn Mesud'u Kûfe'ye gönderirken "Kendisine ihtiyacım olduğu halde Abdullah'ı size göndererek sizi kendime tercih ettim."⁵ sözü, kendisinin fikri anlamda İbn Mesud'a yakınlığını ifade etmektedir. Yine İbn Mesud'un "Herkes bir tarafa giderken Ömer başka bir yöne doğru gitse, ben Ömer'in gittiği yöne doğru giderim." sözü de iki sahabenin fikrî yakınlığına işaret etmektedir. İki güzide sahabenin birbirleri hakkında söyledikleri bu sözleri karşılıklı güven olarak da anlamak mümkündür. Ayrıca döneminde Ehl-i rey'in temsilcisi olan İbrahim en-Nehaî (v. 96/714) de Hz Ömer ve İbn Mesud arasındaki görüş birliğine değinmiş ve bu iki sahabenin bazı konularda da görüş farklılığının bulunduğunu belirtmiştir.⁶

İslam tarihinde, nasslara bakış açısına göre sınıflandırılan ve ehl-i hadis-ehl-i rey olarak bilinen iki ekol vardır ki bunlardan ehl-i rey, Kûfe merkezli olarak gelişmiştir. Şüphesiz bu ekolün öncülerinden birisinin Abdullah İbn Mesud olduğunu söylemek mümkündür.⁷ Dolayısıyla Abdullah İbn Mesud'un, Kûfe'de, Irak Hanefi ekolünün ilk nüvelerini attığını ifade edebiliriz. Zira Abdullah İbn Mesud'un, Kûfe'de 4000 civarında öğrenci yetiştirdiği söylenmektedir.⁸ Kaynakların belirttiğine göre İbn Mesud'un dışında görüş ve fetvaları, talebeleri tarafından yazıya geçirilmiş başka bir sahabe yoktur. Kendisini tamamen ilmî faaliyetlere adanması sebebiyle onun riyasetindeki öğrenciler kalite

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 2001) 3/145.

⁶ Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. İbrahim Hatipoğlu, (Bursa: Kurav Yayınları, 2005) 1/317; Murat Şimşek, "Ehl-i Rey Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanife", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19, (2012), 50.

⁷ Erdoğan, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi", 317-323; Ali Yüksek, "İslam Hukuk Tarihinde Kûfe'nin Yeri", *Turkish Studies* 9/5 (2014), 2171, 2172.

⁸ Muhammed Esad Kılıçer, "Ehl-i Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 1994), 10/521.

bakımından diğerlerinden daha üstün olmuşlardır. Bunun tabii sonucu olarak İbn Mesud, Irak ve çevresinde görüşleri en fazla yaygın hale gelen sahabelerden birisi olma konumuna erişmiştir.⁹ Ayrıca yine Hz Ali'nin, Kûfe'ye gelip buradaki ilmî faaliyetlere şahit olunca "Allah İbn Mesud'a rahmet etsin, bu şehri ilimle doldurmuş, onun öğrencileri bu şehrin kandilleridir."¹⁰ şeklindeki sözleri, İbn Mesud'un Kûfe'deki faaliyetlerinin ne derece etkili olduğu hususunda bize ipucu verir mahiyettedir. Yine "Fıkıhı Abdullah b. Mesud ekti, Alkame suladı, İbrahim en-Nehaî hasat etti, Hammad öğüttü, Ebû Hanife un yaptı, Ebû Yusuf hamur yaptı, İmam Muhammed ekmek yaptı ve insanlar o ekmeği yiyorlar,"¹¹ şeklinde yaygın olarak zikredilen ifadeler, Abdullah İbn Mesud'un Irak Hanefî ekolü üzerindeki etkisini gösteren anekdotlardandır.

İbn Mesud, fıkıh ilminin yanı sıra tefsir ve hadis ilmiyle de temayüz etmiştir. Zira Irak tefsir ekolünün kurucu figürü olarak Abdullah İbn Mesud ismi ön plana çıkmaktadır. Kendisinden şöyle bir rivayet nakledilmesi ise bu söylediklerimizi doğrular mahiyettedir. "Yemin ederim ki, Allah'ın kitabında nerede nazil olduğunu bilmediğim bir sure ve kimin hakkında indiğini bilmediğim bir ayet yoktur. Bununla birlikte Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen birisinin var olduğunu bilsem, hemen ayağına gider ondan faydalanırdım."¹² Abdullah İbn Mes'ud, hadis alanında da temayüz eden sahabelerdendir. İlk dönemde Müslümanlığı kabul etmesi ve Hz Peygambere yakın oluşu birçok hadis duymasına ve bu hadisleri rivayet etmesine sebep olmuştur. Ayrıca Hz Ömer, Hz Osman, Hz Ali ve diğer sahabeler vasıtasıyla da rivayet etmiş olduğu hadisler mevcuttur. Kendisinden de Ebû Musa el-Eşarî, İbn Abbas, İmran b. Husayn, Cabir b. Abdullah, Enes b. Malik gibi birçok sahabe ile Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda, Esvad b. Yezid, Abîde es-Selmanî, Amr b. Şurahbil, Haris b. Kays gibi tâbiiler rivayette bulunmuşlardır. İbn Mesud'dan gelen 848 civarı hadis bulunmaktadır.¹³

⁹ İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah İbn Mesud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1988), 1/117; Yüksek, "İslam Hukuk Tarihinde Kûfe'nin Yeri", 2171, 2172.

¹⁰ Kılıçer, "Ehl'i Rey", 10/521.

¹¹ Muhammed b. Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 1/49.

¹² Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Fedâilü'l-Kuran", 8.

¹³ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire, Dâru'l-hadis, 2006), 3/280, 281; Cerrahoğlu, "Abdullah İbn Mesud", 1/117.

Irak Hanefî Ekolüne etki eden bir diğer sahabenin Hz Ali olduğunu söyleyebiliriz. Zira Hz Ali, siyasi sebeplerle Kûfe'ye gelmiş ve hilafet merkezini buraya taşımıştır. Hz Ali'nin, vahyin kaynağında yetiştiği düşünülürse bu kaynaktan faydalanmaması ve başkalarını da faydalandırmaması tabii ki söz konusu değildir. Tâbiin âlimlerinden Mesruk b. Ecda bir ifadesinde “Hz Peygamber'in ilminin genel olarak sahabelerden altı kişide toplandığını müşahade ettim; bunlar Ali b. Ebû Talib, Abdullah İbn Mesud, Ömer b. Hattab, Zeyd b. Sabit, Ebü'd-Derda ve Übey b. Ka'b'dır. Bu altı kişinin ilminin de Ali b. Ebû Talib ve Abdullah İbn Mesud'da toplandığını gördüm.”¹⁴ diyerek İbn Mesud ile birlikte Hz Ali'nin de Kûfe ilim ekolünün oluşmasındaki önemine dikkat çekmiştir.¹⁵ Yine İbn Mesud ve Hz Ömer arasındaki fikri yakınlığı göz önüne alırsak Hz Ömer'in de Irak Hanefî ekolü üzerinde İbn Mesud vasıtasıyla etkili olduğunu söyleyememiz imkân dahilindedir.

Kûfe ekolünün, tâbiin dönemindeki temsilcisinin İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) olduğunu söyleyebiliriz. İbrahim en-Nehaî; İbn Abbas, Ebû Said el-Hudri, Enes b. Malik gibi sahabelerle görüşmüş ve edinmiş olduğu ilmi, kendi içtihadî düşüncesiyle yoğurarak bir sonraki nesle zengin bir miras olarak sunmuştur. Sadece hadis rivayetiyle meşgul olanlar da dâhil olmak üzere çağdaşı olan âlimler, İbrahim en-Nehaî'nin dönemin en âlim kişisi olduğu noktasında birleşmişlerdir. Artık İbrahim en-Nehaî'den itibaren bu bölgede oluşan fikhî gelenek “Irak fikhî” (Irak ekolü) olarak anılmaya başlanacaktır.¹⁶

Sahabe ve tâbiin döneminde Irak'ta başlatılan bu ilmi faaliyetler, II. yüzyılın ortalarında Ebû Hanife ve öğrencilerinin çabalarıyla sistematik bir hale gelmiştir. Özellikle Irak Hanefî ekolünün sistematik hale gelmesi ve neticede bir mezhep olarak zikredilmesi Ebû Hanife'nin (ö.150) öğrencilerinden Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (ö. 189/805) vesilesiyle olmuştur.

Ebû Hanife ve ilk nesil Hanefî fakihlerinin içtihatları etrafında şekillenen ve hicri III. ve IV. yüzyıllarda Irak'ta ve Kûfe'de yayılan bu mezhep, özellikle Ebû Yusuf'un Kâdî'l-kudât olmasından sonra devletin resmî mezhebi olması sebebiyle diğer bölgelerde de hızla yayılmıştır. Mezhebin farklı bölgelere açılım yapması, mezhep içerisinde farklı ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Her bir bölgede içinde bulunduğu sosyo-ekonomik şartlar

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/303.

¹⁵ Kılıçer, “Ehl'i Rey”, 10/521.

¹⁶ Kılıçer, “Ehl'i Rey”, 10/521; Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1998), 26/1.

gereği bir meşâyih tabakası oluşmuş ve bunun akabinde aslî dinamikler kaim olmakla birlikte içtihadî alanda ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Buna binaen her bir bölgenin âlimler grubu da ait oldukları bölgeye göre isimlendirilmişlerdir. Belh, Irak, Buhara, Semerkant âlimleri bu sınıflandırmaya örnek olarak zikredilebilir. Bu tarz adlandırma, bölgelerde ilmî faaliyetlere dayalı çalışmaların hoca-talebe ilişkisi içinde bir sonraki nesle aktarılması açısından önemli olduğu gibi, önceki nesillerden devralınan ilmî çalışmaların, yerelliğin gerektirdiği bir şekilde tekrardan işlenerek ihtiyaca binaen bir ilmî yapının oluşturulduğunun ve bunun neticesi olarak da Hanefî mezhebi içerisinde alt ekollerin oluşmaya başladığının habercisi olmuştur.¹⁷

Literatürde “meşâyih” olarak yer alan bu tabir, genelde her bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan ve benzer fikhî tercihlere sahip bulunan fakihler grubunu ifade etmek için kullanılmıştır. Meşâyih dönemini, III. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlatıp IV. yüzyılın sonuna kadar uzatmak mümkündür.¹⁸ Eyyüp Said Kaya eserinde, Hanefî mezhebinde ilk ortaya çıkan “meşâyih”ın Irak meşâyihî olmasını kuvvetle muhtemel görmüştür. Irak meşâyihine mensup kişilerin bulunduğu nokta, Kerhî (ö. 340/952) olarak görülmektedir.¹⁹

Bu noktadan sonra karşımıza Irak meşâyihinin kimler olduğu ile ilgili bir problem ortaya çıkmaktadır. Alaaddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mîzanu'l-usul* adlı eserinde bu sorumuza kısmî olarak cevap vermektedir. Her ne kadar bu cevap bize yeterli olmasa da bir fikir sunması açısından önemlidir. Semerkandî, eserinde Irak meşâyihini zikrederken en çok bahsettiği ve görüşlerini aktardığı isimler Kerhî ve öğrencisi Cessas (ö. 370/981)'tır. Semerkandî'nin, Irak meşâyihinin görüşlerini aktarırken örnek olarak bu iki ismi zikretmesinin yanı sıra “Cessas'a ve Kerhî'ye ve bu ikisi dışındaki Irak meşâyihine göre” gibi cümleler kullanması Irak meşâyihinin sadece bu iki isimden oluşmadığını ortaya koymaktadır.²⁰ Cessas'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserine baktığımız zaman onun eserinde de Irak meşâyihine mensup âlimlerin isimlerini görmek mümkündür. Cessas'ın eserinde, en çok görüşlerine başvurmuş olduğu Kerhî ve İsa b. Eban (ö. 221/836) yukarıda da belirttiğimiz

¹⁷ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 26/9.

¹⁸ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 26/9.

¹⁹ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 179.

²⁰ Semerkandî, *Mîzanu'l-usûl*, 279, 364.

üzere bu gruba dâhil olan âlimlerdendir. Cessas, bu iki âlim dışında Muhammed b. Şuca' es-Selcî (ö. 266/880), Ebû Hazim (ö. 292/905), Ebû Said el-Berdaî (ö. 317/930), Hişam b. Ubeydullah er-Râzî (ö. 221/836), Ebû Amr et-Taberî (ö. 340/952) gibi Irak meşayihına mensup âlimlerin isimlerini de eserinde zikretmektedir.²¹

Alâaddin es-Semerkindî ve Cessas'ın eserlerinden, her ne kadar Irak meşayihına dair kısmî olarak ipuçları bulsak da bu gruba dâhil olan başka âlimlerin de var olduğu bir hakikattir. Saymerî (ö. 436/1045), Ramazan 404'te tamamladığını belirttiği²² *Ahbâru Ebî Hanife* adlı eserinde Derbû Abde Mescidin'nde ders veren Hanefî fakihlerin isimlerini saydıktan sonra “Bu şimdi bizim içinde ders verdiğimiz mescidimizdir. Bize ve etrafımızdakilere, bizden önce burada oturan imamların bereketinin ulaşmasını temenni ederiz.”²³ demektedir.²⁴ Saymerî'nin bu sözünden, saymış olduğu bu kimselerin Irak meşayihına mensup ve ders halkasının başında olan âlimler olduklarını anlıyoruz. Yine Saymerî, eserinin sonunda “Irak'ta ve buraya yakın çevrede haklarında bilgi edinebildiğimiz ve insanlar arasında ünleri yayılan âlimlerimizin tabakalarını anlatımımızın sonuna geldik. Horasan ve Mâveraünnehir'e gelince oralarda adlarını zikretmediğimiz büyük bir kitle var” demektedir.²⁵ Bu eserde zikredilen âlimleri tanımak, bir bakıma “Irak meşayihî” kavramının içini kimlerin doldurduğunu görmek anlamına gelmektedir.²⁶

Üretilen eserlere baktığımızda mezhep içerisinde Irak Hanefî ekolünün etkisinin hicri III. ve IV. yüzyıllarda daha yoğun olduğunu görüyoruz. Zira bu yüzyıllarda yazılan eserler sonraki dönemler için çığır açıcı nitelikte olmuştur. Hassaf'ın ve Hilal b. Yahya'nin vakıf risaleleri, Hassaf'ın nafaka risalesi, Kerhî'nin *el-Muhtasar'ı*, Cessas'ın *el-Füsul fi'l-usul'ü* ve *Ahkâmü'l-Kuran'ı* ve elimize ulaşmayan kelimeler, çığır açıcı nitelikteki eserlere örnek olarak zikredilebilir. Yaklaşık iki yüzyılı aşan bu zaman dilimini düşündüğümüzde Irak Hanefî ekolüne mensup Hanefî âlimlerin ilmî canlılığının hicri V. yüzyılın başlarında

²¹ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıh İstidlal*, 215; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessas, *el-Füsul fi'l-usul*, nşr. Muhammed Tâmir (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 1/74, 75, 336.

²² Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbihî*, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985), 173.

²³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbihî*, 172.

²⁴ Saymerî'nin zikretmiş olduğu isimler şunlardır: Ebû Said el-Berdaî, Kerhî, Ebû Amr et-Taberî, Ebû Muhammed Sehl b. İbrahim el-Kadî, Ebû Ali eş-Şâşî, Ebû Bekr er-Razî, Ebû Bekr Muhammed b. Musa el-Hârizmî.

²⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbihî*, 172.

²⁶ Şükrü Özen, *Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, (İstanbul: Doçentlik Tezi, 2001), 161-163.

yavaşlamaya başladığını görüyoruz. Yine yazılan eser bazında bir inceleme yapacak olursak bu dönemde kelim, fıkıh ve fıkıh usûlü alanında etkili olan eserlere nadiren rastlamaktayız. Bu nadir istisnalardan birisi Kudurî'nin *el-Muhtasar*'ıdır. Bu eser, Hanefî ekolünün Irak bölgesinde vermiş olduğu önemli eserlerden biridir. Hicri yedinci yüzyılın sonlarına doğru ise İbn'ü-Saatî (ö. 694/1295) künyesiyle bilinen Ahmet b. Ali b. Tağleb el-Baalbekkî de Irak bölgesinde, etkisi gelecek yüzyıllara taşıyacak olan bir usûl, bir de furû alanında eser kaleme alacaktır.²⁷

Irak Hanefî ekolünün etkisini yitirmeye başladığının bir başka göstergesi de hicri V. yüzyıl öncesinde kaleme alınan çok önemli ve etkili olmuş birçok eserin zamanla unutulmuş olmasıdır. Örneğin, İsa b. Eban'ın fıkıh usulüne dair yazdığı eserler IV. yüzyılda Irak ve çevresinde bilinmesine rağmen zamanımıza kadar ulaşamamıştır. Kerhî'nin birçok eseri yanında *el-Muhtasar*'ı müstakil olarak günümüze gelememiştir ve sadece şerhleriyle birlikte bugün elimizdedir. Aynı zamanda fıkıh usulü tarihinin en önemli eserlerinden biri olan Cessas'ın *el-Fusûl-fi'l-usul*'ü zamanımıza tek ve eksik bir nüshayla gelmiştir.²⁸

Hanefî mezhebinin hicrî V. yüzyıl ile birlikte Irak'ta zayıfladığının diğer bir kanıtı, mezhep için Irak'ın ilim merkezi olmaktan çıkıp, yerini Semerkant ve Buhâra'nın almasıdır. Zira V. yüzyıl başlarına kadar Irak, Hanefî mezhebinin merkezi iken, V. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu durum değişmeye başlamıştır. Yine eser kaynaklı bir değerlendirme yapacak olursak hicri VIII. yüzyılın başlarına kadar Hanefî mezhebinin entelektüel ve üretim merkezi Buhara ve Semerkant olmuştur. Mezhebin klasikleri dediğimiz eserlerin birçoğu bu bölgeden İslam dünyasına yayılmıştır. Bu durumu kanıtlamak için bu dönemlerde yaşayan âlimlerin nisbelerine bakmak yeterlidir. Örneğin; Serahsî, Merğînânî, Kâdîhân, Kâsânî, Semerkandî, Pezdevî, Buharî, Debusî, Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Alaüddin es-Semerkandî, Mâturîdî gibi...²⁹ Ancak şuna da değinmek gerekir ki, ilim merkezinin Irak'tan Maverâünnehir'e kaymasına rağmen Irak Hanefî ekolünün etkisi bu bölgede görülmektedir. Örneğin Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve onu izleyen halefleri, Mâturîdî usul çizgisini takip etmek yerine esas itibarıyla Kerhî ve Cessas tarafından temsil edilen Irak usûl anlayışını takip etmişlerdir. Alaaddin es-Semerkandî, VI. yüzyılda Irak Hanefî ekolüne

²⁷ Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebi'nin Abbasi Bağdatı'nda Yükselişi ve Zayıflaması", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2008), 1/627.

²⁸ Bedir, "Hanefî Mezhebi'nin Abbasi Bağdatı'nda Yükselişi ve Zayıflaması", 1/627.

²⁹ Bedir, "Hanefî Mezhebi'nin Abbasi Bağdatı'nda Yükselişi ve Zayıflaması", 1/627; Özen, *Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, 68.

muhaliif olarak kalamî düşüncelere uygun yeni bir usul anlayışı ortaya koymayı ve bir anlamda Mâturidî'nin usûlünü canlandırmayı istese de yine kendisinin açıkladığı ve ileride değineceğimiz sebeplerle bu mümkün olmamıştır.³⁰

2.2. Irak Hanefî Ekolünde Mu'tezilî Eğilim

Kaynaklarda genel itibariyle Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışı Vasıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'e (ö. 144/761) dayandırılır.³¹ Her iki âlimin de Irak'ta yaşadığı bilgisinden hareketle Mu'tezilî kalam düşüncesini, bu toprakların ürünü olarak görmek mümkündür. Mu'tezilî düşünceye sahip olan âlimlerin Irak Hanefî ekolüyle aynı zamanda aynı coğrafyayı paylaşıyor olmaları, birbirlerinden etkileşim anlamında üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Zaman zaman hocalık-öğrencilik ilişkilerinin de olduğunu düşündüğümüzde etkileşimin olmaması mümkün gözükmemektedir. Nitekim coğrafi ve zamansal açıdan bir yakınlığın varlığı, her iki grup arasında bir etkileşim meydana getirmiş ve sonuçta fıkhîta Hanefî olup itikatta Mu'tezilî olan âlimler ortaya çıkmıştır. Hanefî âlimlerden Leknevî (ö. 1304/1886) bu etkileşime dikkat çekmek amacıyla Hanefî mezhebini, kendi içerisindeki usûl ve itikad farklılaşmasını temel alarak Hanefî-Mürçî, Hanefî-Mu'tezilî, Hanefî-Zeydî, Hanefî-Şîî şeklinde taksime tabi tutmuş ve fıkhîta Hanefî mezhebine mensup olmasına rağmen itikatta Mu'tezilî olan âlimlere örnekler vermiştir.³² Yine İbn Teymiye (ö. 728/1328) *Minhâcû's-sünne* adlı eserinde bu denkleme dikkat çekmiş ve Hanefî mezhebinin usulî meselelerde Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Küllâbiyye mezheplerinden etkilendiğini dile getirmiştir.³³

Değınmemiz gereken diğer bir mesele de şudur ki; acaba bir âlimin itikatta Mu'tezile mezhebine mensup sayılabilmesi için kendisini bu mezhebe nispet etmesi dışında hangi görüşleri benimsemesi gerekir? Usûlu'd-din veya fıkıh usulü ile ilgili konularda ortak görüşlerin olması bir âlimi herhangi bir mezhebe dâhil etmek için yeterli midir? Ya da asırlar

³⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-Usul*, s. 1-3.

³¹ Ebû Kasım el-Belhî vd. *Fadlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1974), 64; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/391, 392.

³² Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *er-Raf' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, nşr. A. Ebû Ğudde (Kahire: Daru'l-İslam, 2000), 385, 386; el-Leknevî'nin eserinde Hanefî-Mu'tezilî olduğunu iddia ettiği âlimler arasında *Keşşâf* sahibi ez-Zemahşerî, Necmeddîn ez-Zâhidî, Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Haşim el-Cübbâi vardır.

³³ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Salim (Riyad: Câmîatü İmam Muhammed bin. Suud el-İslamî, 1986), 5/261; İbrahim Aslan, "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 27/1, (2016), 80.

sonra yaşamış âlimlerin daha önceki bir âlimi herhangi bir mezhebe nispet etmesi bizim için yeterli midir? Bu ve benzeri soruları cevaplamak doğru sonuca ulaşabilmek açısından bize yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Ebu'l Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913), bir âlimin Mu'tezilî sayılabilmesi için tevhid, adalet, va'd-vaâid, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker olmak üzere beş esası kabul etmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁴ Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) da Mu'tezile'nin esaslarını *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eserinde beş, *el-Muğni*'de tevhid ve adalet olmak üzere iki, *el-Muhtasar fî usûli'd-din* adlı eserinde tevhid, adalet, nübüvvet ve şariatler olmak üzere dört esas şeklinde belirtmiştir.³⁵ Ebü'l-Kasım el-Belhî'ye (ö. 319/931) göre ise Mu'tezile ismi mezhep sahiplerine "el-menzile beyne'l-menzileteyn" düşünceleri sebebiyle verilmiştir. Ebü'l-Kasım el-Belhî, sözününe şöyle devam etmektedir: "Günümüzde ise bu isim, diğer görüşleri kabul etmeseler bile adalet ve tevhit anlayışını benimseyenler için kullanılır olmuştur. Dırar ve ashabının benimsediği gibi bir âlim "el-menzile beyne'l-menzileteyn" görüşünü kabul etse bile adalet ve tevhit anlayışına muhalefet ederse kendisine Mu'tezile denilemez."³⁶ Mu'tezile mezhebine mensup sayılmanın ölçütlerini tarihî vakıflara da bakıp belirlemek mümkün olmaktadır. Zira Halku'l-Kuran tartışmalarının gündemde olduğu zamanda bu anlayışı benimseyen âlim Mu'tezilîye mensup kabul edilirdi. Ehl-i sünnet kelimasının önde gelen âlimi olan Eş'arî (ö. 324/936), önceleri Mu'tezile mezhebine mensup iken ayrılmış ve Basra camisi'nde "Ben Halku'l-Kuran görüşünü benimser, Allah'ın gözle görülemeyeceğini iddia eder ve şer fiilleri kendimin yaptığını söylerdim. Tevbe ediyorum"³⁷ diyerek hangi şartlar altında Mu'tezile mezhebine mensup olunabileceğinin ipuçlarını vermiştir.³⁸

Yukarıda zikretmiş olduğumuz verileri değerlendirdiğimizde diyebiliriz ki bir âlimin Mutezile mezhebine mensup sayılabilmesi için mezhebin ayırt edici özelliği olan bazı esasları kabul etmesi gerekmektedir. Bu sebeple bazı fıkıh usulü meselelerinde ya da furûya dair bazı konularda benzerliklerin olması sebebiyle bir âlimi herhangi bir mezhebe nispet etmek doğru olmasa gerektir. Tabî şunu da hatırlatmakta fayda var ki bizim burada amacımız

³⁴ Ebu'l Hüseyin el-Hayyat, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red 'ale İbn Ravendî*, nşr. H. Samuel Nyberg (Kahire: Mektebetü'd-dâru'l-arabiyye li'l-kitâb, 1993), 126, 127.

³⁵ Çelebi, "Mu'tezile", 31/395.

³⁶ Ebû Kasım el-Belhî vd., *Fadlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 75.

³⁷ Muhammed b. İshak b. Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997), 225.

³⁸ Özen, *Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, 157.

Irak Hanefî ekolüne mensup âlimlerin Mu'tezilî olmadığını kanıtlayıp temize çıkarmak değil; bu yöndeki iddiaların doğru olup olmadığına dair tarihi bir tespit bulunmaktır. Böyle bir tarihî tespit, elbette zor olsa gerektir. Çünkü Hanefî tabakat kitaplarına baktığımızda Irak Hanefî ekolüne mensup âlimlerin i'tizal düşüncesine sahip olup olmadığına dair pek bilgi bulamazken; Mu'tezile tabakat kitaplarına baktığımızda i'tizal düşüncesine sahip Hanefî âlimlerin sayısının bir hayli kabardığına şahitlik etmekteyiz. Kâdî Abdulcebbar'ın Mu'tezilî âlimler hakkında bilgi verirken ilk tabakat içerisinde Hz Ebû Bekir, Hz Ömer, Abdullah İbn Mesud, İbn Abbas'ı ve yine Ebû Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) Züfer b. Huzeyl'i (ö. 158/775) zikretmesini bir meşrûiyet arama çabası olarak görmenin yanı sıra her iki grubun kelâm ve fıkıh alanındaki metodolojik benzerliklerinin bulunduğunu da göz ardı etmemek gerekmektedir.³⁹

Şükrü Özen'in tespit etmiş olduğu üzere Mu'tezilî olmakla itham edilen veya Mu'tezilî görüşleri olduğu iddia edilen Irak Hanefî âlimleri şunlardır: Ebû Amr Hafis el-Ferd el-Basrî (ö. 204/820'den sonra), Bişr b. Gıyas el-Merîsî (ö. 218/833), Ebû Musa İsa b. Eban b. Sadaka (ö. 221/836), Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî (ö. 230/845), Abdurrahman b. İshâk ed-Dabbî (ö. 232/847), Ebû Abdullah Muhammed b. Semâa et-Temimî (ö. 233/848), Ebü'l-Velîd Bişr b. Velîd el-Kindî (ö. 238/852), Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebû Duâd (ö. 240/854), Abdullah b. Muhammed b. Ebû Yezîd el-Halencî (ö. 253/867), Ebû Abdullah Muhammed b. Şücâ es-Selcî (ö. 257/870), Ali er-Râzî, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer b. Müheyr eş-Şeybânî el-Hassâf (ö. 261/874), Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî (ö. 319/931), Ebû Saîd Hasan b. Abdullah es-Sîrâfî en-Nahvî (ö. 368/979), Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Saîd en-Neseî (ö. 374/984).⁴⁰ Bu listeyi göz önüne aldığımızda Alaaddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) niçin kelâm anlayışıyla uyumlu yeni bir fıkıh usûlü geliştirme anlayışı çerçevesinde bir eser kaleme aldığını daha iyi anlayabilmekteyiz. Çünkü Irak Hanefî ekolünün etkin olduğu zaman ve mekânlarda Mutezilenin de etkin olması, Irak Hanefîlerini az veya çok etkilemiş olmalıdır. Zira kelâmda Mu'tezile olan birçok âlimin amelde Hanefî olduğunu da bilmekteyiz. İşte bunu göz önüne alan Semerkandî, ehl-i sünnet kelâmına uygun bir fıkıh usûlü anlayışıyla mezhepte yeni bir

³⁹ Ebû Kasım el-Belhî vd., *Fadlû'l-i'tizâl*, 104, 214; Ahmed b. Yahya b. Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1961), 128.

⁴⁰ Özen, *Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, 177-185.

sistem geliştirmeye çalışmıştır ki bunun ne kadar başarılı olduğunu çalışmamızın sonunda tahlil edebileceğimizi söyleyebiliriz.

Bu başlık altında Irak Hanefi ekolüne mensup tüm âlimlerin Mu'tezili görüşlere meyledip etmediğini ayrıntılı olarak incelemek tezimizin kapsamı dışındadır; ancak tezimizin ana şemasını oluşturan âlimlerden birisi olan Eb Bekir Ali er-Rzi Cessas'ın (. 370/981) görüşlerine ayrıntılı olarak yer verecek ve genelde usûl anlayışını şekillendiren hocası Kerhi (. 340/952) ve İsa b. Ebân (. 221/836) hakkında da incelemelerde bulunacağız.

2.2.1. İsa b. Ebân (. 221/836)

İsa b. Ebân, Irak Hanefi ekolüne mensup Mu'tezili eğilime sahip olduğu iddia edilen âlimlerden birisidir. Muhammed b. Semâa (. 233/848), onu Muhammed b. Hasan eş-şeyban (. 189/805) ile tanıştırmıştır. İsa b. Eban, eş-şeyban'den 6 ay kadar ders almış, eş-şeyban, Rakka kadılığına tayin edilince mektup yoluyla ğrencisi olmaya devam etmiştir.⁴¹

İsa b. Eban'ın Mu'tezile mezhebine meyledip etmediği veya halku'l-Kur'an meselesindeki görüşü hakkında es-Saymeri'de herhangi bir kayıt geçmemektedir. Ancak aralarındaki bir problem sebebiyle İbn Aişe et-Teymi (. 228/8439), Mu'tezili Kad'l-kudât İbn Ebi Duad'dan (. 240/854) İsa b. Eban'ı görevden azletmesini istemesini zerine İbn Ebi Duad'ın bunun için bir gerekçenin olmadığını belirtmesi önemli bir anekdottur. Zira İbn Ebi Duad, baş kad olduğu sıralarda Mu'tezili düşünceyi benimsemeyen âlimlere karşi mihne sürecinin başlamasında etkili olanlardan birisidir. İsa b. Eban'ın, mihne döneminde kadılık yaptığını ve görevden alınması için bir sebebin olmadığını düşündüğümüzde, zihinlerde Mu'tezili görüşlere meyilli olduğu izlenimi canlanmaktadır.⁴²

İsa b. Eban'ın, Mu'tezile'ye meylettiği izlenimini oluşturan bir başka bilgi ise Kuran'ın mahlûk olduğunu kabul ettiği yönünde rivayetlerin bulunmasıdır. Hatib el-Bağddi (. 463/1071), İsa b. Eban hakkında şöyle bir rivayette bulunmaktadır: "Anlatıldığına göre İsa b. Eban, Kuran'ın mahlûk olduğunu benimsemektedir. Muhammed b. Halil el-Frisi, babasından şu rivayeti nakletmektedir: Ben Basra'da iken bir Müslüman ve Yahudi, kdnin huzurunda mahkemeye ıktılar. O gün onların kdsi İsa b. Eban'dı. O, kavminin görüşünü (Kuran'ın mahlûk olduğunu) benimsiyordu. Müslüman davacının yemin etmesi gerekti. İsa

⁴¹ Saymeri, *Ahbâru Ebi Hanife ve Ashâbihî*, 147.

⁴² Saymeri, *Ahbâru Ebi Hanife ve Ashâbihî*, 152, 153.

b. Eban ona, “Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin ederim.” diyerek yemin etmesini söyledi. Yahudi araya girerek “Ona yaratıcı ile yemin ettir, yaratılmış ile değil. Çünkü kendisinden başka ilah olmayan lafzı Kuran’da geçmektedir. Siz ise Kuran’ın mahlûk olduğunu kabul ediyorsunuz.” dedi. Bunun üzerine İsa b. Eban şaşırıldı ve “Sizin durumunuz hakkında düşünüp karar verinceye kadar kalkıp gidin.” diye cevap verdi.⁴³ Ancak burada Hatîb e-Bağdâdî’nin “یحكي-anlatıldığına göre” diyerek kesin bir ifade olmaksızın rivayette bulunuyor olması dikkatlerden kaçmamalıdır. İbnü’l-Murtaza (840/1437) eserinde, Mu’tezile mezhebinin adalet anlayışını benimseyen âlimleri sayarken İsa b. Eban’ı zikretmesi bir başka kayda değer bilgidir. Ancak Mu’tezile’nin adalet anlayışını benimsemek tek başına “Mu’tezile mezhebine meyletmiştir ya da Mu’tezile mezhebine mensuptur” demek için yeterli olmasa gerektir. Çünkü İbn Murtaza, birkaç satır sonra İmam Şafî’nin de Mu’tezile’nin adalet görüşünü benimsediğini ifade etmiştir ki İmam Şafî için “Mu’tezile mezhebine meyletmiştir” ifadesini kullanmanın mümkün olmadığını ifade edebiliriz.⁴⁴

Bir âlimin, Mu’tezilî olduğuna veya en azından Mutezilî görüşlerden etkilenmiş olduğuna karar verebilmek için mezhebin bir diğer ayırıcı özelliği olan “büyük günah işleyen müslümanın ahiretteki durumu” hakkındaki görüşünü incelemek yerinde olacaktır. İsa b. Eban’ın ilgili konudaki görüşüne Cessas’ın (ö. 370/981) *el-Fusûl* adlı usul eserinden ulaşabildiğimizi ifade etmek isteriz. Cessas’ın naklettiğine göre İsa b. Eban, fâsık müslümanların cehenneme gireceğini bildiren ayetler ile bağışlanacağını bildiren ayetler göz önüne alındığında, onların bağışlanmasının da azap görmesinin de mümkün olduğunu belirtmiş ve fâsık müslümanın durumunu Allah’a havale etmiştir.⁴⁵ İsa b. Eban’ın bu görüşünden hareketle onun hakkında “fukaha mürciliği” denilen bir anlayışa sahip olduğu iddia edilmiştir.⁴⁶

Bu başlık altında Muhammed b. Semâa’dan da (ö. 233/848) bahsetmek gerekmektedir ki o, İsa b. Eban’ı, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile tanıştıran ve ondan

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti’s-selâm*, nşr. Beşşar Avvad Ma’rûf (Beirut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 2001), 12/482; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn b. Cevzî, *el-Muntazam fî târihi’l-ümem ve’l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Ata’-Mustafa Abdülkâdir Ata’(Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1992) 11/67.

⁴⁴ İbnü’l-Murtaza, *Tabakâtü’l-Mu’tezile*, 128.

⁴⁵ Cessas, *el-Fusûl fî’l-usûl*, 1/42.

⁴⁶ Özen, Şükrü, “İsa b. Eban” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/480.

fıkıh ilmini tahsil etmesine vesile olan kişidir. İbn Murtaza, halife Mu'tasım'ın (ö. 227/842), Ahmed b. Hanbel'i (ö. 241/855) mihne sürecinde hapsedtiği zaman Muhammed b. Semâa'nın şöyle dediğini nakletmektedir: " Ey müminlerin emiri! Bu Allah'ın hakkını yerine getirdiğin ve onu razı ettiğin bir durumdur. Bu sebeple Allah sana teşekkür etmiştir."⁴⁷ Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'ân meselesi yüzünden böyle bir muameleye maruz kaldığını düşündüğümüzde Muhammed b. Semâa'nın da halku'l-Kur'ân meselesinde Mu'tezile ile aynı düşüncede olduğu akla gelmektedir. Ancak taradığımız kaynaklar içerisinde Muhammed b. Semâa'ya nispet edilen bu veya buna benzer başka bir rivayete rastlayamadık. Dolayısıyla İbn Murtaza'nın bu rivâyetine itiyatlı yaklaşmak gerektiğini düşünmekteyiz. İbn Murteza'nın, eserinde, birçok Hanefî âlimi Mutezilî olarak zikrettiğini düşündüğümüzde bu rivayete niçin itiyatlı yaklaşmamız gerektiği aşikârdır.

2.2.2. Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö. 340/952)

Kerhî, Ebû Hâzim (ö. 292/905) ve Berdaî'den (ö. 317/930) sonra Bağdat'ta ders halkasının başına geçmiş ve felç oluncaya kadar bu görevini devam ettirmiştir.⁴⁸ Hanefî mezhebinin usûlünün şekillenmesinde büyük katkıları olmuştur. Öye ki öğrencisi Cessas, Hanefî mezhebinin usul anlayışına dair günümüze ulaşan ilk eser olma özelliği taşıyan *el-Fusûl fi'l-usûl*'ünde kendisinden birçok alıntı yapmıştır.

Kerhî, gerek şeyh-talebe ilişkisi sebebiyle gerekse benimsediği usûl itibariyle Mu'tezile mezhebine mensup olduğu iddia edilmiştir. Hatta bazı tabakât ve tarih kitaplarında zamanının Mu'tezile reisi olduğu iddia edilmiştir.⁴⁹ Ancak ne gariptir ki, Hanefî tabakat kitabı yazarı olan Saymerî (ö. 436/1045) ve diğer Hanefî yazarlar, onun Mu'tezile'ye mensup olduğu ile ilgili hiçbirşey belirtmemiştir.⁵⁰

Kerhî'nin, Mu'tezile mezhebine intisap ettirilmesinde en önemli etkenlerden birisi şüphesiz şeyh-talebe ilişkisindeki muhatap olduğu âlimlerdir. Bu hususta Kerhî'nin hocası olan Ebû Said el-Berdaî'yi (ö. 317/930) zikretmek, anlatmak istediğimizi ifade etme

⁴⁷ İbnü'l-Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 129.

⁴⁸ el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 12/76;

⁴⁹ el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 12/76; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/85; Ebu'l-Fidâ b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Ali Şeyrî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türasi'l-arabî, 1988), 11/254; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/38.

⁵⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbihî*, 166-168; Fatih Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefilerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 52/2, (Haziran 2016), 122.

açısından yerinde bir örnektir. Bilindiği üzere Berdaî, Kerhî'nin hocasıdır ve ondan fıkıh okumuştur. Zira Berdaî'nin vefatından sonra Bağdat'ta ders halkasının başına Kerhî'nin geçtiğine değinmiştik. Berdaî hakkında konumuz ile ilgili asıl bilmemiz gereken ise onun, Mu'tezile mezhebine mensup olduğu iddiasıdır. Nasıl ki bir kişinin hocasından etkilenmesi imkân dâhilinde ise Kerhî'nin de Berdaî'nin itikadî görüşlerinden etkilenmesi mümkündür. Kerhî'nin şeyh-talebe ilişkisi bağlamında irtibatlı olduğu bir diğer âlim ise Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979)'dir. Ebû Abdullah el-Basrî de Mu'tezile kimliği ile öne çıkmış bir hanefidir. Kerhî, kendisinden kelâm dersleri almış, Ebû Abdullah el-Basrî ise Kerhî'den fıkıh okumuştur. Dolayısıyla karşılıklı bir etkileşimin olması mümkün gibi gözükmektedir. Kerhî'nin, Mu'tezilî âlim Ebû Haşim el-Cübbâî (ö.321/933) ile fikhî meseleleri tartışması ve kendisine hayranlık duyması ve öğrencileri arasında Ebu'l-Hasan el-Ezrak, Ebû Bekir el-Buhârî gibi Mu'tezilî âlimlerin bulunması, Mu'tezilî usulcü Ebu'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) eserinde Kerhî'ye atıf yaparken kendi üstatları için kullandığı “şeyh” tabirini kullanması⁵¹, Kâdî'l-Harameyn Ebu'l-Hüseyin'in başlangıçta Kerhî'nin yanındayken daha sonra Ebû Tâhir ed-Debbas'ın yanına gitmesi⁵² Mu'tezilî eğilime sahip olmasıyla ilgili zikredilmesi gereken kayda değer bilgilerdendir.⁵³ Yukarıda saymış olduğumuz tüm bu bilgiler ışığında Yunus Apaydın, Kerhî'nin Mu'tezilî eğilime sahip olmasının muhtemel olduğunu belirtmiştir.⁵⁴

Kerhî'nin, Mu'tezile mezhebine mensup olduğunu söyleyen âlimler olduğu gibi bunun asılsız olduğunu iddia eden âlimler de bulunmaktadır. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) eserinde, bu ithamın Kerhî'ye Ebu'l-Hasan b. Fûrat tarafından atıldığını belirtmektedir.⁵⁵ Yine Semâ'nî (ö. 562/1167), *el-Ensâb* adlı eserinde aynı şeyi dile getirmiştir.⁵⁶ *et-Tabakâtü's-seniyye* yazarı ise, Kerhî'ye Mu'tezilenin reisi olduğu iddiasını Bağdâdî'nin ortaya attığını belirttikten sonra Allah'ın onun durumunu daha iyi bileceğini ve

⁵¹ Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, nşr. Halil el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983), 1/111, 130, 265, 295.

⁵² Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, 171.

⁵³ İbnü'l-Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 95, 130; el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm*, 12/76; el-Bağdâdî, *Târihu Medîneti's-selâm*, 5/160.

⁵⁴ H. Yunus Apaydın, “Kerhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 15/285, 286.

⁵⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1971), 4/99.

⁵⁶ Abdülkerim b. Muhammed es-Semâ'nî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahya vd. (Haydarabad: Dâiratü'l-meâ'rifi'l-Osmâniyye, 1962), 5/432.

Bağdâdî'nin mezhep taassubu içerisinde olduğunun unutulmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁷

Yukarıda Kerhî'nin hem Mu'tezile mezhebine mensup olduğuna hem de olmadığına dair görüşlere değindik. Hanefî tabakât kitaplarını saymazsak Kerhî'nin Mutezile'ye eğilimli olduğuna dair görüş belirten âlimlerin daha ağırlıklı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu bilginin bizi, kesin ve en doğru sonuca götürdüğünü iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Yazımızın başında da değindiğimiz üzere bu konuda en sağlıklı yöntem, Kerhî'nin benimsediği usûlü inceleyip, itikâdî görüşlerinin Mu'tezile mezhebiyle ne derece uygun olduğunu tespit etmeye çalışmaktır. Böyle bir çalışma yapabilmek için Kerhî'ye ait günümüze ulaşan kelamî görüşlerini içeren bir kaynak bilmiyoruz; ancak gerek Cessas'ın *el-Füsûl*'ünden gerekse Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*'inden Kerhî'nin görüşlerine ulaşabilmenin imkân dâhilinde olduğunu söyleyebiliriz.

Cessas'ın rivayet ettiğine göre Ebû Tayyib b. Şihâb, Kerhî'nin, haberlerde geçen âmm lafızlar hususunda vakıf görüşünü benimsediğini; ancak emir ve nehiyeler hususunda ise âmm lafzın umum ifade ettiği görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Nakledilen bu rivayete binâen Ebû Tayyib b. Şihâb, Kerhî'nin va'îd-i füssâk konusunda vakıf görüşünü benimsediği çıkarımında bulunmuştur; ancak Cessas, Ebû Tayyib b. Şihâb'ı güvenilir bir kimse görmesine rağmen rivayetine itibar etmemiş ve Kerhî'den böyle bir görüş dinlemediğini ifade ederek onun haber, emir ve nehiy lafızlarında geçen âmm ifadelerin tamamının umum ifade ettiği görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte sözünün devamında va'îd-i füssâk konusunu tam netliğe kavuşturmamıştır. Öyle görünüyor ki Cessas burada, Kerhî'nin, haber konularındaki âmm lafız ile ilgili vakıf görüşünü benimsediği iddiasına karşı çıkmış ve âmm lafzın umûm ifade etmesi meselesiyle va'îd-i füssâk konusunun arasını ayırmıştır. Nitekim Cessas, birkaç sayfa sonra İsa b. Eban'ın, büyük günah işleyen müminlerin Allah tarafından bağışlanabileceği görüşünü nakletmiş ve "Ashabımızdan hiç kimseden bunun dışında bir görüş nakledilmemiştir ve herkesin görüşü bu yöndedir." diyerek Kerhî'nin de aynı görüşü benimsediğine dair imada bulunmuştur.⁵⁸ Dolayısıyla Mutezile ile ehl-i sünnetin ayırıcı özelliklerinden birisi olan va'îd-i füssâk meselesinde Kerhî'nin -Cessas'ın ifade ettiği üzere- ehl-i sünnet tarafında olması onun Mutezile

⁵⁷ Takıyyüddîn b. Abdülkadir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcümü'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hılv (Riyad: Dâru'r-rufâî',1989), 4/422.

⁵⁸ Cessas, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1/41, 42.

mezhebine mensup olduğuna dair rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte yukarıda zikrettiğimiz rivayetleri bir bütün halinde değerlendirdiğimizde ve Kerhî'nin Mutezilî âlimler ile ilişkisini düşündüğümüzde de Mutezilî görüşlere meylinin olmasını da imkân dâhilinde görebilmekteyiz.

2.2.3. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981)

Irak Hanefî ekolünün önemli şahsiyetlerinden biri olan Cessas'ın itikadî yönelimini incelerken yaşadığı coğrafyayı göz önünde bulundurmalı ve yine yaşadığı dönemdeki siyasî-içtimâî durumları göz ardı etmemeliyiz. Cessas'ın yaşadığı dönemde Abbasî devletinin zayıflaması, müslümanların durumunun pek de iç açısı olmaması, Bağdat'ın 334/945 yılında Büveyhiler tarafından işgal edilmesi ve Büveyhiler'in Mu'tezile mezhebini desteklemesi konumuz açısından önemli bilgilerdir.⁵⁹ Zira Cessas'ın siyasî görüşlerinin, dönemin şartlarından etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim kendisinden yaklaşık olarak elli yıl önce vefat eden Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre, zulüm eden devlet başkanına itaat edilmesi gerekiyorken⁶⁰, Cessas'a göre fâsık kimsenin halife olması mümkün değildir.⁶¹ Cessas'ın döneminde Abbasî devletinin durumu ve Büveyhilerin Bağdat'ı işgalini düşündüğümüzde Cessas'ın bu görüşü benimsemesini sadece Mu'tezilî etki ile açıklamak doğru olmasa gerekir. Zira Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserinde bu görüşüne kaynak olarak Ebû Hanife'yi göstermektedir.⁶²

Cessas, kendisine iki defa kâdilkudâtılık teklif edilmesine rağmen kabul etmemiştir;⁶³ ancak buna rağmen Büveyhî hanedanı nezdinde saygın bir konumunun olduğunu da söylemek mümkündür. Rivayet edildiğine göre 362/972 yılında Mu'tezilî dilci Ebü'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, Cessas ve İbn Dekkak el-Hanbelî, Büveyhî hükümdarı İzzüddevele Bahtiyâr b. Büveyh ile bir araya gelmişler ve hükümdarı Bizans'a karşı savaşa teşvik ve ikna etmişlerdir. Sonuçta Büveyhî'ler savaştan zafer ile dönmüştür.⁶⁴

⁵⁹ Çelebi, "Mu'tezile", 31/392.

⁶⁰ Abdurrahman b. Nâsır b. Berrak b. İbrahim, *Şerhu'l-akidedi't-Tahâviyye*, (Riyâd: Dâru't-Tedmirî, 2008), 268.

⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kuran*, nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/84, 2/11.

⁶² Cessas, *Ahkâmü'l-Kuran*, 1/85.

⁶³ el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 5/514; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbihî*, 172.

⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/309.

Cessas'ın Mu'tezilî olduğu iddiası, ulaşabildiğimiz kaynaklar açısından tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî tabakât kitaplarında geçmemektedir. Diğer taraftan Hatîb el-Bağdâdî'nin, Cessas'ın hocası olan Kerhî'nin, Mu'tezile mezhebine mensup olduğu yönünde rivayette bulunurken; Cessas için böyle bir rivayette bulunmaması ve Mu'tezile mezhebine meyli olduğuna dair en küçük bir ifadeye dahi yer vermemesi dikkat çekicidir.⁶⁵ Ancak bunun aksine Mu'tezile tabakâtı yazarlarından İbnü'l-Murteza ve Hâkim el-Cüşemî ve yine Şafiî âlimlerden Zehebî, Cessas'ı Mu'tezilî olmakla itham etmiştir. Zehebî'ye göre, Cessas'ın Mu'tezile mezhebine meyilli olduğu telif ettiği kitaplardan ve ru'yetullah meselesinden anlaşılmaktadır.⁶⁶

Şükrü Özen, Cessas'ın Mutezile mezhebi ile aynı doğrultuda olan görüşlerini incelerken “Allah'ın sıfatları, Allah'ın fiillerinin mualel olması, ru'yetullah, kâfirlere hidayet olunması ve dolayısıyla İslam ahkâmından sorumlu oldukları, Allah'ın kötülüğü irade etmemesi, istitâatın fiilden önce bulunduğu, sevabın istihkaka göre olması, sihrin hakikatinin olmaması ve sarfe nazariyesi konularında Mu'tezile mezhebi ile aynı düşüncede olduğunun tespitini yapmıştır.⁶⁷ Yine bu tespitleri Cessas'ın, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî* adlı eserinin tahkikinin mukaddimesinde de görüyoruz.⁶⁸ Bunun yanı sıra Cessas'ın kabir azabı, nazar, ecelin değişmemesi, va'd-va'id, illetin mûcib değil emâre olması gibi konularda Mu'tezile'ye zıt görüşler beyan ettiğini de biliyoruz.⁶⁹

Cessas'ın, Mu'tezilî olup olmadığı hususunu tahlil ederken bize en çok yardımcı olacak mesele *va'd-va'id* gibi durmaktadır. Zira bu konu Mu'tezile mezhebinin ayırt edici özelliklerinden birisidir. Mu'tezile mezhebine göre büyük günah işleyen bir kimse iman dairesinden çıkmıştır; ancak Allah'ı inkâr etmediği için kâfir olarak değil, fâsık olarak isimlendirilir. Tövbe etmediği takdirde ise ahirette ebedî cezayı hak etmiş bulunmaktadır. Ehl-i sünnete göre ise bu kimse iman dairesinden çıkmamıştır ve ahirette Allah'ın rahmetiyle bağışlanması mümkündür. Bu hususta Cessas, *el-Füsûl* adlı eserinde âmmin kapsamı konusunu incelerken hangi görüşü benimsediğine dair bir ipucu vermektedir. Cessas'ın

⁶⁵ el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 5/513, 514.

⁶⁶ İbnü'l-Murteza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 118; Ebû Kasım el-Belhî vd., *Fadlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 391; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/344.

⁶⁷ Özen, *Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, 109-141.

⁶⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessas, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, nşr. Said Bekdaş vd. (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1/99-112.

⁶⁹ Özen, *Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, 151-155; Saffet Mustafa Halilufişt, *Ebû Bekir er-Râzî Cessas ve menhecühû fi't-tefsîr*, (Kahire: Dâru's-selâm, 2008), 549.

naklettiğine göre İsa b. Eban şöyle demektedir: “Müminlerden büyük günah işleyenlerin cehennemde cezalandırılması hususunda vakıf görüşünü benimsedik. Çünkü ilgili ayetlerin zâhiri, büyük günah işleyen müminlerin cehenneme gireceğini ifade etmektedir. Ancak diğer ayetler sebebiyle de bağışlanmalarının mümkün olduğunu gördük ve durumlarını Allah’a bıraktık. Bu hususta iki durumdan birisini kesin görüş olarak belirtmedik.” Cessas, sözünün devamında “Ashabımızdan hiç kimseden bunun aksine bir görüş nakledilmemiştir ve herkesin görüşü bu yöndedir.” diyerek kendi tercihini de açıklamıştır.⁷⁰ Dolayısıyla Cessas’ın, bu meselede Mu’tezile mezhebinden ayrı düşündüğünü görmekteyiz. Bu meselenin Mu’tezile ve ehl-i sünnet arasında ayırt edici bir özellik taşıdığını ve Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748), Hasan Basrî’nin (ö. 110/728) ders halkasından bu mesele yüzünden ayrıldığını düşündüğümüzde Cessas’ın, Mu’tezile mezhebine mensup olduğunu düşünmek yerine yaşadığı zaman ve mekânı da göz önüne alarak Mu’tezilî görüşlerden etkilendiğini söylemek daha doğru gibi gözükmektedir.

2.3. Semerkant Hanefî Ekolünün Tarihi Gelişimi

Semerkant, 94/712 yılında Kuteybe b. Müslim tarafından fethedilmiştir.⁷¹ Kuteybe’nin, Semerkant’ı fethinden sonra halka çok ağır vergiler konulmuştur. Ömer b. Abdülaziz, 99/717 yılında halife olduktan sonra Müslüman olmuş yerli halktan haksız yere alınan cizye ve haraç vergilerinin kaldırılması ve diğer insanlara da insanî bir şekilde muamele edilmesi emrini vermiştir. Ömer b. Abdülaziz’in bu uygulamalarının Semerkant halkının kitleler halinde İslam’a girmesine sebep olduğunu ifade etmemiz mümkündür.⁷² Ancak Ömer b. Abdülaziz’in iktidarından sonraki dönemlerde vergiler tekrar istenmeye başlanmış ve halk tekrar zulüm ve haksızlıklar ile karşı karşıya kalmıştır. Bu haksızlıklar karşısında bölge halkına en büyük desteği ise Ebû Hanife ve taraftarları sunmuştur. Maveraünnehir bölgesi halkının ve bu bölgedeki âlimlerin, bu sebeple Ebû Hanife’nin mezhebine daha çok meylettiği ve bu mezhebe mensup âlimlerden ders aldıkları söylenebilir.⁷³ Zira bu bölgeden Kûfe’ye ilim tahsil etmek üzere gelenlerin daha çok Ebû

⁷⁰ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/41, 42.

⁷¹ Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân*, nşr. Abdullah Enis et-Tabba’-Ömer Enis et-Tabba’, (Beyrut: Müessesetü’l-meârif, 1987), 592, 593; Ebû’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987), 4/274-277.

⁷² Osman Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 237.

⁷³ Ahmet Ak, *Maturidî Kaynaklarda Maturidî ve Maturidîlik*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 78.

Hanife ve öğrencilerini tercih etmeleri sebebiyle bölgeye *Mürçi 'âbâd* anlamında *Mürçienin kalesi* ismi verilmiştir. Bununla birlikte Abbasîler döneminde Harûn er-Reşîd'in (ö. 183/809), başkadılık makamına Ebû Yusuf'u atamasıyla birlikte bölgede Ebû Hanife'nin itikadî ve fikhî görüşleri daha çok yayılmaya başlamıştır. Çünkü Ebû Yusuf'un, bir âlimi kadı olarak atamasının kriterlerinden birisi de Hanefî mezhebi düşünce yapısını benimsemesiydi. Bu ve benzeri sebepler neticesinde Maverâünnehir ve özelinde Semerkant, Irak'tan sonra Hanefî mezhebi için ikinci bir cazibe merkezi haline gelmeye başlamış ve zamanla bu bölge, Hanefî mezhebi için ilmî merkez haline gelmiştir.⁷⁴

Samanî devletinin III/IX. asrın sonlarında sosyal, askerî ve ekonomik alanda gelişme kaydetmesiyle birlikte ve özellikle Hanefî âlimleri desteklemesi sebebiyle bu bölgede Hanefî mezhebi tabire caiz ise zaferini ilan etmiştir. Sâmanî devletinin, Hanefî âlimleri desteklediğine dair şöyle bir anekdot anlatmak mümkündür: Emîr İsmail b. Ahmed, (279-295/892-907) rivayete göre Semerkant, Buhara ve Mâverâünnehir kasabalarındaki diğer âlimleri toplayarak onlardan Sünnî inanca aykırı olan fikirlere karşı bir çalışma yapmalarını istemiştir. Bu âlimler de görevi, el-Hakîm es-Semerkandî'ye (ö. 342/953) vermişlerdir. Neticede bir eser ortaya çıkmış ve bu eser zamanın âlimleri ve yöneticileri tarafından da onaylanmıştır. *Es-Sevâdü'l-a'zam* ismiyle meşhur olan bu eser, Samanîler döneminde resmî ilmihal olarak ilan edilmiştir.⁷⁵ Zikrettiğimiz bu olay bize, bölgede resmi makamlar nezdinde de Hanefî âlimlerin etkin olduğunu göstermektedir.

Kerderî'ye göre, Ebû Hanife'nin öğrencisi olup fikirlerini Semerkant'a yayan âlimler şunlardır: Ebû Mukatil Hafs b. Selm (Suheyl) el-Fezzârî, Nasr b. Ebî Abdilmelik el-Atekî, Şerik b. Ebî Mukâtil, Ma'ruf b. Hasan, Yunus b. Sabîh ve İshak b. İbrahim el-Hanzalî.⁷⁶ Şüphesiz bunlar arasında en önemli isim Ebû Mukatil Hafs b. Selm olmalıdır. Zira, Ebû Hanife'ye atfedilen *el-Âlim ve'l-mute'allim* adlı eseri Ebû Hanife'den rivayet edenin Ebû Mukâtil olduğu ve hatta bu eserin sahibi olduğu kaynaklarda geçmektedir.⁷⁷

⁷⁴ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto yayınları, 2016), 130, 131.

⁷⁵ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beynamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 104, (2003), 53; Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürçie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu. *İmam Maturîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto yayınları, 2016), 97, 98.

⁷⁶ Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı" 134; Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Harizmî el-Bezzâî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, (Beyrut: y.y., 1981), 2/514.

⁷⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 251; Aydınlu, *Semerkant Tarihi*, s. 456.

Ebû Mukâtil, Ebû Hanife'nin öğrencisi olup Semerkantlıların imamıydı. Ebû Hanife'nin derslerine devam edip ondan pek çok rivayette bulunmuştur. Me'mun dönemine kadar yaşamıştır. Ebû Mukatil hakkında şöyle bir olay anlatılır: Halife Me'mun, Horasan'da iken bir mesele ortaya çıkmış ve Me'mun, Horasan ulemasını toplamasına rağmen bir sonuca ulaşamamıştır. Halife Me'muna bu meseleyi, Ebû Mûkatil es-Semerkandî ve Ebû Hanife el-Belhî'nin çözebileceği söylenince her ikisine de bir elçi göndermiş ancak elçi ulaşmadan Ebû Mukâtil vefat etmiştir. Kaynaklarda sorunun ne olduğu ile ilgili herhangi bir şey zikredilmemiştir; ancak bu olay bize Ebû Mukâtil'in fikhî anlamda bir otorite olduğunu göstermektedir.⁷⁸

Ebû Mukâtil'den sonra Semerkant'ta Hanefiliği kimlerin temsil ettiği konusunda bir bilgi boşluğu bulunmaktadır. Bu konuda bize en önemli bilgileri sunan Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Semerkant'ta Ebû Hanife'nin görüşlerinin benimsenmesini Ebû Mukâtil'i atlayarak Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin arkadaşı olan Ebû Bekr Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî ile başlatmaktadır.⁷⁹ Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cumelu Usuli'd-din* adlı eserine şerh yazan İbn Yahya'nın (Sönmez Kutlu, editörlüğünü yaptığı kitaptaki makalesinde bu şekilde zikretmektedir.)⁸⁰ belirttiğine göre Buhara'da Ebû Hafs (ö. 217/832), Belh'de Nusayr b. Yahya (ö. 268/881) taraftarları ehl-i sünnet diye bilinirken Semerkant'ta Cüzcâniyye ve İyaziyye taraftarları ehl-i sünnet diye bilinmekteydi.⁸¹ Yine İbn Yahya'nın şerhinden öğrendiğimize göre, Dâru'l-Cüzcâniyye'de hocalık yapan âlimlerin hoca silsilesi şu şekildedir: Ebû Hanife (ö. 150/767), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (ö. 189/804), Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî (ö. 200/816), Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr el-Cüzcânî, Ebû Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcânî (ö. 250/814), Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyazî.⁸²

Ebû Nasr'ın vefatından sonra Dâru'l-Cüzcâniyye'de Ebû Mansur el-Mâtûrîdî (ö. 333/944) ders vermeye başlamıştır. Ancak o, derslerine devam ederken Ebû Nasr el-İyazî'nin oğlu Ebû Ahmed el-İyazî esaretten kurtularak Semerkant'a gelmiş ve babasının

⁷⁸ Kutlu, “*İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*”, 135; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, (Beirut: y.y., 1981), 1/225; Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/514.

⁷⁹ Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/471.

⁸⁰ Kutlu, “*İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*”, 137; (Geniş bilgi için bk. Ak, *Maturîdî Kaynaklarda Maturîdî ve Maturîdîlik*, 118, 119.)

⁸¹ İbn Yahya, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din li Ebî Seleme es-Semerkandî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1648), v. 121a.

⁸² İbn Yahya, *Şerhu Cumelu Usûli'd-Din*, (Şehit Ali Paşa, 1648), v. 160b, 161a

kendisine Dâru'l-Cüzcâniyye'yi toplamasını vasiyet ettiğini anlatmıştır. Nitekim yaşının küçük olmasına rağmen babasının makamına geçmiş ve tahsilini başta Maturîdî olmak üzere oradaki âlimlerden tamamlayarak kısa sürede fakihlik derecesine yükselmiştir.⁸³ Ulaştığımız bilgilerden *Dâru'l İyaziyye*'nin ne maksatla ve ne zaman kurulduğunu tespit edememekle birlikte, bu ders halkasının kurulmasının sebebinin bu olaya dayandırmak mümkündür. Ahmet Ak, hazırlamış olduğu doktora tezinde bu konuya değinmiş ve Ebû Ahmed el-İyazî'nin muhtemelen hocalarının baskısından kurtulmak için *Dâru'l-Cüzcâniyye*'den ayrılarak, *Dâru'l İyaziyye*'yi kurduğunu belirtmiştir.⁸⁴

Semerkant Hanefî ekolünün kimlerden oluştuğunu tespit edebilmek için kuşkusuz zamanımıza kadar ulaşmış en önemli kaynaklardan birisi de Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin (Ö. 508/1115) *Tabsiratü'l-Edille* adlı eseridir. Nesefî'nin, Semerkant Hanefî ekolü çerçevesinde zikrettiği isimler şunlardır: Ebû Süleyman el-Cüzcânî (Ö. 200/816)⁸⁵, Ebû Bekr Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî⁸⁶, Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas el-İyazî (ö. III./IX. Yüzyılın son çeyreği)⁸⁷, Ebû Ahmed el-İyazî (IV./X. Yüzyıl başları)⁸⁸, Ebû Bekr el-İyazî (ö. 361/971)⁸⁹, Ebû Abdullah Muhammed Eslem b. Mesleme (Ö. 268/881)⁹⁰, Ebû Bekr Muhammed b. el-Yeman es-Semerkandî (ö. 268/881)⁹¹, Ebû'l-Hasan er-Rüstuğfenî (Ö. 345/956)⁹², Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed⁹³, Ebû Mansûr el-Maturîdî (ö. 333/944)⁹⁴, Ebu'l Kasım el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/954)⁹⁵.

Ebu'l Muin en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) yukarıda zikretmiş olduğu isimlerden en çok dikkatimizi çeken isim kuşkusuz Ebû Mansûr el-Maturîdî (ö. 333/944)'dir. Çağdaşı ve ders

⁸³ İbn Yahya, *Şerhu Cumelu Usûli'd-Din*, (Şehit Ali Paşa, 1648), v. 161a, 161b.

⁸⁴ Ak, *Maturidî Kaynaklarda Maturidî ve Maturidîlik*, 88, 89.

⁸⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/471.

⁸⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/468.

⁸⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/469.

⁸⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/470.

⁸⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/470.

⁹⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/470, 471.

⁹¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/214.

⁹² Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/40.

⁹³ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/471.

⁹⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/40.

⁹⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/469.

arkadaşı olan Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), Mâtürîdî'nin mezarına şöyle yazılmasını söylemiştir: “Bu, bütün nefesini tüketerek ilim öğrenmiş olan, ilmin yayılması ve öğretilmesinde bütün gayretini sarf eden ve dinî ilimlerle ilgili verdiği eserleri övgüye layık olan, ömrü boyunca meyvesi toplanan kişinin kabridir.”⁹⁶ Ebu'l Muin en-Neseî (ö. 508/1115), Maturîdî'nin, hocası Ebû Nasr el-ÿyazî nezdindeki itibarını ifade etmek için el-ÿyazî'nin, Mâtürîdî gelmeden derse başlamadığını ifade etmiştir.⁹⁷ Maturîdî, yaşadığı dönemde olmasa da daha sonraki dönemlerde meşayih olarak anılacak⁹⁸ ve yine Semerkant ekolünün lideri olarak da kendisinden bahsedilecektir.⁹⁹ Nitekim araştırmamızın ana kaynaklarından birisi olan Alaaddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) eseri *Mizânu'l-Usûl*'de, Semerkant Hanefî ekolünün reisi olarak takdim edilecek ve özellikle Semerkant Hanefî ekolünün fıkıh usulü anlayışı, İmam Maturîdî üzerinden temellendirilmeye çalışılacaktır.

Ebu'l Muin en-Neseî'nin yukarıda zikretmiş olduğu isimlerin eserlerine baktığımızda, eserlerin daha çok kelam ağırlıklı olduğunu görmekteyiz. Örneğin, Ebû Bekr el-Cüzcânî'nin *Kitâbü'l-fark ve't-temyîz* ve *Kitâbü't-tevbe* isimli eserleri, Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî'nin *Kitâbü Meâlimi'd-din* ve *Kitâbü'l-i'tisâm*'ı, Ebû Nasr el-ÿyazî'nin *Mes'eletü's-sıfat* adlı eseri, Ebû Nasr el-ÿyazî'nin oğlu olan Ebû Bekr el-ÿyazî'nin Semerkant çarşılarında okunan on maddelik *el-Mesâilü'l-aşru'l-ÿyaziyye* adlı beyannamesi, Ebû Seleme'nin *Cümelü Usûli'd-din*'i, Rustuğfenî'nin *Kitâbü İrşâdi'l-mu'tedi*'si, Maturîdî'nin *Kitâbü't-tevhid*'i, Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eseri kelam nitelikli eserlerdir. Mâtürîdî'nin fıkıh usulü alanında *Me'ahizü's-şerâi fi usûli'l-fikh* ve *Kitâbü'l-cedel fi usûli'l-fikh* adlı eserleri olsa da belki de ilgi azlığı sebebiyle zamanımıza ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir. Bu bölgedeki kelamî çalışmaların bu kadar yoğun olmasının sebebi, bölgenin mezhepsel açıdan karmaşık bir yapı arzemesi olmalıdır.¹⁰⁰ Zira yukarıda *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eserin yazılma sebebini bölgede yayılmaya başlayan sünni itikada aykırı anlayışlara cevap verme olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla bölgenin karmaşık

⁹⁶ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/471, 472.

⁹⁷ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/473.

⁹⁸ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/ 384.

⁹⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 280.

¹⁰⁰ Cağfer Karadaş, “Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik-Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 6/6, (Aralık, 2006), 68-81.

yapısıyla birlikte farklı itikâdî eğilimlere açık olması, kelâm çalışmalarını üst seviyede tutmuştur.

Bu noktadan sonra Hanefî mezhebi içerisinde niçin Irak ve Semerkant ekolü şeklinde bir ayrımın olduğunu ve usulde niçin böyle bir ayrışmasının yaşandığını anlamak daha kolay olsa gerektir. Buna bir de Mâveraünnehir bölgesindeki Mu'tezile varlığını ve etkileşimini eklediğimizde bu ayrışmanın kilit noktası ortaya çıkacaktır.¹⁰¹ Zira, Irak Hanefî ekolünden bahsederken bu ekole mensup bazı önde gelen âlimlerin usulde mutezile mezhebine meyilli olduklarını belirtmiştik. Yine Cessas'ın zaman zaman usûl görüşlerinde Mutezile mezhebine paralel düşündüğünü de ifade etmemiz mümkündür. "Daha Sünnî" bir kelâm anlayışı oluşturmaya çalışan Semerkant Hanefî ekolünün fıkıh usûlü anlayışının, kelâmî anlayışından etkilenmemesi ise söz konusu değildir. Dolayısıyla daha önce mevcut olan Hanefî fıkıh usûlünü, Mutezilî etkiden kurtarma çabasının ürünü olarak Hanefî mezhebi içerisinde böyle bir oluşumun ortaya çıktığını ifade etmemiz mümkündür.

Semerkant Hanefî ekolünün erken dönemlerinde, fıkıh usûlü farklılaşmasının ayak izlerini görsek bile sistematik bir şekilde ilk olarak konuya el atanın Alaaddin es-Semerkandî olduğunu görmekteyiz. Tabii burada "ilk olarak" tabirini kullanmamız Alaaddin es-Semerkandî'nin eserinin, Semerkant Hanefî ekolü fıkıh usûlü anlayışını temel alan ve zamanımıza ulaşan ilk ve tek kaynak olması sebebiyledir. Mâtürîdî'nin fıkıh usûlü ile ilgili eserleri gibi daha erken döneme ait kaynakların var olduğunu bilsek de şuan için bu eserlerin zamanımıza ulaştığına dair herhangi bir kayda rastladığımızı söyleyemeyiz.

Alaaddin es-Semerkandî, Semerkant Hanefî ekolünün fıkıh usulünü ortaya koyarken, hem aslın hem de fer'in tutarlı olması noktasından hareket etmektedir. Ona göre fıkıh usûlü, kelâm ilminin fer'idir. Dolayısıyla fıkıh usûlü alanındaki eserlerin, müellifinin itikadına uygun olması gerekmektedir. Aslında hata olması, ferde de hataya sebep olacaktır. Semerkandî, fıkıh usulü alanındaki eserleri iki kısma ayırmaktadır. Ona göre birinci kısımdaki eserler, usûl ve furûya ilişkin bilgileri bir araya getiren, hem şer'î hem de aklî ilimlerde derinleşmiş kimseler tarafından yazılan eserlerdir ki bu eserler son derece mükemmeldir. Bu tür eserlere örnek olarak Ehl-i sünnetin reisi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Me'ahizü's-şerâi* ve *Kitâbü'l-cedel*'i örnek verilebilir. Mâtürîdî'nin hocalarının ve öğrencilerinin kaleme aldığı eserler de bu gruptandır. Semerkandî'ye göre diğer kısımda ise,

¹⁰¹ Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâveraünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", 61-64.

nassların zâhirinden furû çözümlerini elde etmeye çalışan fakihler tarafından kaleme alınan ve manaların inceliği, tertip ve ifade açısından son derece mükemmel eserler bulunmaktadır. Ancak bu eserlerin müellifleri, usulün inceliklerinde ve aklî ilimlerde yetkin olmadıkları için bazı konularda Semerkant Hanefî ekolüne muhalif olanlara meyletmişlerdir.¹⁰² Alaaddin es-Semerkandî'nin bu açıklamalarını tahlil ettiğimizde onun, ehl-i sünnetin inanç sistemiyle uyumlu bir fıkıh usulü ortaya koymak istediğini anlıyoruz. Bunun için de mutezile mezhebine meyleden Irak Hanefî ekolünden ve yine farklılıklar olmakla birlikte kısmen Irak Hanefî ekolü düşüncesinde olan Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinden ayrı bir fıkıh usulü sistemi geliştirmek istemiştir.

¹⁰² Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 1-3.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LAFIZLARIN DELÂLETİ İLE İLGİLİ MESELELERDEKİ İHTİLÂFLAR

3.1. Nass ve Zâhir Lafzın Tanımı ve Hükümü

Hanefilere göre manaya delâleti açısından lafızlar, hükme delâleti açık olan ve olmayan şeklinde sınıflandırılmıştır. Manaya delâleti açık olan lafızlar; *zâhir*, *nass*, *muhkem* ve *müfesser* olarak isimlendirilmiştir. Manaya delâleti kapalı olan ve kendisi dışındaki bir karine ile anlaşılabilen lafızlar ise; *hafî*, *müşkil*, *mücmel* ve *müteşâbih* terimleriyle isimlendirilmiştir. Bu başlık altında sadece manaya delâleti açık olan *nass* ve *zâhir* lafızları her iki ekol açısından inceleyeceğiz. Diğer lafızlar konumuzun dışında olduğu için herhangi bir şekilde temas etmeyeceğiz.

3.1.1. Irak Hanefi Ekolünün Görüşü

Irak Hanefi ekolünün ve özellikle Cessas'ın (ö. 370/981) etkin olduğu dönemde, fıkıh usulüne dair kavramlar tam manasıyla yerleşmediği için bu dönemdeki terimlerin, sonraki dönemlerde yapılan lafız taksimleri ve tanımlarıyla birebir bir uyuma içerisinde olmamasını normal karşılamak gerekmektedir. Nitekim Cessas'ın, *el-Füsul fi'l-Usûl* adlı eserine baktığımızda *nass* ve *zâhir* lafzın sonraki dönemlerde yapılan tanımına benzer bir tanım görmek mümkün olmamaktadır. Ayrıca Cessas, bizzat *zâhir* lafzın tanımını yapmamış, "İtibar Edilmesi Gereken Zâhir Lafızlar Hususunda Bir Fası" bölümünde konuyu âmm lafız çerçevesinde ele almıştır.¹⁰³

Cessas, *nass* lafzı şu şekilde tanımlamıştır: "Ne kastedildiği açık ve manası *zâhir* olan, hükme tahsis edilmiş herşeyi içeren lafızdır."¹⁰⁴ Yine Cessas'a göre umum lafızların içerdiği şeylerin tamamı *nass*'tır. Zira ona göre, bizzat kendisine işaret edilen ve hükmü açıklanan muayyen bir şahıs ile umum lafzın içerdiği şeyler arasında fark yoktur. Çünkü umum lafız, kapsadığı şeylerin tamamı için bir isimdir.¹⁰⁵

Irak Hanefî ekolüne göre tahsis edilmemiş âmm lafzın delâleti kat'î olduğuna göre *nass* ve *zâhir* lafzın delâleti de kat'î olmalıdır. Nitekim Semerkandî'nin (V. 539) *Mizânu'l-Usûl* adlı eserinde belirttiği üzere Irak Hanefi ekolüne göre *nass* ve *zâhir* lafzın delâleti, ilim

¹⁰³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/3-16.

¹⁰⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/17.

¹⁰⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/17.

ve amel bakımından kat'iyet ifade etmektedir. Bu mesele, "Tahsis edildiğine dair bir karine bulunmayan âmm lafzın hükmü" meselesine dayanmaktadır¹⁰⁶ ki bu konuya ileride değinilecektir.

3.1.2. Semerkant Hanefi Ekolünün Görüşü

Semerkandî (ö. 539/1144) eserinde, *zâhir* lafzın tanımını "İşiten kimsenin herhangi bir delile ve düşünmeye ihtiyaç duymaksızın sadece işitmek suretiyle anlayacağı lafız" şeklinde tanımlamıştır. *Nass* lafzı ise, "İşitmek suretiyle anlamı anlaşılan ve kelamın sevk edildiği amaca delâlet eden lafız" şeklinde tanımlamıştır. Bu iki lafız arasındaki farkı açıklamak için "و احل الله البيع و حرم الربا" (el-Bakara 2/275) ayetini örnek olarak göstermiş ve şöyle demiştir: "Ayet, faizin haram kılındığı, alışverişin ise helal kılındığı hususunu belirtmek için değil, ikisi arasındaki farklılığı açıklamak için sevk edilmiştir. Çünkü kâfirler, -Allah Tealanın ayetin öncesinde de belirttiği gibi- alışveriş ve faizi aynı kefeye koymaktaydılar. Buna binaen ayet, herhangi bir karineye ihtiyaç duymadan sadece işitmek suretiyle helallik ve haramlığa delâlet etmesi açısından *zâhir lafız*; ayetin öncesindeki karine sebebiyle alışveriş ve faiz arasındaki farka delâlet etmesi açısından ise *nass lafız*dır."¹⁰⁷

Semerkandî, *nass* ve *zâhir* lafzın hükmünü aynı kategoride değerlendirmektedir. Ona göre iki lafız da amel bakımından zanniyyet ifade etmektedir. İtikad bakımından ise Allah'ın kastedtiği şeyin hakikatine inanmayı vacip görür. Ayrıca Semerkandî, Semerkant Hanefî ekolünün şeyhi olduğunu belirttiği Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (ö. 333/944), Mu'tezile'den bazılarının ve Ashab-ı Hadis'in de bu görüşte olduğunu belirtir.¹⁰⁸

3.1.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Irak Hanefî ekolünün etkin olduğu dönemde yani hicrî III. ve IV. yüzyıllarda *zâhir* ve *nass* kavramları tanım itibariyle tam manasıyla teşekkül etmemiştir. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere Cessas, eserinde *zâhir* lafzı tanımlamamış ve konuyu âmm lafız çerçevesinde ele almış; *nass* lafzı ise daha sonraki asırlardan farklı olarak tanımlamıştır.

Araştırmamızda gördüğümüz kadarıyla Hanefî usulcüler arasında lafzın, manaya delâletinin açık ve kapalı olduğu şeklindeki taksimâta ilk olarak Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) eserinde rastlamaktayız. Debûsî'nin eserinde, *zâhir* ve *nass* lafzın daha sonraki

¹⁰⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 360.

¹⁰⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 349, 350.

¹⁰⁸ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 360.

asırlarda yapılan tanımlarına yakın ifadeler bulmak mümkündür. Debûsî, *zâhir* lafzı “Sadece işitmek suretiyle anlaşılabilir lafız” şeklinde tanımlamıştır. *Nass* lafzı ise “*Zâhir* lafız ile karşılaştırıldığında bir delil sebebiyle daha açık olan lafız” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁹ Serahsî (ö. 483/1090), *zâhir* lafzı “Düşünmeksizin sadece işitmek suretiyle kendisinden kastedilen mananın anlaşıldığı lafız” şeklinde tanımlamış ve “Delâletindeki açıklığı sebebiyle akla ilk gelen manayı ifade ettiğini” belirtmiştir. Serahsî, *nass* lafzı ise “Mütekellim (Şarî) tarafından lafza bitişen bir karine sebebiyle daha açık olan lafız” şeklinde tanımlamış ve bu karine olmadan lafzın kendisinden bu mananın anlaşılamayacağını eklemiştir.¹¹⁰ Her iki usûl âlimi de tanımlama yaparken lafzın “zikredilen mana için sevk edilme” şartına değinmezken vermiş oldukları örneklerde bu manaya gelen ifadeler zikretmişler ve lafzın *nass* olarak kabul edilebilmesi için bir takım gerekçeler öne sürmüşlerdir. Konuyu وَاللَّهُ النَّبِيَّ وَحَرَّمَ الرِّبَا (el-Bakara 2/275) ayeti çerçevesinde örneklendirecek olursak Debûsî, ayetin, faiz ve alışveriş arasındaki farkı ortaya koyması açısından *nass* olduğunu; her türlü alışverişi caiz kılması açısından ise *zâhir* olduğunu; çünkü ayetin sevk sebebinin alışverişi helal, faize haram kılmak için olmadığını; alışveriş ve faiz arasındaki farkı kâfirlere ispat etmek olduğunu belirtmiştir.¹¹¹ Serahsî ise yaptığı *nass* lafzın tanımına uygun olarak ayetin sibakındaki (öncesindeki) karine sebebiyle alışveriş ve faiz arasındaki farkı ifade etmesi açısından lafzın *nass* olduğunu belirtmiştir.¹¹²

Abdülaziz el-Buharî (ö. 730/1330) eserinde, sonraki asırlarda *nass* lafzın tanımına eklenen “zikredilen mana için sevk edilme şartını” eleştirmiştir. Eserinde; Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090), Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) tanımlarına yer vermiş ve ayrıca farklı Hanefî eserlerde de aynı tanımları gördüğünü belirterek lafzın *nass* olarak tayini hususunda “zikredilen mana için sevk edilme” şartının yanlış anlaşıldığını ifade etmiştir. el-Buharî'nin belirttiğine göre usulcüler, *nass* lafızda böyle bir şart zikretmiş olsalardı tüm usûl âlimlerinin bundan gafil olması ve tanımlarında bundan bahsetmemesi düşünülemezdi. Ona göre *nass* lafzın, *zâhir* lafızdan daha açık olması sadece lafzın belli bir manaya sevk edilmiş olmasından kaynaklanmamaktadır. *Nass* lafzın daha açık oluşundaki

¹⁰⁹ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 116.

¹¹⁰ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015), 1/163.

¹¹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 116.

¹¹² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/164.

sebeup, lafzın sıyak veya sıbakında şârın kasdının ne olduğuna işaret eden açık bir delililin olması sebebiyle *zâhir* lafızdan anlaşılmanın mananın anlaşılmasıdır.¹¹³ İbn Melek de (ö. 821/1418'den sonra) Abdülaziz el-Buhârî'nin bu görüşünü eleştirmiş ve öne sürdüğü delilleri çürütmeye çalışmıştır. İbn Melek'e göre, kendisinin *nass lafiz* için yapmış olduğu tanımında zikri geçen "şârî tarafından beyan edilen bir mana ile" ifadesi¹¹⁴, Abdülaziz el-Buhârî'nin, lafzın *nass* kabul edilmesi için "açık bir karinenin" olması gerektiği şartından daha geneldir. "şârî tarafından beyan edilen bir mana ile" ifadesi hem sevk sebebini hemde el-Buhârî'nin belirtmiş olduğu "açık karine" lafzını kapsamına almaktadır. İbn Melek'e göre şayet *nass* lafzın *zâhir* lafza göre daha açık oluşu, şârînin kasdettiği manaya delâlet eden "açık bir karine" sebebiyle olsaydı, lafiz tevile muhtemel olmazdı. Bu durumda da lafzın *nass* olması mümkün olmazdı. Ayrıca İbn Melek, tüm usûl âlimlerinin lafzın *zâhir* olarak kabul edilmesi için "zikredilen mana için sevk edilmiş olmama" şartından gafil kaldıklarını da kabul etmediğini belirtir. Çünkü Fahru'l-İslam Ebu'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Hüsameddin el-Ahsîketî (ö. 644/1247), فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (en-Nisa 4/3) ayeti ile ilgili sayının beyan edilmesi hususunda lafzın *nass* olduğunu ve kelamın bunun için sevk edildiğini söylemişlerdir. Bu da "sevk edilmeme şartının" *zâhir* lafızda şart olduğuna delâlet etmektedir. *Zâhir* lafzın tanımı yapılırken "kelamın, zikredilen mana için sevk edilmeme" şartının söylenmemesi ise *nass* lafzın tarifinden anlaşılıyor olması sebebiyledir. Özetle İbn Melek burada, Hanefilerin usûlde delil olarak kullanmadıkları *mefhûmu muhalefeti* delil olarak kullanmıştır.¹¹⁵

Her iki âlimin görüşlerini değerlendirdiğimizde bir açıdan her ikisinin de haklı olduğunu söyleyebiliriz. Zira el-Buhârî, *nass* lafızdaki "zikredilen mana için sevk edilme" şartının doğru anlaşılmadığını söylemiş ve sadece bu şarta bakarak, lafzın sıyak ve sıbakında başka herhangi bir karine olmadan lafzın *nass* olarak tespit edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu tespitinde de haklı gibi durmaktadır. Zira lafzın sıyak veya sıbakında şârînin sevk sebebine işaret etmeyen bir karine olmaksızın lafzın niçin gönderildiği hakkında hüküm vermek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla "zikredilen mana için sevk edilme" şartını lafzın *nass* kabul edilmesinin sebebi olarak değil, sonucu olarak algılamak daha doğru olsa gerektir. Zira el-Buhârî'nin de belirttiği gibi lafzın *nass* kabul edilmesi için, buna işaret eden

¹¹³ Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar an usûli fahri'l-İslam el-Pezdevî*, (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmıye, Beirut), 1/72, 73.

¹¹⁴ Abdullatif İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr fi usuli'l-fıkh*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıye, 2004), 98.

¹¹⁵ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr* 98, 99.

bir karine olmalıdır. İbn Melek'e gelince o, *nass* lafzı tanımlarken “şârî tarafından beyan edilen bir mana sebebiyle” ifadesini zikretmiş ve bu ifadenin de el-Buhârî'nin şart koşmuş olduğu lafzın siyak ve sibakında bulunması gereken “açık bir karineden” daha genel olduğunu ifade etmiştir. Aslında satır aralarını okuduğumuzda her ikisinin de aynı şeyi söylediğine şahitlik etmekteyiz. Her iki âlim de sonuçta lafzın delâletini tespit için bir karine aramakta; ancak bu karineyi farklı şekillerde sunmaktadır. Dolayısıyla bir lafzın *nass* veya *zâhir* olduğunu tespit etmek için “zikredilen mana için sevk edilip-edilmeme” çerçevesinde yapılan tartışmalar lafzî bir tartışma olmaktan öteye gitmemiş gibidir.

Yukarıda Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri açısından *zâhir* ve *nass* lafzın hükmünü açıklamıştık. Burada tekrar etmeyi gerekli görmüyoruz. Ancak her iki ekolden hangisinin görüşünün mezhep imamları tarafından benimsendiği ve görüşlerine delil olarak sundukları şey bizim için önem arz etmektedir. Debûsî, Serahsî, Pezdevî, Abdülaziz el-Buhârî, İbn Melek gibi âlimlerin eserlerine baktığımızda mezhep içerisinde Irak Hanefî ekolünün görüşünün etkin olduğunu görmekteyiz.¹¹⁶ Zira Semerkant Hanefî ekolü âlimlerinden olan Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî'nin de eserine baktığımızda müteahhirûn dönemi âlimlerinden çoğunluğunun, Cessas ve Kerhî'nin (ö. 340/952) çizgisinde olduğuna şahitlik etmekteyiz.¹¹⁷

İki ekol arasındaki görüş farklılığının sebebi, karinenin delâlet ettiği uzak ihtimali/anlamı göz önünde bulundurma gerekçesidir. *Zâhir* ve *nass* lafzın katıyyet ifade ettiğini iddia eden Irak Hanefî ekolü ve müteahhirûn dönemi usul âlimlerine göre böyle bir uzak ihtimalin dikkate alınması söz konusu değildir. Lafzın, ifade ettiği anlam dışında kullanıldığına dair uzak da olsa bir ihtimalin var olması, lafzın katıyyet ifade etmesinin önünde bir engel oluşturmamaktadır. Ancak Semerkant Hanefî ekolüne göre, ihtimal uzak bile olsa dikkate alınması gerekir ve dolayısıyla bu da *zâhir* ve *nass* lafzın katıyyet değil, zanniyet ifade etmesini gerektirir. Bu mesele, ileride de görüleceği üzere âmm ve hâss lafzın katıyyet mi; yoksa zanniyet mi ifade ettiği meselesi ile aynı doğrultuda cereyan etmektedir.¹¹⁸

¹¹⁶ İbn Melek, *Şerhu menâri 'l-envâr*, 99; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/164, 165; Debûsî, *Takvîmü 'l-edille*, 116; Buhârî, *Keşfü 'l-esrar*, 1/75.

¹¹⁷ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitab fî usuli 'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1995), 124, 125.

¹¹⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/164, 165; İbn Melek, *Şerhu menâri 'l-envâr*, 99.

3.2. Âmm Lafzın Tanımı

Semerkindî, âmm lafzın tanımını yapabilmek için öncelikle iki meselenin açıklığa kavuşturulması gerektiğini söylemiştir. Birincisi, manaların umumunun olup olmadığı diğeri ise âmm lafızdaki istiğrak şartıdır. Âlimler, bu iki meseleye bakış açılarına göre âmm lafzı tanımlamıştır. Biz, her iki ekolün yapmış olduğu tanımı incelerken bu iki şart üzerinde gerçekleşen tartışmalara da değinecek ve her iki ekolün bu meseleler hakkındaki görüşleri neticesinde benimsemiş oldukları tanımı tespit etmeye çalışacağız.

3.2.1 Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas eserinde, âmm lafza dair herhangi bir tanıma yer vermemiştir.¹¹⁹ Ancak birçok Hanefî âlim tarafından Cessas'a şöyle bir tanım nispet edilmiştir: “İsimleri veya manaları topluca içeren lafızdır.”¹²⁰ Bu tanımın neticeleri itibariyle birçok Hanefî âlim, Cessas'ı eleştirmiş ve hatta bu tanımın Cessas'a ait olmadığını ispat etmek için bir hayli gayret sarfetmişlerdir.

Cessas'a nispet edilen bu tanım, netice itibariyle karşımıza iki konu çıkarmaktadır. İlki, manaların umûmunun olup olmadığı meselesidir. Bu hususta Semerkandî'de şöyle bir kayıt görüyoruz: “Cessas ve illetin tahsisini benimseyen kimselere göre, manaların umûmu vardır. Nitekim bu kimselere göre, bolluk ya da yağmur şehrin tamamını kapsadığında “عمهم الخصب و عمهم المطر” tabirleri kullanılır. Bolluk ve yağmur manası, tüm şehri kapladığı için bu görüşü savunanlara göre bu örnekler, manaların umumunun olduğuna işaret etmektedir.”¹²¹ Diğer taraftan usûl âlimlerinin çoğunluğu bu ve benzeri kelimeler üzerinde mananın umûmunun mecazen olabileceğini; ancak bazı âlimler ise buna benzer kelimeler üzerinde mananın umûmunun hakikat ifade ettiğini belirtmişlerdir.¹²²

Debûsî'ye göre Cessas, yapmış olduğu tanımda hata etmiştir; yoksa görüşünde herhangi bir hata bulunmamaktadır. Çünkü ona göre Cessas, tanımında kullanmış olduğu “المعاني” kelimesi ile birden fazla manayı değil, “عام-umûmî bolluk”, “مطر عام-umûmî yağmur” lafızlarında olduğu gibi birden fazla mekânla ilişkilendirilebilen tek bir manayı ifade etmek istemiştir. Müşterek lafzın umûmunu kabul etmeyen Cessas'ın, manaların

¹¹⁹ Ömer Yılmaz, “Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44, (Aralık 2016), 184.

¹²⁰ العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 256; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94.

¹²¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 255.

¹²² Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/57, 58.

umûmunu kabul etmesi mümkün değildir.¹²³ Serahsî de genel anlamda Debûsî ile aynı şeyleri söylemekle birlikte Cessas'ın ya ibarede hata yaptığını belirtmekte ya da yapmış olduğu tanımın tevil edilebileceğini söylemektedir. Serahsî'ye göre Cessas'ın yapmış olduğu tanım tevil edildiğinde kastedilen mana şu olmalıdır: “مطر عام” deyiminde olduğu gibi lafzın ilgili mahallin tamamını kapsaması sebebiyle mananın mecazen umûm olması gerekmektedir.” Çünkü *مطر عام* ifadesi tüm mahalli kapsayan bir lafızdır. Gerçekte ise tek bir manayı ifade etmektedir. Fakat Cessas, kapsadığı mahallin birçok olması sebebiyle “manalar-المعاني” şeklinde çoğul bir ifade kullanmıştır.” Serahsî, bu durumun ancak tanımın “او المعاني” yerine “و المعاني” şeklinde yapıldığında geçerli olacağını ifade etmiştir. Serahsî, Cessas'a ait olan bazı nüshalarda âmm lafzın tanımının bu şekilde (ما ينتظم جمعا من الاسامي و) (المعاني) yapılmış olduğunu gördüğünü de ifade etmiştir.¹²⁴ Buhârî ve Pezdevî'nin açıklamalarına baktığımız zaman da aynı doğrultuda ifadeler görmekteyiz.¹²⁵

Semerkindî'nin, manaların umûmu için verdiği “عمهم الخصب و عمهم المطر” örneklerini, Debûsî'nin, lafzı itibariyle âmm olmamasına rağmen manası itibariyle âmm olan lafızlar için örnek vermiş olması kayda değer bir bilgidir. Bu bilgi, bize tartışmanın taraflar nezdinde aynı doğrultuda cereyan etmediğini göstermektedir. Semerkindî, manaların umûmu tabiriyle “م-umûmî bolluk”, “مطر عام-umûmî yağmur” gibi örnekleri kasederken, Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Abdülazîz el-Buhârî ise bu örnekleri, manası itibariyle umûm ifade eden lafızlar kısmında zikretmişlerdir. Ayrıca bu âlimler, mananın umûm ifade edip etmediği meselesini ise müşterek lafzın umûmu içerisinde değerlendirip böyle bir şeyi mümkün görmemişlerdir.¹²⁶

Irak Hanefî ekolünün, manaların umûmu meselesindeki görüşünü açık bir şekilde tespit edemesek de daha önce de zikrettiğimiz üzere Semerkindî'ye göre, illetin tahsisini caiz görenler ve Cessas, manaların umûmunu kabul etmektedirler.¹²⁷ Semerkindî'nin, İletinin tahsisini kabul edenler derken kasedettiği, Irak Hanefî ekolü ve Mu'tezile mezhebi olmalıdır. Bu konu ile ilgili Mu'tezilî bir usûl eseri olan *el-Mu'temed'e* baktığımızda, Ebü'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) konuyu “عمهم الخصب و عمهم المطر” örnekleri çerçevesinde işlediğini

¹²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/125.

¹²⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/125.

¹²⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/57.

¹²⁶ Semerkindî, *Mîzânu'l-usûl*, 255; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/55-58.

¹²⁷ Semerkindî, *Mîzânu'l-usûl*, 255.

ve bu örneklerin macazen umûm ifade ettiği görüşünü benimsediğini görüyoruz. Dolayısıyla el-Basrî'nin, manaların umûm ifade etmediği görüşünü benimsediğini söyleyememek mümkündür.¹²⁸ Bu bilgiyle birlikte yukarıda zikrettiklerimizi de düşündüğümüzde Cessas'ın, Semerkandî'nin naklettiği üzere müşterek lafzın umûmunu kabul etme sonucuna götürecektir şekilde manaların umûmunu kabul ettiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere bir diğer mesele, âmm lafzın kapsamının *istiğrak-istîâb* mı; yoksa *kesret-şümül-içtimâ* mı ifade ettiğidir. Semerkandî'ye göre Cessas, âmm lafzın kapsamı hususunda *içtimâ* (lafzın kapsamına aldığı fertlerden bir bölümünü kapsamaması) görüşünü benimsemesine rağmen Irak Hanefî ekolü *istiğrak* (lafzın eksiksiz bir şekilde fertlerin tamamını kapsamaması) görüşünü benimsemiştir.¹²⁹

Semerkandî, bu konuda Irak Hanefî ekolünün görüşünü doğru olarak tespit etmekle birlikte Cessas'ın görüşünü yanlış olarak tespit etmiş gibidir. Zira Cessas'ın eserine baktığımızda onun da Irak Hanefî ekolü âlimleri gibi *istiğrak* şartını benimsediği görülecektir. Nitekim Cessas, eserinde *ماقتلوا المشركين* ve *ماقتلوا المشركين* ibarelerini değerlendirmiş ve *ماقتلوا المشركين* lafzının *istiğrak* ifade ettiğini belirtmiştir.¹³⁰

Semerkandî, yukarıda zikretmiş olduğumuz bilgileri değerlendirerek Irak Hanefî ekolüne âmm lafız ile ilgili şöyle bir tanım izafe etmiştir: “Âmm, dil bakımından harfleriyle, lafzın kendisi için va'z edilen özel manayı kabul etmesi hususunda eşit olan fertlerin tamamını eksiksiz bir şekilde içine alan lafızdır.”¹³¹

3.2.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkant Hanefî ekolünün, âmm lafzı nasıl tanımladıklarına geçmeden önce manaların umûmu ve âmm lafzın kapsamı hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Semerkandî, manaların umûmundan bahsederken “Cessas ve illetin tahsisini caiz görenler” ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadelerden kendisinin ve Semerkant Hanefî ekolünün, manaların umûmunu kabul etmediğini anlıyoruz. Yine Semerkandî, birkaç paragraf sonra mâveraünnehir bölgesindeki âlimlerin

¹²⁸ el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 1/189.

¹²⁹ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 255; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fikh*, 115, 116.

¹³⁰ Cessas, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/50, 51.

¹³¹ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 258; العام هو اللفظ المستغرق لأفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه لغة

çoğunluğunun âmm lafzın kapsamı hususunda *içtimâ* görüşünü benimsediğini ifade etmektedir.¹³² Semerkandî'nin zikretmiş olduğu bu tespite Abdülazîz el-Buhârî de katılmaktadır.¹³³ Debûsî, Serahsî, Pezdevî'nin de yapmış oldukları tanımlara baktığımızda bu âlimlerin de âmm lafzın kapsamı hususunda Semerkant Hanefî ekolü ile aynı görüşü benimsediklerine şahit oluyoruz.¹³⁴

Semerkandî'nin, Semerkant Hanefî ekolüne nispet ettiği âmm lafzın tanımı ise şu şekildedir: “Âmm, dil bakımından harfleriyle, lafzın kendisi için va'z edilen özel manayı kabul etmesi hususunda eşit olan fertleri kapsayan lafızdır.”¹³⁵

Semerkandî'nin her iki ekol için yapmış olduğu tanımı incelediğimizde sadece “الاستغراق” ve “الشمول” kelimelerinin değiştiğini görmekteyiz. Yani ona göre *istiğrak* kelimesi, lafzın kapsadığı hiçbir ferdi dışarıda bırakmaması anlamına gelmektedir. *Şümûl* kelimesi ise lafzın, fertlerinden birçoğunu kapsamaması anlamındadır.

3.2.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin yapmış olduğu tanımlara baktığımızda tartışmanın odak noktasında âmm lafzın *istiğrak* mı; yoksa *içtimâ* mı ifade ettiği meselesi yatmaktadır. Bunun bir neticesi olarak da karşımıza *el-cemu'l-münekker*'in umûm ifade edip etmediği meselesi karşımıza çıkmaktadır. Nitekim âmm lafzın *istiğrak* ifade ettiğini belirten Irak Hanefî ekolüne göre *el-cemu'l-münekker* lafızlar umûm ifade etmemektedir. Cessas, çoğul lafzın, nekra olduğu durumlarda cinsinin tamamını içermediğini belirtmiş ve şayet cinsinin tamamını içermesi gerekiyorsa, lafzın marife olması gerektiğini ifade etmiştir.¹³⁶ Buna karşılık yukarıda da belirttiğimiz üzere Debûsî, Serahsî, Abdülazîz el-Buhârî, Alaaddin es-Semerkandî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi âlimler, diğer bir ifadeyle Hanefî mezhebinin çoğunluğu, âmm lafzın kapsamı hususundaki *içtimâ* görüşüne binaen *el-cemu'l-münekker* lafzının âmm olduğunu ifade etmişlerdir.¹³⁷

¹³² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 255; Lâmişî, *Kitab fî usuli'l-fikh*, 115.

¹³³ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/53.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/125; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/53.

¹³⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 258; العام هو اللفظ المشتمل على أفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه لغة

¹³⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/51.

¹³⁷ Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar a'le'l-menâr mea şerhu nûru'l-envâr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1/177; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/53, 54; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 110; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 261.

Âmm lafzın kapsamı hususunda, klasik ve klasik sonrası dönemde *içtimâ* görüşü ağır basmışken son dönem eserlere ve günümüzde yazılan Türkçe eserlere baktığımızda, bu eserlerin Irak Hanefî ekolünün metodunu benimsediklerini görüyoruz. Nitekim Molla Hüsrev'in (ö. 885/1485) *Mirkâtü'l-vusûl* adlı usûl eserine baktığımızda onun âmm lafzı "Müsemme-yâtı sınırsız bir şekilde kapsayan (istiğrak eden) lafızdır." şeklinde tanımlandığına şahit oluyoruz.¹³⁸ Günümüz yazarlarının usûl eserlerine baktığımızda, *istiğrak* şartını onlarda da görmek mümkündür.¹³⁹ Bunun bir sonucu olarak bu eserlerde *el-cemu'l-münekker* lafızların umûm ifade etmediği belirtilmiştir.¹⁴⁰

Semerkandî eserinde, nekra olan çoğul lafızları hem manası hem de sîgası itibariyle âmm lafız kısmında zikretmiş ve bir kişi "رأيت رجالا-Adamlar gördüm" dediğinde, "ricâl" lafzının çoğul sîga olması bakımından üç, on, bin ve daha fazla adama muhtemel olabileceğini ifade etmiştir. Ancak bu lafza, herhangi bir sayı kastedilmeden şer'î bir hüküm bağlanmak istendiğinde lafzın, çoğul sîganın en azı olan üçe delâlet ettiğini ifade etmiştir.¹⁴¹ Semerkandî'nin zikretmiş olduğu bu örnek, var olan ihtilâfın lafızsal olduğunu düşündürmektedir. Zira Cessas da benzer örnekler vererek lafza bir hüküm bağlanmak istendiğinde çoğul olan nekra lafzın, daha fazlasına hamledilme ihtimâli olmakla birlikte kesin olanın üç sayısı olduğunu belirtmiş ve Semerkandî ile benzer bir görüş benimsemiştir.¹⁴²

3.3. Âmm Lafzın Delâleti

Âmm lafzın delâletinin ne olduğu meselesine geçmeden önce bu meselenin ortaya çıkış sebebini ortaya koymak konuyu anlamamız açısından önemlidir. Debûsî ve Serahsî'nin belirttiği üzere hicrî üçüncü asra kadar bu konu hakkında herhangi bir ihtilaf ortaya çıkmamıştır.¹⁴³ Yine Cessas, selef arasında bu konuya dair herhangi bir ihtilafın bulunmadığını belirtmektedir. Belirttiği üzere, Mürcie'den bir grubun ortaya çıkıp Mu'tezile'nin *vaîd-i füssak* iddiasına düşmemek için âmm lafzın umûm ifade etmediğini

¹³⁸ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ i'lmî'l-usûl*, nşr. İlyas Kaplan, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012), 70.

¹³⁹ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2014), 238; Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 307.

¹⁴⁰ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 87; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 258, 259.

¹⁴¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 261.

¹⁴² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/51.

¹⁴³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 96; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/132.

savunması ihtilâfların başlangıcı olmuştur.¹⁴⁴ Dolayısıyla âmm lafzın delâleti meselesinin, fikhî bir temele dayanmaktan ziyade, kelâmî öncüllere dayandığını ifade etmemiz mümkündür. Nitekim Semerkandî'nin, kelâmî asıllar ile uyumlu bir fıkıh usulü inşâ etmek istemesini bu bağlamda değerlendirmek, ortaya koyduğu çabayı daha iyi anlamlandırmamıza yardımcı olabilecek niteliktedir.

İhtilâfın ortaya çıkış sebebini daha iyi anlayabilmek için Neseî'nin (ö. 508/1115) *Tebîratü'l-edille* adlı eserindeki *va'd-va'id* konusuna bakmak bize bir fikir sunabilecek niteliktedir. O şöyle demektedir:

Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve meşâyihimizden diğerleri, kendisiyle husus kastedildiği halde umûm lafzın vârid olabileceğini iddia etmişlerdir. Lafzın hâss olduğuna dair herhangi bir delil bulunmaması âmm olmasını gerektirmez. Nitekim lafzın hâss olduğuna dair herhangi bir delil bulunmadığında kat'î olarak umum ifade ettiğini savunmak Mu'tezile mezhebinin görüşüdür. Diyarımızdaki meşâyihimiz bu iddiayı reddetmiştir ve bu görüşü savunanları Mu'tezile mezhebine nispet etmişlerdir. Ancak meşâyihimiz arasında Irak Hanefî ekolüne meyleden birisi çıktı (Debûsî'yi kastediyor) ve umûm meselesinde onlara tâbi oldu. Bu meseledeki delillerini zikretti ve meşâyihimizin görüşlerini Şâfîlere nispet etti. Va'id meselesinde ise herhangi bir şey söylemedi. Allah, bu konudaki akidesini en iyi bilendir.¹⁴⁵

Neseî'nin yukarıdaki ifadelerini okuduğumuzda bu meseleyi kelâm ile yani *mürteb-i kebîre* konusu ile ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Bu da bize ihtilâfın ortaya çıkış sebebinin bu konuya dayandığını düşündürmektedir.

3.3.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas'ın, eserinde belirttiği üzere Irak Hanefî ekolü; emir, nehiy ve haber cümlelerinde âmm lafzın umum ifade ettiği görüşünü benimsemiştir. Cessas'ın hocası olan Kerhî de bu görüştedir. Ancak Ebû Tayyib b. Şihâb, Kerhî'nin, haber cümlelerinde tevakkuf anlayışını, emir ve nehiy cümlelerinde ise umum anlayışını benimsediğini rivayet etmiştir. Cessas, Ebû Tayyib b. Şihâb'a, "Kerhî'nin bu görüşü, *va'id-i füssak* meselesinde tevakkuf anlayışını benimsediğine delâlet eder." şeklinde mukabelede bulunmuş ve karşı taraftan onay almıştır. Ayrıca Ebû Tayyib b. Şihâb, Cessas'a, Ebû Said el-Berdâî'nin (ö. 317/930) emir, nehiy ve haber cümlelerinin tamamında tevakkuf anlayışını benimsediğini rivayet etmiştir. Cessas, Ebû Tayyib b. Şihâb'ın rivayet ettiği şeylerde töhmet altında olmadığını belirtmekle birlikte; Kerhî'den böyle bir görüş işitmediğini ifade etmiştir. Yine Cessas; İsa

¹⁴⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/45, 46.

¹⁴⁵ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 2/384.

b. Ebân ve Ebû Hanife'nin, âmm olan haber, emir ve nehiy cümlelerinin umûmuyla amel ettiklerini ifade etmiştir.¹⁴⁶ Irak Hanefî ekolünün önemli isimlerinden bir diğeri olan Muhammed b. Şücâ' es-Selcî ise umûm lafızlarda husûs görüşünü benimseyen âlimler arasındadır. Yani ona göre, çoğul olmayan âmm lafza “ل” takısı bittiğinde bu lafız umûm ifade etmez. Yine çoğul olan lafza “ل” takısı eklendiğinde bu lafız üç sayısına hamledilir. Bunun dışındakilere hamledilmesi ancak delil ile olur.¹⁴⁷

Görüldüğü üzere bu konuda Irak Hanefî ekolüne mensup âlimler arasında tam bir görüş birliği söz konusu değildir. Ancak zikrettiğimiz farklı rivayetlere rağmen Cessas, âmm lafzın umûm ifade ettiğini, hocası Kerhî'nin de bu görüşte olduğunu, görmüş olduğu şeyhlerinin tamamının bu görüşü benimseyip, kitaplarındaki meselelerde âmm lafzın umûmu ile delillendirmelerde bulduklarını ifade etmiştir.¹⁴⁸

Bu başlık altında inceleyeceğimiz diğeri bir mesele ise âmm lafzın kapsadığı şeyler açısından katıyyet mi; yoksa zannıyyet mi ifade ettiğidir. Irak Hanefî ekolüne göre, âmm lafzın delâleti kat'îdir. Zira Cessas, umûm lafzın hiçbir zaman husus ifade etmediğini belirtmiş ve âmm lafız ile husus kastedildiği takdirde, bu lafzın hiçbir zaman umûm ifade etmediğinin ortaya çıktığını ifade etmiştir.¹⁴⁹ Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu mesele *nass* ve *zâhir* lafzın delâleti meselesine dayanmaktadır. Irak Hanefî ekolüne göre *nass* ve *zâhir* lafız, hüküm açısından ne ifade ediyorsa, aynı şey âmm lafız için de geçerlidir.

3.3.2 Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkant Hanefî ekolü, âmm lafzın umûm ifade ettiğini benimsemekle birlikte lafzı, amelî ve itikâdî açıdan farklı kategoride değerlendirmiştir.¹⁵⁰ Bunun yanı sıra, daha önce açıkladığımız üzere âmm lafzın *istiğrak* mı; yoksa *içtimâ* mı ifade ettiği meselesinde Irak Hanefî ekolünden farklı bir görüş benimsemiştir.

Bu konuda ihtilâf edilen asıl mesele, âmm lafzın delâletinin kat'î mi; yoksa zannî mi olduğudur. Semerkandî'ye göre Semerkant Hanefî ekolü ve onların lideri olan Ebû Mansûr el-Mâturîdî, âmm lafzın amel bakımından vücûbiyet ifade ettiği; ancak itikad bakımından

¹⁴⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/40-42.

¹⁴⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 279, 280.

¹⁴⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/40.

¹⁴⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/51, 52; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 279.

¹⁵⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 279, 280.

Allah'ın kastedtiği her ne ise müphem olarak onun hak olduğuna inanmak gerektiği görüşünü benimsemiştir.¹⁵¹ Buna binaen Semerkant Hanefi ekolüne göre, âmm lafzın hususa ihtimâli olması sebebiyle delâleti kat'î değil, zannîdir. Ancak lafızların amel edilmesi için va'z olduğu düşündüğümüzde lafzın iptal olmasına sebebiyet vermemek için amel edilmesi gerekmektedir.¹⁵²

Semerkant Hanefi ekolünün âmm lafzın delâletinin zannî olduğu görüşünü benimsemesinde iki nedenin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, inançsal boyut; yani meselenin kelâmî boyutudur. Semerkandî'nin eserini yazma nedeni, kelâm anlayışıyla uyumlu yeni bir fıkıh usulü inşa etme olduğuna göre elbette kelâmî öncüllerinin fıkıh usulü alanındaki görüşlerini etkilemesi normaldir. Nitekim Semerkant Hanefi ekolüne göre, büyük günah işleyenlerin durumu Allah'ın iradesindedir ve Allah'ın ahirette, büyük günah işleyen kullarını bağışlaması mümkündür. Bu sebeple, âmm lafzın itikâdî açıdan bir hüküm ifade etmediği ve Allah'ın kaskına müphem olarak inanılması gerektiği düşüncesini benimsemişlerdir. Kısacası, itikâdî açıdan tevakkuf anlayışı hâkim düşüncedir. Semerkant Hanefi ekolünün bu anlayışı benimsemesinde ehl-i sünneti, Mu'tezile mezhebinden farklılaştırma çabalarının etkili olduğunu söylemek de mümkündür.

Semerkant Hanefi ekolünün âmm lafzın delâleti hakkındaki bu görüşü benimsemesinin diğer bir nedeni ise âmm lafzın hususa ihtimâlinin bulunmasıdır. Nitekim âmm lafız, dilin aslında umûm için var olsa bile kullanım örfünde bir müştereklik söz konusudur. Yani âmm lafız ile hususun kaskedilmesi de mümkündür. Bu durumda tercih, husus anlamın alınması olacaktır. Ayrıca Kuran'ı Kerim'de kendisiyle *istiğrak* kaskedilen âmm lafız çok azdır. Mutlak olan sîga, umûma hamledilirse lafızdaki ihtimal sebebiyle hataya düşmek mümkündür. Bu sebeple itikâdî konularda hataya düşmemek için tevakkuf anlayışını benimsemek gerekir. Amel konusunda ise ihtiyaten lafzın zâhiriyle hükmetmek gerekmektedir.¹⁵³

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu mesele, *nass* ve *zâhir* lafzın delâletine dayanmaktadır. Nitekim Semerkant Hanefi ekolüne göre *nass* ve *zâhir* lafız, amel bakımından zanniyyet ifade etmektedir. İtikad bakımından ise Allah'ın kaskettiği her ne ise

¹⁵¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 280, 286.

¹⁵² Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/444, 445.

¹⁵³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 284.

ona müphem olarak inanmak gereklidir. Âmm lafzın da *zâhir* veya *nass* lafız olması imkân dâhilinde olması sebebiyle her iki meselenin ortak noktası bulunmaktadır.

3.3.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Âmm lafzın umûm ifade edip etmediği hususunda usûl âlimleri arasında ihtilâflar bulunmaktadır. Cessas'ın “Müteahhirûn, hususa delâlet ettiğine dair bir karine olmayan âmm lafzın hükmü hususunda ihtilâf etmiştir.”¹⁵⁴ sözü, mütekaddimûn döneminde bir ihtilâfın olmadığına işaret etmektedir. Cessas ve Semerkandî'nin yapmış olduğu taksimata göre bu hususta âlimler; ashabu'l-vakf, ashabu'l-umûm, ashabu'l-husûs olmak üç kısma ayrılmışlardır.

Ashabu'l-vakf taraftarları, itikat ve amel hakkında tevakkuf etmişler ve bir delil gelinceye kadar âmm lafızla amel edilmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Irak Hanefî ekolüne mensup olan Ebû Said el-Berdaî, bu görüştedir.¹⁵⁵ Ebû Said el-Berdaî'nin, Mu'tezilî olduğu hususundaki rivayetleri düşündüğümüzde benimsemiş olduğu bu görüş önem arz etmektedir. Zira bu görüş, kendisini Mu'tezile mezhebinden soyutlamak isteyen ve dolayısıyla *vaîd-i füssâk* meselesinde onlardan farklı düşünen Eşarî âlimlerin ve Mürcie'nin de görüşüdür. Dolayısıyla bu rivayete göre, Ebû Said el-Berdaî'nin *vaîd-i füssâk* meselesinde Mu'tezileden farklı düşündüğünü söylemek mümkündür.

Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) belirttiğine göre bazı kimseler, Mâturîdî'nin görüşünü bilmeyerek onu Ashabu'l-vakf arasına dâhil etmişlerdir; ancak Neseî'ye göre durum böyle değildir. Çünkü Mâturîdî'ye göre, mutlak sîga ve umûm ile amel etmek vaciptir. Zira vacip, kesin olmayan bir delil ile sabit olan şeydir. Kesin delil ile sabit olan şey ise farzdır. Mütekaddimûn ashabımızdan hiç kimse, mutlak emir ve umûm ile amel etmenin farz olduğu görüşünü benimsememiştir. Bilakis mutlak emrin ve umûm ile amel etmenin vücûp ifade ettiğini belirtmişlerdir. Ancak vâkifiyye, âmm lafızlarda, hem amel hem de itikat bakımından tevakkuf görüşünü benimsemiştir.¹⁵⁶ Mâturîdî'nin *Te'vîlâtü ehli's-sünne* adlı eserine baktığımızda “Âmm lafzın umûm ifade ettiğini, hâss lafzın ise husûsa

¹⁵⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/40.

¹⁵⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/41.

¹⁵⁶ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/385.

delâlet ettiğini anlamak ancak delil ile olur.”¹⁵⁷ şeklinde bir cümleye rastlamaktayız. Bu cümle, Mâtûrîdî’nin, ashâbu’l-vakf arasında olduğunu düşündürmektedir. Ancak Semerkant Hanefî ekolünün “Âmm lafzın husûsa delâlet etme ihtimâli, lafzın âmm olduğuna dair kesin bir delil olmadığı müddetçe mümkündür.” görüşünü düşündüğümüzde, Mâtûrîdî’nin ifadelerini daha iyi anlamamız mümkündür. Yine cümlenin devamında bu itirazın, “Husûs delili ortaya çıkıncaya kadar bir lafız, umûmu üzeredir.”¹⁵⁸ görüşünü benimseyenlere; yani Irak Hanefî ekolüne karşı yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Mâtûrîdî’nin burada anlatmak istediği, delil ortaya çıkıncaya kadar âmm lafız ile kastedilenin ne olduğuna dair iman ve amel bakımından tevakkuf etmek değil; âmm lafzın, husûsa muhtemel olması ve dolayısıyla delâletinin kat’iyyet değil, zanniyyet ifade etmesidir. Semerkant Hanefî ekolünün “Amel açısından ihtiyaten lafzın zâhiriyle hükmetmek gerekir.” görüşünü göz önüne aldığımızda, İmam Mâtûrîdî’nin amel açısından tevakkuf görüşünü benimsemediğini ifade etmemiz mümkündür. Semerkandî’nin, *Şerhu Te’vîlâti ehli’s-sünne* adlı eserine baktığımızda da benzer yönde açıklamalar yaptığını ifade etmek isteriz.¹⁵⁹

Ashabu’l-husus taraftarları, “Âmm lafız, kapsamına aldığı şeylerin tamamını içerdiğine dair delil bulununcaya kadar en azı içermelidir”, görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşü benimseyen âlimlere göre, tekil sîgaya “ل” takısı eklendiğinde tek bir şeye hamledilir. Çoğul sîgaya “ل” takısı eklendiğinde ise lafız üçe delâlet eder. Bundan daha fazlasına delâleti ancak delil ile olur. Semerkandî’ye göre bu görüşü benimseyenlerden birisi de Irak Hanefî ekolü içerisinde önemli bir yere sahip olan Ebû Abdullah Muhammed b. Şücâ’ es-Selcî (ö. 266/880)’dir.¹⁶⁰

Ashâbu’l umûm taraftarları ise âmm lafzın, kapsamına dâhil olan fertlerin tamamını içerdiği görüşünü benimsemişlerdir. Yukarıda belirttiğimiz üzere hem Irak Hanefî ekolü hem de Semerkant Hanefî ekolü bu görüşü benimsemişlerdir.¹⁶¹

İncelediğimiz konu kapsamında değindiğimiz diğer bir husus âmm lafzın delâlet açısından ne ifade ettiği meselesiydi. Nitekim yukarıda, bu meseleye dair her iki ekolün

¹⁵⁷ Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Tevîlâtü ehli’s-sünne*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2005), 3/512.

¹⁵⁸ el-Mâtûrîdî, *Tevîlâtü ehli’s-sünne*, 3/512.

¹⁵⁹ Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu te’vîlâti ehli’s-sünne*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 176), 218a.

¹⁶⁰ Semerkandî, *Mîzânu’l-usûl*, 278, 279; Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/40; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/134.

¹⁶¹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/132; Semerkandî, *Mîzânu’l-usûl*, 279, 280.

görüşünü dile getirmiştik. Burada ise mezhep içerisinde hangi görüşün etkin olduğu ve bu görüşün etkin olmasının sebeplerine değinerek konuya devam etmek istiyoruz.

Âmm lafzın delâletinin ne ifade ettiği hususunda mezhep içerisinde Irak Hanefî ekolünün görüşünün tercih edildiğini ve Hanefî usûl eserlerinin bu minval üzere yazıldığını ifade etmemiz mümkündür.¹⁶² Irak Hanefî ekolünün benimsemiş olduğu görüşün mezhepte etkin olmasını iki sebebe dayandırmak mümkündür. Serahsî, Irak Hanefî ekolünün bazı meselelere dair benimsemiş olduğu görüşleri, Mu'tezile mezhebine meyil olarak olarak değerlendirirken bu meselede Mu'tezile'ye meyil olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Örneğin Serahsî, Cessas'ın kabul etmiş olduğu illetin tahsisini kabul etmemiş ve bunu kabul edenlerin Mu'tezile mezhebinin birçok görüşünü kabul etmek zorunda kalacaklarını ifade etmiştir.¹⁶³ Ancak Serahsî bu meselede, buna benzer bir açıklama yapmamaktadır. Bunun yanı sıra Serahsî, mezhep imamlarının fikhî meselelerde, "Âmm lafzın, kapsamına alan fertleri kat'î bir şekilde içerdiği" usûlü üzerine fetvalar verdiklerine değinmiştir.¹⁶⁴ Serahsî, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin de fetvalarında kullanmış olduğu usûl sebebiyle bu görüşte olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁵ Ebû Hanîfe'nin, itikadî anlamda Mu'tezile'den farklı düşündüğünü göz önünde bulundurduğumuzda, Hanefî âlimler, âmm lafzın kat'iyet ifade etmesini Mu'tezile'ye meyil olarak görmemişlerdir.

Mezhepte Irak Hanefî ekolünün görüşünün etkin olmasının bir diğer sebebi ise mezhebin uzak ihtimalleri dikkate almamasıdır. Diğer bir ifadeyle âmm lafzın husûsa ihtimalinin bulunması, lafzın katî'lik ifade etmesine engel teşkil etmemesidir. Serahsî bu konuda şöyle demektedir: "Âmm lafzın husûsa muhtemel olması, delil olmadıkça bilinmesi mümkün olmayan batınî bir durumdur. Âmm lafzın husûsa delâlet ettiğine dair bir delil ortaya çıkmadıkça, kapsamına aldığı fertler hususunda hükmü katî'dir."¹⁶⁶ Debûsi'ye baktığımızda da yine aynı cümlelere şahit olduğumuzu ifade etmek isteriz.¹⁶⁷ Dolayısıyla

¹⁶² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/132; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/425; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 1/161; Celâleddîn Ömer b. Muhammed, el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Merkezü'l-bahsî'l-ilmî ve ihyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1983/1403), 99.

¹⁶³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/212.

¹⁶⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/132.

¹⁶⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/133.

¹⁶⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/139.

¹⁶⁷ Debûsi, *Takvîmü'l-edille*, 100.

mezhep içerisinde, var olan ihtimal üzerine hüküm vermek kabul gören bir durum olmamıştır ve bu konuda Irak Hanefî ekolünün görüşü, mezhep görüşü olarak benimsenmiştir.

3.4. Âmm Lafzın Haber-i Vahid ve Kıyas İle Tahsisi

Bu mesele, âmm lafzın delâlatinin zannî mi; yoksa kat'î mi olduğu meselesi ile yakından ilgilidir. Zira âmm lafzın delâletinin zannî olduğunu benimseyenlere göre âmm lafız, kıyas veya haber-i vâhid ile tahsis edilebilmektedir. Âmm lafzın delâletinin kat'î olduğunu savunanlara göre ise âmm lafız, kıyas ve haber-i vâhid ile tahsis edilememektedir. Bu başlık altında, değindiğimiz bu genel kurala binâen Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri arasında nasıl bir farklılaşma yaşandığını tespit etmeye ve bu farklılığın furû ile ilgili meselelere ne derece yansındığını incelemeye çalışacağız.

3.4.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Irak Hanefî ekolü, bu konudaki görüşünü, âmm lafzın delâleti meselesindeki usûlü üzere binâ etmiştir. Cessas'ın eserinde belirttiği üzere manası açık ve beyana ihtiyaç duymayan ve daha önce tahsis edilmemiş Kuran'ın ve sâbit sünnetin (meşhûr ve mütevatir sünnet) kıyas ve haber-i vahid ile tahsisi mümkün değildir. Ancak daha önce ittifakla tahsis edildiği bilinen veya lafzın çeşitli manalara gelmesi veya lafzın manasında selefin ihtilaf etmesi sebebiyle içtihat ile lafzın zâhirinin terk edilmesi durumunda veya lafızda beyanı gerektiren bir mücmellik olması halinde lafzın, haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi mümkündür. Cessas'a göre Hanefî mezhebinin görüşü budur ve mezhebin furû meselelerde verdiği hükümler buna delâlet etmektedir. İsa b. Eban'a göre ise insanların bildiği ve amel ettiği bir haber gelinceye kadar manası zâhir olan Kuran'ın âmm lafzının hâss bir haber ile tahsis edilmesi hiçbir durumda mümkün değildir.¹⁶⁸ Burada İsa b. Eban'ın "İnsanların bildiği ve amel ettiği haber" ile kasdı şüphesiz meşhûr haber olmalıdır. Zira verdiği örnekler de buna delâlet etmektedir.

Cessas, bu konudaki görüşünün gerekçesini şöyle açıklamıştır:

İlmi gerektiren bir yolla sabit olan şey, ilmi gerektirmeyen bir yol ile sabit olan şey ile terk edilemez. Kuran'ın umum lafzı, altına giren fertlerin tamamını ilmi gerektirecek bir şekilde kapsamaktadır. Dolayısıyla ilmi gerektirmeyen bir şey ile Kuran'ın umum lafzının terk edilmesi caiz değildir. Haber-i vahid, haberin içeriği itibariyle ilim doğurmamaktadır. Haber-i vahid ancak içtihat ve râvi hakkındaki hüsn-ü zan ile kabul edilmiştir. Dolayısıyla

¹⁶⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/74, 87, 88, 89.

haber-i vahid, ilim gerektiren bir yolla sabit olan sünnet ve Kuran'ın zâhirine itiraz edebilecek konumda değildir.¹⁶⁹

Cessas'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Irak Hanefî ekolü, Kur'an lafzını ve haber-i vahidi bilgi açısından eş değer görmemiş ve haber-i vahid ile Kur'an lafzının beyan edilemeyeceği düşüncesini benimsemiştir. Diğer taraftan mütevatir ve meşhur sünnet ise bilgi açısından haber-i vahiden ayrı tutulmuştur. Daha sonraki konularda görüleceği üzere Irak Hanefî ekolünün bu bilgi kuramı; *nass üzerine ziyade, mutlak lafzın mukayyede hamli* gibi usûl meselelerinde de etkili olmuştur.

3.4.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî bu hususta, Semerkant Hanefî ekolünden herhangi bir görüşün nakledilmediğini ifade etmektedir. Ancak ona göre Semerkant Hanefî ekolünün, benimsemiş olduğu usûl gereği kıyas ile tahsise cevaz verdiğini söylemek yanlış olmaz. Semerkandî'ye göre yine de en sahih olan görüş, Semerkant Hanefî ekolüne göre de kıyas ile tahsisin caiz olmamasıdır. Zira âmm lafızda ihtimal olsa bile kıyasta bulunan ihtimal, âmm lafzın husûsa olan ihtimalinden daha fazladır. Diğer taraftan haber-i vâhid'de de ihtimal bulunmakla birlikte bilgi açısından kıyastan daha öncelikli olduğu mâlumdur.¹⁷⁰

Semerkandî'ye göre, Semerkant Hanefî ekolünün haber-i vahid ile tahsisi benimsediğini iddia etmekte bir beis yoktur. Ancak en sahih olan, Semerkant Hanefî ekolünün haber-i vahid ile tahsisi kabul etmediğidir. Çünkü haber-i vâhid'de bulunan ihtimal, âmm lafızda bulunan ihtimalden daha fazladır. Dolayısıyla ihtimale daha fazla açık olan haber-i vahidin değil de âmm lafzın tercih edilmesi en uygun görüştür.¹⁷¹

3.4.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Hanefî usûlünün klasik eserlerine ve klasik dönemden sonraki eserlerine baktığımızda bu hususta mezhepte Irak Hanefî ekolünün görüşünün hâkim olduğunu ve mezhep içerisinde herhangi bir ihtilafın bulunmadığını görmekteyiz. Yani Hanefî mezhebinde benimsenen genel görüşe göre daha önce tahsis edilmemiş olan âmm lafzın haber-i vâhid ve kıyas ile tahsisi mümkün değildir. Zira Kur'an, ilim açısından kesinlik ifade

¹⁶⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/77.

¹⁷⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 321.

¹⁷¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 323.

etmekle birlikte kıyas ve haber-i vâhid zannî bilgi ifade etmektedir. Dolayısıyla kesin bilgi ifade eden bir nassın, zan ifade eden bir nass ile tahsisi mümkün değildir.¹⁷²

Semerkant Hanefî ekolünün âmm lafzın delâleti hususunda benimsemiş olduğu görüşe binaen Semerkandî'nin, haber-i vâhid ve kıyas ile tahsis hakkındaki değerlendirmelerini göz önünde bulundurduğumuzda meseleyi daha iyi anlayabilmek için her iki ekolün furû fıkha dair görüşlerine bakmak gerekmektedir. Hanefîlerin, âmm lafzın haber-i vahid ile tahsis edilmediği hususunda verdiği örneklerden birisi Nisa sûresinin 23. ayetindeki “Sizi emziren sütannelerinizi”¹⁷³ ifadesidir. Hanefî âlimlerin belirttiği üzere bu lafız âmmdır ve süt emmenin az veya çok olması arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla az bir miktar emmekle de sütanneliği gerçekleşmektedir. Ancak diğer taraftan İbn Zübeyr'in rivayet ettiği “Bir veya iki defa emmek haram kılmaz”¹⁷⁴ hadisi bulunmaktadır. Âmm lafzın delâletinin kat'î olduğunu iddia eden Hanefiler, Nisa suresinin 23. ayetindeki bu ifadeyi, zikrettiğimiz hadis ile tahsis etmemişlerdir.¹⁷⁵ Diğer taraftan âmm lafzın delâletinin zannî olduğunu iddia eden Şâfiîler, ayeti, zikrettiğimiz hadis ile tahsis etmişlerdir ve onlara göre az bir miktar süt emmek ile sütanneliği oluşmamaktadır. Bu hususta Semerkant Hanefî ekolünün şeyhi olarak nitelenen Mâturîdî'nin görüşüne baktığımızda Irak Hanefî ekolü ile örtüştüğünü görmekteyiz ve Mâturîdî'nin de bu hadis ile ayeti tahsis etmediğine şahit olmaktadır.¹⁷⁶ Yine aynı durumu “Kasden besmele terk edilerek boğazlanan hayvan” meselesinde de görüyoruz. Her iki ekol, rivâyet edilen hadisler ile ayeti tahsis etmemiş ve kasden besmele terk edilerek kesilen hayvanın etinden yemenin caiz olmadığını belirtmişlerdir. Bunlara benzer birçok örnek görmek mümkündür.¹⁷⁷

Yukarıda zikrettiğimiz örnekleri değerlendirdiğimizde diyebiliriz ki Irak Hanefî ekolü, âmm lafzın delâleti hususunda benimsediği görüşe binâen lafzın haber-i vahid ile tahsisine onay vermemiştir. Diğer taraftan Semerkant Hanefî ekolü, âmm lafzın zanniyet ifade ettiği görüşünü benimsemesine rağmen örneğini verdiğimiz iki ayeti, haber-i vâhid ile

¹⁷² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/141, 142; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 103; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/450; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Keşfü'l-esrar*, 1/165; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, 174.

¹⁷³ وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّيِّ أَرْضَعْنَكُمْ

¹⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, nşr. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), “Nikâh”, 35.

¹⁷⁵ el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 101.

¹⁷⁶ el-Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 3/92, 93.

¹⁷⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/452; el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 100-106; el-Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 4/246, 247.

tahsis etmemiştir. Aslında tüm bu verileri değerlendirdiğimizde ve İmam Mâturîdî'nin, tefsirinde, Mu'tezile mezhebini sürekli eleştirdiğini göz önünde bulundurduğumuzda Semerkant Hanefî ekolünün, âmm lafzın delâletinin niçin zannî olduğu görüşünü benimsediğini anlayabilmemiz mümkündür. Nitekim âmm lafzın delâletinin kat'î olduğu görüşünü benimsemek, kelâmi açıdan Mu'tezile mezhebinin “büyük günah işleyen kimselerin tövbe etmeden vefat ettiklerinde cehenneme gideceği” görüşüne meyletme sonucuna götürmektedir. Muhtemelen Semerkant Hanefî ekolü, âmm lafzın delâletinin zannî olduğu görüşünü bu sebeple benimsemiş olabilir. Semerkandî'nin, kelim anlayışıyla uyumlu yeni bir usûl inşâ etme çabasının tam da bunu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Zira ona göre, fıkıh usûlünde belirlenen asılların kelim ilminde âlimi yanlışa sevk etmemesi gerekmektedir. Diğer taraftan Semerkandî'nin ifade ettiği üzere –belki de furû meselelerde genel Hanefî anlayışından ayrı düşmemek adına- haber-i vahid ve kıyasın, âmm lafızdan daha fazla ihtimal içermesi ve bu sebeple âmm lafzın, kıyas ve haber-i vâhid ile tahsis edilemeyeceği görüşü de dikkatleri çekmektedir. Zikrettiğimiz bu bilgilere istinaden her iki ekol arasındaki âmm lafzın delâleti çerçevesindeki ihtilâfın sadece kelim boyut ile sınırlı kaldığını ve ihtilâfın furû fıkhıya yansımadağını söylemek mümkündür.

3.5. Tahsis Edilen Âmm Lafzın Delâleti

Semerkandî, tahsis edilen âmm lafzın iki başlık altında incelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Buna göre ilk olarak, tahsis edilen âmm lafzın geriye kalan fertleri kapsamı hakikat itibariyle midir; yoksa mecaza dönüşmüş müdür, sorusu tartışılmalıdır. Bu konu çerçevesinde tartışılması gereken ikinci mesele ise tahsis edilen âmm lafzın, geriye kalan fertlerdeki delil olma özelliğinin devam edip etmediğidir.

3.5.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Bu konuda Irak Hanefî ekolünün ittifak içerisinde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Irak Hanefî ekolü âlimlerinden Kerhî'ye göre, âmm lafız tahsis edildiğinde kendisiyle istidlâlde bulunabilmek için kendisi dışında başka bir delile ihtiyaç duyulur. Bu sebeple tahsise uğrayan âmm lafız, beyana ihtiyaç duyan mücmel lafza dönüşmektedir. Ona göre, âmm lafızda asıllan umûm olduğu için lafzın tahsise uğraması, lafzın hakiki anlamdan mecaz anlama dönüşmesine sebep olmaktadır. Ancak Kerhî, lafza bitişik olan istisna ile lafız cihetinden olan tahsisi birbirinden ayırmış ve istisnanın, lafza mecaz yapmayacağını belirtmiştir. Kerhî, zikrettiği görüşlerin kendisine ait olduğunu belirterek mezhebin bu görüşü benimsediğini söylemenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.

Ayrıca Kerhî, Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'nin (ö. 266/880) de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁸ Semerkandî'nin ifade ettiği üzere Kerhî'ye göre tahsis delili, kendi başına bir anlam ifade edebilen müstakil bir lafız ise âmm lafız, huccet olma özelliğini devam ettiremez. Ancak tahsis delili, istisna gibi lafza bitişik olduğunda ise âmm lafız, huccet olarak kalmaya devam eder. Bir rivayete göre tahsis edilen kısmın bilinip bilinmemesi fark etmiyorken, diğer bir rivayete göre ise sadece tahsis edilen kısım bilinmediğinde, âmm lafız huccet olma özelliğini koruyamamaktadır. Ancak diğer usûl eserlerine baktığımızda birinci rivayetin daha sahih olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷⁹ Semerkandî, İsa b. Eban ve Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'nin de tahsis edilen kısım bilinsin veya bilinmesin âmm lafzın huccet olma özelliğinin devam etmeyeceği görüşünü benimsediklerini belirtmiştir.¹⁸⁰

Kerhî, yukarıdaki görüşünü, tahsis delilini istisnaya benzeterek delillendirmiştir. Çünkü tahsis delili ile âmm lafzın, fertlerinden bir kısmını kapsamadığı anlaşılmıştır. Bu durum istisnada da aynen geçerlidir. Zira istisna ile lafzın, istisna dışındaki şeyler için geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır. İstisna edilen şey bilinmezse, bu bilinmezlik sebebiyle kendisinden istisna edilen şeylerin de bilinmemesi gerekmektedir. Yine istisna edilen şeyin şüpheli olması durumunda da aynı şey geçerlidir. Bu sebeple meçhul veya şüpheli olarak kalan şey delil olmaya elverişli değildir. Bilakis delil gelinceye kadar beklemek gerekir. Tahsis delilinin ma'lum olması durumunda, yani âmm lafızdan tahsis edilen şeyin miktarının bilinmesi durumunda da aynı şey geçerlidir. Çünkü tahsis delilinin ta'lili mümkündür. Bu delil, kendi başına nasıtır ve herhangi bir engel olmadıkça ta'lili imkân dâhilindedir. Bu ta'lil sebebiyle tahsis delilinin, âmm lafzın fertlerinin ne kadarına sirayet ettiği bilinmemektedir. Bu ihtimal sebebiyle tahsis dışındaki fertler için âmm lafız, delil olma özelliğini sürdürememektedir. Serahsî, Kerhî'nin öne sürmüş olduğu delillerini eleştirmiş ve bu şekilde bir görüşün kabul edilmesi durumunda umûm ifade eden lafızların büyük bir kısmının tahsis edilmiş olması sebebiyle bu lafızlarla ihticacta bulunmanın mümkün olmayacağını belirtmiştir. Ayrıca Serahsî, Kerhî'nin bu görüşünün mezhep imamlarının benimsediği görüşle uyuşmadığını da ifade etmiştir.¹⁸¹

¹⁷⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/131; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 289; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/145.

¹⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 105; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/144; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/450.

¹⁸⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 290, 291; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/449, 450.

¹⁸¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/145; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 105, 106.

Bu konuda Cessas'tan şöyle bir nakil yapılmaktadır: “Bana göre ashabımızdan rivayet edilen şudur ki; âmm lafzın tahsis edilmesi, geriye kalan fertler ile istidlâlde bulunmaya engel değildir. Ashabımızın meseleler hakkındaki delillendirmeleri ve usûlü buna delâlet etmektedir.” Yine Cessas’a göre tahsis gerçekleşikten sonra da âmm lafız, geriye kalan fertlerini hakiki anlam itibariyle kapsamaktadır.¹⁸²

Yukarıda da görüldüğü üzere Cessas, hocası Kerhî’den farklı düşünmektedir. Ayrıca Cessas, doğru olan görüşün kendi görüşü olduğunu ifade ederek, hocası Kerhî’nin de birçok meselede bu usûle göre hüküm verdiğini ifade etmiştir. Yine Kerhî’nin “Bu konuda benim inandığım görüşüm bu olmakla birlikte, bu görüşü ashabımıza dayandırmak mümkün değildir.” sözüne özellikle vurgu yapmıştır.¹⁸³

3.5.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî, tahsis edilen âmm lafzın geriye kalan fertlerine delâletinin hakiki anlam ile mi; yoksa mecaz anlam ile mi devam ettiği meselesinin âmm lafzın istiğrak mı; yoksa içtima mı ifade ettiği meselesine dayandığını belirtmiştir. Semerkandî’nin belirttiği üzere âmm lafızda içtimayı şart koşanlara göre lafız, üç ve daha fazla ferdi kapsadığı müddetçe tahsisin dışındaki fertlerde hakiki anlam ifade etmektedir. Fakat tahsis, iki veya bir sayısına ulaştığında âmm lafız, mecâzî anlam ifade etmektedir.¹⁸⁴ Semerkandî, burada kendi görüşünü açık bir şekilde ifade etmemiştir; ancak onun içtima görüşünü benimsediğini göz önünde bulundurduğumuzda bu konuda tahsis edilmiş âmm lafzın geriye kalan fertlerine hakiki anlam itibariyle delâlet ettiği görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz.

Tahsis edilen âmm lafzın delil olma özelliğinin devam edip etmediği meselesine gelince bu husuta Semerkant Hanefî ekolü, âmm lafzın delâleti hakkındaki benimsemiş olduğu görüşüne binaen tahsis edilen âmm lafzın ilim bakımından değil, amel bakımından delil olma özelliğini devam ettireceği görüşünü benimsemiştir. Ancak tahsis edilen âmm lafızdaki ihtimal, hiç tahsise uğramayan lafzın içerdiği ihtimalden daha fazladır.¹⁸⁵ Ekolün, tahsis edilen âmm lafızdaki ihtimalin daha fazla olması yönünde bir görüş benimsemesinin sebebini furû fıkıh açısından Irak Hanefî ekolü ile farklılaşmak istememesi şeklinde

¹⁸² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/131, 132.

¹⁸³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/132.

¹⁸⁴ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 288.

¹⁸⁵ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 290.

değerlendirebiliriz. Zira daha önce belirttiğimiz üzere Semerkant Hanefi ekolü, tahsis edilmemiş âmm lafzın delaletinin zannî olduğu görüşünü benimsemekle birlikte haber-i vahid'deki ihtimali daha fazla görerek iki nass arasında bir tahsise müsaade etmemiştir. Tahsis edilmiş âmm lafızdaki ihtimalin daha fazla olduğunu belirterek ise nassı, haber-i vahid'in bilgi derecesine eşitlemiş gibidir. Dolayısıyla tahsis edilmiş âmm lafzın, haber-i vahid ve kıyas ile tahsis edilmesine kapı aralamış gibi gözükmektedir.

3.5.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Yukarıda zikretmiş olduğumuz görüşleri değerlendirdiğimizde karşımıza şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Tahsis edilmiş âmm lafzın, geriye kalan fertlere delâletinin hakiki anlam itibarıyla olduğunu iddia edenler, âmm lafzın delil olma özelliğini koruduğunu iddia etmişlerdir. Bunun yanı sıra âmm lafzın geriye kalan fertlerine delâletinin mecaz olduğunu savunanlar ise âmm lafzın ancak bir beyân ile hucet olmaya devam edeceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında her iki meselenin de birbirine bağlı olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Hatta birinin, diğerinin sonucu olduğunu söylesek hata etmiş olmayız.¹⁸⁶

Debûsî'nin eserine baktığımızda onun şu ifadelerine şahit olmaktayız: “Bana göre selefimizden varid olan görüş, tahsise uğrayan âmm lafzın -tahsis edilen kısım bilinsin veya bilinmesin- umûma delâletinin devam edeceği yönündedir. Ancak lafız tahsise uğradıktan sonra bilgi açısından kat'îliği devam etmemektedir.”¹⁸⁷ Debûsî'nin zikrettiği üzere âmm lafzın tahsise uğradıktan sonra kat'î bilgi ifade etmemesi, bu aşamadan sonra kıyas ve haber-i vahid ile tahsise açık olması gibi bir sonucu doğurmaktadır. Bu konuda Serahsî de Debûsî'nin açıklamalarına benzer bir açıklama yaparak tahsise uğrayan âmm lafzın hucet olmaya devam edeceğini ve mezhep imamlarının bu görüşte olduğunu; ancak bilgi açısından zan ifade edeceğini belirtmiştir.¹⁸⁸

Ebü'l-usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Abdüzaziz el-Buhârî de Debûsî ve Serahsî çizgisindedir. Zira onlara göre de mezhep imamları, tahsis edilmiş âmm lafız ile ihticacta bulunmuşlardır. Örneğin Ebû Hanife, “الجار احق بصقبة”-Komşu, yakınlığı sebebiyle daha hak

¹⁸⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/449.

¹⁸⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 105.

¹⁸⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/144.

sahibidir.”¹⁸⁹ hadisiyle komşunun şuf’a hakkına sahip olduğuna kanaat getirmiştir. Hâlbuki bu hadis tahsise uğramıştır. Zira ortak bulunduğu zaman komşu, yakınlığı sebebiyle şuf’a hakkına daha fazla hak sahibi değildir. Yine Ebû Hanife, tahsis edilmiş âmm lafzı, kıyas ile tahsis etmiştir. Bu da bize tahsis edilmiş âmm lafzın kat’î bilgi gerektirmeksizin amel için huccet olduğunu göstermektedir.¹⁹⁰

Debûsî, Serahsî ve Abdülaziz el-Buhârî’nin eserlerine baktığımız zaman onların tahsis delilini hüküm bakımından istisnaya, sîga bakımından ise nâsihe benzettiğini görmekteyiz. Bu âlimlere göre tahsis delili, hüküm açısından istisnaya benzemektedir; çünkü lafza bitişiktir ve her ikisinin de amacı lafzın kapsamından bir takım fertleri çıkarmaktır. Sîga bakımından ise nâsihe benzemektedir ki nesheden lafız gibi öncesinde âmm lafız olmasa bile kendi başına bir anlam ve hüküm ifade edebilmektedir. Meseleyi sîga açısından değerlendirecek olursak, istisna bilinmediği takdirde müstesna minh’in de hükümsüz kalacak olması sebebiyle âmm lafzı tahsis eden miktar bilinmediği takdirde tahsis delilinin iptal edilmesi gerekir ve âmm lafız, tahsis delili gelmeden önceki konumuna döner. Meseleyi hüküm açısından dikkate aldığımızda ise istisnanın bilinmemesi, müstesna minhe bir hüküm bağlanamamasına sebep olur ve dolayısıyla tahsis edilen kısım bilinmediğinde, âmm lafzın geriye kalan fertleri hakkında da bir bilinmezlik meydana gelmektedir. Bu ihtimaller sebebiyle her iki lafzın da iptal edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Yani âmm lafzın kapsamındaki fertlerin ne kadarını çıkardığı bilinmeyen tahsis delilinin, var olan şüphe sebebiyle iptal edilemeyeceğini ve yine var olan şüphe sebebiyle âmm lafzın, tahsisten sonra geriye kalan fertler için huccet olmaktan çıkmayacağını söyleyebiliriz. Tahsis delilinin, âmm lafzın kapsamından ne kadar ferdi çıkardığı bilindiğinde de durum aynıdır. Zira tahsis delili, sîga bakımından tek başına bir nasstır ve ta’lili mümkündür. Bu ta’lil sebebiyle tahsis delilinin, âmm lafzın kapsadığı fertlerin ne kadarına sirayet ettiğini bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla burada bir şüphe oluşmaktadır. Hüküm açısından ise tahsis delili, hükümü kesin olarak îcap ettirmesi sebebiyle ta’lili kabul etmemektedir. Sîgaya itibar edildiği takdirde âmm lafız, tahsisten sonra geriye kalan fertler için huccet olmaktan çıkmaktadır. Hükme itibar edildiğinde ise âmm lafız, tahsisten geriye kalan fertler için de kat’î olarak hüküm gerektirmektedir. Serahsî, var olan bu ihtimaller sebebiyle âmm lafzın tahsisten sonraki

¹⁸⁹ Buhârî, “Şuf’a” 36; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2013), “Büyû”, 75.

¹⁹⁰ Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, 1/451.

fertler için huccet olma özelliğinin iptal edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte iki farklı yoldan birisiyle sabit olan şeyin kat'î bilgi ifade edemeyeceğini de belirtmiştir. Bu bakımdan Serahsî âmm lafzın, tahsis edildikten sonra geriye kalan fertlerine delâletinin zannî olduğu görüşünü benimsemiştir.¹⁹¹

Bu mesele ile ilgili müteahhirûn dönemi eserlerine baktığımız zaman mezhepte genel kanaatin Cessas, Debûsî, Pezdevî, Serahsî çizgisinde olduğunu; İsa b. Ebân, Muhammed b. Şuca' es-Selcî ve Kerhî'nin ise görüşlerinde yalnız kaldıklarını görmekteyiz.¹⁹²

3.6. Tahsis Delilindeki Müstakil Olma Şartı

Hanefî mezhebine göre âmm lafzı tahsis eden delilin, lafza mukârin (aynı zamanda gelmesi) olması ve bulunduğu kelâmdan müstakil olması gerekmektedir. Cumhur ulemâya göre ise tahsis delilinin, âmm olan nass ile amel edilme vaktinden sonra gelmiş olmama kaydıyla birlikte âmm lafza mukarin olması veya olmaması mümkündür. Yine cumhûr ulemaya göre tahsis delinin müstakil veya gayr-i müstakil olması da mümkündür. Buna binaen âmm lafzı tahsis eden delillerin müstakil ve gayr-i müstakil olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade edebiliriz.¹⁹³ Bu başlık altında gayr-i müstakil delilin bir diğer ifadeyle *muttasıl muhassısların*, her iki ekol açısından tahsis delili olarak kabul edilip edilmediği meselesini incelemeye çalışacağız.

3.6.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas eserinde, “Kendisiyle tahsisin gerçekleştiği şeyler” babında bir başlık açmış ve bu başlık altında *müstakil muhassıslara* değinmesine rağmen *gayr-i müstakil muhassıslara* değinmemiştir.¹⁹⁴ Bu durum Cessas'ın *gayr-i müstakil muhassısları* tahsis delili olarak kabul etmediğini düşündürmektedir. Nitekim Hanefîlerin genelinin görüşünün bu yönde olduğunu hatırladığımızda bu mümkün gibi gözükmektedir. Zira Emir Padişah'ın (ö. 987/1579) da belirttiği üzere Hanefîlere göre tahsis delilindeki istiklal şartının bulunması, âmm lafzın delâletini kat'îlikten zannîliğe dönüştürmesi sebebiyledir. İstisnâ gibi müstakil olmayan

¹⁹¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/148, 149; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/455-457; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 105-107; el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 108-110.

¹⁹² el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 109; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüüsül*, 73-75; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 1/168.

¹⁹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/448; Zekiyüddin Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2018), 453-458.

¹⁹⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/68-73.

deliller ise âmm lafzın delâletine etki etmemektedir ve lafız kat'î olarak kalmaktadır.¹⁹⁵ Irak Hanefî ekolünün, âmm lafzın delâleti hakkındaki görüşünü hatırladığımızda, benimsedikleri usûl sebebiyle tahsis delilinde sadece müstakil olmayı şart koştuklarını çıkarsamak mümkündür. Zira Irak Hanefî ekolüne göre âmm lafız, varid olduğu tüm fertleri kat'î bir şekilde içermektedir. Hâss lafız ise âmm lafzın içerdiği fertlerden bir kısmına muhalif olarak gelmektedir. Dolayısıyla âmm lafız ve âmm lafzın içerdiği fertlerin bir kısmına muhalif olan hâss lafız olmak üzere iki ayrı hüküm bulunmaktadır ve bu iki lafız arasında tearuz meydana gelmektedir. Bu tearuzun giderilmesi için ise tahsis işleminin icra edilmesi gerekmektedir. Yine Abdülaziz el-Buhârî eserinde, tahsis delilinin muaraza manasında olması gerektiğini belirtmiş ve istisna, sıfat, şart gibi *muttasıl muhassısların* bu şartı taşımadığını ifade etmiştir. Cessas ise eserinde, tahsis delilinin âmm lafza muarız olmasıyla ilgili bir tanımlamada bulunmamıştır; ancak onun eserinde, bu manada örnekler görmek mümkündür.¹⁹⁶

Cessas, *mefhûmu muhâlefet* konusunu ele alırken hükmün, sadece zikredilen lafız için geçerli olduğunu, lafzın hilâfına olan şeylerin herhangi bir hüküm ifade etmediğini belirtmiştir. Buna binaen Cessas'a göre, lafzın bir *şart*, *sıfat* veya *gayeye* bağlanması sebebiyle hilâfına olan şeyler açısından hüküm ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Ona göre lafzın, hilâfına olan şeyler hususunda hüküm ifade etmesi ancak bir delil ile mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla *şart*, *sıfat* ve *gaye* içeren lafız, tek bir hüküm ifade etmektedir ve tahsisin vâki olmasını gerektiren “muaraza” şartı bu lafızlarda bulunmamaktadır.¹⁹⁷

Cessas'ın, *istisnayı* tahsis delili olarak kabul edip-etmediği meselesine gelince, eserinin birçok yerinde istisnanın da tahsis konumunda olduğunu ve hatta her ikisinin de aynı anlamda olduğunu ifade etmiştir. Bir örnek vesilesiyle istisnayı tanımlarken “Cümlenin içerdiği fertlerden bir kısmını çıkardığını” söylemiş ve tahsise benzeyen bir tanım ortaya koymuştur.¹⁹⁸ Cessas'ın *Âhkâmü'l-Kuran* adlı eserinde de benzer açıklamaları görmek mümkündür.¹⁹⁹ Hatta bir yerde istisna edatının tahsis için olduğunu belirtmiştir.²⁰⁰ *Şerhu*

¹⁹⁵ Emir Padişah Muhammed Emin b. Mahmûd, *Teyşîru't-tahrîr*, (Mekke: Dâru'l-bâz, ts.), 1/279.

¹⁹⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/448; Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/68, 69, 74.

¹⁹⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/154, 160, 175.

¹⁹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/142, 146.

¹⁹⁹ Cessas, *Ahkâmü'l-Kuran*, 2/313.

²⁰⁰ Cessas, *Ahkâmü'l-Kuran*, 2/366.

Muhtasari 't-Tahâvî adlı eserinde ise istisnanın, hemen ardındaki lafza döneceğini, cümlenin tamamına dönmesi için bir delile ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre istisna da tahsisin bir çeşididir ve lafzın içerdiği şeylerin bir kısmını lafızdan çıkarmaktadır.²⁰¹

Yukarıdaki bilgileri herhangi bir yoruma tabi tutmadan değerlendirdiğimizde Cessas'ın istisnayı, tahsis delili olarak kabul ettiğini varsayabiliriz; ancak Cessas'ın ne dediğinden çok, ne demek istediğine yoğunlaştığımızda bunun böyle olmadığını ifade etmemiz mümkündür. Nitekim Cessas, bazı yerlerde istisna edatının tahsis konumunda olduğunu söylemiş,²⁰² bazı yerlerde ise tahsis ile aynı manada olduğunu ifade etmiştir.²⁰³ Cessas bu sözleriyle, her iki delilin de benzer olduğunu ve görev açısından aynı şeyi icra ettiklerini ifade etmek istemiş olması muhtemeldir. Zira Cessas'ın, tahsis delillerini açıklarken bu deliller arasında muttasıl tahsis delillerini zikretmeyişi ve ayrıca ilgili konuda tahsis lafzı (delili) ve istisnayı ayrı ayrı zikretmesi ve her ikisinin de cümleye bitiştiğinde hükümlerinin ne olacağını açıklaması gibi öncülleri dikkate aldığımızda, istisna edatını tahsis delili olarak kabul etmediği görüşünü benimsediğini söylememiz mümkündür. Tüm bunların yanı sıra Cessas'ın, istisna edatının, lafzı tahsis etmekle birlikte lafzın delâletini zannî kıldığına dair bir bilgi paylaşmaması da konu hakkında karar vermemiz açısından önemlidir.²⁰⁴

Yukarıda zikrettiğimiz tüm gerekçeleri göz önüne aldığımızda özelde Cessas'ın genelde ise Irak Hanefî ekolünün, gayr-i müstakil muhassısları tahsis delili olarak kabul etmediklerini ifade etmemiz mümkün gibi gözükmektedir.

3.6.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî eserinde, tahsis delillerini muttasıl ve munfasıl olarak iki gruba ayırmıştır. Bunun akabinde muttasıl tahsis delillerinin *sıfat*, *şart*, *gaye* ve *istisna* olduğunu belirtmiş ve usûl âlimlerinin çoğunluğu tarafından muttasıl tahsis delillerinin kabul edildiğini ifade etmiştir.²⁰⁵

²⁰¹ Cessas, *Şerhu Muhtasari 't-Tahâvî*, 6/219.

²⁰² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/66.

²⁰³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/142.

²⁰⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/140.

²⁰⁵ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 309.

Semerkandî, bu görüşü benimsemesinin sebebi olarak; tahsis delilinin muaraza ifade etmediğini yani ilk hükme muhalif olan bir hüküm getirmediğini; ancak ilk hükmü beyan eden bir lafız olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Semerkant Hanefî ekolüne göre tahsis, âmm lafzı beyan eden bir lafızdır ve beyan olması sebebiyle de tahsisin muttasıl veya munfasıl olması mümkündür.²⁰⁶ Semerkandî'nin ve Semerkant Hanefî ekolünün bu görüşü benimsemesinin diğer bir nedenini ise âmm lafzın delâleti hususudaki benimsedikleri görüş olarak ifade etmemiz mümkündür. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere tahsis delilindeki müstakil olma şartı, âmm lafzın delâletini katîlikten zannîliğe çevirmesi sebebiyledir. Emir Padişah'ın da belirttiği üzere âmm lafzın delâletinin zannî olduğunu iddia eden Mâturîdî ve takipçilerine göre tahsis delilinde müstakil olma şartına gerek yoktur.²⁰⁷

3.6.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrar* adlı eserine baktığımızda tahsisi “Âmm lafzı, mukterin ve müstakil bir delil ile fertlerinden bir kısmına hasretme” olarak tanımlamıştır. Buhârî, açıklamalarının devamında *müstakil* kelimesini, sıfat ve istisna gibi şeylerin tahsis delili olmadığını belirtmek için kullandığını ifade etmiştir. Zira ona göre, tahsisin muaraza manasında olması; yani ilk hükme zıt bir hüküm getirmiş olması gerekmektedir. Ancak İstisna ve sıfatta bu özellik yoktur ve bunlardan amaç, lafzı beyan etmektir. Bu sebeple âmm lafzın delâleti *sıfat, şart, istisna* gibi şeyler sebebiyle değişmemektedir. Âmm lafzın delâletinin değişmesi ise tahsise uğraması sebebiyle olmaktadır. Buhârî, *mukterin* kelimesini de tahsisin, nesih olmadığını belirtmek için kullandığını ifade etmiştir. Zira zikrettiği üzere ikinci delil, âmm lafız ile aynı zamanda gelmeyip daha sonra geldiğinde tahsis değil, nesih meydana gelmektedir.²⁰⁸

Debûsî'ye baktığımız zaman onun, tahsisi ve istisnayı farklı kategoride değerlendirdiğini görmekteyiz. Ona göre istisna, kelime anlamı itibariyle lafızdan bir şey çıkarmaktır. Ancak bu çıkarma, tahsiste olduğu gibi hükmün bir kısmını çıkarma değil; beyan üzere cümledeki nassın bir kısmını çıkarmaktır. Ona göre istisna, nassa muarız olarak gelir ve nassın bir kısmının sabit olmadığını ortaya koyar. Tahsis ise, başka bir nass ile hükme muarız olarak gelir ve âmm lafzın kapsadığı fertlerden bir kısmını tahsis eder.²⁰⁹

²⁰⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 309.

²⁰⁷ Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 1/279.

²⁰⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/448.

²⁰⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 151, 152.

Debûsî'nin bu ifadelerinden onun da *gayr-i müstakil* lafzı, tahsis delili olarak kabul etmediğini anlıyoruz. Zira ona göre tahsis, hükümde ilk lafza muarız olan ikinci bir nass ile mümkün olmaktadır. Serahsî'ye baktığımızda da aynı açıklamaları görmekteyiz. Dolayısıyla Serahsî'nin de Debûsî ile aynı çizgide olduğunu söylemek mümkündür.²¹⁰

Hanefî mezhebindeki hâkim olan görüşün, Debûsî-Pezdevî-Serahsî çizgisinde olduğunu söylemekle birlikte²¹¹ bazı bireysel çabaların, bu çizginin dışına çıktığını söyleyebiliriz. Örneğin Ebu'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 346/1044) etkisinde kalmış olan Semerkantlı Alâüddîn el-Üsmendî (ö. 552/1157), tahsis delilini muttasıl ve munfasıl olmak üzere ikiye ayırmış ve muttasıl deliller kısmında sıfat, şart, gaye ve istisnayı zikretmiştir.²¹² Mu'tezilî bir âlim olan Ebu'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) de bu konuda el-Üsmendî çizgisinde olduğunu görüyoruz.²¹³ el-Üsmendî'nin, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den etkilenmiş olması mümkün olmakla birlikte Semerkant'ta yaşamış olması hasebiyle, Semerkant Hanefî ekolünden etkilenmiş olması da muhtemeldir.

3.7. Emir ve Nehyin Hükme Delâleti

İslâm âlimleri karineden yoksun emrin delâlet ettiği hüküm hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler, emrin, vücûp veya nedb ifade ettiğine dair bir karine bulununcaya kadar ibaha ifade ettiğini; bazıları da vücûp, nedb ve ibâhaya muhtemel olmakla birlikte lafzın haricinde bir delil bulununcaya kadar tevakkuf edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Daha başka görüş ifade edenler de olmuştur.²¹⁴ Emir lafzının delâlet ettiği hüküm çerçevesinde gerçekleşen ihtilafların benzeri nehiy lafzı için de söz konusudur. Bu konu başlığı altında emir ve nehiy lafzının hükmünü Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri bağlamında inceleyecek ve Hanefî mezhebi açısından her iki ekolün görüşlerini değerlendirmeye tabi tutacağız.

²¹⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/39.

²¹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/448; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/211; Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale'tavdîh li'metni't-tenkîh*, nşr. Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), 1/74; Ebû Abdillâh İbn Emîri Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983), 1/188.

²¹² Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli'l-fikh*, nşr. Yahya Murad (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 140-142.

²¹³ el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 1/239.

²¹⁴ Cessas, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 1/283.

3.7.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas'ın eserine baktığımızda Irak Hanefî ekolünün “Emir lafzının, başka bir şey ifade ettiğine dair delil bulununcaya kadar vücûbiyet ifade ettiği” görüşünü benimsediğini görüyoruz. Cessas, hocası Kerhî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.²¹⁵ Yine Semerkandî eserinde, Irak Hanefî ekolünün, emir lafzının itikat ve amel bakımından vücûbiyet ifade ettiği görüşünü benimsediğini belirtmiştir.²¹⁶

Cessas'a göre, emir lafzının vücûbiyet ifade ettiğine dair şu ayet delil olarak gösterilebilir: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (el-Ahzâb 33/36)²¹⁷ Bu ayete göre, emredilen şeyler hususunda muhayyerlik mümkün değildir. Zira emir lafzının nedb ve ibâha ifade ettiğini iddia eden kimse aynı zamanda emrin muhayyerlik ifade ettiğini de kabul etmiş olmaktadır ki bu iddia ayetin zâhiriyle çelişmektedir. Yine ayeti kerimedeki وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ifadesi de emrin vücûbiyet ifade ettiğine dair bir delildir. Çünkü emri yerine getirmeyen kişi, âsi olarak isimlendirilir. İsyân kelimesi ise ancak vacip olan şeylerin yerine getirilmemesi sebebiyle kullanılır. Arap dilinde emir lafzını ifade eden “افعل” kelimesinden başka bir sözcük bulunmamaktadır. Dolayısıyla başka bir delil bulununcaya kadar bu lafzın vücûbiyet ifade etmesi gerekmektedir.²¹⁸

Cessas birçok yerde, emir lafzının vücûbiyet ifade etmesi meselesini âmm lafzın umûmluk ifade etmesi meselesiyle karşılaştırmıştır. Zira ona göre dilin aslı, emir lafzının vücûbiyet ifade etmesini ve âmm lafzın da umûm ifade etmesini gerektirir. Bu kullanımlar hakikattir ve herhangi bir delil olmaksızın lafzın hakiki anlamından vazgeçilmesi mümkün değildir. Emrin nedb veya ibâha ifade etmesi; yine âmm lafzın husûs anlamında kullanılması ise lafzın mecaza dönüştüğüne delâlet etmektedir. Hakiki anlam yerine mecaz anlamı tercih etmek ise ancak lafzın dışındaki bir karine ile mümkün olmaktadır.²¹⁹

Özet olarak Irak Hanefî ekolünün, zâhir lafzın delalet ettiği hüküm hakkındaki benimsediği katıyyet görüşü, emrin delâlet ettiği hükmün vücûp olmasını gerektirmiştir.

²¹⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/283.

²¹⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 96.

²¹⁷ “Allah ve Peygamber'i bir şeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz. Allah'a ve Peygamber'e başkaldıran şüphesiz apaçık bir şekilde sapmış olur.”

²¹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/283, 284.

²¹⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/286, 287.

Çünkü dil bakımından emir bu mana için konulmuştur ve hakiki anlamı ifade etmektedir. Lafzın, ibâha ve nedb gibi başka bir şeye hamledilmesi ise ancak bir karineyle mümkün olmaktadır ki bu da lafzın mecaza dönüşmesine sebep olmaktadır. Irak Hanefî ekolü açısından aynı şeyi nehiy konusunda da söylemek mümkündür. Zira nehiyden kasıt, tahrîmdir ve lafzın hakiki manası budur. Nehyin, kerîhlik bildirmesi ise ancak bir karineyle mümkün olmaktadır ki bu da lafzın hakiki anlamdan mecaza dönüşmesine sebep olmaktadır.²²⁰

Görüldüğü üzere Irak Hanefî ekolü, dil açısından yaygın kanaat ne ise usûlde de ona tabi olmaktadır. Diğer bir ifadeyle âmm lafzın, dil açısından umûm için vaz' olunması ve bu sebeple delâletinin kat'î olması; zâhir ve nass lafızların dil itibariyle yine kat'îlik ifade etmesi, emir ve nehiy lafızlarının hükmü hususunda da vaz' olundukları manayı dikkate almayı gerektirmiştir. Dolayısıyla Irak Hanefî ekolünün, dil itibariyle vaz' olunan hakiki manayı dikkate aldığını ve delilsiz ihtimallere önem vermediğini ifade etmemiz mümkündür.

3.7.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Ebû Mansur el-Mâturîdî emir lafzını “ Yalvarma veya ricada bulunmanın dışında, fiilin yerine getirilmesi için daha üst konumda olan birisi tarafından yapılan talebi ifade eden hakiki lafız” şeklinde tanımlamıştır.²²¹ Mâturîdî'nin yapmış olduğu bu tanımdan yola çıkarak onun emir lafzının vücûbiyet ifade ettiği görüşünü benimsemiş olduğu ve lafzın bu anlamda kullanımının hakikat olduğu yorumunu yapabiliriz. Nitekim bu çıkarım, kısmî ölçüde doğruluk payına sahiptir. Diğer taraftan Semerkandî, Semerkant Hanefî ekolünün “Emrin hakikatının, talep ifade ettiğini ve talebin de nedb ve îcabı kapsadığı” görüşünü benimsediğini belirtmiştir.²²² Bu ifadeye göre emir lafzı, vücûb ve nedb ifade etmesi açısından müşterek lafza benzemektedir. Buna binaen Semerkant Hanefî ekolüne göre emir lafzının vücûb ve nedb ifade etmesi hakiki anlama delâlet etmektedir. Diğer taraftan ekol, emrin hüküm açısından ne ifade ettiği meselesinde zâhir lafız ve âmm lafzın delâleti konularında benimsemiş olduğu görüş ile uyumlu bir yöntem ileri sürmüştür. Zira Semerkandî, mutlak emrin delâlet ettiği hükmü şu şekilde açıklamıştır:

²²⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/287.

²²¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 85.

²²² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 91; Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Şerhu'l-müntehab fi usûli'l-mezheb*, nşr. Salim Öğüt, (b.y.,y.y., ts.) 393, 394.

Semerkant Hanefî ekolü ve onların reisi olan Ebû Mansûr el-Mâturîdî, emir lafzının amel bakımından ihtiyaten vücûb ifade ettiği görüşünü benimsemiştir. İtikâdî konularda ise emir lafzı, kesin bir şekilde vücûb ve nedb ifade etmemektedir. Ancak Allah'ın kastının ne olduğuna müphem bir şekilde inanmak haktır. Bununla birlikte amel gereklidir. Şayet Allah Teâlâ, emir lafzıyla kesin olarak îcabı kasetmiş ise fiili yerine getiren kimse sorumluluktan kurtulur. Ancak Allah Teâlâ, nedbi kasetmiş ise yine yapılması istenen şeyi yerine getirmek suretiyle kişi sevap kazanır. Bu, bize göre Ebû Hanife'nin vitir namazı konusunda belirttiği gibi vâcip teriminin açıklamasıdır.²²³

Semerkandî, iki ekol arasındaki ihtilâfın, emrin amel açısından vücûb gerektirmesi konusunda değil de itikâdî konularda olduğunu belirtmektedir. Zira itikâdî bir meselenin vücûb ifade etmesi Allah ile kulu arasındadır. Dolayısıyla mücmel ve müteşâbih konularında olduğu gibi itikâdî meselelerde Allah'ın vücûb veya nedbden kasettiğinin ne olduğuna mutlak bir şekilde inanmak gereklidir.²²⁴

Nehyin delâlet ettiği hüküm konusuna gelince Semerkandî şöyle demektedir:

Bu konuda emrin hükmünün vücûb olduğunu iddia edenler, nehyin hükmünün tahrir olduğunu kabul etmişlerdir. Yine emrin, nedbi gerektirdiğini ifade edenler, nehyin de nedbi gerektirdiğini ifade etmişlerdir. Emrin delâletinde tevakkuf edenler, nehyin delâletinde de tevakkuf etmişlerdir. Emrin hakikî anlam açısından delâleti vücûb ve nedb olabileceği gibi; nehyin de hakikî anlam açısından delâleti tahrir veya nedb olabilir.²²⁵

Semerkandî'nin yukarıdaki ifadelerini okuduğumuzda onun, emrin ve nehyin delâlet ettiği hükümü, aynı doğrultuda değerlendirdiğini görüyoruz. Ona göre nehy lafzı, tahrir ifade edebileceği gibi nedb de ifade edebilmektedir. Ancak emir lafzının delâletiyle uyumlu olarak nehyin, amel açısından ihtiyaten tahriri ifade ettiğini söylemek yerinde bir tespit olacaktır.

Semerkandî, Hanefî mezhebinden bazı âlimlerin nehyin delâletinin nedb değil de sadece tahrir olduğunu söylemelerinin icmaya aykırı bir görüş olduğunu söylemiştir. Zira nehyin, sakındırmak için olması ihtimal dâhilinde olabileceği gibi nedb için de olması mümkündür. Nitekim peygamber efendimizin tek bir ayakkabı ile yürümekten nehyetmesi nedb ifade etmektedir.²²⁶ Görüldüğü üzere Semerkandî, daha önce zikrettiğimiz usûl

²²³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 97, 103.

²²⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 97.

²²⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 225.

²²⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 225, 226.

meselelerinde de yaptığı gibi ihtimalleri dikkate almakta ve nehyin delâlet ettiği hakiki anlamı bu ihtimaller üzerine bina etmektedir.

3.7.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Serahsî eserinde, emir lafzının ilzâm (vücûb), nedb, ibâha, irşâd, meydan okuma, tehdid ve istek manalarında kullanıldığını belirtmiştir. Ona göre emir lafzının istek, meydan okuma ve tehdid manalarında kullanımının mecaz anlamı ifade etmesinde bir ihtilaf yoktur. Yine emir lafzının vücûb ifade etmesinin hakiki anlam olduğu hususunda ihtilâf bulunmamaktadır. Ancak emir lafzının ibâha, irşâd ve nedb ifade etmesinin hakikaten mi yoksa mecazen mi olduğu hususunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Kerhî ve Cessas, bu kullanımların hakiki anlamı kapsamadığını; bilakis mecaz anlam ifade ettiğini ve bu lafızların emir formatında olsa bile emir olarak isimlendirilemeyeceğini ifade etmiştir.²²⁷ *Menâru'l-envâr*'ın şârihi olan İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) ifade ettiği üzere bu konuda Fahu'l-İslam el-Pezdevî (ö. 482/1089), Hanefî mezhebinden farklı bir görüş benimsemiştir. Ona göre nedb ve ibâha, vücûbun bir parçasıdır. Zira bir şey mübah olmadıkça vâcip olamaz. Aynı şekilde vâcip, yerine getirildiği zaman sevap kazanılan, terk edildiği zaman da günah olan bir fiildir. Nedb de yerine getirildiği zaman sevap kazanılan bir fiil olması hasebiyle vücûbun bir parçasını oluşturmaktadır. Bu gerekçeler sebebiyle Ebu'l-usr el-Pezdevî'ye göre nedb ve ibâha, emir lafzı için hakiki anlam ifade etmektedir.²²⁸ Pezdevî'nin bu görüşünü Abdüzazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) eleştirirken, İbn Melek ise desteklemektedir. Yine Ebu'l Yüsr el-Pezdevî de (ö. 493/1100) bu konuda emir lafzının nedb ve ibâhaya delâletinin hakiki anlam ifade ettiği görüşünü benimsemiştir.²²⁹

Debûsî, âlimlerin, emrin delâlet ettiği hüküm hususunda dört gruba ayrıldığını ifade etmiştir. Ona göre bazı âlimler, bir delil gelinceye kadar vakf etmek gerektiğini; bazıları, nasstan hariç ek bir delil olmadıkça mubahlık ifade edeceğini; bazıları da mutlak emrin nedb ifade edeceğini iddia etmiştir. Ancak Debûsî, bu konuda cumhur ulemânın görüşünün vücûb olduğunu ifade etmiştir.²³⁰

Debûsî'ye göre cumhur ulemânın delili şu şekildedir:

²²⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/14.

²²⁸ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, 29, 30.

²²⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/181; Emir Padişah, *Teyyîru't-tahrîr*, 1/347; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü huceci's-şerîyye*, nşr. Abdülkadir b. Yasir n. Nâsir el-Hatîb (Beyrut: Müessesetür'risâle, 2000), 57, 58.

²³⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 36.

Emir, emredilen fiilin, emredilen kişi tarafından yapılmasını gerektiren bir açıklamadır ve bu, emirde bulunması gerekli olan bir sıfattır. Nasıl ki “Falanca eve girdi” cümlesinin doğru olabilmesi için bunun gerçekleşmesi gerekiyorsa, emir lafzı için de aynı şey söz konusudur. Dil bakımından emir lafzının delâleti, emrin yerine getirilmesini gerektirmektedir.²³¹

Emir lafzı hususunda tevakkuf görüşünü benimseyenlere göre bu lafzın yukarıda geçtiği üzere çeşitli manalar için kullanımı mümkündür. Bu sebeple Allah’ın kasetmiş olduğu şeye muhalefet ihtimali söz konusu olduğu için bir delil bulununcaya kadar tevakkuf etmek gerekmektedir. Ancak bu görüş, Hanefî mezhebi tarafından benimsenmemiş ve bu görüşün fasit olduğu öne sürülmüştür. Zira Sahabe, Allah rasûlünün emrine, herhangi başka bir delile ihtiyaç duymaksızın işittikleri gibi uymuşlardır. Şayet emir lafzının delâlet ettiği hüküm, onlar nezdinde bilinen bir şey olmasaydı, emir lafzıyla amel için başka bir delile ihtiyaç duyarlardı ki böyle bir şey gerçekleşmemiştir.²³² Bazı âlimlerin benimsemiş olduğu tevakkuf görüşü, Mâturîdî’nin, emir lafzının itikâdî konulardaki delâleti hususunda benimsemiş olduğu görüş ile benzerlik arz etmektedir. Zira özelde Mâturîdî, genelde ise Semerkant Hanefî ekolü, itikâdî konularda Allah’ın kasdına müphem bir şekilde inanmayı hak olarak kabul etmişler ve vücûb ve nedb açısından kesin bir görüş ifade etmemişlerdir. Yani bir nevi vücûb ve nedb ifade etmesi açısından tevakkuf anlayışını benimsemişlerdir.

Emir lafzının mubahlık ifade ettiğini benimseyenler, lafızdaki ihtimali dikkate almışlardır. Onlara göre emir lafzı, fiilin emredilen kişiden talep edilmesini içermektedir. Bu da zorunlu olarak emredilen fiilin yerine getirilmesinin yolunun açılmasına delâlet eder ki bunun en düşük ve kesin olanı mubahlık ifade etmesidir. Ancak Hanefîlere göre bu da fasit bir görüştür. Çünkü emir sîgası, hâss bir mana için vazolunmuştur. Nasıl ki nehiy lafzı, nehyedilen şeyin çirkinliğini ve kendisinden vaz geçilmesini gerektiriyorsa emir lafzı da emredilen şeyin iyi olmasını ve yerine getirilmesini gerektirmektedir.²³³

Emir lafzının nedb ifade ettiğini benimseyenlere göre bu lafız, fiilin muhataptan talep edilmesidir. Bu talep, vücûb ifade edebildiği gibi nedb de ifade edebilmektedir. Ancak bir delil bulununcaya kadar daha kesin olması sebebiyle nedb’in tercih edilmesi gerekmektedir. Hanefî mezhebine ait usûl eserlerine baktığımızda bu görüşün de onlar nezdinde zayıf olduğunu görmekteyiz. Çünkü emir lafzı, hâss bir manaya delâlet etmek içindir ve bu da

²³¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 37, 38.

²³² Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/16.

²³³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 36; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/17.

emredilen fiilin yerine getirilmesini gerektirmektedir. Bu manada, emir lafzında aslolan eksiklik (nedb) değil; kemâl (vücûb)'dir. Çünkü emir lafzının terk edilmesi sebebiyle ceza gerektiği gibi yerine getirilmesi sebebiyle de mükâfat gerekmektedir. Dolayısıyla bu durum, emir lafzının her açıdan fiilin yerine getirilmesi gerektiğine işaret eder. Nedb de ise lafzın terk edilmesi sebebiyle cezanın gerekmemesi açısından talep yönünden bir eksiklik bulunmaktadır. Emir lafzının vücûba delâlet etmesinde ise talep açısından bir kemâlât bulunmaktadır ve doğru olan görüş de budur.²³⁴

Yukarıdaki tartışmalar ışığında anlıyoruz ki Hanefî mezhebine göre emir lafzı, hakiki anlam itibariyle vücûba delâlet etmektedir. Zira emir lafzı dilde, bir şeyi talep etmek için var olmuştur ve bu sebeple lafzın delâleti vücûbu gerektirmektedir. Bu hususta mezhebin genel görüşü dikkate alındığında Semerkant Hanefî ekolünün yapmış olduğu gibi amel ve itikat açısından herhangi bir ayırım söz konusu değildir.

Nehyin delâleti çerçevesinde Hanefî mezhebindeki tartışmalara gelince Debûsî bu konuda, emir lafzının delâletinde olduğu gibi seleften nakledilen herhangi bir görüşe vakıf olmadığını belirtmektedir. Ancak ona göre nehiy lafzı, dil açısından emrin zıddıdır. Dolayısıyla emir lafzının delâletinde olduğu gibi nehiy konusunda da âlimlerin dört gruba ayrılmış olması muhtemeldir. Diğer taraftan Semerkandî'nin, emir lafzının delâleti hususunda dört farklı görüş olmakla birlikte nehiy lafzı için de aynı şeyin söz konusu olabileceğini söylemesi bu düşüncüyü mümkün kılmaktadır.²³⁵ Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki nehiy lafzının delâleti hususunda cumhur ulemâ, tahrim görüşünü tercih etmiştir.²³⁶ Hanefî âlimlerin eserlerine baktığımız zaman da bu görüşün Hanefî mezhebi içerisinde etkin olduğunu görmekteyiz.²³⁷

3.8. Mutlak Emrin Tekrara Delâleti

Mutlak emrin, tekrara delâlet edip etmemesi konusu, usûl âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Bazı âlimler, emrin ancak ek bir karine ile tekrara delâlet edeceğini savunurken bazıları ise tekrara muhtemel olduğunu; ancak tekrarın ek bir delil ile bilinebileceğini iddia etmişlerdir. Bazı âlimler emrin, bir şarta veya tekrar eden bir vasfa bağlı olması durumunda

²³⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/169.

²³⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 225.

²³⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 49.

²³⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/78; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/376; İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, 66.

tekrara delâlet edebileceğini belirtmişler, bazıları ise tevakkuf etmiş ve emrin tekrara, tek bir defaya veya malum bir sayıya delâlet edebilmesi için karine aramışlardır. Tüm bunların yanı sıra Hanefî âlimlerin çoğunluğu ise emir lafzının, tek bir defaya delâlet ettiği görüşünü benimsemiştir. Dolayısıyla Hanefî mezhebinin çoğunluğuna göre lafzın tekrara delâlet etmesi için ek bir karine gerekmektedir. Emredilen fiil, bir defa yapıldığı zaman kişinin üzerinden sorumluluk kalkmaktadır.²³⁸

3.8.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Irak Hanefî ekolüne göre emir lafzı, ihtimal dâhilinde olsa bile tekrara delâlet etmemektedir. Tekrara delâlet edebilmesi için ek bir karineye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu konu hakkında Cessas, eserinde şunları dile getirmektedir:

Ashabımızın görüşünden bana intikal eden, emir lafzının tekrara ihtimali olsa bile tek bir defaya delâlet etmesidir. Tekrara delâlet etmemesinin sebebi, daha fazlası kastedildiğine dair delil bulununcaya kadar en azının tercih edilmesidir. Çünkü ziyade, ancak delil ile sabit olur.²³⁹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Irak Hanefî ekolü, lafızların zâhiriyle ilgili delâletinde benimsediği usûle uygun bir görüş tercih etmiştir. Zira daha önce zikrettiğimiz gibi Irak Hanefî ekolü, âmm lafzın delâletinde lafzın zâhiriyle amel ederek, hâss olduğuna dair bir delil bulunmadıkça umûm ifade ettiğini savunmuştur. Yine emir lafzının delâlet ettiği hüküm hususunda da başka bir şeye delâlet ettiğine dair delil bulununcaya kadar vücûb ifade edeceği görüşünü benimsemiştir. Daha önce de vurguladığımız üzere Irak Hanefî ekolünün delâlet yöntemi, lafzın zâhiriyle amel edilmesi üzerinedir. Dilin gerektirdiği her ne ise hüküm ona göre takdir edilmektedir. Şayet ek bir karine ile başka bir hüküm elde edilebiliyorsa karinenin delâlet ettiği hüküm asıl olmaktadır. Cessas'ın vermiş olduğu bir örnek yukarıdaki açıklamalarımızı destekler niteliktedir. Ona göre, bir adam kölesine “Şu fakire bir dirhem ver” derse, vermiş olduğu emir sebebiyle tekrar tekrar dirhem vermesi gerekmez. Tek bir dirhem vermesi emri yerine getirdiği anlamına gelir. Allah'ın ve Hz Peygamberin emirleri de aynı şekildedir. Cessas'ın, sözlerinin devamında “Biz, her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik.” (İbrahim 14/4) ayetini zikretmesi ise

²³⁸ el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 34-39; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 1/58-63; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 40; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 112; Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/314.

²³⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/314.

manidardır. Cessas, sözlerini bu ayet ile bitirerek adeta “Dilin zâhiri neyi gerektiriyorsa ona göre hüküm vermek asıldır”, demek istemektedir.²⁴⁰

Cessas’a göre, Hanefî âlimlerin furû meselelerde verdiği hükümler, Irak Hanefî ekolünün görüşünü desteklemektedir. Zira selefin verdiği hükme göre bir kimse karısına “kendini boşa” dediğinde bu tek bir defaya delâlet etmektedir. Ancak “kendini boşa” derken üç sayısına niyet etmişse, bu niyet geçerlidir ve üç boşama gerçekleşir. Dolayısıyla emir lafzı, irade karinesiyle tekrara delâlet etmektedir. Yine bir kimse kölesine “evlen” diye izin verdiğinde bu izin, tek bir kadına delâlet etmektedir. Ancak iki kadınla evlenmek üzere izin vermeye niyet etmişse bu kasdı geçerlidir. Bu örnekler göstermektedir ki Cessas’a göre, emir lafzında zikredilen bir sayı olmadığında daha fazlasına delâlet ihtimali olsa bile tek bir defaya delâlet etmesi asıldır. Emir lafzının tekrara delâlet etmesi bir karine ile mümkün olmaktadır.²⁴¹ Cessas’ın bu açıklamaları Debûsî tarafından eleştirilmiştir; ancak biz bu eleştirilere burada değil, “İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları” başlığı altında yer vereceğiz.

Cessas, Irak Hanefî ekolünün görüşünün sahih olduğuna dair bir diğer delili şöyle anlatmaktadır:

Emredilen fiil, tek bir defa yerine getirildiğinde, lafzın mutlak olması sebebiyle sorumluluk ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla hiç kimse, fiil bir defa yerine getirildiğinde fiilin bir kısmını yaptı, demez. Şayet fiil, tekrarı gerektirseydi, fiilin bir defa yerine getirilmesi sebebiyle “emredilen fiili yerine getirdi demek”, mümkün olmazdı.²⁴²

Cessas’a göre, emir lafzının tekrarı gerektirmesi hususunda, lafzın bir sayıya veya çoğul lafza delâlet ettiğinin ispatlaması gerekir ki zaten lafız bunun için konulmamıştır. Emir lafzının çoğula veya herhangi bir sayıya delâlet etmesi ancak bir ek lafız veya karine ile mümkün olabilir. Bu olmadığı takdirde emir lafzının tekrara delâlet etmesi mümkün değildir. Yine geçmiş veya gelecekte haber veren olumlu bir cümleden anlaşılan, fiilin bir defa gerçekleşmiş olmasıdır. Şayet bir kimse “Zeyd eve girdi veya Zeyd eve girecek” derse bu lafızdan “tekrar” anlaşılmaz. Sadece Zeyd’in eve bir defa girdiği veya gelecek zamanda bir defa gireceği anlaşılır. Ancak bu lafız yerine “Zeyd hergün eve girmiştir” derse, Zeyd’in

²⁴⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/317, 318.

²⁴¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/314.

²⁴² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/314.

günlerin adedi miktarınca tekraren eve girmiş olduğu anlaşılır. Dolayısıyla Cessas'a göre, emir lafzına ancak tekrar lafzı bittiğinde lafzın tekrara delâlet etmesi mümkündür.²⁴³

Cessas'ın, görüşünün sıhhati üzerine kullandığı diğer bir delil Akra' b. Habis hadisidir. Hadis şu şekildedir: “Akra b. Habis, Allah Rasûlüne sordu ve dedi ki: Hac, her yıl mı yoksa bir defa mı farzdır? Allah Rasûlü: Tek bir defa, dedi. Şayet evet, deseyseniz, her yıl farz olurdu. Her yıl farz olsaydı, onu terk ederdim ve yolunuzu şaşırırdınız.”²⁴⁴

Cessas, zikretmiş olduğu bu hadisin üç açıdan kendi görüşüne kaynaklık ettiğini vurgulamıştır. Ona göre, emir lafzının tekrarı gerektirmesi ayetten anlaşılır olsaydı Akra bunu sormazdı ki Akra dili bilen bir insandı. Yine Allah rasûlünün “tek bir hac” sözü, ayetin birden fazla haccın yapılmasına delâlet etmediğine işaret etmektedir. Aynı şekilde Allah rasûlünün “Evet deseyseniz, farz olurdu” sözü ise tekrarın, ayet ile değil, kendi sözüyle farz olacağını haber vermektedir. Dolayısıyla ayetin mutlak ifadesinden tekrarı anlamak mümkün değildir ve mutlak emir lafzı, tekrara delâlet etmemektedir.²⁴⁵ Cessas, “Âyet, haccın bir defa farz olmasını gerektirseydi Akra, Allah rasûlüne farziyyetin niceliği hakkında soru sormazdı”, yönündeki itiraz cümlesine ise şu şekilde cevap vermektedir:

Âyet, hac ibadetinin ömürde bir defa farz olduğuna delâlet etmesi hususunda Akra b. Habis'e müphem değildi. Ancak Akra b. Habis, Allah rasûlüne yönelttiği bu soruyla, emir ile daha fazla haccın mı kastedildiğini bilmeyi veya âyetin ifade ettiğine ziyade olarak Allah rasûlü tarafından haccın her yıl farz olduğuna dair bir hükmün belirlenip belirlenmediğinden haberdar olmayı istemiştir. Ancak Allah rasûlü, âyetin dışındaki mananın farz olmadığını ifade etmiştir.²⁴⁶

Cessas'ın bu ifadelerinden Irak Hanefî ekolü arasında bir ihtilâfın var olmadığı sonucu ortaya çıksa da Hanefî usûl kitaplarına baktığımızda İsa b. Eban'ın farklı düşündüğünü görüyoruz. Dolayısıyla Irak Hanefî ekolü içerisinde bu konuda bir ittifaktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

İsa b. Eban'a göre, emredilen fiilin bilinen bir sonu olduğunda hâss olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar âmm olarak kabul edilmesi mümkündür. Yani İsa b. Eban'a göre, boşama gibi fiilin bilinen bir sonu olduğu zaman emir lafzı, herhangi bir delile gerek

²⁴³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/315.

²⁴⁴ Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Ammâd Zeki el-Bârûdî (Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, 2010), “Hâc”, 73.

²⁴⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/315.

²⁴⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/315.

kalmadan tekrara delâlet etmektedir. Debûsî, İsa b. Eban'ın bu görüşünü eleştirerek, rivayetlere aykırı olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki, bir kimsenin karısına, kendisini boşamayı emretmesi sınırı bilinen bir emirdir ve sınır üçtür. Dolayısıyla İsa b. Eban'ın görüşüne göre herhangi bir delil olmaksızın kişinin karsısına “kendini boşa” diye emretmesi lafzın sınırı olan üç boşamaya delâlet etmektedir; ancak mezhebin kabul ettiği genel görüşe göre ise emir lafzı, irade olduğunda fiilin tamamına delâlet etmektedir. İrade bulunmadığında ise emir lafzı, fiilin bir kısmı olan tek boşamaya delâlet etmektedir. Bu sebeple Debûsî'ye göre böyle bir çıkarım hatalıdır. İsa b. Eban'a göre emredilen fiil, namaz veya oruç gibi bilinen bir sonu olmayan bir fiil ise emir lafzının fiilin en azına hamledilmesi gerekir. Yani bu durumda emir lafzı, tekrara delâlet etmemektedir. Çünkü ona göre, bilinen bir sonu olmayan fiillerde muhatapın, fiilin tamamını yerine getiremeyeceği kesin olarak bilinir ve muhatap ancak ölümü sebebiyle o fiili yapmaktan aciz kalır. Bu sebeple zikredilen bu hitap ile kasdın “bir defa” olduğu kesin olarak ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla “oruç tut” veya “namaz kıl” lafızları, bilinen bir sınırı olmaması ve tekrara delâlet ettiği zaman muhatapın gücünü aşması sebebiyle “bir defaya” delâlet etmektedir. Diğer taraftan Serahsî de İsa b. Eban'ın bu görüşünü eleştirmiş ve üzerinde düşünüldüğü zaman zayıf bir görüş olduğunun anlaşıldığını ifade etmiştir.²⁴⁷

Irak Hanefî ekolünün şeyhlerinden bir diğeri olan Saymerî (ö. 436/1045)'ye göre emir lafzının tekrarı gerektirmediğini ifade etmemiz mümkündür. Saymerî, emir lafzı hakkındaki görüşünü serdettikten sonra tekrara ihtimalinin bulunup bulunmadığı ile ilgili herhangi bir şey zikretmemiştir; ancak emir lafzının tekrara delâlet etmediği hususunda verdiği örnekler diğer Hanefî usûl eserleriyle benzerlik arz etmektedir.²⁴⁸

Cessas'ın, mezhebin furû ile ilgili görüşlerinden yola çıkarak emir lafzının tekrarı gerektirmediği ancak tekrara ihtimali olduğu yönünde bir usûl kuralı tahrir etmesi hatalı gibi gözükmektedir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere Cessas, görüşüne delil olarak şu meseleyi öne sürmüştür: “Bir kimse karısına, “kendini boşa” “طلقى نفسك” dediğinde lafız, tek boşamaya delâlet etmektedir. Üç boşamaya niyet ettiğinde ise lafız tekrara delâlet etmektedir. Yani üç boşama geçerlidir. İki boşamaya niyet ettiğinde ise geçerli değildir.” Cessas'ın hatalı bir usûl kuralı tahrir etmesindeki esas da buradan kaynaklanmaktadır. Zira Cessas'a göre emir

²⁴⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 43; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/25.

²⁴⁸ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâf fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdelouahad Jahdani (Fransa: Doktora Tezi, 1991), 111-114.

lafzının tekrara ihtimali varsa, iki boşamaya niyet ettiğinde niçin bu niyet geçerli kabul edilmemektedir? Cessas, seleflerinin benimsemiş olduğu bu meselede Debûsî'nin bakış açısını yakalayamamış gibidir. Diğer taraftan Debûsî, farklı bir teori ortaya atarak meselenin usûl-furû açısından uyumunu temin etmiştir. Zira boşama fiilini bütün-parça ilişkisi çerçevesinde ele almış ve fiilin tamamının (üç boşama) kastedildiğine dair bir delil olmadığı durumda bir kısmının (bir boşama) anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre, emir lafzının tekrara delâleti olmadığı gibi bir ihtimal de söz konusu değildir.²⁴⁹

3.8.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Bu konuda Mâturîdî ve Semerkant Hanefî ekolü âlimleri arasında bir ittifaktan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Semerkandî ve Lâmişî Mâturîdî'den farklı bir görüş benimsemişlerdir.

Semerkandî'ye göre Mâturîdî, fiilin tekrarı gerektirmesi veya bir defaya delâlet etmesi hususunda kesin bir görüş öne sürmemektedir. O, daha önceki zâhir lafzın hükme delâleti görüşüyle uyumlu olarak itikat açısından Allah'ın emir lafzıyla tekrarı veya bir defayı kastetmesinin mümkün olabileceğini ve her ikisine müphem bir şekilde inanmanın hak olduğunu belirtmiştir. Mâturîdî, amel açısından ise emir lafzının delâletinin “bir defa” olduğuna dair delil bulununcaya kadar ihtiyaten tekrar ifade edeceğini belirtmiştir. Görüldüğü üzere Mâturîdî, hem itikat hem de amel açısından daha önce lafzın delâleti ile ilgili belirtmiş olduğu görüşleriyle tam bir uyum içerisindedir. Daha önceki konularda uygulamış olduğu ihtiyat prensibini burada da uygulamıştır.²⁵⁰

Semerkandî, emir lafzının, herhangi bir karine olmaksızın tekrara delâlet etmeyeceğini savunmuştur. Lâmişî ve el-Üsmendî de Semerkandî ile aynı görüşü benimsemiştir.²⁵¹

Bir sonraki başlıkta açıklayacağımız üzere bu mesele, zaman içerisinde farklı formlara bürünmüş ve Debûsî ile oluşumunu tamamlamıştır. Zira bu konuda belirttiğimiz üzere Irak Hanefî ekolü içerisinde bir ittifaktan söz edemediğimiz gibi Semerkant Hanefî ekolü içerisinde de bir ittifaktan söz etmemiz mümkün değildir. Ayrıca Semerkandî'nin görüşüne delil olarak sunduğu argümanlara baktığımızda, Debûsî'nin zikretmiş olduğu

²⁴⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/314; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 40.

²⁵⁰ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 113, 114.

²⁵¹ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 126; el-Üsmendî, *el-Mîzân fi usûli'l-fikh*, 61; Lâmişî, *Kitab fi usuli'l-fikh*, 92.

deliller ile bir benzerlik görmekteyiz. Bu da bize, Semerkandî'nin bu meselede, Debûsî çizgisinde olduğunu düşündürmektedir.

Öyle görülüyor ki kelâm anlayışıyla uyumlu bir fıkıh usûlü düşüncesiyle yola çıkan Semerkandî, kelâm ilmiyle ilgili olan ve özellikle benimsenmiş olması sebebiyle Mu'tezile'ye meyletmekle suçlanan usûl meselelerinde Mâturîdî'nin usûl anlayışı çerçevesinde yeni bir fıkıh usûlü ortaya çıkarmaya çalışmış ve belki böylece ehl-i sünneti, Mu'tezile mezhebinin etkisinden kurtarmak istemiştir. Ancak fikhî cihetin ağır bastığı meselelerde ise Semerkandî, furû fıkha uygun olan usûl düşüncesini benimsemiş gibi gözükmektedir.

3.8.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Emir lafzının tekrara delâleti hususunda Irak Hanefî ekolü içerisinde bir ittifak olmadığı gibi Semerkant Hanefî ekolü içerisinde de bir ittifaktan söz edemeyeceğimizi daha önce ifade etmiştik. Yine Irak Hanefî ekolü içerisinde Saymerî'nin, emir lafzının tekrara delâlet etmeyeceği görüşüne değinmiş; ancak Saymerî'nin, lafzın tekrara ihtimali bulunup bulunmadığı hususunda sessiz kaldığını belirtmiştik. Bu meselenin, Saymerî'nin çağdaşı olan Debûsî ile farklı bir boyut kazandığını da ifade etmiştik. Debûsî'nin ortaya atmış olduğu bu fikirden sonra Hanefî usûlü bu konuda, bu minval üzere şekillenmiş ve bu görüş üzere delillendirmeler yapılmaya çalışılmıştır.

Debûsî eserinde, bazı âlimlerin emir lafzının ancak bir delil ile tekrara delâlet edebileceğini; bazılarının tekrara muhtemel olduğunu ancak tekrarın bir delil ile sabit olacağını (Cessas'ın görüşü); bazı âlimlerin de emir lafzının bir şarta veya vasma bağlı olduğunda şartın veya vasma tekrarıyla lafzın tekrara delâlet edebileceği görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir. Debûsî, tüm bunların yanı sıra emir lafzının tekrara delâlet etmeyeceğini ve tekrara ihtimalinin de bulunmadığını sahih görüş olarak zikretmiş ve seleflerinin furû fıkha dair benimsemiş olduğu meselelerin buna delâlet ettiğini belirtmiştir. Debûsî, emir lafzının tekrara ihtimalinin olmadığını belirterek Cessas'tan farklı bir teori ortaya atmıştır. O, Cessas'ın yanlış çıkarımından kurtulmak için fiili, küll-cüz, bütün-parça ilişkisi çerçevesinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla ona göre emir lafzı, emredilen fiilin tamamına veya bir kısmına muhtemeldir ki tamamına muhtemel olması ancak bir delil ile sabit olabilmektedir. Zira Hanefî mezhebinin furû meselelerdeki görüşleri buna delâlet etmektedir. Örneğin bir kimse kölesine “bir kadınla evlen” dediğinde bu emir, tek bir kadına delâlet etmektedir; ancak iki kadınla evlenmesine niyet ettiğinde bu niyeti geçerlidir. Çünkü

bu niyet, fiilin tamamını kapsamaktadır. Yine bir kimse karısına “kendini boşa” dediğinde bu lafız, tek bir boşamaya delâlet etmektedir. Ancak iki boşamaya niyet ederse, geçerli değildir. Çünkü emir lafzı, çokluk veya herhangi bir sayıya delâlet etmemektedir. Üç boşamayı irade ettiğinde, bu iradenin geçerli olması ise fiilin tamamını içermesi sebebiyledir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Debûsî’ye göre emir lafzı ya fiilin tamamına ya da bir kısmına delâlet etmektedir.²⁵²

Debûsî’ye göre, emir lafzının tekrara delâlet etmemesinin ve buna bir ihtimalinin de bulunmamasının diğer bir delili şudur: Ona göre “tekrar” lafzı sözlükte, tekrar tekrar yinelenme anlamındadır. Fiil ise, başlayıp biten hareketler sebebiyle tekrar edilmeye muhtemel değildir. Şayet tekrar edildiğini varsaysak bile ikinci fiil, ilk fiilin aynısı değildir. İlk fiilin bir benzerinin yinelenmesi sebebiyle ikinci fiil, mecazen tekrar olarak isimlendirilir. Bu durum ise hakikatte, a’yanlarda olduğu gibi sayıya delâlet etmektedir. Emir lafzında ise sayıya delâlet edecek herhangi bir karine bulunmamaktadır. Örneğin bir kimse diğerine, “Eve gir.” dediğinde bu lafız, tamamı girmek olan bilinen hareketleri emretmektir. Dolayısıyla lafız, eve girme için herhangi bir sayıya delâlet etmemektedir.²⁵³

Debûsî’ye göre ibadetlerin tekrar edilme sebebi, bizzat emir lafzının kendisi değil, ibadetlerin vücûbuna sebep-illet kılınan şeylerdir. Örnek vermek gerekirse, *أقم الصلاة لدلوك الشمس* (Güneş batıya meylettiği zaman namaz kıl) (İsra 17/78) ayetinde tekrara delâlet eden şey bizzat emir lafzının kendisi değildir. Burada fiilin tekrar edilmesini gerektiren karine, emrin yerine getirilmesinin sebebi olan güneşin batıya meyletmesidir. Dolayısıyla güneş her batıya meylettiğinde, emir tekrar etmektedir. “Alışveriş yaptığın zaman ücretini öde” ve “Nikâh sebebiyle nafakayı öde” örnekleri de aynı kapsamda değerlendirilebilir. Zira bu örneklerde de bizzat emir lafzı sebebiyle fiilin tekrarı gerekmemektedir. Emredilen fiilin tekrar etmesi, fiilin meydana gelmesine sebep olan şeylerdir.²⁵⁴

Serahsî’nin bu konudaki görüşü, Debûsî ile benzerlik arz etmektedir. Zira ona göre de emir lafzı tekrara delâlet etmemektedir ve tekrara ihtimali de bulunmamaktadır. Fakat emir lafzının, kendi cinsinden olan şeylerin tamamına delâlet etmesi muhtemel olmakla

²⁵² Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 40, 41

²⁵³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 41.

²⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 41; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/22; Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü’l-esrar*, 1/61.

birlikte en azına delâlet etmesi asıldır. Emir lafzının, kendi cinsinden olan şeylerin tamamına delâlet etmesi ancak bir delil ile mümkün olmaktadır.²⁵⁵

Emir lafzının tekrarı gerektirdiği veya gerektirmediğini iddia eden âlimler tarafından ortak delil olarak kullanılan Akra b. Habis hadisi hakkında ise Serahsî şöyle bir yorumda bulunmaktadır:

Akra b. Habis, haccın hükmünü anlayamadığı için Peygamber efendimize her yıl mı yoksa ömürde bir defa mı farz olduğu hususunda soru sormuştur. Zira namaz ve oruçta olduğu gibi şarinin haccın vaktini, onu gerektiren sebep kılması mümkündür. Yine şarinin tekrar etmeyen bir şey olan Kâbe’yi haccın sebebi, vakti de haccın şartı kılması ihtimal dâhilindedir. Hz Peygamber, haccın ömürde bir defa farz olduğunu açıklayarak sebebin Kâbe olduğunu, vaktin de şart olduğunu açıklamıştır. Yine Hz Peygamberin “Şayet her yıl deseydim, farz olurdu” sözü de mutlak emrin tekrara delâlet etmediğine delildir. Çünkü Hz peygamberin de belirttiği üzere haccın her yıl farz olması ayette zikri geçen emir lafzı ile değil, bizzat kendi sözüyle olacaktır. Dolayısıyla emir lafzı, sîgası itibariyle tekrara delâlet etmemektedir.²⁵⁶

Pezdevî ve Serahsî, emrin tekrara delâlet etmediğine dair delillendirmelerde bulunurken hakikî ve hükmî fert kavramlarından bahsederek meseleye farklı bir boyut kazandırmışlardır. Bu iki usûl âlimine göre emir lafzı, fiili talep etme manasını ifade etmek için kısaltılmıştır. Ancak diğer müfred ve mastar isimlerde olduğu gibi fiilin lafzı ferttir-tekildir. Örneğin bir adam karısına طلق dediğinde أوقعي طلاقا veya إفعلي تطليقا demiş gibi olmaktadır. Bu cümlelerdeki her iki boşama lafzı da tekil bir mana ifade etmektedir. Çoğul lafza veya sayıya ihtimalleri yoktur. Bu kuralı diğer fiillere de uygulamak mümkündür. Zira bir kimse إضرِب dediğinde إكتسب ضربا demiş gibi olmaktadır ki bu kelime de Ömer, Zeyd gibi tekil-fert konumundadır. Dolayısıyla sayıya muhtemel değildir. Yani “vur” emri, bir defa gerçekleştirildiğinde emrin yerine getirilmiş olması için yeterlidir. Bu emri tekrarlamak sadece lafızdan anlaşılan bir şey değildir. Ancak bu kelimeler sayıya muhtemel olmamakla birlikte “küll ve ba’zı”, “bütün ve parça”sı bulunan cins isimlerdir. Boşama kelimesinden örnek vererek açıklamak gerekirse, bu kelime parça veya bütüne delâlet edebilmektedir. Yani lafız, hem bir boşamaya hem de üç boşamaya delâlet edebilmektedir. Lafzın bir boşamaya delâlet etmesi bu kelimenin hem hakikî hem de hükmî açıdan fert-tekil olduğunu göstermektedir. Lafzın, üç boşamaya delâlet etmesi ise tek bir cins olması hasebiye hükmî

²⁵⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/20, 21.

²⁵⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/22.

açından fert-tekil bir kelime olduğu anlamına gelmektedir. Yani lafız her iki durumda da sayıya delâlet etmemekte ve bu sebeple tekrara ihtimali bulunmamaktadır. Bu delillendirmede karşımıza şöyle bir problem çıkmaktadır ki şayet bir emir lafzıyla karşılaştığımızda lafzın delâlet ettiği şeyin tamamını mı; yoksa bir parçasını mı tercih edeceğiz ve tercih ederken kriterimiz ne olacaktır? Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, lafzın bir kısmına veya tamamına delâlet ettiğine dair bir karine bulunmadığında daha kesin olması açısından lafzın delâlet ettiği şeyin en azını tercih etmek gerekmektedir. Zira hem hakikî hem de hükmî açıdan fert olması sebebiyle bu daha kuvvetli bir delildir. Sadece hükmî açıdan fert olan ihtimal ise ancak bir delil ile tercih edilebilir.²⁵⁷

Bu usûl kuralı üzerine bazı furû meseleler bina edilmiştir. Bunlardan birisi teyemmümdür. Emir lafzının tekrarı gerektirdiğini ifade edenlere göre her bir farz namaz için tekrar teyemmüm yapmak gerekmektedir. Ancak emir lafzının tekrarı gerektirmediğini ifade edenler için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Örneğin İmam Şâfiî'ye göre emir lafzı bir şarta bağlandığında şartın tekrarı sebebiyle emrin de tekrarı gerekmektedir. Buna mukabil Şâfiî'ye göre her bir farz namazı için teyemmüm yapmak gerekmektedir. Zira “ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... فَتَيَمَّمُوا ” (Maide 5/6) ayetine binaen her bir farz namaz için abdest almak gerekmektedir. Her bir farz namaz için su ile abdest almanın tekrar edilmesi Peygamberimizin bir abdest ile birden fazla namaz kılması sebebiyle iptal edilmiştir; ancak peygamberimizin teyemmüm hakkında böyle bir uygulaması olmadığı için teyemmüm hakkındaki hüküm, usûlün gerektirdiği şekilde kalmıştır.²⁵⁸

Serahsî, Şâfiî'nin bu delillendirmesini hatalı bulur ve إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ lafzından kastın “و انتم محدثون” (Abdestsiz iseniz) olduğunu belirtir ve su veya teyemmüm ile abdest alma hükmünün eşit olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Hanefî mezhebine göre, her bir farz namaz için teyemmüme gerek yoktur. Mâturîdî'nin bu konudaki “emir lafzı bir defaya delâlet ettiğine dair delil bulununcaya kadar ihtiyaten tekrara delâlet eder” görüşünü hatırladığımızda teyemmüm hakkındaki görüşünün ne olduğunu bilmemiz, usûl farklılaşmasının, furû meselelere ne derece yansıdığını açığa çıkarmamız açısından önemlidir. Mâturîdî'nin *Te'vilâtü ehl'i-sünne* adlı eserine baktığımızda teyemmümün her bir farz namaz için tekrar alınması gerektiğine dair herhangi bir kayıt görmüyoruz; ancak o da Serahsî gibi إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ lafzından kasdın “و انتم محدثون” olduğunu belirtmektedir.

²⁵⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/24; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/189, 190.

²⁵⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/22.

Dolayısıyla Mâturîdî'nin, bir delil ile buradaki emir lafzının tekrara delâlet etmeyeceği görüşünü benimsemiş olması muhtemeldir.²⁵⁹

Bu usûl kuralı üzerine bina edilen bir diğer furû mesele Hz. Peygambere namaz haricinde salât getirme meselesidir. Ahzab süresinin 56. ayetinde “Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salavât getirirler. Ey müminler! Siz de ona salavât getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin.” buyrulmaktadır. Konumuz açısından bu ayetteki “salavât getirin” lafzının neye delâlet ettiğini ortaya koymamız, iki ekolde var olan usûl farklılaşmasının furûya ne derece yansıtıldığını ortaya koyan başka bir delil olacaktır. Kâsânî'nin (ö. 587/1191) eserinde belirttiği üzere Kerhî, benimsemiş olduğu usûl kuralı gereği ömürde bir defa Hz. Peygambere salavât getirmenin ergenlik çağına ulaşmış her akıllı müslümana farz olduğu görüşünü benimsemiştir. Nitekim Serahsî de *el-Mebsût* adlı eserinde aynı görüşü benimsediğini ifade etmiştir. Tahavî (ö. 321/933) ise olaya farklı bir noktadan yaklaşmış ve Hz. Peygamberin adının anılması ve işitilmesi durumunda salavâtın farz olduğu görüşünü benimsemiştir. Yani Tahavî burada, sebebin tekrarı ile emir lafzının tekrar edeceği kuralını işletmiş gibi gözükmemektedir.²⁶⁰ Mâturîdî'nin bu konudaki görüşü ise bu iki âlimden farklıdır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Mâturîdî'nin emir lafzının tekrarı üzerine benimsediği usûl, bir delil bulununcaya kadar ihtiyaten tekrar ifade etmesiydi. Bu kuralı Ahzâb suresi 56. ayetine uyguladığımızda Hz. Peygambere sürekli bir şekilde ömrün sonuna kadar salât getirmenin farz olması gerekirdi. Ancak Mâturîdî, bir karine ile bu meselede zikrettiğimiz usûl kuralını uygulamamıştır. Çünkü Hz. Peygamber, kendisine salâtın mahiyeti hakkında soru sorulduğunda müminlere “Allahümme salli alâ Muhammed...” diye devam eden dua ifadelerini öğretmiştir. Mâturîdî'ye göre Hz. Peygamberin zikretmiş olduğu bu cümleler, - ayetin zâhirindeki emir mü'minlere olmasına rağmen- Allah'tan, kendisine salât etmesini üstlenmesi talebidir. Zira Hz. Peygamber, salât etmek müminlere emredildiğinde bu emri gereğince yerine getirebilecek güçleri olmadığını bildiği için kendisine salavât getirmeyi Allah'a havale etmelerini ve O'ndan, kendileri yerine bu işi üstlenmesini temenni etmelerini emretmiştir.²⁶¹ Dolayısıyla Mâturîdî, öne sürmüştüğü bu karine sebebiyle ayetteki emrin

²⁵⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/22; Alâeddin Ebî Bekr b. Mesû'd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/55; el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/467.

²⁶⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/213; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993), 1/29.

²⁶¹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 8/411; Semerkandî, *Şerhu te'vilâtü ehli's-sünne* (Hamidiye, 176), 613a.

tekrarı gerektirmeyeceği ve dahası bu lafzın emir ifade etmeyeceği görüşünü benimsemiş gibi gözükmektedir.

3.9. Mutlak Emrin Zaman Açısından Delâleti

Emir lafzının fevr mi (farz olduğu andan itibaren yapılması); yoksa terâhî mi (geciktirilerek yapılması) ifade ettiği meselesi usûl âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Semerkandî'nin ifade ettiği üzere mutlak emrin tekrarı gerektirdiği görüşünü benimseyen âlimler, emrin fevre delâlet edeceği görüşünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla bu görüşü benimseyen âlimlere göre, emredilen fiili mümkün olan ilk vakitte yapmak vüçûb ifade etmektedir. Mutlak emrin bir defa yapılması gerektiğini benimseyen âlimler ise ihtilâf etmişler ve emri zaman açısından geniş vakitli emir (müvassa') ve dar vakitli emir (müdayyak) olmak üzere farklı kategorilere ayırmışlardır.²⁶²

Bu konu başlığı altında, herhangi bir vakit ile mukayyed olmaksızın mutlak emrin fevr mi (farz olduğu andan itibaren yapılması); yoksa terâhî mi (geciktirilerek yapılması) ifade ettiği meselesini her iki ekol açısından inceleyecek ve sonrasında ihtilâfin mezhep içi yansımalarının neler olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Bunun akabinde iki ekol arasındaki usûl-furû farklılaşmasını ortaya çıkarmak için konu ile ilgili olan furû meseleleri ele alacak ve değerlendirmelerde bulunacağız.

3.9.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas eserinde, bu konuda âlimlerin ihtilâf ettiklerini belirtmiştir. Nitekim ifade ettiği üzere bazı âlimler, ibadetin yerine getirilememesinden korktuğu vakte kadar erteleyebileceği görüşünü benimserken bazı âlimler ise imkân bulunan ilk vakitte emredilen fiilin yerine getirilmesi gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Cessas, hocası Kerhî'nin, Hanefî ashabından bu yönde bir görüş naklettiğini ifade etmektedir. Cessas, hocasından, mutlak emir lafzının zaman açısından delâletinin *fevr* ifade ettiği görüşünü işittiğinde hocasına bu usûl kaidesinin, zamanı belli olmayan adaklar ve Ramazan orucunun kazası gibi meselelerde geçerli olup olmadığını sormuş; Kerhî ise bu gibi şeylerin geciktirmeksizin yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Cessas'ın da bu görüşte olduğunu ifade etmek mümkündür. Diğer bir Irak Hanefî ekolü meşayihî olan Saymerî de aynı şekilde Hanefî âlimlerinin *fevr*

²⁶² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 210, 214-218; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 298.

görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Irak Hanefî ekolünün, emrin zaman açısından delâleti konusunda *fevr* görüşünü benimsediğini ifade etmemiz mümkündür.²⁶³

Irak Hanefî ekolü, bu görüşü benimsemesine sebep olarak emir lafzının vücûb ifade etmesi gerekçesini öne sürmüştür. Emredilen fiil, herkesin ittifak ettiği üzere kişiden hemen talep edilmektedir. Dolayısıyla emir lafzı “İmkân bulunan ilk vakitte yap” “إفعله في اول احوال” şeklinde anlaşılmalıdır. Te’hirin cevazında ise başka bir delille ihtiyaç vardır. Bir kimse “şu vakitte yap” şeklinde bir emir beyan ettiğinde, bu emrin başka bir vakte ertelenmesi mümkün değildir. Bu sebeple emir lafzında aslolan hemen yapılmasıdır. Geciktirilerek yapılmak istendiği takdirde ise bir karineye ihtiyaç duyulmaktadır.²⁶⁴

Cessas, mutlak emir lafzının *fevri* gerektirdiğine dair Hz Peygamberden nakledilen şu hadisi delil olarak kullanmıştır: “Kim namazı unutursa veya uyursa hatırladığında onu kılsın. Bu, onun vaktidir. Bundan başka onun kefareti yoktur.”²⁶⁵ Cessas’a göre bu hadiste geçen “hatırladığında kılsın” ifadesi, emir lafzının hemen yerine getirilmesi gerektiğine delâlet etmektedir. Bir kimse, şayet namaz kılmayı ertelerse, farz olan bir şeyi terk etmiş olur ve ikinci bir zamanda namazı kılmalıdır. Namazı ikinci bir zamanda kıldığında emir lafzının gereğinin yerine gelecek olması, lafzın *fevr* ifade etmesine engel değildir. Zira ilk zamanda emri yerine getiremediğinde daha sonraki bir zamanda hemen yerine getirmelidir. Ayrıca Cessas, emir lafzının zaman açısından *fevre* delâlet ettiğine dair insanlar arasındaki bir muamele olan borç ilişkisini örnek vermektedir. Cessas’a göre, bir kimsenin borcu olduğunda ödeme için erteleme şart koşulmadığı takdirde, borcunu hemen ödemesi gerekmektedir. Bu kişinin borcunu ödememesi veya geciktirmesi ancak hak sahibinin izniyle mümkündür. Aynı durum Allah hakkı olan şeylerde de geçerlidir. Yani bir kimse, emir lafzı ile mükellef olduğu andan itibaren lafzın gereğini yerine getirmelidir. Emir lafzının *terâhî* ifade ettiğini iddia eden kimse, lafzıda zikredilmeyen bir muhayyerlik tayin etmiştir ki muhayyerlik ancak delil ile mümkün olabilir.²⁶⁶

Cessas bu meselede, Semerkant Hanefî ekolünün görüşünü zikrederken açıklayacağımız üzere Mâturîdî’nin çoğu usûl kaidesinde kullandığı ihtiyat deliline de yer

²⁶³ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/295; Cessas, *Ahkâmü’l-Kuran*, 1/254, 298; Saymerî, *Kitâbu mesâilî’l-hilâf fi usûli’l-fikh*, s. 16.

²⁶⁴ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/295.

²⁶⁵ Buhârî “Mevâkîtü’s-salâh” 38.

²⁶⁶ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/296.

vermiştir. Cessas'a göre emir lafzı, *terâhî* ve *fevr* ihtimali olsa bile daha kesin olan *fevr* ile amel etmek gerekir. Zira kişi ne zaman öleceğini bilemediği için erteleme konusunda aşırıya kaçması ve belki de emir lafzının gereğini yerine getirmeden vefat etmesi mümkündür. Bu sebeple emir lafzının gereğini yerine getirme hususunda acele edilmelidir. Zira Kuran'ı Kerim'de zikri geçen “إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ” (Enbiya 21/90), “فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ” (Bakara 2/148) ayetleri hayırlı olan işlerin hemen yapılmasını gerektirmektedir. Emrin de hayırlı bir iş olduğunu düşündüğümüzde yerine getirilmesinde acele davranmak esas olmalıdır.²⁶⁷

Emrin *fevr* ifade etmesiyle ilgili Cessas'ın öne sürmüş olduğu bir diğer delil, Hz Aişe'den nakledilen “Ramazan ayının bazı günlerinde kaza borcum oluyordu. Ben tutamadığım oruçları Şaban ayında tutardım.”²⁶⁸ rivayetidir. Cessas, Hz Aişe'nin, imkân bulduğu ilk vakitte emir lafzının gereğini yerine getirmiş olmasını ileri sürerek benimsemiş olduğu görüşü bu rivayetle desteklemiştir. Buna mukabil Hz Aişe'nin, kazaya kalan oruçlarını Şaban ayında tutmak sûretiyle emri geciktirdiğini iddia edenler de olmuştur. Ancak Cessas bu iddiaya, Şâfiî'lerin benimsemiş olduğu görüşe meylederek şöyle cevap vermiştir: “Hz Aişe'ye göre Ramazan orucunun, tüm sene ile sınırlandırılmış farz bir ibadet olması mümkündür. Bu sebeple diğer Ramazan ayı girinceye kadar oruç geciktirilebilir. Çünkü emrin yerine getirilmesi için belirlenen son vakit bilinmektedir. Aynı durum öğle namazında da bulunmaktadır. Zira öğle namazının son vaktinin bilinmesi sebebiyle ibadetin yapılabileceği son vakte kadar namazı geciktirmek mümkündür.”²⁶⁹ Dolayısıyla Cessas, Ramazan orucunu ilk ve son vakti bilinen ibadetler kısmına dâhil ederek kazaya kalan oruçların bir sonraki Ramazan ayına kadar *fevr* üzere tutulması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, kazaya kalan oruçların daha sonraki aylarda tutulması emir lafzının *terâhî* ifade ettiği anlamına gelmemektedir.

3.9.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî, emredilen fiilin ya belirli bir vakit ile kayıtlı olmak ya da zaman açısından mutlak olmak sûretiyle iki durumda bulunabileceğini belirtmiştir. Belirttiği üzere emir lafzının tekrarı gerektireceğini iddia eden herkes, lafzın zaman açısından *fevr* ifade

²⁶⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/297.

²⁶⁸ Buhârî “Savm” 40.

²⁶⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/298, 299.

edeceği görüşünü benimsemiştir. Ancak emir lafzının tek bir defaya delâlet edeceğini iddia edenler ise ihtilâf etmişlerdir.²⁷⁰

Emir lafzının tekrara delâleti konusunda Mâturîdî'nin, ihtiyaten lafzın tekrara delâlet edeceği görüşüne değinmiştik. Mâturîdî, zikri geçen bu meselede, emir lafzının tekrara delâlet edip etmeyeceği konusundaki düşüncesiyle uyumlu bir görüş benimsemiştir. Ona göre, emir lafzının zaman açısından *fevr* veya *terâhî* ifade ettiğine inanmak ancak lafzın dışındaki bir karine ile mümkün olmaktadır. Fakat zâhirî açıdan, imkân bulunan ilk vakitte emir lafzının gereğini yerine getirmek gerekmektedir. Mâturîdî, daha önceki usûl meselelerine uygulamış olduğu “zâhirî açıdan amel, itikâdî açıdan müphemlik” kuralını bu meselede de uygulamıştır.²⁷¹

Emir lafzının zaman açısından delâleti meselesinde Semerkant Hanefî ekolü içerisinde bir ittifaktan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Zira Semerkandî, bir önceki konuda olduğu gibi bu konuda da Mâturîdî'den farklı düşünmektedir. Ona göre sahih olan, mezhebin genelinin benimsemiş olduğu görüştür. Yani mutlak emir lafzının gereğini yerine getirmek için vaktin bir kısmı diğer kısmından daha evla değildir. Emir lafzının mutlak olması sebebiyle zaman açısından delâletinin de mutlak olarak bırakılması gerekmektedir. Mutlak emri, herhangi bir zaman dilimi ile sınırlandırmak ancak delil ile mümkün olabilir.²⁷²

Görüldüğü üzere bu meselede de Mâturîdî ve Semerkandî, farklı bir görüş benimsemiştir. Mâturîdî, lafzın delâleti konusunda benimsemiş olduğu usûl düşüncesiyle uyumlu olarak kalmaya devam ederken Semerkandî, bir önceki meselede olduğu gibi Hanefî ashabının genelinin benimsemiş olduğu görüşe meyletmiştir. Semerkandî'nin bu görüşü benimsemesinin sebebini Hanefî ashabının furû meselelerdeki tercih ettiği görüşlere dayandırabileceğimiz gibi daha önce de ifade ettiğimiz üzere benimsenmiş olmakla Mu'tezile'ye meyletme ithamının bulunmadığı meselelerde Semerkandî'nin, Mâturîdî'den ayrılarak Hanefî ashabının genelinin görüşünü tercih ettiğini de söyleyebiliriz.

3.9.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Yukarıda hem Irak Hanefî ekolü hem de Semerkant Hanefî ekolünün görüşlerini aktarmaya çalıştık. Tekrar hatırlamak gerekirse Irak Hanefî ekolüne göre, emir lafzı zaman

²⁷⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 210.

²⁷¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 212, 213; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/3.

²⁷² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 213.

açısından *fevr* delâlet etmektedir. Nitekim Kerhî, Hanefî âlimlerin görüşünün bu olduğunu zikretmiş ve Cessas da bu usûlü benimsemiştir. Debûsî'nin çağdaşı olan Saymerî'nin de yine aynı görüşte olduğuna değinmiştik. Diğer taraftan Mâturîdî'nin de Irak Hanefî ekolü ile yöntem açısından farklılık bulunsa bile sonuç itibariyle benzer bir görüşe sahip olduğunu ifade etmiştik.

Şunu da belirtmemiz gerekir ki genel itibariyle Hanefî usûl âlimleri, Irak Hanefî ekolünün görüşünü benimsememiş ve emir lafzının zaman açısından delâletinin *terâhî* olduğunu iddia etmişlerdir.²⁷³ Dolayısıyla bizim için burada önemli olan ve tespit edilmesi gereken şey, Hanefî mezhebinin *fevr* görüşünden *terâhî*'ye evrilme sürecinin nasıl ve kim tarafından gerçekleştirildiği ve usûldeki bu farklılığın furûya ne derece yansıdığıdır?

Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla bu evrilme sürecini ilk başlatan, usûl görüşleri büyük oranda Irak Hanefî ekolü ile benzer olan Debûsî olmalıdır. Yaklaşık olarak kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin, Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşünün *fevr* olduğunu ifade etmesi bu tespitimizi destekler mahiyettedir. Zira Irak ve çevresinde yaşayan biri olarak Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, bu konuda Hanefî mezhebi içerisinde herhangi bir ihtilafın bulunmadığını ifade etmiştir.²⁷⁴ Ebu'l Hüseyin el-Basrî'nin herhangi bir ihtilafı bahsetmemesi *terâhî* görüşünü ilk olarak Debûsî'nin ortaya attığı düşüncesini desteklemektedir.

Debûsî, birçok konuda Irak Hanefî ekolü ile aynı görüşü paylaşırken bu konuda farklı bir görüş benimsemiştir. Bu görüşünü, mezhep içerisindeki otorite bir âlimin, diğer bir ifadeyle İmam Muhammed'in furû alanındaki görüşüne binaen belirlemiştir. İmam Muhammed'e göre mutlak emir, herhangi bir vakit ile kayıtlanmadığı için *müvassa'* (geniş zamanlı) emir kapsamına dâhildir. Dolayısıyla mümin bir kimse, mutlak emrin gereğini ömrünün herhangi bir zaman dilimi içerisinde yerine getirmekle mükelleftir. Böyle bir emri zaman ile kayıtlamak nassa bir ziyade olur ki bu ancak delil ile mümkün olabilir. Herhangi bir delil olmaksızın mutlak emrin *fevr* ifade ettiğini söylemek, mutlak olan lafza bir kayıt koymak demektir. Bu ise delilsiz mümkün değildir.²⁷⁵

²⁷³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/26; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/184, 185; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/304, 305.

²⁷⁴ el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 1/111.

²⁷⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 75, 76.

Debûsî'nin ifade ettiği üzere Ebû Yusuf ise mutlak emrin *fevr* ifade ettiğini savunmuştur. Ebû Yusuf'a göre mükellef olan kişinin, imkân bulunduğu zamanın akabinde emredilen fiili yerine getirmeden ölmesi mümkündür. Dolayısıyla kişinin içerisinde bulunduğu vakit, emri yerine getirmek için son vakti olabilir. Bir sonraki vakitte yerine getiririm düşüncesiyle emri ertelemek helâl olmaz. Zira emir, kesin olarak sabittir. Bir sonraki vakit ise kişi açısından şüphelidir. Bu sebeple kesin olan şeye itibar edilerek emrin *fevr* üzere yerine getirilmesi gerekmektedir.²⁷⁶

Debûsî'ye göre, mutlak emir ancak ölüm ile yerine getirilemeyebilir. Kişinin hayatta olması zâhiren kesinlik ifade etmektedir. Gelecek zamanda ne olacağı ise şüphelidir. “Kesin olan bir şey, şüphe ile ortadan kalkmaz” kuralı gereğince, ölüm ihtimali sebebiyle mutlak emir için bir zaman dilimi belirlemek mümkün değildir. Aynı şekilde mefkûd, hakkının bulunduğu hususlarda yaşayan hükmündedir ve yaşadığı varsayılarak amel edilir. Ölümü ise akranlarının vefat ettiği yaşa kadar şüphelidir. Hukuk kaidesi gereğince kesin olan delil ile amel etmek en doğru olanıdır. Mutlak emirde de aynı durum geçerlidir. Dolayısıyla bir kişinin mutlak emir lafzının gereğini, akranlarının vefat ettiği yaşa kadar ertelemesi mümkündür. Debûsî, namazın vakti içerisinde geciktirilmesini de bu konu üzerinden örneklendirir. Ona göre mümin, geciktirdiği takdirde namazı kaçıracağı yönünde bir düşünceye sahip olursa onun için namazı son vaktine kadar geciktirmek haram olur. Şayet böyle bir düşüncesi yoksa namazı son vakte kadar geciktirmesinde herhangi bir beis yoktur. Aynı şekilde bir kişi, mutlak emri geciktirdiği takdirde yerine getiremeyeceğini düşünüyorsa emrin gereğini, içinde bulunduğu vakitte yerine getirmesi daha doğru olacaktır.²⁷⁷

Bu konuda Serahsî, Debûsî ile aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Serahsî şöyle demektedir. “Bana göre, âlimlerimizin ifadelerinden anlaşıldığı üzere bu konudaki sahih olan görüş, mutlak emir lafzının *terâhî* ifade etmesidir.” Dolayısıyla Serahsî'ye göre mutlak emir, vücûbiyet ifade etse dahi bunun *fevr* üzere olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim İmam Muhammed'e göre bir kimse, bir ay itikâfa girmeyi adarsa bunu istediği herhangi bir ayda yerine getirebilir. Yine bir kimse bir ay oruç tutmayı adadığında, bu adağını istediği bir ayda yerine getirme özgürlüğüne sahiptir. İmam Muhammed'in furû aladaki bu görüşleri, mutlak emir lafzının *terâhî*'ye delalet ettiğinin delilleridir.²⁷⁸

²⁷⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 75.

²⁷⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 75, 76; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/373-375.

²⁷⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/26.

Mutlak emir lafzının *terâhî* ifade etmesiyle ilgili Serahsî bir diğer delilini şu şekilde zikretmektedir:

Bir kimsenin kölesine “şu saatte yap” demesi emrin ilgili saatte hemen yapılmasını (*fevr*) gerektirir. Çünkü bu mutlak bir emir değil; mukayyed bir emirdir. “إفعل” sözü ise mutlaktır. Mutlak ve mukayyed emir arasında ise zıtlık ilişkisi üzerine bir farklılık vardır. Dolayısıyla mutlak emir lafzının hükmünün, mukayyed emir lafzının hükmü gibi olması mümkün değildir. Mutlak emir lafzının ise mukayyed emir lafzı gibi değerlendirilmesi, lafızdaki mutlak olma sıfatının iptal edilmesidir. Bu ise mutlak lafzın, mukayyed yapılması anlamına gelir. Dolayısıyla bir kimse kölesine “Kapıdan giren ilk fakire bu dirhemi sadaka olarak ver” derse, bu kimsenin kapıdan giren ilk kimseye dirhemi sadaka olarak vermesi gerekir. Fakat “Bu dirhemi sadaka olarak ver” dediğinde dirhemi kapıdan ilk giren fakire vermesi gerekmez. İsteddiği herhangi bir fakire sadaka olarak verdiğinde emri yerine getirmiş olur. Çünkü bu, mutlak bir emirdir ve bu emir lafzı için herhangi bir zaman diliminin belirlenmesi lafza ziyade olur. Dolayısıyla ömrünün herhangi bir zaman diliminde emri yerine getirmekle emre uymuş olmaktadır.²⁷⁹

Bu konuda ihtilâf yaşanmasında belki de en çok etkili olan furû meselesi haccın farziyyetinin zaman açısından ne ifade ettiğidir? Serahsî, emrin zaman açısından ne ifade ettiğine delil olarak hac örneğini zikretmeyi hatalı bulur ve hac ibadetinin mutlak değil, mukayyed bir emir ile farz kılındığını savunur. Ona göre haccın zamanı, hac ayları olan Şevval, Zilka’de ve Zilhicce’nin on günü olmak üzere vakti belirlenmiş bir ibadettir. Dolayısıyla vakti belli olduğu için hac ibadeti, mutlak emir kapsamında değildir. Bunun sonucu olarak Serahsî’ye göre, hac ibadetinin vakti geldiğinde kişide gerekli şartlar mevcut ise derhal hac ibadetini yerine getirmesi gerekir. Serahsî, hem *fevr* görüşünü benimseyenler hem de *terâhî* görüşünü benimseyenler açısından bir delil olma özelliği taşıyan hac örneğini devre dışı bırakarak bu furû mesele çerçevesinde yapılan tartışmaların dışında kalmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla mutlak emrin *fevr* veya *terâhî* ifade etmesi ile ilgili sonuca, bu örnekle ulaşılamayacağını ifade etmiştir.²⁸⁰

Tarafların benimsemiş olduğu görüşlerini değerlendirdiğimizde her iki tarafın da mutlak emir lafzının zâhirini göz önünde bulundurarak sonuca ulaşmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Irak Hanefî ekolüne göre mutlak emir lafzının hükmü, vücûb ifade etmektedir ve bu sebeple zâhiri itibarıyla lafzın *fevren* yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu ekole göre, lafzın *terâhî* ifade etmesi ancak ek bir delil ile mümkün olur. Diğer taraftan mutlak emir lafzının *terâhî* ifade ettiğini benimseyenler de yine lafzın zâhirinin bunu gerektirdiğini ifade

²⁷⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/27.

²⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/163, 164; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/29.

etmişlerdir. Çünkü onlara göre lafzın zâhiri mutlakdır ve tüm zamanı kapsamaktadır. Bu zaman dilimi içerisinde herhangi bir bölümün belirlenmesi ise ancak delil ile mümkün olabilir. Görüldüğü üzere her iki taraf da lafzın zâhirini dikkate almakla birlikte zâhirin neye delâlet edeceği hususunda ihtilâf etmiş ve bu ihtilafın neticesi olarak farklı görüşler benimsemişlerdir.²⁸¹

Yukarıda, konu çerçevesinde ele almamız gereken bir diğer meselenin iki ekol arasındaki usûl farklılaşmasının furûya ne derece yansıdığına tespiti yönünde olacağını ifade etmiştik. Buna binâen mutlak emir ile ilgili olarak belirlediğimiz birkaç furû mesele üzerinden konuyu inceleyerek her iki ekol açısından usûl-furû farklılaşmasını tespit etmeye çalışacağız.

Bu usûl meselesi ile ilgili olan konulardan birisi, Ramazan orucunun kazasının ne zamana kadar yapılması gerektiğidir. Cessas'ın, mutlak emrin zaman açısından *fevr* ifade ettiği görüşünü hatırladığımızda bu meselede onun hangi görüşü benimseyebileceğini tahmin etmek mümkündür. Nitekim Cessas, *Ahkâmü'l-Kuran*'da şöyle demektedir:

Ashabımız, Ramazan orucunun kazasını kişinin dilediği vakitte tutulabileceğini mümkün görmüştür. Ancak onlardan, senenin bitimine kadar kazanın geciktirilebileceği yönünde bir rivayet nakledilmemiştir. Bana göre, diğer Ramazan gelinceye kadar kaza orucunu geciktirmek caiz değildir. Ashabımızın görüşü budur. Çünkü mutlak emir lafzı onlara göre *fevr* ifade etmektedir.²⁸²

Yukarıda görüldüğü üzere Cessas, usûlde benimsemiş olduğu görüş ile uyumlu bir tercih yapmıştır. Yine Kerhî'nin de aynı görüşü benimsediğine dair rivâyetler bulunmakla birlikte Kâsânî, bu rivâyetlerin sahih olmadığını ifade etmiştir.²⁸³ Diğer taraftan Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ* adlı eserinde Kerhî'nin ramazan orucunun kazası, kefaretlar gibi mutlak vakitli ibadetlerin *fevr* üzere farz olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmiş ve Kerhî'ye dair gelen bu rivâyetlerin zayıflığına değinmemiştir. Kâsânî, Ramazan orucunun kazası, keffâretler ve mutlak adaklar gibi ibadetlerin bu usûl üzerine binâ edileceğini belirtmiştir. Diğer taraftan Kâsânî, İmam Mâturîdî'nin, "Ramazan orucunun kazası amel açısından mümkün olan ilk vakitte yerine getirilmelidir; ancak Ramazan orucunun kazasının fevren mi yoksa terâhî olarak mı yerine getireleceği hususunda ise Allah'ın muradının ne olduğuna

²⁸¹ el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 1/113; Tefâtânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/378.

²⁸² Cessas, *Ahkâmü'l-Kuran*, 1/254.

²⁸³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/104.

müphem bir şekilde itikat edilmelidir.” görüşünü benimsediğini belirtmiştir.²⁸⁴ Diğer bir ifadeyle Mâtürîdî, benimsediği usule binâen amel açısından fevr, itikad açısından ise tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Ramazan orucunun kazası hakkında Hanefî mezhebinin geneli ise orucun istenilen vakte ertelenebileceği ve lafza herhangi bir kayıt eklemenin ziyade olacağı görüşünü benimsemiştir.²⁸⁵

Bu usûl kuralı üzerine binâ edilen bir diğer konu ise zekât ibadetiyle yükümlü olan kişinin ibadetini, yükümlü olduğu andan itibaren hemen mi yerine getirmelidir; yoksa geciktirmesi mümkün müdür, meselesiyle ilgilidir. Kerhî, yine benimsemiş olduğu usûlü gereği, zekât ibadetinin *fevr* üzere farz olduğunu belirtmiştir. Cessas ise bir delil sebebiyle zekât ibadetinin *fevr* değil; *terâhî* üzere farz olduğunu görüşünü benimsemiştir. Cessas zannedildiği üzere, bu görüşü sebebiyle benimsemiş olduğu usûlünden taviz vermemiştir. Nitekim ona göre mutlak emir lafzı, hâricî bir delil ile *terâhî* ifade edebilmektedir.²⁸⁶ Mâtürîdî’nin görüşüne baktığımız zaman o da benimsemiş olduğu usûl kuralı ile uyumlu bir görüş tercih etmiş ve zekât ibadetinin *fevr* üzere farz olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁷ Bu konuda Hanefî mezhebinin genel görüşüne başvurduğumuzda, mezhebin görüşünün zekât ibadetinin geciktirilmesinin mümkün olduğu yönünde olduğunu görmekteyiz.²⁸⁸

Bu usûl kuralı üzerine bina edilen diğer bir konu ise hac ibadetinin kişiye farz olma zamanıdır. Gerekli olan şartlar mevcut olduğu takdirde haccın *fevren* mi; yoksa *terahî* olarak mı farz olduğu âlimler arasında ihtilaf edilen meselelerdendir. Bu konuda Irak Hanefî ekolü benimsemiş olduğu usûl anlayışıyla uygun olarak haccın *fevr* üzere farz olduğunu belirtmiştir.²⁸⁹ Sahih kavle göre, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf’un da görüşü bu yöndedir.²⁹⁰ Mâtürîdî’ye baktığımız zaman onun da bu meselede benimsemiş olduğu usûl ile uyumlu olduğunu görmekteyiz. Nitekim ona göre de bir kişi, şartlar oluştuğu andan itibaren ilk fırsatta hac ibadetini yerine getirmelidir.²⁹¹ Diğer taraftan Debûsi, benimsemiş olduğu usûl

²⁸⁴ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 2/3.

²⁸⁵ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 2/104.

²⁸⁶ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 2/3.

²⁸⁷ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 2/3; Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tühfetü’l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1984), 1/263.

²⁸⁸ Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, 1/298.

²⁸⁹ Cessas, *Ahkâmü’l-Kuran*, 3/302

²⁹⁰ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 2/119.

²⁹¹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 2/435, 436.

ile uyumlu bir görüş tercih ederek hac ibadetinin *terâhî* üzere farz olduğunu belirtmiştir.²⁹² Ancak Serahsî, usûl açısından mutlak emir lafzının *terâhî* ifade ettiği görüşünü benimsemesine rağmen yukarıda da beyan ettiğimiz üzere hac ibadetini mutlak emir kapsamından çıkarmış ve kişiye *fevren* farz olduğu görüşünü benimsemiştir.²⁹³ Öyle görülüyor ki Serahsî'nin bu şekilde bir görüş ortaya atması ve usûl-furû dengesizliğini gidermesi yani hac ibadetini mukayyed emir kapsamına dâhil etmesi mezhep içerisinde etkili olmuş gibidir. Zira mezhep içerisinde usûl kuralı olarak *terâhî* anlayışı benimsenmesine rağmen furû bir mesele olan hac ibadetinde *fevr* anlayışı benimsenmiştir. Nitekim Kâsânî (ö. 587/1191), Hanefî meşâyihin genelinin, hac ibadeti hususunda *fevr* anlayışını benimsediğini ifade etmiştir.²⁹⁴

3.10. Emrin ve Nehyin Zıddına Delâleti

Emrin delâletinin vücûb olduğu görüşünü benimseyen âlimlerin çoğunluğuna göre bir şeyi emretmek, emrin zıddı olan fiili nehyetmektir. Emredilen fiilin bir veya birden fazla zıddının olmasının bir önemi yoktur. Örneğin; iman etme emredildiği takdirde, küfür-inkâr nehyedilmiş olmaktadır. Yine ayakta kalma emredildiği takdirde; oturma, yatma, secde, rükû gibi fiiller nehyedilmiş olmaktadır. Diğer açıdan baktığımızda bir şeyden nehyetmek, nehyedilen fiilin tek bir zıddı olduğu durumunda emre delâlet etmektedir. Örneğin; hareket etmekten nehyedilmek, yerinde kalmanın emir olduğuna delâlet etmektedir. Zikrettiğimiz bu meselelerde âlimlerin çoğunluğu ittifak halindedir. Nehyedilen fiilin birden çok zıddının olması durumunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri arasındaki ihtilâf ise tam da bu noktadadır.²⁹⁵

3.10.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas eserinde, emir ve nehyin zıddının neye delâlet ettiğine dair ayrı bir fasıl açmış ve faslın başında emrin zıddının kerâheti gerektirdiğini savunmuştur. Cessas'ın bu konudaki görüşünü tespit edebilmek için sadece bu cümle ile yetindiğimizde ona göre, emrin zıddının kerihlik ifade ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Ancak Cessas, yine kendi eserinde bunun böyle olmadığını ifade etmektedir. Nitekim emir lafzının niçin vazolduğunu açıklarken, “Fiili

²⁹² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 70, 71

²⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/163, 164; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/29.

²⁹⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/119, 120; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 2/420.

²⁹⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/477.

yerine getirmek ve terkini kerih görmek” şeklinde bir açıklama yapmıştır. Nehiy lafzını açıklarken ise “Fiilin kerih olduğunu belirtmek ve terkini irade etmek için vazolunmuştur.”, şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.²⁹⁶ Cessas’ın, emir ve nehyin içeriği hakkındaki bu ifadelerini okuduğumuzda “kerâhet” lafzını daha sonraları usûl ilmi içerisinde terimleşmiş anlamda kullanmadığını anlamaktayız.

Cessas’a göre bir şeyi emretmek, emredilen fiilin zıddını nehyetmektir. Fiilin bir veya birden çok zıddının olmasının ise bir önemi yoktur. O, bu görüşünün gerekçesini, emir lafzının zaman açısından delâletinin *fevr* olmasıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla Cessas, emir lafzının *fevr* üzere vacip olduğu iddiasını desteklediği için lafzın varid olmasıyla birlikte zıtlarının terk edilmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Zira bir kimseye bir şey yapması emredildiğinde emredilen şeyin zıtlarını yapmama anlamı, lafız içerisinde zımnen bulunmaktadır. Örneğin bir kimseye “Şu vakitte bu evden çık” denildiğinde, evde oturmak, yatmak, hareket etmek gibi evden çıkmanın zıddı olan fiillerin bu kişiye yasak olduğunu anlarız. Zira bu fiillerin, nehy lafzı ile de yasaklanması mümkündür ve ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla bir kişiye “Şu saatte evden çık” denildiğinde bu kişinin, zikredilen emrin zıddı olan fiillerden kaçınması gerekmektedir. Semerkandî’ye baktığımız zaman o da Cessas’ın görüşünün bu minval üzere olduğunu ifade etmektedir. Yine diğer Hanefî usûl eserlerine baktığımızda da Cessas’ın, emrin zıddına delâleti hususunda “hurmet” görüşünü benimsediğinin nakledildiğini görmekteyiz.²⁹⁷

Neyhin zıddına delâleti meselesine gelince Cessas, nehyedilen fiilin tek bir zıddı olması durumunda zıddının emir olacağını ifade etmektedir. Ancak nehyedilen fiilin birden çok zıddı olması durumunda, nehyin zıddı olan tüm fiillerin emir olmayacağı görüşünü benimsemiştir. Nitekim nehyedilen fiilin birçok zıddının olması durumunda nehye karşılık gelen tüm zıt fiillerin emir kapsamında olduğunu iddia etmek, mubah ve mendup fiillerin iptaline sebep olacaktır. Cessas’ın vermiş olduğu örneğe göre şayet zinadan nehyetmek, kendisine zıt olan tüm fiillerin vacip olduğuna delâlet etseydi, nafîle namaz, nafîle oruç, çarşıya gitmek gibi fiillerin vacip olmasını gerektirirdi ki böyle bir şey mümkün değildir.²⁹⁸

²⁹⁶ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/287.

²⁹⁷ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/332; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/94; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 147; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 48; Saymerî, *Kitâbu mesâilî’l-hilâf fi usûli’l-fikh*, 28, 29.

²⁹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/332, 333.

3.10.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Sermerkandî'nin belirttiği üzere Mâturîdî'ye göre, zıtlarına delâleti itibariyle emir ve nehiy lafızları arasında bir fark bulunmamaktadır. Mâturîdî'nin bu ifadesine göre onun, emir lafzının tüm zıtlarında nehye; nehiy lafzının ise tüm zıtlarında emre delâlet ettiği görüşünü benimsediğini anlıyoruz. Ancak ona göre, hem emir hem de nehiy lafzının hakiki anlamda sadece tek bir zıddı vardır ki o da, terktir. Yani Mâturîdî'ye göre bir fiili emretmek, zıddını nehyetmek anlamındadır. Ancak burada emrin tek bir zıddı vardır ki o da emrin yerine getirilmesine engel olan tüm fiilleri terk etmektir. Bunun yanı sıra terki sağlayan fiillerin bir tane olması mümkündür. Zira “hareket” fiilinin terk edilmesi, tek bir fiil ile mümkündür ki o da sükûndur. Yine terki sağlayan fiillerin birden çok olması da mümkündür. Örneğin; ayakta durma emredildiği zaman bunun anlamı, bu emre zıt olan fiillerin nehyedilmesidir ki bu da emredilen bu fiile zıt olan şeyleri terk etmekle gerçekleşir. Yani emredilen fiilin zıddı terktir ve bu da terktir. Mâturîdî'ye göre nehyede de aynı durum geçerlidir. Nitekim ona göre bir şeyi nehyetmek, nehyin zıddı olan fiilleri emretmektir. Diğer bir ifadeyle nehyi terk etmeyi emretmektir. Şayet terk, tek bir sebep ile sağlanabiliyorsa bu sebep, vücûb veya hurmet ile vasıflandırılabilir. Terk, birçok sebep ile sağlanabiliyorsa tüm bu sebeplerin vücûb veya hurmet şeklinde vasıflandırılması ayrı ayrı mümkün olabilir.²⁹⁹

Sermerkandî, Cessas'ın, bir şeyi nehyetmenin zıtlarının tamamını emretmek anlamına gelmediği yönündeki görüşünü eleştirmiş ve aynı şeyin emir açısından da geçerli olacağını ifade etmiştir. Sermerkandî'ye göre, Cessas'ın bakış açısından yola çıkarak emredilen fiil, kendisine benzer bir fiil ile terk edilebilir. Örneğin; vaktin sonunda mudayyak olarak kendisine öğle namazı farz olan kimse, nafîle namaz, Kuran okuma veya zekâtını ödeme gibi ibadetlerle meşgul olursa, öğle namazının bu hal üzere kendisine farz olması yapılan bu ibadetlerin nehiy olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla Sermerkandî'ye göre bu meselede aslolan, emir ve nehyinden kastedilenin ne olduğunu iyi anlamaktır. Bu sebeple bir emri yerine getirebilmek için kaçınmamız gereken şeyler bizim için nehiydir. Yine aynı şekilde bir nehyiden uzak durabilmek için de yapmamız gereken şeyler bizim için emirdir. Yoksa muhatap olduğumuz fiilin zıtlarını mutlak manada almak doğru bir bakış açısı değildir.³⁰⁰

²⁹⁹ Sermerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 145, 157; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/477; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/184; el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/230.

³⁰⁰ Sermerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 158.

Semerkandî, meşâyihin, emir ve nehyin zıddına delâleti konusunda neyi kasetmiş olabileceği üzerine de açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre meşâyihin, nehyin zıddı olan fiilleri emir kapsamına dâhil etmesinden kasdı, emir olmaya uygun olan fiillerdir. Yine aynı şekilde emrin zıddı olan fiilleri de nehyin kapsamına dâhil etmesinden kasdı nehyedilmeye uygun olan fiillerdir. Bu bakış açısına göre, bir nehiy vâki olduğunda, nehyin zıddı olmakla birlikte ibaha ve itaat içeren fiillerin emir kapsamına dâhil edilmesi gerekmektedir. Günah olan fiillerin nehyin zıddı olsa bile emir kapsamında olması söz konusu değildir.³⁰¹

Semerkandî'nin yorumlarına baktığımız zaman onun, Mâturîdî ile fikir birliği içinde olduğunu anlıyoruz. Zira Mâturîdî de nehyedilen bir fiilin, zıtlarının emir olup olmaması hususunda mutlak bir bakış açısı sergilememiştir. Ona göre nehyi yerine getirmek, hangi fiiller ile ilintili ise emir kapsamına dâhil olan fiiller bunlardır. Semerkandî de “emir olmaya uygun fiiller” derken bunu kasetmiş olmalıdır.

3.10.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri arasında bir şeyi emretmenin, zıddını nehyetmek olduğu hususunda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Şayet fiilin tek bir zıddı varsa nehyin zıddının emir olduğu hususunda da herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Ancak fiilin birden çok zıddı bulunduğu zaman nehyin zıddının ne ifade ettiği hususunda ise yöntem açısından bir ihtilâftan söz etmek mümkündür. Bu ihtilâfa yukarıda değinmiştik. Burada tekrar etmek sözü uzatmak olacaktır. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki iki ekol arasındaki bu ihtilâf, mezhep içerisinde pek belirleyici olmamış gibidir. Zira Hanefî usulü, bu iki ekolün görüşlerinden farklı bir şekilde gelişim göstermiştir.

Mezhep içerisinde farklı bir görüşün benimsenmesinde etkin olan âlim Debûsî olmalıdır. Debûsî, emrin zıddının ne ifade ettiği hakkındaki görüş sahiplerini dörde ayırmış ve her birinin görüşlerini şu şekilde açıklamıştır:

Bazılarına göre bir fiili emretmek, vacip olmasını gerektirmekle birlikte fiilin zıddında herhangi bir hüküm ifade etmemektedir. Bazılarına göre ise, bir fiili emretmek, zıddı olan fiiller için nehiy ifade etmektedir ki bu, Cessas'ın da görüşüdür. Bazı âlimlere göre ise emredilen fiilin zıddı, kerihliğe delâlet etmektedir. Bazılarına göre ise kerih olmayı *iktiza* eder ki muhtâr olan görüş budur.³⁰²

³⁰¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 159.

³⁰² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 48.

Yukarıda görüldüğü üzere Debûsî, bir fiili emretmenin, zıddındaki fiiller için ne ifade edeceği konusunda tercih edilen görüşün kerihliği *iktizâ* etmesi şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla özelde Cessas, genelde ise Irak Hanefî ekolünün benimsemiş olduğu görüşten sonra bu meselede yeni bir bakış açısı geliştirmiştir.

Bu meselede, Serahsî de Debûsî ile aynı düşüncededir. Zira ona göre de bir şeyi emretmek, zıddı olan fiiler için kerâheti *iktizâen* ifade etmektedir. Serahsî, sözünün devamında emredilen fiilin zıddının kerâheti îcap ettirmediğini veya kerâhete delâlet etmediğini de belirtmiştir.³⁰³

Burada açıklamamız gereken meselelerden birisi “fiilin kerihliğe *delâlet* etmesiyle kerihliği *iktizâ* etmesi” arasında ne gibi bir farkın bulunduğudır. Bu meselenin *nassın delâleti* ve *nassın iktizâsı* konusuyla yakından ilişkisi olduğu açıktır. Debûsî, emrin zıddının kerâhete delâlet edeceği görüşünü benimseyenlere itiraz ederken zarûreten haramlığı sabit olan hükmün, haramlığı nass ile sabit olan hüküm gibi olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre nass ile sabit olan, her açıdan sabit olmuştur. Zarûreten sabit olan hüküm ise kendisiyle zarûretin giderildiği miktarda sabit olmaktadır. Dolayısıyla anne-babaya üf deme örneğinde olduğu gibi *mansus aleyhin* benzerlerine delâlet eden nass, daha fazla eziyet içermesi sebebiyle anne-babaya küfretmenin haramlığına delâlet etmektedir. Buna binâen Debûsî’ye göre delâlet, îcabın kız kardeşidir. Bu sebeple nassın, *mansus aleyh* olan hükmün zıddını îcap ettirdiğini söyleyemediğimiz gibi ona delâlet ettiğini de söyleyemeyiz. Ancak emredilen fiilin zıddının sabit olması, zıd olan fiilin nefyini *iktizaen* gerektirmektedir. Örneğin gündüz ile gecenin aynı anda bulunamamasının imkânsızlığı böyledir. Bu durum hükümlerde de geçerlidir. Örneğin, bir vakitte bir fiil vacip olduğunda, onu terk etmenin haramlığı *iktizaen*’dir. Dolayısıyla emredilen fiilin zıddının haram olması, emredilen şeyin terk edilmesinin haramlığı sebebiyledir. Ancak buradaki haramlık hükmü, haricî bir karine ile verildiği için yapılan amelin fesadını gerektirmemektedir. Gasp edilmiş arazide namaz kılmayı buna örnek olarak verebiliriz. Böyle bir yerde namaz kılmak, namazın fesadını gerektirmemekle birlikte yapılan işin *ligayrihi haram* kısmına dâhil olduğunu söylemek mümkündür.³⁰⁴

³⁰³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/94.

³⁰⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 48, 49, 52; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/95; Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, 2/479.

Yukarıda Debûsî'nin, emredilen fiilin zıddının hem kerâheti hem de haramlığı gerektirdiği yönünde açıklamalarına şahit olduk. Bu açıklamaları zâhiri üzerine bıraktığımızda bir çelişki ile karşı karşıya kalmış gibiyiz. Ancak dikkat edildiği üzere Debûsî, *nassın delâleti* ve *iktizası* ile sabit olan haramlığın arasını ayırmış ve bu ikisini eşit kuvvette görmemiştir. Dolayısıyla Debûsî'nin “*nassın delâleti* ile sabit olan haram” ifadesiyle bizzat nass ile sabit olan haramı kasetmiş olması muhtemeldir. Onun “*iktizâ* ile sabit olan haram” derken ise başka bir şey kasetmiş olduğu aşikârdır. Debûsî'nin, *İktizâen* sabit olan haram ile *nassın delâleti* ile sabit olan haramı eşit görmediğini düşündüğümüzde, *iktizâen* sabit olan haram ile kasetmiş olan *tahrîmen mekruh* olacağını düşünmekteyiz. Zira Hanefî mezhebine göre *sünnet* ile *farzın* arasında *vacibin* bulunduğu gibi haram ile helal arasında da bir ara form olarak *tahrîmen mekruh* bulunduğu unutulmamalıdır.³⁰⁵

Hanefî usûlü, emre konu olan fiillerin zıddının neye tekabül ettiği hususunda *kerâhet* görüşünü benimsemiş olmakla birlikte bunun bir istisnası bulunmaktadır. Şayet emredilen fiilin zıddını yapmak emrin tefvitine yani kaçırılmasına sebep oluyorsa, bu durumda emre zıd olan bu fiil *haram* hükmünü almaktadır. Bunu bir örnekle açıklamamız gerekirse örneğin; namazda ayakta durulması gereken yerde kişi oturursa, bu fiili sebebiyle namazı bozulmaz. Her ne kadar ayakta durma emrine zıd olan bir fiil yapmış olsa da oturduktan sonra ayağa kalkmak mekruh olmakla birlikte mümkündür. Çünkü buradaki nehiy *iktizâen* var olan bir nehiydir. Ancak oturduktan sonra ayağa kalkma emrini yerine getirmezse emri yerine getirmemesi (tefviti) sebebiyle bu fiili, haram hükmünü alır ve namazı ifsat eder.³⁰⁶

Değınmemiz gereken bir diğır mesele ise nehyin zıddı olan fiillerin hüküm açısından ne ifade ettiğidir. Serahsî'nin eserinde belirttiği üzere nehyin zıddı olan fiillerin hükmü sünnettir. Ancak ona göre bu sünnet, vacip kuvvetindedir. Emrin zıddının iktizâî açıdan kerâhet ifade ettiğini düşündüğümüzde nehyin zıddının da vacibe yakın sünnet (sünnet-i müekkede) olması tercihe şayan olan görüştür. Nehyin birçok zıddı olduğunda ise zıddlarından yerine getirilmiş olan herhangi birisinde, iktizâî açıdan sünnet hükmü sabit olur. Bu sebeple ihramlı iken dikişli elbisenin yasak olması, izar ve rida giymenin sünnet olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü dikişsiz elbise giyme şartının gerçekleştiği en alt sınır budur.³⁰⁷

³⁰⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/482.

³⁰⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/98; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/488.

³⁰⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/97; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/482.

Sadrü's-şerîa (ö. 747/1346), Serahsî'nin tercih etmiş olduğu bu görüşe biraz daha açıklık getirerek şöyle demiştir:

Âlimler, emredilen ve nehyedilen fiilin zıddını yapmanın hüküm açısından ne ifade edeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda sahih olan görüş şudur ki, şayet fiilin zıddı yapıldığında emredilen ile kastedilen şey yerine getirilememiş oluyorsa, emredilen fiilin zıddını yapmak haram olur. Aksi bir durumda emredilen fiilin zıddını yapmak, kerihlik ifade eder. Yine nehyedilen fiilin zıddı yapıldığında, nehiy ile kastedilen şey yerine getirilmiş oluyorsa, bu durumda nehyin zıddı olan fiil vacip olur. Aksi durumda ise nehyedilen fiilin zıddını yapmak sünnet-i müekkede olur.³⁰⁸

Tüm bu bilgiler ışığında Semerkandî'nin, emredilen fiilin zıddının nehiy olması ile ilgili neyi kastedtiğini anlamaya çalışmamız tanımların yerine oturması açısından faydalı olacaktır. Usûl eserinde ayakta durmanın zıddının, oturmak olduğunu ifade eden Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ* adlı eserinde namazda ayağa kalkılması gereken yerde oturulması suretiyle farzı geciktiren kişinin namazının ifsat olmayacağını ve kendisine sehiv secdesi gerekeceğini ifade etmiştir.³⁰⁹ Semerkandî'nin bu şekilde bir görüşe sahip olması “emredilen fiilin zıddını yapmak nehiydir” ifadesindeki nehiyden kasdının mutlak olarak haram olmadığını düşündürmektedir. Hanefî mezhebinin genel olarak “Emredilen fiilin zıddı yapıldığı takdirde emirden kastedilen mananın yerine getirilememesi durumunda emredilen fiilin zıddına haram hükmünü vermelerini” hatırladığımızda Semerkandî'nin de bu görüş üzere olması muhtemeldir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki bu usûl kaidesi, Debusî ile başlayan süreçte farklı bir forma bürünmüştür. Zira zaman içerisinde Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin öne sürmüş olduğu görüşlerin eksiklikleri fark edilmiş olacak ki mezhep son raddesinde Sadrü's-şerîa'nın belirttiği noktaya gelebilmiştir.

3.11. Nass Üzerine Ziyâde

Nass üzerine ziyade, hâss lafzın delâletinin kat'î olup olmaması tartışması üzerine binâ edilen bir meseledir. Nass üzerine ziyade meselesindeki görüş ayrılıklarının sebeplerine değinmeden önce nass ve ziyade kavramlarıyla ne kastedildiğini açıklamamız konunun daha iyi anlaşılması açısından önemlidir. Şüphesiz nass kelimesi, hem Kuran hem de Sünnet için kullanılmakla birlikte fıkıh usûlünde de bir terim olarak mevcuttur. Fıkıh usulündeki tabiriyle “nass üzerine ziyade” terkindeki nass kelimesinin “sübûtu ve delâleti kat'î olan

³⁰⁸ Tefâtânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/421; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, 68.

³⁰⁹ Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 1/210.

nasslar (Kuran, meşhur ve mütevatir sünnet)” için kullanıldığı söylenebilir. Yine bu terkip içerisindeki “ziyâde” lafzıyla sübûtu ve delâleti zannî olan haber-i vahid ve kıyas ile sübûtu ve delâleti kat’îye yakın olarak kabul edilen meşhûr ve mütevatir sünnetin kastedilmiş olduğunu söyleyebiliriz.³¹⁰

Hâss lafzın delâletinin kat’î olduğu ve lafızdaki mecaz ihtimalinin lafzın kat’îliğini etkilemediğini ifade eden Hanefî âlimlerin çoğunluğuna göre nass üzerine ziyade; ancak sübût ve delâlet açısından kendisine eşit bir nass ile mümkün olabilmektedir. Bu tarz bir ziyade ise nesih olarak isimlendirilmiştir. Diğer taraftan, hâss lafzın delâletinin kat’î olduğunu kabul etmekle birlikte kendisinde bir ihtimâl bulunduğunu ifade eden Cumhûra göre ise nassa ziyade, zannî bilgi ifade eden haber-i vâhid ile mümkündür ve bu ziyade, beyan olarak isimlendirilmiştir.³¹¹

Biz, bu konu başlığı altında Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin benimsemiş olduğu görüşü tespit etmeye çalışacak olmakla birlikte mezhep içerisinde ne gibi tartışmaların yapıldığı ve bu tartışmaların temelini neye dayandığı ve sonuç itibariyle hangi görüşte karar kılındığını incelemeye çalışacağız. Ayrıca iki ekol arasındaki ihtilâfın, furû fıkhı ne ölçüde yansıdığını da tespit etmeye gayret edeceğiz.

3.11.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Irak Hanefî ekolünün hâss lafzın delâleti hakkındaki benimsemiş olduğu görüş, nassa ziyade meselesiyle yakından ilgilidir. Âmm lafzın tahsisinin de bir açıdan bu konuyla benzerlik arz ettiğini ifade edebiliriz. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Irak Hanefî ekolüne göre âmm lafzın delâleti kat’îdir. Bu sebeple âmm lafzın tahsisinden bahsedebilmek için ya tahsis delilinin delâletinin kat’î olması ya da tahsis delilinin delâletinin zannî olmasıyla birlikte âmm lafzın daha önce tahsis görmüş olması gerekmektedir. Nass üzerine ziyade meselesi de aynı usûl üzere cereyan etmiştir. Irak Hanefî ekolüne göre, hâss lafzın delâletinin kat’î olması ve lafzın mecaz veya başka bir anlam ifade etme ihtimalinin bulunmasının kat’îliğini etkilememesi sebebiyle lafız üzerine yapılacak bir ziyade ancak kendi cinsinden bir delil ile nesih üzere mümkün olabilmektedir. Buna binaen Irak Hanefî ekolü, zannî bir

³¹⁰ Murat Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19, (2009), 105-108.

³¹¹ Şimşek, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi”, 111, 112.

delil olan haber-i vâhid ile nassa ziyade yapmayı mümkün görmemiştir.³¹² Bu konuyla yakından ilgili olan bir diğer usûlî mesele ise *te'hîru'l-beyan*'dır. Nitekim Cessas'ın belirttiği üzere *te'hîru'l-beyan* 'a cevaz vermenin zorunlu sonucu, nassa ziyade'nin "beyan" olduğunu kabul etmektir. Bu ön kabul ise zorunlu olarak bizi, haber-i vahid veya kıyas ile nassa ziyade yapmanın mümkün olduğu sonucuna götürmektedir.

Cessas, nass üzerine ziyade meselesini iki başlık altında incelemiştir. Ona göre nass üzerine ziyade, ilk nasstan bağımsız bir şekilde hükmün uygulanmasından sonra gelmişse bu durumda ziyade, nesih olarak isimlendirilir. Cessas, hocası Kerhî'nin de bu görüşte olduğunu ifade etmiş olmakla birlikte Hanefî ashabının görüşünün de bu minval üzere olduğunu belirtmiştir. Cessas'ın belirttiği ikinci duruma göre ziyadenin, cümledeki istisna gibi nassa bitişik olarak gelmesi durumunda cümlenin her iki kısmıyla da amel edilmesi gerekir. Nasıl ki cümleyi istisnadan ayırmak mümkün değilse, böyle bir durumda da cümlenin bir tarafını diğerinden ayırmak mümkün değildir.³¹³ Cessas'ın ikinci durumu nassa ziyade olarak isimlendirmesi, sadece şekilsel açıdan bir isimlendirme gibi durmaktadır. Yoksa konumuz itibariyle böyle bir durum, nassa ziyade olarak isimlendirilmemiştir. Zaten bir kaç sayfa sonra Cessas da böyle bir durumun nassa ziyade olmadığını ifade etmiştir.³¹⁴

Cessas, nassa ziyade meselesini, ziyadenin nassın cinsinden olup olmaması durumuna göre de taksim etmiştir. Ona göre şayet ziyade, nassın cinsinden bir şey ile varid olmuşsa (meşhur veya mütevatir sünnet) ve tarihleri de bilinmiyorsa, bu durumda selefin içtihat ve amelinde bakmak gerekmektedir. Şayet selef, her ikisiyle de amel etmişse, hem nass hem de ziyade ile amel edilmelidir. Selefin, ziyade ile amel etmeyip sadece nass ile amel ettiği durumda ise sadece nass ile amel etmek gerekmektedir. Selefin içtihat ve amelinde, ziyadenin veya nassın hükmünün iptal edildiğine dair herhangi bir delil yoksa bu durumda her ikisiyle de amel etmek gerekmektedir. Nitekim Cessas, âmm ve hâss lafzın tarihleri bilinmediği durumda da aynı yöntemin geçerli olduğunu ifade etmiştir.³¹⁵

Cessas, nassın; Kuran, meşhur veya mütevatir sünnet gibi mücebi itibariyle ilim meydana getirecek tarzda vârid olması; ziyadenin ise haber-i vahid olması durumunda, nass üzerine ziyadenin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre ziyade, nass ile

³¹² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/99, 100, 117, 120, 443.

³¹³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/120, 260, 443.

³¹⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/446.

³¹⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/443.

birlikte sabit olsaydı, nassı nakleden kimselerin ziyadeyi de bize nakletmeleri gerekirdi. Bu sebeple nakledilen ziyadenin haber-i vâhid konumunda kalması düşünülemezdi.³¹⁶

Cessas, Kuran'da zikredilen nassa, haber-i vahid ile ziyade yapılamamasının sebebini şu şekilde açıklamaktadır:

Hz peygamberin ziyadeyi zikretmeksizin Kuran'da nazil olmuş hükmü zikretmekle yetinmesi caiz değildir. Çünkü lafzıyla amel edilmesi mümkün olan nassın nâzil oluşunun tamamlanması ile birlikte, hükmünün gereğine inanmak vücûbiyet ifade etmektedir. Buna الرَّائِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً (Nur 24/2) ayeti örnek olarak verilebilir. Bu ayete göre had cezası, sadece celde olarak takdir edilmiştir. Şayet had cezası, celde ile birlikte sürgün veya celde ile recm olsaydı, Hz peygamberin recm veya sürgünü zikretmeksizin insanlara ayeti okuması caiz olmazdı. Çünkü Hz peygamberin ayet ile birlikte ziyadeyi zikretmemesi, zikredildiği şekilde ayete inanmayı vacip kılmaktadır. Diğer taraftan, ayette zikri geçen celde ise had cezasının tamamına tekabül etmektedir. Yine ayette zikri geçen celde cezası ile birlikte sürgün ve recmin de bulunduğunu kabul etmek celdenin, had cezasının bir kısmı olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Buna binaen celdenin eş zamanlı olarak had cezasının bir kısmı ve tamamı olması mümkün değildir. Yine Hz peygamberin sürgün ve recm cezalarını zikretmeksizin ayeti bildirmesi, ayette zikri geçen celdenin tam bir had cezası olduğuna itikat etmemizi gerektirmektedir. Bu sebeple, bu aşamadan sonra ayete yapılacak olan ziyadeler ancak nesih üzere gerçekleşebilir. Kuran'ın neshi ise haber-i vahid ile değil; ancak kendisine denk olan (mütevâtir ve meşhur sünnet) bir delil ile mümkündür.³¹⁷

Irak Hanefî ekolü, nassa ziyade meselesini nesih olarak görmüş ve ziyadenin gerçekleşebilmesi için iki şart öne sürmüştür. Birincisi, hükmün istikrarı; yani hükmün uygulamaya konulmasıdır. Dolayısıyla nassa ziyadeden bahsedebilmek için ilk nasstan bağımsız olarak ayrı bir ziyadenin-nassın gelmesi gerekmektedir. İlk nasstan bağımsız bir ziyadenin gelmediği durumda ise bunun nassa ziyade olmadığını daha önce ifade etmiştik. Irak Hanefî ekolünün belirlemiş olduğu diğer bir şart ise nass ve ziyade arasında sübut açısından eşitliğin bulunmasıdır. Dolayısıyla bir ayete ziyade yapabilmek için ziyadenin sübut açısından ayetin dengi olan mütevâtir veya meşhur sünnet veya yine bir ayet olması gerekmektedir.³¹⁸

³¹⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/443, 444.

³¹⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/444, 445.

³¹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/443, 446.

3.11.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî eserinde, Mâturîdî'nin görüşünü şu şekilde aktarmıştır: “Şeyhimiz Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye göre nassa ziyadenin, beyan veya nesih üzere vâki olması mümkündür. Ancak nassa ziyadenin nesih veya beyan olduğunu iddia etmek ancak bir delil ile mümkün olabilir.”³¹⁹ Semerkandî, Mâturîdî'nin bu görüşü benimsemesinin nedenini açıklamamıştır; ancak öyle görülüyor ki Mâturîdî, zâhir lafzın delâleti hakkındaki benimsemiş olduğu usûl ile uyumlu bir görüş tercih etmiştir. Zira daha önce birçok kez ifade ettiğimiz üzere Mâturîdî, zâhir lafzın delaletinin zannî olduğunu ifade etmiş ve bu sebeple zâhir olan mananın veya bunun dışındaki bir şeye ihtimalinin bulunduğu tespitini hususunda bir delil ortaya çıkıncaya kadar itikat açısından tevakkuf edilmesi gerektiğini; ancak lafzın da âtil kalmaması sebebiyle ihtiyaten zâhiriyle amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Mâturîdî, nass üzerine ziyade meselesinde de bu usulü tercih etmiş ve ziyadenin beyan veya nesih olduğuna karar verebilmek için ek bir karineye ihtiyaç duyulacağını belirtmiştir.

Mâturîdî'nin *Te'vilâtü ehli's-sünne* adlı eserinden Hanefî mezhebinin nassa ziyade kapsamında değerlendirdiği ayetlere baktığımızda, usûlde tevakkuf anlayışını benimsemesine rağmen furû fıkıh alanında mezhebin görüşünden ayrılmadığını ifade edebiliriz. Nitekim zihar ayetinin tefsirine baktığımız zaman o, İmam Şafi'nin zihar kefareti olarak mümin bir köle âzat edilmesi gerektiği hususundaki görüşünü eleştirmiş ve kendi belirttiği deliller neticesinde Hanefî mezhebinin görüşünün sahih olduğunu ortaya koymuştur.³²⁰ Yine zina eden kişilere ceza öngören Nûr suresi 2. ayetinin tefsirine baktığımızda Mâturîdî, yüz sopa ile birlikte sürgün cezasının ayetin içeriğinden anlaşılmadığını ve aksine ayetin devamındaki “Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun” ifadesinin, sürgünün had cezası olarak takdir edilmediğine dair bir delil olduğunu belirtmektedir. Çünkü sürgün haline, şahitlerin tanıklık etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu durum, sürgünün had cezasının bir parçası olmadığını göstermektedir.³²¹

Semerkandî'nin eserinde, Semerkant Hanefî ekolünün hangi görüşü benimsediğine dair ifadeler bulabilmekteyiz. Nitekim hâss lafzın hükmü konusuna baktığımızda,

³¹⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 725; Lâmişî, *Kitab fî usuli'l-fikh*, 175.

³²⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9/559.

³²¹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7/507.

Semerkant Hanefî ekolüne göre hâss lafzın delâletinin kat'î değil; zannî olduğunu görüyoruz. Semerkant Hanefî ekolünün hâss lafzın hükmü hakkındaki benimsemiş olduğu bu görüş, nassa ziyade meselesindeki görüşünü doğrudan etkilemiştir. Semerkandî'nin de belirttiği üzere bu ekole göre nassa ziyade, beyandır ve haber-i vâhid ile nassa ziyade mümkündür.³²²

Lâmişî'nin eserine baktığımız zaman bu konuda Semerkant ekolünün ittifak içerisinde olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira büyük oranda Semerkant Hanefî ekolünün usulünü takip eden Lâmişî, bu meselede Irak Hanefî ekolünün görüşünü benimsemiş ve nassa ziyadenin nesih olduğunu ifade etmiştir.³²³

3.11.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Abdülaziz el-Buhârî'nin eserinde belirttiği üzere, Iraklı Hanefî âlimlerin ve mâveraünnehir bölgesindeki müteahhirûn âlimlerin çoğunluğu, nass üzerine ziyadenin mana itibariyle nesih ifade ettiğini benimsemişlerdir. Burada bahsi geçen “Mâveraünnehir bölgesindeki müteahhirûn âlimlerin çoğunluğu” ifadesi dikkate değerdir. Zira daha önce Semerkant Hanefî ekolünün görüşünü ifade etmiş ve Semerkant Hanefî ekolünün, Irak Hanefî ekolünden farklı düşündüğünü belirtmiştik. Buhârî, yukarıda zikri geçen ifadesinin devamında, Maveraünnehir bölgesinde nassa ziyadenin nesih olduğunu iddia edenler olduğu gibi azınlık bir grup olsa bile ziyadenin beyan ifade ettiğini benimseyenlerin bulunduğu da işaret etmektedir. Buhârî'nin zikretmiş olduğu bu azınlık, Semerkant Hanefî ekolü içerisinde bir grup olmalıdır. Dolayısıyla Hanefî mezhebi içerisinde genel itibariyle nassa ziyade, nesih olarak görülmüş ve nassa ziyadenin mümkün olabilmesi için neshin şartlarının gerçekleşmesi gerektiği yönündeki usûl tercih edilmiştir. Şafî mezhebine göre ise nassa ziyade, beyan olarak isimlendirilmiş olmakla birlikte mesele âmm lafzın tahsisine benzetilmiş ve haber-i vâhid ve kıyas ile ziyade mümkün görülmüştür. Mezhepler arasındaki bu usûl farklılığı da haliyle furû meselelerde ihtilâf meydana gelmesine sebep olmuştur.³²⁴

Debûsî'nin de ifade ettiği üzere nass üzerine ziyade, sûret açısından beyan olsa da mana itibariyle neshtir. Zira Nûr sûresi 2. ayette geçtiği üzere zina eden kişiler için had cezası, celde (yüz sopa) olarak belirlenmiştir. Celdeye, sürgün cezasının eklenmesiyle

³²² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 301; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/110.

³²³ Lâmişî, *Kitab fî usuli'l-fikh*, 175.

³²⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 232, 233; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/82; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/285.

birlikte celdenin kendi başına had cezası olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda celde, haddin bir kısmı olmaktadır ve haddin bir kısmının ise haddin tamamı olarak kalması mümkün değildir. Yine şunu da söylemek gerekir ki ibadetler, kefaretlar ve cezalar gibi Allah hakkı olan şeyler, edâ ve sübût itibariyle bölünmeye elverişli değildir. Örneğin; hataen adam öldürmenin kefareti olarak bir ay oruç tutan ve ardından hastalanan kimse, yemek yedirmekle sayıyı tamamlamak istemesi durumunda böyle bir ameli geçerli değildir. Çünkü burada meşru olan amel, iki ay oruç tutmaktır. Yemin kefareti için “mümin köle” kaydını koymak da bu örneğe benzemektedir. Zira “mümin köle” kaydından sonra, mutlak olarak bir kefareten söz etmek mümkün değildir. Yine namazda kıraatin rüknü örneği de aynı kapsamdadır. Zira bir kayıt ile namazda fatiha sûresinin farz olduğunu iddia ettiğimizde, Allah’ın Kuran’da belirlemiş olduğu mutlak ifade (Kuran’dan kolayınıza geleni okuyunuz. el-Müzzemmil 73/20), rükün olarak geçerliliğini yitirmektedir. Dolayısıyla tüm bu işlemler nesih olmakla birlikte nassa ziyadenin nesih olduğuna dair bir delildir. Nassa ziyadenin nesih olduğunu iddia etmek ise bizi zorunlu olarak haber-i vahid ve kıyas ile ziyadenin mümkün olmadığı sonucunu ulaştırmaktadır.³²⁵

Bu konuda Kerhî’den şöyle bir görüş nakledilmiştir: Ziyade, hükmün değişmesine sebep oluyorsa nesih olarak isimlendirilir. Örneğin celde cezasına sürgünün eklenmesi veya kazf haddine 20 sopa daha eklenmesi, ilk hükmün değişmesine sebep olduğu için neshi gerektirmektedir. Şayet ziyade, ilk hükmün değişmesine sebep olmuyorsa bu durumda ziyadenin nesih olarak isimlendirilmesi söz konusu değildir. Uyluğun örtülmesinin vücûbiyetinden sonra dizin örtülmesinin vâcip kılınmasını buna örnek olarak verebiliriz. Çünkü uyluğu örtmek, dizin bir kısmını örtmeksizin gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir fiildir. Bu sebeple ziyade, ilk hükmün değişmesine sebep olmamaktadır.³²⁶ Kerhî’nin bu görüşü, âmm-hâss lafızlar arasındaki ilişkiyi anımsatmaktadır. Zira burada da ifade edildiği üzere, özel bir hükümden sonra, özel hükmü de içine alan genel bir hüküm geldiğinde Kerhî’nin de ifade ettiği üzere bu durum nesih olarak görülmemelidir. Zira her iki hüküm ile de amel devam etmektedir ve bu mantık açısından da mümkündür.

Nassa ziyade konusu içerisinde bahsedilmesi gereken diğer bir konu başlığı ise bu meselenin mutlak lafzın mukayyede hamli meselesiyle yakından ilişkisinin bulunduğudur. Zira usûl eserlerinde, nassa ziyade konu başlığı altında örneği verilen ayetler aynı zamanda

³²⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 233, 234; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/82, 83.

³²⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, 3/285; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 725.

mutlak lafzın mukayyede hamli konusuyla da ilgilidir. Örneğin hataen adam öldürmenin kefareti olarak belirlenen “mümin bir köle azat etme” ve zıharın kefareti olarak herhangi bir kayıt olmaksızın belirlenen “köle azat etme”, mutlak lafzın mukayyede hamli meselesi içerisinde de tartışılmıştır. Buna göre nassa ziyadeyi beyan olarak görüp, haber-i vahid ve kıyas ile ziyadenin mümkün olduğunu benimseyenler, zıhar kefaretindeki mutlak olarak geçen “köle azadını”, hataen adam öldürmenin kefareti olan “mümin bir köle azat etme” ile takyid etmişler ve zıhar kefareti için de azat edilmesi gereken kölenin mümin olma vasfını taşıması gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir. Meseleyi Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri açısından incelediğimizde -Semerkant Hanefî ekolü içerisinde bir ittifaktan söz edememekle birlikte- her iki ekolün, benimsemiş olduğu usûl ile uyumlu bir görüş tercih ettiğini görmekteyiz. Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki mutlak lafzın mukayyede hamli konusunda nassa ziyadenin vâki olması veya olmaması, ayetin, bir başka ayet üzerine ziyadesi meselesi değildir. Cessas’ın da ifade ettiği üzere, iki ayetin birbirine kıyas edilerek birinin diğeri üzerine hamledilmesi, yani kıyas ile nassa ziyade meselesidir.³²⁷ Dolayısıyla haber-i vahid ve kıyas ile nassa ziyadeyi reddeden Irak Hanefî ekolü açısından böyle bir işlem mümkün değildir. Semerkant Hanefî ekolüne göre ise benimsemiş oldukları usûl gereği, bu iki ayetin birbirine hamledilmesi teknik açıdan mümkündür. Zira Kâsânî’nin, eserinde ifade ettiği üzere Semerkant Hanefî ekolü, bu iki nassı tek bir nass olarak kabul etmiş ve mutlak lafzı mukayyede hamlederek amel etmeyi tercih etmiştir. Kâsânî, sözlerinin devamında böyle bir usûlün hatalı olacağını ifade ederek Semerkant Hanefî ekolünü eleştirmiştir.³²⁸ Semerkant Hanefî ekolünün şeyhi olarak nitelenen Mâturîdî’nin görüşüne başvurduğumuzda onun, zıhar ayetinin mutlak ifadesi üzerine amel ettiğini ve mutlak lafzı mukayyede hamletmediğini görüyoruz.³²⁹ Kâsânî’nin, Semerkant Hanefî ekolü ile ilgili nakletmiş olduğu görüşü, Mâturîdî’nin zikrettiğimiz bu görüşü ile karşılaştırdığımızda Mâturîdî’nin, Semerkant Hanefî ekolüyle benzer düşünmediğini söyleyebiliriz. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz üzere nassa ziyade meselesinde Semerkant Hanefî ekolü içerisinde bir ittifaktan söz etmemiz mümkün değildir. Zira Mâturîdî, bu hususta tevakkuf anlayışını benimsemesine rağmen, büyük oranda Semerkandî’yi takip eden Lâmişî ise Irak Hanefî ekolü ile ittifak halindedir. Alâeddin es-Semerkandî’nin de benimsemiş olduğu fikhî

³²⁷ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/445.

³²⁸ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 5/110.

³²⁹ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 9/559.

hükümler sebebiyle Irak Hanefî ekolünün görüşüne meyletmış olması mümkündür. Tüm bunları değerlendirdiğimizde Semerkant Hanefî ekolü içerisinde nassa ziyadeyi beyan olarak kabul eden âlimlerin azınlığı oluşturduğunu ifade etmemiz mümkündür.

Meseleyi Mâturîdî ve Semerkandî açısından furû fıkıh bağlamında değerlendirmek gerekirse her iki âlimin de mezhebin çizgisinden ayrılmadığını görmekteyiz. Zira Mâturîdî, usûlde tevakkuf anlayışını benimsemesine rağmen furûda kendisinin de belirtmiş olduğu deliller sebebiyle mezhebin çizgisinden çıkmamıştır.³³⁰ Yine Alâeddin es-Semerkandî’de de aynı şeye şahitlik etmekteyiz. Zira *Tühfetü’l-fukahâ* adlı eserinde, nassa ziyadeyle ilgili olan meselelerde Hanefî mezhebinin çizgisinin dışına çıkmamış ve abdest konusunu işlerken niyet, tertip ve muvâlâtı abdestin sünnetlerinden saymıştır.³³¹ Usûl eserinde ise celde cezasına sürgünün eklenmesini Şafî’ nin iddiası olarak görmüş ve bu görüşü benimsemediği yönünde imada bulunmuştur.³³² Tüm bu bilgiler, Semerkandî’ nin usûl açısından Irak Hanefî ekolü ile görüş birliği içinde olabileceği ihtimalini de düşündürmektedir.

3.12. Beyanın Geciktirilmesi

Cessas, beyanı “Manayı, birbirine benzer derecede karışık olan şeylerden ayırarak muhataba açıklamak” şeklinde tanımlamıştır.³³³ Buna binaen *te’hiru’l-beyânı* (beyanın geciktirilmesi), sonra gelen nass ile daha önceki nasstan şârinin kasdının açıklanması şeklinde tanımlayabiliriz. *Beyanın geciktirilmesi* meselesinde usûl âlimleri arasında ihtilâf söz konusu olmuş ve kimi âlim böyle bir durumun nesih ifade ettiğini; kimi âlim ise nesih ifade etmeyip beyan olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiaların bir sonucu olarak ise *beyanın geciktirilmesinin* mümkünlüğü hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Bu meselenin, mücmel lafzın beyanı ve kendisiyle amel edilmesi mümkün olan zâhir lafzın beyanı olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Mücmel lafzın beyanı hususunda her iki ekol arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu hususta Cessas şöyle demektedir: “Şeyhimiz Ebu’l-Hasan el-Kerhî’den ezberlediğime göre, mücmel lafzın beyanının geciktirilmesi caizdir. Ancak mücmel lafız ile amel etmek mümkün olduğunda beyanın geciktirilmesi mümkün değildir.”³³⁴ Semerkandî ise eserinde, mücmel lafzın beyanının hitap vaktinden

³³⁰ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 9/559; el-Mâturîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 7/507.

³³¹ Semerkandî, *Tühfetü’l-fukahâ*, 1/11-13; Semerkandî, *Tühfetü’l-fukahâ*, 2/345.

³³² Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 723.

³³³ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/238.

³³⁴ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/259.

vücûp vaktine kadar geciktirilmesinin âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edildiğini ifade etmiştir.³³⁵

İki ekol arasındaki ihtilâf, amel edilmesi mümkün olan zâhir lafzın beyanının geciktirilmesi hususundadır. Dolayısıyla bu başlık altında, zâhir lafzın söz konusu olduğu yerde her iki ekol açısından *beyanın geciktirilmesinin* mümkünlüğünü inceleyecek ve ardından Hanefî usûl metinlerinde konunun nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışacağız. Bununla birlikte meselenin hangi usulî tartışmaları etkilediği konusuna da değineceğiz.

3.12.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas eserinde, kendisiyle amel edilmesi mümkün olan zâhir lafızlar için beyanın geciktirilmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir. Kerhî'nin de aynı görüşte olduğunu belirtmekle birlikte Hanefî ashabının görüşünün de bu yönde olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla Irak Hanefî ekolü göre, zâhir lafızlar için beyanın geciktirilmesinin caiz olmadığını ifade edebiliriz. Cessas'a göre, Irak Hanefî ekolünün, beyanın geciktirilmesini caiz görmemesinin nedenlerinden birisi, *nassa ziyadeyi* nesih olarak kabul etmeleridir. Cessas'ın ifadesiyle, Irak Hanefî ekolüne göre beyanın geciktirilmesi caiz olsaydı, *nassa ziyadeyi* nesih olarak değil, beyan olarak kabul etmeleri gerekirdi.³³⁶ Cessas'ın bu ifadelerinden *beyanın geciktirilmesi* ve *nassa ziyade* meseleleri arasında doğrusal bir ilişkinin var olduğunu anlıyoruz. Bu sebeple *nassa ziyadenin* nesih şeklinde vâki olabileceğini benimsemek, *beyanın geciktirilmesinin* de ancak nesih üzere vâki olabileceği görüşünü kabul etmeyi gerektirmektedir.

Irak Hanefî ekolünün, kendisiyle amel edilmesi mümkün olan zâhir lafzın beyanının geciktirilmesini kabul etmemesinin diğer bir nedeni ise umûm lafız ile amel etmenin katıyyet ifade etmesi ve lafzın hakikat üzere hamledilmesinin gerekliliğidir. Dolayısıyla zâhir lafızlarda aslolan, lafzın hakikî manasına itikat etmektir. Lafızdan kastedilenin hakikî mana olmadığı durumda veya âmm lafız ile hâss bir durum kastedilmesi durumunda ise hitap anından itibaren beyanın geciktirilmesi caiz değildir. Zira böyle bir durumda beyanın geciktirilmesine cevaz vermek, bizi bir şeyin zıddına inanmaya ve zıddıyla hüküm verme sonucuna götürmektedir. Bunu Allah'a ve rasûlüne izafe etmek ise mümkün değildir. Zira Allah Telala'nın ve O'nun elçisinin, müslümanlara bir hitapta bulunmakla birlikte onun

³³⁵ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 363

³³⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/260; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 364.

zıddını kassetmesi ve zıddına itikat etmelerini istemesi onlar açısından mümkün değildir. Bununla birlikte Allah'ın veya elçisinin bizzat lafzın zâhiriyle, lafzın umûmuna veya hakikatine inanmayı vacip kılması, bize bu lafzı haber vermeyi de caiz kılmıştır. Bunun bir sonucu olarak zâhir lafızdan kasıt, lafzın bir kısmı ise veya lafız ile hakiki mananın dışında bir şey kastedilmiş ise Allah Teâla veya elçisi bize yalan birşeyi haber vermeyi caiz kılmıştır. Çünkü durum bahsettiğimiz şekilde ise bu, bir şeyin hilafına haber vermektir ki Allah Teâla ve elçisi bundan münezzehtir. Cessas'a göre beyanın geciktirilmesinin mümkünlüğünü iddia eden kimse, iki durumdan birisini kabul etme zorunluluyla karşı karşıyadır. Bu kişi, ya zâhir lafız ve âmm lafzın umûmuyla amel etmeyi terk etmelidir; ya da Allah'ın emretmiş olduğu bir şeyin hilâfına inanmak ve onu tebliğ etmek ile Allah'a ibadetin mümkün olduğunu kabul etmelidir. Ancak bu iki durum da Allah için söz konusu değildir.³³⁷

Irak Hanefî ekolüne göre beyanın geciktirilmesinin caiz olmamasının diğer bir nedeni tahsisin, istisnaya benzemesidir. İstisnanın, cümlelerin zikrinden bir müddet sonra gelmesinin mümkün olması söz konusu olmadığı gibi hâss kastedilen âmm lafzın beyanının da gecikmesi söz konusu değildir. Çünkü her ikisinde de illet ortaktır ve her ikisinin de beyanının geciktirilmesi bir şeyin hilafına inanmakla ibadet etmenin imkânına sebep olmaktadır.³³⁸

Irak Hanefî ekolünün *beyanın geciktirilmesi* meselesindeki benimsemiş olduğu görüş, lafızların delâleti hakkında benimsemiş olduğu katıyyet prensibiyle uyumludur. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Irak Hanefî ekolüne göre zâhir lafzın delâleti kat'îdir ve lafız için aslolan hakikî manadır. Ekolün benimsemiş olduğu bu usûle binaen beyanın daha sonra gelebileceğini kabul etmek mümkün değildir. Zira beyanın daha sonra gelebileceğini iddia etmek, yukarıda da ifade edildiği gibi bir şeyin zıddına itikat etmeyi ve zıddıyla amel etmeyi gerektirmektedir ki böyle bir durum Allah için söz konusu değildir. Nitekim ekolün, âmm lafzın tahsisinde, tahsis delilinin mukarin olma şartını benimsemesi de bu usûlün bir uzantısıdır. Cessas da eserinde, âmm lafzın kat'îliğini iddia edenlerin, *beyanın geciktirilmesini* kabul etmediklerini ifade ederek zâhir lafzın kat'îliği ve *beyanın geciktirilmesi* meseleleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.³³⁹

³³⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/42, 260.

³³⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/260, 261.

³³⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/42.

3.12.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî'nin eserine baktığımızda onun, beyanın geciktirilmesi meselesini mücmel lafız ve amel edilmesi mümkün olan zâhir lafız kapsamında değerlendirdiğini görmekteyiz. Bunun yanı sıra mücmel lafzın beyanını da kendi içerisinde iki farklı kategoriye ayırmıştır. Semerkandî'ye göre mücmel lafzın, açıklanmaya ihtiyaç duyulduğu vakitte –vücûp vaktinde- beyanının geciktirilmesi caiz değildir ve bunda bir ihtilâf bulunmamaktadır. Çünkü amel ile mükellef tutulmak için muhatabın onu bilmesi ve yapmaya güç yetirmesi gerekmektedir ki aksi bir durumda *teklif-i mâ lâ yutâk* söz konusudur. Mücmel lafzın hitap vaktinden vücûp vaktine kadar beyanının geciktirilmesi meselesinde ise Semerkandî, bu gecikmenin mümkünlüğünün âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsendiğini ifade etmiştir.³⁴⁰

Semerkandî, zâhiriyle amel edilmesi mümkün olan lafzın beyanının geciktirilmesinin Semerkant Hanefî ekolü tarafından kabul edildiğini belirtmektedir.³⁴¹ Mâturîdî'nin *Te'vilâtü ehli's-sünne* adlı eserine baktığımızda onun da beyanın geciktirilmesinin mümkün olduğu görüşünü benimsediğine şahit olmaktayız.³⁴² Nitekim Semerkandî de eserinde, Mâturîdî'nin bu yönde bir görüşe sahip olduğunu belirtmektedir.³⁴³ Semerkandî, âmm ve hâss lafzın tearuzu sebebiyle izlenmesi gereken yolu ifade ederken Mâturîdî'nin şu düşüncelerine yer vermektedir:

Birisi âmm, diğeri hâss olan iki lafız geldiğinde, ne umûm ifade etmesi sebebiyle âmm lafız; ne de özel bir hüküm içermesi sebebiyle hâss lafız tercih edilir. İki lafız arasındaki tahsisin, takyidin veya neshin varlığı ya da lafzın mecaza hamledilmesi ancak delil ile mümkündür. Çünkü Mâturîdî'ye göre, âmm veya hâss olup zâhiriyle amel edilmesi mümkün olan lafızlar için lafzın mecaza veya husûsa ihtimali olması sebebiyle beyanın geciktirilmesi mümkündür.³⁴⁴

Semerkandî, Semerkant Hanefî ekolünün beyanın geciktirilmesini kabul etme sebebi olarak şu gerekçeleri zikretmektedir:

Karineden yoksun olan âmm lafzın hâss olma ihtimali ve hâss lafzın da mecaze hamledilebilme ihtimâli sebebiyle lafız, kat'î ilim ifade etmez. Âmm veya hâss lafızlardaki bu ihtimalleri, vâki olacak bir beyan ile gidermek

³⁴⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 363.

³⁴¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 365.

³⁴² el-Mâturîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 1/565, 2/120, 3/432, 6/96, 9/563, 564.

³⁴³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 691.

³⁴⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 691.

mümkündür. Mücmel lafız veya nesih beyanının gecikmesinde olduğu gibi lafzın ve hitabın zâhiri, hükmün herhangi bir vakit belirlenmeksizin mutlak bir şekilde sabit olmasını gerektirebilir. Ancak lafız için vakit belirleme ihtimali sebebiyle beyan mümkündür. Âmm ve hâss lafzın beyana ihtimali olması da bu duruma benzemektedir.³⁴⁵

Yukarıda da görüldüğü üzere Semerkandî, beyanın geciktirilmesinin imkânını, zâhir lafzın delâleti hakkında benimsemiş olduğu usûl ile irtibatlandırmıştır. Semerkant Hanefî ekolüne göre zâhir lafzın delâletinin zannî olması sebebiyle, âmm lafzın hâss olmaya, mutlak lafzın mukayyede veya lafzın mecaza ihtimali bulunmaktadır. Bu ihtimaller sebebiyle de onlara göre lafzın beyanının geciktirilmesi mümkündür.

3.12.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin *beyanın geciktirilmesi* meselesindeki ihtilafını incelerken bu ekollerin, beyanın geciktirilmesi meselesini mücmel lafız ve zâhiri itibarıyla amel edilmesi mümkün olan lafız çerçevesinde ele aldıklarını belirtmiştik. Mezhebe baktığımız zaman Debûsî ile birlikte beyan konusu çerçevesinde yeni kavramların ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu başlık altında, bu kavramların izini sürmekle birlikte beyanın geciktirilmesinin, beyanın hangi çeşitleri arasında mümkün olduğu veya olmadığına tespitini yapmaya çalışacağız.

Debûsî, beyan konusunu ele alırken dört farklı terim kullanılmıştır. Bunlar sırasıyla *beyan-ı takrir*, *beyan-ı tefsir*, *beyan-ı tağyir* ve *beyan-ı tebdil*dir. Debûsî, *beyan-ı takriri*, “Mananın, başka bir anlama muhtemel olmadığını ifade etmek için yapılan beyan” şeklinde açıklamıştır. *Beyan-ı tefsiri* ise “Mücmel, müşkil, müşterek veya ancak bir delil ile amel edilmesi mümkün olan lafzın beyanı” şeklinde açıklamıştır. Debûsî’ye göre *beyan-ı tağyir* ise “Kelamın sonuyla, kelamın başının muktezasının değiştirilmesini ifade etmektedir.” Nitekim *إِلَّا خَمْسِينَ* (el-Ankebût 29/14) ayetindeki *إِلَّا خَمْسِينَ* ifadesi, *أَلْف* sayısını açıklamak için değil ondan bir kısmını reddetmek içindir. Bu sebeple bin sayısından geriye kalanları takrir etmesi açısından beyan, bin sayısının bir kısmını iptal etmesi açısından ise tağyir olmuştur.³⁴⁶ Şunu da ifade etmeliyiz ki Hanefî usûlcüler tarafından âmm lafzın tahsisi de *beyan-ı tağyir* kapsamında değerlendirilmiştir.³⁴⁷ Debûsî’ye göre *beyan-ı tebdil*

³⁴⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 365.

³⁴⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 221.

³⁴⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 224; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/39; Ebû Muhammed Rüknuddîn Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve 'ş-Şâfiyye fî usûli'l-fıkh*, thk.

ise hükmün şarta bağlanmasını ifade etmektedir. Nitekim فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا (el-Bakara 2/229) ayetinde kadının fidye karşılığında eşinden boşanmayı istemesi, bir şarta bağlanmış ve şart gerçekleştiğinde hükmün de gerçekleşebileceği ifade edilmiştir. Debûsî, beyan çeşitlerini bu şekilde açıkladıktan sonra, *beyan-ı takrir* ve *beyan-ı tefsir*de bir tağyir veya tebdilin bulunmadığını ve mahza beyan olduğunu ifade etmiş ve bu iki beyan çeşidinin lafza mukarin olarak veya lafızdan ayrı bir şekilde gerçekleşebileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla Debûsî'ye göre, bu iki beyan çeşidinde beyanın geciktirilmesinin caiz olabileceğini ifade etmek mümkündür.³⁴⁸ Debûsî, *beyan-ı tağyir* ve *beyan-ı tebdilin* ise lafza mukarin bir şekilde gerçekleşebileceğini ve lafızdan ayrı olamayacağını ifade etmiştir. Buna binaen bu iki beyan çeşidinde lafızdan sonra gelecek bir açıklamanın beyan değil, nesih olduğunu ve neshin de bir beyan çeşidi değil, hükmün kaldırılması anlamına geldiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Debûsî'ye göre amel edilmesi mümkün olan zâhir lafız hususunda beyanın geciktirilmesinin mümkün olmadığını ifade etmek mümkündür.³⁴⁹ Diğer taraftan Debûsî, mücmel lafzın beyanın geciktirilmesinin ise mümkün olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁰

Serahsî'ye baktığımız zaman o da *beyan-ı takrir* ve *beyan-ı tefsir* için Debûsî'ye benzer tanımlamalarda bulunmuş ve bu iki beyan çeşidinin de lafza bitişik veya lafızdan ayrı olarak gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Serahsî, *beyan-ı tağyir* ve *beyan-ı tebdil*'in ise Debûsî'nin belirtmiş olduğu gibi lafza bitişik olması gerektiğini ifade etmiş ve bu iki beyan çeşidinin lafızdan daha sonraki bir zamanda gelemeyeceğini ifade etmiştir.³⁵¹ Serahsî, mücmel lafızlarda ise beyanın gecikmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Serahsî'ye göre beyan, hükmü değiştirecek şekilde vâki olduğunda ise bu beyan değil nesihtir. Dolayısıyla Serahsî'nin, amel edilmesi mümkün olan zâhir lafızlar hususunda beyanın gecikmesinin mümkün olmadığı görüşünü benimsediğini ifade etmek mümkündür.³⁵²

Ebu'l Usr el-Pezdevî'ye (ö. 482/1089) baktığımızda ise onun *beyan-ı takrir* ve *beyan-ı tefsir* hususunda Debûsî ve Serahsî ile aynı görüşü paylaştığına şahit olmaktadır.³⁵³

İsmet Garibullah Şimşek (İstanbul: Diyânet Vakfı Yayınları, 2020), 2/163; Tefâtânî, *Şerhu't-telvîh*, 2/42; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 3/172.

³⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 221.

³⁴⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 224.

³⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 221, 222.

³⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/28-30.

³⁵² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/32.

³⁵³ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/162-164.

Ancak *beyan-ı tağyir* ve *beyan-ı tebdil* kavramları hususunda ise bir değişikliğe gittiğini görüyoruz. Nitekim ona göre *beyan-ı tağyir*, lafzı şarta bağlama ve istisna ile gerçekleşir. Pezdevî, *beyan-ı tebdil* ise nesih olarak isimlendirmiştir.³⁵⁴ Pezdevî, *beyan-ı takrir* ve *beyan-ı tefsirin* nassa bitişik ve nastan ayrı olarak gerçekleşebileceğini yani bu iki beyan çeşidi için gecikmenin mümkün olduğunu; ancak *beyan-ı tağyirin* sadece nassa bitişik olarak mümkün olabileceğini ifade etmiştir.³⁵⁵ Dolayısıyla Pezdevî'ye göre, zâhiri itibariyle amel edilmesi mümkün olan lafızlar için beyanın gecikmesinin caiz olup olmadığı meselesinin *beyan-ı tağyir* kavramı çerçevesinde ele alınması gerektiğini ifade edebiliriz ve dolayısıyla Pezdevî'nin de amel edilmesi mümkün olan zâhir lafzın beyanın gecikmesinin mümkün olmadığı görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. Pezdevî'nin ortaya koymuş olduğu bu kavramlaştırma, daha sonraki Hanefî usûl âlimleri tarafından benimsenmiş ve beyan hakkında varid olan Hanefî usûlü bu şekilde devam etmiştir.³⁵⁶

Hanefî mezhebinin genelinin, beyanın gecikmesi meselesinde bu görüşü benimsenesini iki sebebe dayandırmak mümkündür. Birincisi, zâhir lafzın delâletinin kat'î olmasıdır. Dolayısıyla lafzın delâletinin kat'î olması, kendisi üzerine gelecek bir beyanın ancak nesih üzere gerçekleşmesine imkân tanımaktadır. İkincisi ise lafzın husus veya mecaza ihtimâli bulursa bile lafzın zâhiriyle amel etmenin asıl olduğudur. Dolayısıyla lafızdaki ihtimâl, lafzın delâletinin kat'îliğine etki etmemekte ve lafzın zâhiriyle amel etmek asıl olmaktadır.

³⁵⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/232.

³⁵⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/162, 163, 178.

³⁵⁶ el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 237-250; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 2/38-68; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, 170-183; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 3/171-178.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÜNNET İLE İLGİLİ MESELELERDEKİ İHTİLÂFLAR

4.1. Hükme Delâletine Dair Karine Bulunmayan Hz Peygamberin Fiillerinin Delâleti

Cessas eserinde, Hz Peygamberden sadır olan fiillerin hüküm açısından vâcip, nedb veya mubah olabileceğini belirtmekle birlikte hükme delâlet ettiğine dair karine bulunmadığında fiilin hükmünün ne olduğu hususunda âlimlerin ihtilâf ettiğini belirtmiştir.³⁵⁷

Semerkandî, Hz Peygamberin fiillerinin asıl itibariyle ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. O, birinci kısmı, kitabın mücmelini açıklayan fiiller olarak belirlemiş ve mücmel lafzın hükmü ne ise mücmel lafzı açıklamak maksadıyla Hz Peygamberden sadır olan fiilin de aynı hükme tabi olacağını belirtmiştir. İkinci kısmı, kitabı açıklama maksadının dışında vâki olan fiiller şeklinde belirlemiş ve bu kısmı da bir delil veya karine ile hangi hükme delâlet ettiği bilinebilen ve hükme delâletine dair karine bulunmayan fiiller olmak üzere ikiye ayırmıştır.³⁵⁸

Bu başlık altında, karineden yoksun Hz Peygamberin fiillerinin hangi hükme delâlet ettiği hususu her iki ekol açısından değerlendirilecek ve bununla birlikte mezhepteki tartışmanın hangi yönde seyrettiği belirlenmeye çalışılacaktır. Ayrıca Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri arasındaki farklılaşmanın pratik sonucunun olup olmadığı hususunda incelemelerde bulunulacaktır.

4.1.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Yukarıda değindiğimiz üzere Cessas, Hz Peygamberden sadır olan fiilleri vâcip, nedb ve mubah olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Bununla birlikte Cessas, Hz Peygamberden sadır olan fiilin, zikrettiğimiz bu üç hükümden birisini ifade ettiğine dair bir karine bulunmadığında âlimlerin farklı görüşler benimsediğini ifade etmiştir. Cessas'ın belirttiği üzere bir grup âlim, Hz Peygamberin fiillerinin, vacip olmadığını gösteren bir karine bulununcaya kadar vücûbiyet ifade edeceğini benimsemiştir. Bir grup âlim ise vâcip

³⁵⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/76.

³⁵⁸ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 456, 457.

olduğuna dair karine bulununcaya kadar vucûbiyet ifade etmeyeceğini; diğer bir grup âlim ise karine bulununcaya kadar tevakkuf görüşünün benimseneceğini kabul etmiştir.³⁵⁹

Cessas, karine olmaksızın Hz Peygamberin fiillerinin neye delâlet edeceğine dair var olan ihtilâflara değindikten sonra Kerhî'nin bu husustaki görüşünü zikretmiş ve Kerhî'nin, hükme delâletine dair karine bulunmayan Hz Peygamberin fiillerinin zâhirinin -vucûp ifade ettiğine dair karine bulununcaya kadar- mubah olarak kabul edileceği görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Cessas, sahih olan görüşün bu olduğunu ifade ederek Kerhî'ye görüşünde hak vermiştir. Saymerî ise eserinde “ashabımızın görüşü” tabiriyle Cessas'a benzer ifadeler zikretmiştir.³⁶⁰ Kerhî ve Cessas, hükme delâletine dair karine bulunmayan Hz Peygamberin fiillerinin mubah olduğu noktasında ittifak etmekle birlikte mubah olan fiile ittibâ edilip edilmeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Nitekim Kerhî'ye göre hiç birşey gerekmiyorken; Cessas'a göre, mubah vechi üzere fiile tabi olmak gerekmektedir.³⁶¹

Semerkindî eserinde, Cessas'a farklı bir görüş nispet etmiştir. Onun ifade ettiğine göre, Hz Peygamberin mutlak emirlerinin vucûbiyet ifade ettiğini benimseyenler, hükme delâletine dair karine bulunmayan fiillerinin de vucûbiyet ifade edeceği görüşünü benimsemişlerdir ki, bu Cessas'ın da görüşüdür.³⁶² Ancak Cessas'ın, bizzat kendi eserinde tercih ettiği görüşü delilleriyle birlikte zikretmesi ve Kerhî'nin görüşünün sahih olduğunu belirtmesi Semerkandî'nin bu naklinin hatalı olduğunu göstermektedir.

Hükme delâletine dair karine bulunmayan Hz Peygamberin fiillerine ittibâ ile ilgili Kerhî'den nakledilen görüşte ihtilâf bulunmamaktadır; ancak Hz Peygamberin fiilinin vucûp veya nedb ifade ettiğine dair bir delil bulunması durumunda Kerhî'den farklı görüşler rivayet edilmiştir. Cessas, bu hususta hocasından bir görüş ezberlemediğini ifade etmektedir; ancak kendi çıkarımına göre Kerhî'nin, hangi sıfat üzere gerçekleştiği bilinen Hz Peygamberin fiiline tabi olunması gerektiği yönünde bir görüşe sahip olabileceğini ifade etmektedir.³⁶³ Debûsî'nin naklettiğine göre ise Kerhî; Hz Peygamberin bir fiili, vucûp veya nedb üzere yaptığı delil ile sabit olsa bile fiilin ümmet içinde geçerli olduğuna dair delil bulununcaya

³⁵⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/76.

³⁶⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/76; Saymerî, *Kitâbu mesâili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 112; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 457.

³⁶¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/76, 87.

³⁶² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 458.

³⁶³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/76.

kadar sadece Hz Peygambere özel olduğu şeklinde bir görüşe sahiptir. Dolayısıyla Debûsî'nin ifade ettiği üzere Kerhî, fiilin gerçekleştiği sıfat bilinse bile müşâreke (ümme için de geçerli olma) için de ayrı bir delile ihtiyaç duymaktadır.³⁶⁴ Diğer taraftan Serahsî, Kerhî'ye farklı bir görüş nispet etmektedir. Serahsî'nin ifade ettiği üzere, şayet fiilin vâcip, nedb veya mubâh olduğu hususunda bir delil varsa Kerhî'ye göre bu fiile tabi olmak gerekmektedir. Burada dikkatimizi çeken şey, Serahsî'nin müşâreke (ümme için de geçerli olma) veya husûsîlik (Hz Peygambere hâs olma) gibi bir ayrıntıya değinmeden fiile tabi olunması gerektiğini ifade etmesi ki Cessas da kendi içtihadı üzere Kerhî'nin bu görüşte olabileceğini ifade etmektedir.³⁶⁵

Cessas'a göre Irak Hanefî ekolünün bu görüşü benimsemesinin nedeni; وَأَطِيعُوا اللَّهَ (Âl-i İmrân 3/132), فَاتَّبِعُوا اللَّهَ (el-En'âm 6/153), فَاتَّبِعُوا اللَّهَ فَاتَّبِعُوا اللَّهَ (Âl-i İmrân 3/31) ayetleridir. Bu ayetlere göre Allah Tealâ, Hz Peygambere itaat ve ona tabi olmayı emretmiştir. Hz Peygambere itaat ve ona tabi olmak ise ancak bizden istemiş olduğu fiilleri yerine getirmek sûretiyle vâki olur. Zira onun fiileri, sadece bizden istediklerinden ibaret değildir. Bu sebeple bizden istediğine dair bir bilgi olmamakla birlikte tüm fiillerinin vâcip olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Şayet herhangi bir delil olmaksızın Hz Peygamberin fiilinin vücûbiyet ifade ettiğini iddia edersek, bu fiili bizden talep etmiş olduğuna hükmederiz ki bir delil olmaksızın böyle bir şeye hükmetmek caiz değildir.³⁶⁶

Cessas'ın öne sürmüş olduğu bir diğer delil ise emir lafzının gerçek manada sadece “yap” ifadesini içermesidir. Yani emir, sadece söz ile ifade edilen lafızlar için hakiki anlam ifade etmektedir. Bunun dışındakiler için mecâz anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla bir fiilin emir ifade etmesi mecâzendir. Bu sebeple fiilin, emir ifade edebilmesi için bir karineye ihtiyaç vardır. Karine olmaksızın fiilin emir ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan her iki kelimeyi lafız açısından ayırmak ve Hz Peygamberin fiili ve emri gibi iki farklı kavramdan bahsetmek mümkündür. Bu sebeple her iki lafzın kapsam ve anlamının aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Şayet fiil, hakikat üzere emir olsaydı, her fiilin emir ifade ettiğini kabul etmek gerekirdi. Bu da Hz Peygamberin oturup kalkması gibi her fiilinin emir olması anlamına gelir ki bu mantık açısından mümkün değildir.³⁶⁷

³⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 247.

³⁶⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/76; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/87; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/298, 299.

³⁶⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/77.

³⁶⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/78.

4.1.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Semerkandî, Kuran'ın mücmelini açıklama bağlamında olmayan Hz Peygamberin fiillerini ikiye ayırmıştır. Birinci kısım, bir karine ile farz, vâcib, sünnet veya mendup olduğu bilinebilen fiillerdir. Diğer kısım ise hükme delâleti hususunda herhangi bir karine bulunmayan fiillerdir. Semerkandî'nin ifade ettiği üzere Hz Peygamberden sadır olan ve hükme delâletine dair karine bulunmayan fiiller hususunda Semerkant Hanefî ekolü, amelî açıdan vücûb görüşünü benimsemekle birlikte itikâdî açıdan tevakkuf etmekte; yani Allah tealânın kaskdının hak olduğuna müphem bir şekilde itikâd etmektedir.³⁶⁸

Görüldüğü üzere Semerkant Hanefî ekolü, emir lafzının delâleti hususunda benimsediği görüşün bir benzerini bu konuda da benimsemiştir. Nitekim Semerkant Hanefî ekolünün bu görüşü, zâhir lafzın delâleti hususundaki benimsediği görüşe dayanmaktadır ve bu usûlünü burada da devam ettirmiştir.

Semerkandî'nin ifade ettiği üzere, dünya işleri ve kendi ihtiyaçları dışında Hz Peygamberin fiillerine uymak ve yerine getirmek vücûbiyet ifade etmektedir. O'nun bu görüş için delil olarak öne sürdüğü âyetler, bizzat Cessas'ın kendi görüşüne delil olarak öne sürdüğü âyetler ile aynıdır. Ancak her iki âlim ayetlere farklı pencereden bakmıştır. Cessas, âyetler ile kasededilenin, bizzat bizden irade edilen fiiller olduğunu belirtirken; Semerkandî, böyle bir yoruma gitmemiş, aksine âyetlerin, Hz Peygambere muhalefet etmeyi yasakladığını ve ona sözlerinde olduğu gibi fiillerinde de itaat edilmesi gerektiği anlamına geldiğini belirtmiştir.³⁶⁹

Semerkandî, Hz Peygamberin yapmış olduğu fiilin kendisine özel olması ihtimâlini de dile getirmiştir. Bilindiği üzere bu durum, bazı farz ve mubâh fiillerde Hz Peygamber hakkında mevcuttur. Semerkandî böyle bir soruna, zâhir lafızların delâleti hususunda benimsemiş olduğu usûl ile çözüm getirmektedir. İfade ettiği üzere, Hz Peygamberin, hükme delâleti hususunda karine bulunmayan fiillerinin kendisine hâs olma ihtimali sebebiyle amelî açıdan vücûbiyet görüşünü benimsemekle birlikte; itikâdî açıdan, vacip olmayan fiile vacip olarak, mubah olmayan fiile de mubah olarak inanma ihtimali sebebiyle tevakkuf edildiğini belirtmiştir. Nitekim bu şekilde bir yol tercih etmek sûretiyle itikâdî açıdan problem ortadan

³⁶⁸ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 457.

³⁶⁹ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 459.

kaldırılmıştır. Fiil açısından ise zaten baştan itibaren bir problem bulunmamaktadır. Zira fiil vâcib ise yerine getirilmiş ve vâcibin sorumluluğu kişinin üzerinden düşmüştür. Fiilin vacip olmaması durumunda ise yerine getirilmesi sebebiyle sevap elde edilmiştir.³⁷⁰

Semerkant Hanefî ekolü âlimlerinden olan Lâmişî de Semerkandî ile aynı düşünmektedir ve Semerkant Hanefî ekolünün görüşünü benzer ifadelerle, amelî açıdan vücûbiyet; itikâdî açıdan ise Allah'ın kaskına müphem bir şekilde inanma olarak açıklamıştır.³⁷¹ Semerkant Hanefî ekolü ile aynı görüşü paylaşan bir diğer âlim, Semerkandî'nin öğrencisi ve aynı zamanda damadı olan Kâsânî (ö. 587/1191)'dir. Eserinde belirttiği üzere ona göre; dünya işleri, Hz Peygamberin kendi ihtiyacına binâen yaptığı fiilleri ve Kuran'ın mücmelini açıklama hâricindeki fiilleri amelî açıdan vücûbiyet ifade etmektedir. İtikâdî açıdan ise Allah'ın kaskına müphem bir şekilde inanmak gerekmektedir. Kâsânî, görüşüne delil olarak Hz Peygambere uymayı emreden Kuran ayetlerini göstermektedir ki bu âyetler bizzat Semerkandî'nin delil olarak öne sürdüğü âyetlerdir.³⁷²

Semerkant Hanefî ekolü, usûl açısından farklı düşünmesine rağmen usûl farklılığının her zaman furû meselelere yansıdığını iddia etmek pek mümkün gözükmemektedir. Bunun bir örneğini de bu meseledir. Bu iddiamızı şu örnekle delillendirmemiz mümkündür: Kâsânî'nin ifade ettiği üzere Şâfi'ye göre, Mina'da geceleminin hükmü farzdır ve Şâfi'nin bu hükmü benimsemesinin nedeni, Hz Peygamberin terviye günü minaya gelmesi ve öğle, ikindi, akşam, yatsı ve Arefe günü sabah namazını kıldıktan sonra Arafat'a hareket etmesidir. Semerkant Hanefî ekolü ve Kâsânî'nin benimsemiş olduğu usûl gereği, bu furû meselede Şâfi ile aynı görüşü benimsemeleri imkân dâhilindedir; ancak Kâsânî; Hz Peygamberin, hacılara su temin etmek maksadıyla Hz Abbas'ın Mekke'de kalmasına izin vermesini gerekçe göstererek Mina'da geceleminin hükmünün sünnet olduğunu benimsemiştir ki bu aynı zamanda Hanefî mezhebinin görüşüdür.³⁷³ Kâsânî'nin, Mina'da geceleminin hükmünün farz olmadığına dair delil olarak zikrettiği rivayete taradığımız diğer Hanefî kaynaklarında rastlayamadığımızı da ifade etmeliyiz.³⁷⁴ Şâfi ise Hz Peygamberin

³⁷⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 460.

³⁷¹ Lâmişî, *Kitab fî usuli'l-fikh*, 154;

³⁷² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/136.

³⁷³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/159; Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, (Kâhire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 1/149.

³⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/52, 53; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik ve hâşiyetü'ş-Şilbî*, (Kahire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîrî, 1313), 2/22; Bedreddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000), 4/212, 213.

sadece Hz Abbas'a izin vermesini gerekçe göstererek Hz Peygamberin fiili sebebiyle Mina'da geceleminin hükmünün farz olarak kaldığı görüşünü benimsemiştir.³⁷⁵ Dolayısıyla daha önce de zikrettiğimiz üzere Semerkant Hanefi ekolü usûlde, Irak Hanefî ekolünden farklı görüşler benimsemesine rağmen furûda farklılaşmama adına kendince çözümler bulmuştur. Nitekim bu örneğin bir benzerini Kuran'ın âmm lafzının, haber-i vâhid ile tahsisinde görmüştük. Semerkant Hanefi ekolü, âmm lafzın zanniyyet ifade ettiğini benimsemesine rağmen haber-i vâhidin zanniyyet ifade etmesini kuvvet bakımından daha aşağıda görerek tahsise cevaz vermemiştir ve furûda farklılaşmama adına böyle bir çözüm bulmuştur. Öyle görünüyor ki bu konuda da Kâsânî, furûda farklılaşmama adına bir delil öne sürerek Mina'da geceleminin hükmünün sünnet olduğunu ifade etmiştir. Diğer Hanefî kaynakların bu rivayeti delil olarak göstermeye gerek duymamaları ise muhtemelen, hükme delâletine dair karine bulunmayan Hz Peygamberin fiilinin vücûbiyet ifade etmemesini usûl olarak benimsemiş olmaları sebebiyledir.

4.1.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Debûsî, Hz Peygamberden sâdır olan fiilleri kasıtlı ve kasıtsız olmak üzere iki kısma ayırmış ve kasden gerçekleşen fiillerin vâcip, müstehap, mubâh ve zelle olmak üzere dört grupta incelenebileceğini ifade etmiştir. Aynı taksîmât, Pezdevî ve Serahsî'de de bulunmakla birlikte onlar, Hz Peygamber tarafından kasden yapılan fiilleri; mubâh, müstehâp, vâcip, farz ve zelle olmak üzere beş kısma ayırmışlardır.³⁷⁶

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî bu konuda, Kerhî ve Cessas'ın genel anlamda görüş birliği içinde olduklarını ifade etmekle birlikte ayrıntıda farklı düşündüklerini ifade etmiştir. Nitekim hatırlamak gerekirse Kerhî'ye göre, fiilin hangi hüküm üzere yapıldığı biliniyorsa, o hüküm üzere fiile tabi olunur; ancak hangi hüküm üzere yapıldığı bilinmiyorsa fiil, mubah olarak kabul edilir ve ittibâ ancak delil ile olur. Cessas'a göre ise fiilin hangi hüküm üzere olduğu bilinmediği takdirde mubah olarak kabul edilir ve bu vecih üzere fiile tabi olunur. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, Cessas'ın bu görüşünün sahih olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁷ Diğer

³⁷⁵ Ebû İbrahim el-Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), 8/165, 166.

³⁷⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 247; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/86; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/296.

³⁷⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 247; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/86-89; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/299-301.

Hanefî usûlcülerin eserlerine baktığımızda da Cessas'ın bu görüşünde karar kılındığını görmekteyiz.³⁷⁸

Mezhep içerisinde Hz Peygamberin bu şekilde gerçekleşen fiillerinin mubâh olduğu ile ilgili çeşitli deliller öne sürülmüştür. Bunlardan önemli gördüklerimizi burada zikredip, konuyu bitirmek istiyoruz.

Hiz. Peygamber bir defasında necâset bulaşması sebebiyle namazda ayakkabılarını çıkarmış, bunu gören sahabe de aynı şekilde ayakkabılarını çıkarmıştır. Daha sonra Hz Peygamber, namazdan ayrıldığında sahabeye bunun nedenini sormuştur. Serahsî'nin ifade ettiği üzere, Hz Peygamberin mutlak olarak gerçekleştirdiği fiiller vücûbiyet gerektirseydi Hz Peygamberin sahabeye, yaptıkları şeyin anlamını sorgulaması uygun olmazdı. Dolayısıyla Hz Peygamberin böyle bir sorgulamaya gitmesi, yaptığı her davranışın vücûbiyet ifade etmediğinin delilidir. Bu hususta öne sürülen bir diğer delil ise şudur: Hz Peygamber bir veya iki gece terâvih namazını kıldırdıktan sonra bir daha kıldırmasının nedeni kendisine sorulduğunda “Size farz kılınmasından korktum. Şayet farz kılınsaydı, yerine getiremezsiniz.”³⁷⁹ diye cevap vermiştir. Eğer Hz Peygamberin mutlak anlamda gerçekleştirdiği fiiller vücûbiyet ifade etseydi, O'nun bu şekilde mukabelede bulunmasının bir anlamı olmazdı.³⁸⁰ Debûsî, yukarıda zikrettiğimiz delillerin dışında farklı bir delil daha öne sürmüştür ki ona göre bir kimse, malı üzerine başka bir kimseye mutlak olarak vekâlet verdiğinde bu vekâlet, malı koruma için geçerlidir. Zira alım-satım, kira gibi vekâletin birçok çeşidi olmakla birlikte ortak payda malı korumadır. Bu sebeple ihtimâl bulunan şeyler terk edilir ve her bir vekâlette kesin olarak bulunan “malı koruma” sabit kalır. Debûsî, zikrettiğimiz bu durumu Hz Peygamberin fiilleriyle karşılaştırır ve hangi hüküm üzere gerçekleştiğine dair karine bulunmayan fiillerin daha kesin olduğu için mubâhlık ifade edeceğini belirtir.³⁸¹

³⁷⁸el-Habbâzî, *el-Muğni*, 263; Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *Keşfü'l-esrar*, 2/162, 163; Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn es-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, nşr. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî (Mekke: Ma'hedü buhûsî'l-ilmîyye ve ihyâi't-türâsî'l-İslâmî, 1418), 2/257, 258; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, 213, 214.

³⁷⁹Buhâri, “İ'tisâm”, 3.

³⁸⁰Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/88.

³⁸¹Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 248.

4.2. Sahabe Sözü ve Hucciyet Değeri

Usûlcülerin çoğunluğuna göre sahâbî, Hz Peygamber ile aynı çağda yaşamış, onun getirdiği dine iman etmiş ve örfen “arkadaş” denilebilecek bir zaman dilimi kadar onunla birlikte bulunmuş kimsedir.³⁸² Sahabenin Hz Peygamber ile aynı çağda ve birlikte yaşaması ve vahyin inişine şahitlik etmesi sebebiyle içtihat olsun olmasın zikretmiş olduğu sözlerin delil olarak görülüp görülmemesinin arka planını bu tanım oluşturmaktadır. Zira sahabenin, dini öğretmek veya sorulara cevap maksadıyla zikretmiş olduğu sözlerinin Hz Peygambere ait olma ihtimali bulunmakla birlikte kendi sözü olma ihtimali de bulunmaktadır. Bu ihtimal, sahabe sözünün hucciyet değeri üzerinde etkili olmuştur. Bazı âlimler, sözün Hz Peygambere dayanma ihtimaline olumlu yaklaşmış; bazı âlimler ise ihtimal sebebiyle delil olmayacağını ifade etmiştir. Tabi zikredilen deliller sadece bundan ibaret değildir. Bu delilleri konu içerisinde zikretmeye çalışacağız.

Sahabe kavlinin, içtihat ile kavranamayacak konularda olması halinde delil olarak kabul edileceği hususunda Hanefî âlimler arasında ittifak bulunmaktadır. Yine âlimler, bir sahabenin içtihadının, diğer bir sahabe için bağlayıcı olmadığı hususunda da ittifak etmişlerdir.³⁸³ Dolayısıyla konumuzun ana omurgasını bu iki mesele oluşturmayacaktır. Bu başlık altında üzerinde duracağımız asıl mesele, bir sahabenin içtihadının daha sonraki nesil için bağlayıcılığı hususundadır. Bu meseleyi her iki ekol açısından inceleyecek ve meselenin ilk dönemden itibaren gelişim aşamalarını tespit etmeye çalışacağız.

4.2.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Irak Hanefî ekolü içerisinde, biri Cessas'ın tarafında olduğu ve zamanla Hanefî mezhebinin bakış açısını yansıtan ve merkezinde Ebû Saîd el-Berdaî'nin (ö. 317/930) bulunduğu diğeri de Kerhî'nin temsil ettiği iki bakış açısı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu meselede Irak Hanefî ekolünün ihtilâf halinde bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu başlık altında, her iki bakış açısını ortaya atan âlimlerin görüşlerini ve delillerini açıklayacak ve ardından Irak Hanefî ekolünün karar kıldığı görüşü belirlemeye çalışacağız.

Kerhî'nin ifade ettiği üzere Ebû Yusuf, furû meselelerdeki delillerini açıklarken “Kıyas şunu gerektirmektedir; ancak ben eser sebebiyle kıyası terk ettim. Bu eser, hilâfına

³⁸² Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

³⁸³ Zekiyüddin Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 284, 285; Recep Çetintaş, “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hüccet Değeri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/32 (2017), 618-620.

görüş belirtilmeyen sahabe kavlidir.” şeklinde ifadeler kullanmıştır. Kerhî’ye göre, bu ifadeleri sebebiyle Ebû Yusuf, “Belirttiği görüşe diğer sahabeler tarafından bir itiraz bulunmadığında sahabenin taklid edilmesini kıyastan daha evla olduğu” görüşünü benimsemiştir. Ancak Kerhî, sözlerinin devamında bu görüşü benimsemediğini ifade etmektedir.³⁸⁴ Dolayısıyla Kerhî’nin, Ebû Yusuf’un görüşünü benimsemediği açıktır.

Cessas’ın, eserinde ifade ettiği üzere Kerhî, içtihat ve kıyas yoluyla bilinebilecek konularda sahabe kavlini huccet olarak kabul etmemiştir.³⁸⁵ Kerhî, bu kabûlünü bir takım deliller ile desteklemiştir ki şimdi bunlara değineceğiz.

a) Kerhî’ye göre, şayet sahabe kavli huccet olsaydı, sahabeden hiç kimsenin bir diğerine muhalefet etmesi caiz olmazdı. Zira Kuran ve Sünnet, uyulması gereken huccetler olduğuna göre, kimsenin bu iki delile muhalefet etmesi mümkün değildir. Sahabe kavlinin de huccet olması durumunda kimsenin ona muhalefet edememesi gerekirdi ki sahabe kavli açısından durum böyle olmamıştır.

b) Kerhî’nin bir diğer delili ise hiçbir sahabenin, insanları kendisini taklit etmeye ve kendisine uymaya çağırmasıdır. Nitekim Ömer b. Hattab’a bir mesele hakkında soru sorulduğunda cevap vermiş ve bunun üzerine onun yanında bulunan bir adam kendisine “Hakka isabet ettin” demiştir. Bunun üzerine Hz Ömer “Vallahi Ömer, isabet mi etti; yoksa hata mı etti bilmez. Ancak haktan sapmadı” şeklinde cevap vermiştir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Hz Ömer, verdiği cevapta kendisine uyulmasını veya taklit edilmesini istememiş, bunun yanı sıra hata ettiğine veya doğruya isabet ettiğine dair de bir kanaatte bulunmayıp amacının haktan sapmamak olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁶

Irak Hanefî ekolünün diğer bakış açısının merkezinde Ebû Saîd el-Berdaî bulunmaktadır. El-Berdaî’ye göre, sahabe kavli huccettir ve başka bir sahabenin ihtilâf ettiği bilinmediği sürece sahabe kavli sebebiyle kıyas terk edilir. Eserinde, Kerhî’nin delillerini çürütme anlamında karineler öne süren Cessas, Ebû Saîd el-Berdaî’nin görüşüne meyletmiştir ki Saymerî ve diğer Hanefî usûlcüler de Cessas’ın bu görüşte olduğunu zikretmiştir. Saymerî’nin de yine el-Berdaî, dolayısıyla Cessas’ın görüşünü benimsediğini

³⁸⁴ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/172.

³⁸⁵ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/173, 174; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 256.

³⁸⁶ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/173, 174.

ifade etmek mümkündür.³⁸⁷ Cessas'ın, eserinde zikretmiş olduğu ve kendisinin de katıldığı Ebû Saîd el-Berdaî'nin delillerini şu şekilde zikredebiliriz:

a) Ebû Saîd el-Berdaî'nin belirttiğine göre sahabenin kıyası, bizim kıyasımız karşısında tercihe daha layık olmakla birlikte Hz Peygamberi görmeleri ve nassların indiği ortamı bilmeleri sebebiyle aynı zamanda daha kuvvetlidir. Bu sebeple sahabe kavli, kıyastan öncelikli olan haber-i vâhid konumundadır. İsnadında şüphe olmakla birlikte kıyas karşısında haber-i vahid tercih edildiğine göre, sahabe kavli de kıyasa tercih edilmelidir.

b) Sahabe kavlinin nass veya hadis olması mümkündür. Şayet bunlardan biri ise kabul edilmesi gerekir. Yine içtihat olması da mümkündür. İctihat olması durumunda ise yine kabul edilmesi gerekir ki sahabenin içtihadı kabul edilmeye daha layıktır.

c) Ebû Saîd el-Berdaî'nin öne sürmüş olduğu bir diğer delil, Allah Resülünün “Benden sonra gelen Hz Ebûbekir ve Hz Ömer’e uyun”³⁸⁸ sözüdür. Hz Ebûbekir ve Hz Ömer’in diğer sahabilardan bir farkı olmaması sebebiyle bu ikisi dışındaki sahabilere sözüne de kendi aralarında bir ihtilâf bulunmadığında uymak gerekmektedir.

d) Peygamber efendimizden nakledilen “Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz”³⁸⁹ hadisi, el-Berdaî'nin öne sürdüğü diğer bir delildir. Ona göre bu hadisin zâhiri, sahabeden birisine uymayı gerektirir ve onlardan birisine uymak doğru yolda olmaktır. Sahabenin sözünden bir başkasına sapmak ise caiz değildir.³⁹⁰

Her iki bakış açısının da delillerini burada münakaşa etmek konuyu uzatacağından ve amacımızın da bu olmaması sebebiyle bunu burada yapmak istemiyoruz. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki Ebû Saîd el-Berdaî ile başlayan Cessas ile devam eden ve Saymerî'nin de benimsemiş olduğu görüş, Irak Hanefî ekolü içerisinde ön planda gibidir. Kerhî'nin ise benimsemiş olduğu görüşte tek başına kaldığını ifade etmemiz mümkündür.

³⁸⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/173; Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 220-222; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/323.

³⁸⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa et-Tirmizî, *es-Sünen*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), “Menâkıb”, 21.

³⁸⁹ Hadis hakkında değerlendirmeler için bkz. Çetintaş, “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hücet Değeri”, 623, 624.

³⁹⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/172, 173; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 256.

4.2.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî'nin belirttiği üzere Mâturîdî; sahabe, fetva ehlinden olduğu ve akranları tarafından da bir hilâf bulunmadığı zaman taklidinin vâcip olduğu görüşünü benimsemiştir. Sahabeler arasında bir ihtilâf bulunduğu zaman ise ek bir karine ile hangi görüşün daha sahih olduğunun araştırılması gerekmektedir. Semerkandî, en sahih olan görüşün bu olduğunu ifade ederek Mâturîdî'ye görüşünde katıldığını îma etmiştir.³⁹¹

Lâmişî'ye baktığımız zaman onun, meseleyi sadece müçtehit sahabe açısından değerlendirdiğini ve sahabe müçtehit olduğu takdirde taklidinin, Hanefî ashabının çoğunluğu tarafından vâcip olarak kabul edildiği görüşünün benimsendiğini ifade etmiştir. Lâmişî, müçtehit sahabe tabiriyle Semerkant Hanefî ekolünün bizzat benimsediği görüşten bahsetmiştir. Tercihini kesin ifadeler ile açıklamamakla birlikte çoğunluğun görüşüne tabi olduğu anlaşılmaktadır.³⁹² İhtilâfin mezhep içi yansımaları kısmında değinecek olmamız hasebiyle burada kısaca ifade etmeliyiz ki sahabe kavli, ilk dönemlerde mutlak bir şekilde kullanılmış olmakla birlikte daha sonraları müçtehit sahabe veya fakîh sahabe formatına dönüşmüştür. Semerkant Hanefî ekolünün ortaya koymuş olduğu sahabenin fetva ehlinden olma şartı da bu anlayışın bir tezâhürü olmalıdır.

Semerkandî, benimsediği görüşe Kuran, sünnet ve akıl açısından olmak üzere bir takım deliller getirmiştir. Semerkandî'nin zikretmiş olduğu deliller el-Berdaî'nin öne sürmüş olduğu deliller ile kısmen benzer olduğu için³⁹³ tekrara düşmeme adına burada Semerkandî'nin delillerini zikretmek istemiyoruz.

4.2.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Bu bölümde, sahabe sözünün taklidinin mezhep içerisinde nasıl gelişim gösterdiği, mezhep içerisinde farklı görüşlerin varlığı ve hangi görüş üzerinde karar kılındığı meseleleri incelenmeye çalışılacaktır.

Cessas'tan sonra Hanefî usûlünde önemli bir yer teşkil eden Debûsî'nin eserine baktığımızda el-Berdaî ve Kerhî'nin görüşlerine aynen rastlıyoruz. Ancak Debûsî'nin mütekaddim Hanefî ashabı için söylemiş olduğu söz dikkat çekicidir. Nitekim ifade ettiği üzere sahabe sözünün taklidi hususunda mütekaddim ashabdan rivâyet edilen sâbit bir görüş

³⁹¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 481, 482.

³⁹² Lâmişî, *Kitab fi usuli'l-fikh*, 154, 155.

³⁹³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 485-488.

bulunmamaktadır. Ancak Ebû Hanife'den rivayet edildiği üzere o, şöyle demiştir: “Sahabe, icma ettiğinde kabul ederiz. Ancak tâbiûna gelince onlarla tartışırız.”³⁹⁴ Cessas ise eserinde, Ebû Hanife'den rivayet edilen bu sözü, Kerhî'ya dayandırarak aynen bu şekilde nakletmiştir.³⁹⁵ Ancak her iki âlim de sahabe sözünün taklidi hususunda Ebû Hanîfe'den gelen diğer rivayetlere değinmemişlerdir. Debûsî, mütekaddim ashabdan sabit bir görüşün olmadığını ifade ettikten sonra Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in furû alanında benimsediği görüşleri zikrederek bu iddiasını örneklendirmiştir. Nitekim İmam Muhammed, hamile olan kadının, Câbir ve İbn Mes'ud'dan gelen rivayet sebebiyle üç talak ile boşanamayacağı görüşünü benimsemiştir; fakat Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe, İbn Ömer'den gelen rivayet sebebiyle selem akdinin caiz olması için anaparanın miktarının bildirilmesini şart olarak kabul etmiştir; ama Ebû Yusuf ve İmam Muhammed içtihadıyla bu görüşe muhalefet etmişlerdir.³⁹⁶ Görüldüğü üzere Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed sahabe kavlinin huciiyetine dair sabit bir görüş benimsememiştir.

Debûsî'nin zikrettiği ve önemli gördüğümüz bir diğer husus ise daha önce de değindiğimiz üzere sahabe kavlinin tüm sahabeyi kapsayıp kapsamamasıdır. Debûsî'ye göre sahabe arasında bedeviler gibi taklidi caiz olmayan kimseler de bulunmaktadır ki bu sebeple kastedilen, basîret ehli sahabeler olmalıdır. Zira bu sahabeler, kitap ve sünnetten sonra içtihadıyla amel etmişlerdir ve onlara bu hususta uyulması; yani kitap ve sünnette delil bulunmadığında “içtihad” başvurma hususunda tabi olunması gerekmektedir.³⁹⁷ Debûsî'nin zikretmiş olduğu “basîret ehli sahabe” daha sonraları “fakîh sahabe”, “fetva ehli sahabe” gibi farklı formatlarda kullanılmıştır. Nitekim Abdülazîz el-Buhârî, sahabe kavli ile kastedilenin fakîh sahabeler olduğunu ve el-Berdaî ile Hanefîlerin çoğunluğunun bu özelliğe sahip olan sahabelerin kavlinin taklid edilmesi gerektiği görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir.³⁹⁸

Debûsî; Kerhî ve el-Berdaî'nin görüşlerini kitabında zikretmesine rağmen hangi görüşü tercih ettiği hususunda kesin bir ifade kullanmamıştır. Yapılan çağdaş araştırmalarda

³⁹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 256.

³⁹⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/172.

³⁹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 256-259.

³⁹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 257.

³⁹⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/333.

Debûsî'nin hem el-Berdaî hem de Kerhî'nin görüşünü benimsediğine dair kanaatler vardır.³⁹⁹ Nitekim eserin farklı yerlerinde bizi bu düşünceye sevk edecek deliller de bulmak mümkündür. Örneğin, şer'î delillerin huccet değerini açıkladığı bölümde, sahabe kavlinin hata içerebileceğini; ancak aynı hatanın bizden de vâki olabileceği ihtimâline karşın sahabe kavlinin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁰⁰ Şunu ifade etmeliyiz ki Debûsî, burada zikretmiş olduğu sahabe kavlinin kıyas ile anlaşılabilen bir mesele hakkında olup olmadığına dair bir kayıttan söz etmemiştir. Yine eserin başka bir yerinde sahabe kavlinin bir başkasının içtihadından öncelikli olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰¹ Tüm bunlarla birlikte sahabe kavline ayırdığı bölümde el-Berdaî'nin görüşünü ispat eden delillerden birkaç satırla bahsetmesine rağmen, Kerhî'nin delillerinden uzun uzun bahsetmiş, her bir delili ayrı ayrı açıklamıştır. Bu da bize Kerhî'nin görüşüne meylettiğini düşündürmektedir. Yine yukarıda aktarmış olduğumuz “Zira bu sahabeler, kitap ve sünnetten sonra içtihadıyla amel etmişlerdir ki onlara bu hususta uyulması yani kitap ve sünnette delil bulunmadığında “ıctihada” başvurma hususunda uyulması gerekmektedir.” ifadesi onun, Kerhî'nin görüşüne meylettiğini ortaya koymaktadır. Zira Abdülaziz el-Buhârî de eserinde Debûsî'nin, Kerhî'nin görüşüne meylettiğini ifade etmektedir.⁴⁰²

Ebu'l Usr el-Pezdevî ve Serahsî'nin görüşüne baktığımız zaman onların, el-Berdaî'nin görüşünü tercih ettiklerini görmekteyiz. Zira Serahsî, el-Berdaî'nin delillerini açıklarken sahih olan görüşün bu olduğunu ifade etmiş; Pezdevî de aynı şekilde sahih olanın, el-Berdaî'nin görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰³

Semerkant Hanefî ekolü âlimlerinden biri olan ve genelde Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin usûlünü takip eden el-Üsmendî, bu konuda genel Hanefî teorisinden farklı bir usûl benimsemiştir. el-Üsmendî'nin ifade ettiği üzere bir sahabenin içtihadının yaygınlık kazanmasıyla birlikte diğer sahabelerden kendisine ihtilâf edildiğine dair bir kayıt yoksa icma vâki olur ve bu görüş bizim için delildir. Ancak bir sahabenin ihtilâf etmesi durumunda her iki sahabe kavli de delil olmaktan çıkar. Çünkü birisinin delil olarak kabul edilmesi

³⁹⁹ Zübeyde Dokak, “Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelâmcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1 (2019), 180; Süleyman Taşkın, *Beşinci ve altıncı Yüzyıl Hanefî Usulcileriyle Karşılaştırmalı Olarak Gazzâlî'nin Delil Teorisinde Şer'u Men Kablenâ ve Sahâbî Kavli*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 87-90.

⁴⁰⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 168.

⁴⁰¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 391.

⁴⁰² Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/323; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 3/133.

⁴⁰³ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/323, 332; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/108.

diğerinin de delil olarak kabul edilmesini gerektirir ki bu durum, deliller arasında tenakuz meydana getirir. Dolayısıyla her iki görüşün de delil olmaktan çıkması en uygun olanıdır.⁴⁰⁴

el-Üsmendî'nin zikrettiği üzere, sahabe kavlinin toplum içinde yaygınlık kazanmamış olmasıyla birlikte diğer sahabeler tarafından ihtilâf edildiğine dair bir karine de bulunmuyorsa iki durum ortaya çıkmaktadır. Buna göre sahabe, ilim ve içtihat ehlinden değilse sözü huccet değildir. Sahabenin ilim ve içtihat ehli olması durumunda ise yine karşımıza iki seçenek çıkmaktadır. Sahabenin görüş belirttiği mesele, kıyas ile idrak edilemeyen konular hakkında ise bu durumda sahabenin sözü huccet olarak kabul edilmektedir. el-Üsmendî, meselenin kıyas ile idrak edilebilen konular hakkında olması durumunda ise Hanefî ashabının ihtilaf ettiğini belirtmiştir. O, kıyas ile idrak edilebilen konular hakkında sahabe sözünün taklid edilmesi gerektiği yönündeki görüş sahipleri arasında Kerhî'nin de ismini zikretmekle yanlış bir tespitte bulunmuştur. Bu hususta kendisi, hangi görüşü benimsediğine dair açık bir ifade kullanmamakla birlikte sahabe sözünün taklit edilmesini savunanların delillerini eleştirerek diğer tarafta olduğunu îma etmiştir. Dolayısıyla el-Üsmendî'nin, kıyas ile idrak edilebilen meselelerde hilâfına görüş belirtilmeyen sahabe sözünü, huccet olarak kabul etmediğini söylememiz mümkündür ki aslında bu Kerhî'nin de benimsemiş olduğu görüştür.⁴⁰⁵

Genel Hanefî usûlünden ayrılıp Kerhî'nin görüşünü benimseyen bir diğer âlim ise İbn Hümâm'dır. Eserinde zikrettiği üzere, sahabe kavlinin delil olabilmesi için zikredilen görüşün, kıyas ile idrak edilemeyen meseleler hakkında olması gerekmektedir. Çünkü sahabenin böyle bir meselede görüş belirtmesi için iki ihtimal bulunmaktadır. Ya Hz Peygamberden ulaşan bir bilgi olmalı; ya da yalan söylemelidir. Sahabeye yalan isnad etmek mümkün olmadığına göre, böyle bir bilginin kaynağını Hz Peygambere dayandırmak gerekmektedir. Diğer taraftan kıyas ile idrak edilebilen meselelerde durum böyle değildir. Bu tarz meselelerde sahabenin isabet etmesi de hata etmesi de mümkündür.⁴⁰⁶

Konuyu özetlemek gerekirse Serahsî'nin de ifade ettiği üzere, hükmün açığa çıkarılması için kıyasın müdâhil olmadığı konularda ne mütekaddim ne de müteahhir ashab arasında sahabe sözünün huccetliği hakkında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Ancak

⁴⁰⁴ el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli'l-fikh*, 353.

⁴⁰⁵ el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli'l-fikh*, 353-355.

⁴⁰⁶ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, (b.y.: Dâru'l-fikr, ts.), 10/36.

hükümün açığa çıkarılması hususunda kıyasın müdâhil olduğu konularda sahabe sözünün huccetliği hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Bununla birlikte bu ihtilâfin küçük boyutlu olduğunu ve Hanefî usûlünün el-Berdaî'nin merkezinde bulunduğu Cessas, Pezdevî, Serahsî çizgisinde devâm ettiğini söylememiz mümkündür. Hanefî usulünün gelişim aşamasında “Sahabe sözünün hüccet değeri” ile kastedilenin fetva ehli sahabe olduğunu düşündüğümüzde, Semerkant Hanefî ekolünün de bu çizgide olduğunu ifade etmek mümkündür.⁴⁰⁷

4.3. Sahabenin “امرنا بكذا نهينا عن كذا والسنة كذا” Sözlerinin Hucciyet Değeri

Sahabenin “şununla emrolunduk, şundan neyhedildik, bu konuda sünnet budur” tarzındaki sözlerinin hüküm için bir delil ifade edebilmesi hususu, söyledikleri bu sözlerin Hz Peygambere dayanma ihtimali sebebiyledir. Sahabenin bu tarz sözleri hakkında mezhepler arası ihtilâflar olduğu gibi Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri arasında da ihtilâf bulunmaktadır.

Bu bölümde her iki ekol arasındaki ihtilâfları ve sebeplerini ele almakla birlikte mezhep içerisindeki tartışmaların hangi yönde seyrettiğini incelemeye çalışacağız. Bununla birlikte var olan bu usûlî ihtilâfin pratik sonuçlarının olup olmadığına değineceğiz.

4.3.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas'ın, eserinde ifade ettiği üzere sahabenin “şununla emrolunduk, şundan neyhedildik, bu konuda sünnet budur” tarzındaki sözlerinin, Hz Peygambere isnad edilmesi caiz değildir.⁴⁰⁸ Saymerî'ye baktığımız zaman onun da Cessas ile aynı görüşü paylaştığına şahit olmaktayız.⁴⁰⁹ Cessas, bu konuda hocası Kerhî'nin görüşüne değinmemektedir; ancak Kerhî'nin görüşüne Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Sememekandî'nin eserlerinde rastlamaktayız. el-Basrî ve Semerkandî'nin ifade ettiği üzere Kerhî; Cessas ve Saymerî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.⁴¹⁰ Dolayısıyla bu konuda Irak Hanefî ekolü arasında bir birliktelikten söz etmek mümkündür.

⁴⁰⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/108; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/323, 332; İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, 252; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 3/132, 133; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 2/174.

⁴⁰⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/64.

⁴⁰⁹ Saymerî, *Kitâbu mesâili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 167, 168.

⁴¹⁰ el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/173; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 446, 447.

Cessas, sahabenin bu tarz sözlerinin Hz Peygambere isnad edilmesinin caiz olmamasını bir takım delillere dayandırmıştır. İfade ettiği üzere emir, nehiy ve sünnet sadece Hz Peygambere özel bir durum değildir. Diğer insanların da emrettiği veya nehyettiği şeyler bulunduğu gibi sünnet olarak takip ettiği bir yol da bulunabilir. Örneğin, Allah Teâla bir ayette “Allah’a, rasûlüne ve sizden olan yöneticilere itaat edin” (en-Nisa 4/59) buyurmaktadır. Ayette zikredildiği üzere yöneticilere de itaat edilmesi gerektiği emredilmektedir. Dolayısıyla sahabenin bahsettiği emrin veya nehyin Hz Peygambere ait olması mümkün olduğu gibi yöneticilere; yani Halifelere de ait olması mümkündür. Yine Hz Peygamber bir hadisinde “Benim ve benden sonraki Hulefâ-i Râşidin’in sünnetine uyunuz”⁴¹¹ buyurmaktadır. Bu hadiste Hz Peygamberin zikrettiği üzere sünnet, kendisine ait olabileceği gibi kendisinden sonraki yöneticilere de ait olma olması mümkündür. Bu sebeple sahabenin “Bu konudaki sünnet budur” sözünün Hz Peygambere dayandırılması caiz değildir. Buna binaen sahabenin bu tarz sözleri, Irak Hanefî ekolüne göre huccet olarak kabul edilmemektedir.⁴¹²

4.3.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî, konu ile ilgili eserinde şöyle bir kayda yer vermektedir: “Sahabenin, şununla emrolunduk, şundan nehyedildik, şunu yapmamız emredildi tarzındaki sözleri, meşâyihimizin genelinin görüşüne göre Hz Peygamberin emri olduğuna yorumlanır.”⁴¹³ Semerkandî’nin burada “Meşâyihimizin geneli” tabiriyle kasdı Semerkant Hanefî ekolü olmalıdır. Zira bir sonraki bölümde de değineceğimiz üzere Hanefî mezhebinin geneli, bu görüşü benimsememiştir. Lâmişî’nin eserine baktığımız zaman onun da Semerkandî ile aynı görüşü paylaştığını görmekteyiz.⁴¹⁴

Semerkandî, benimsemiş olduğu bu görüşe bir takım deliller getirmiştir ki ona göre sahabenin amacı, şeriatı tebliğ etmek ve hükümleri öğretmektir. Dolayısıyla sahabeden varid olan bu tarz sözlerin yöneticilere değil, Hz Peygambere isnad edilmesi gerekmektedir.⁴¹⁵

Semerkandî’ye göre sahabe, “Bu konudaki sünnet budur” dediğinde onun bu sözü, Hz Peygamberin sünnetine hamledilir. Çünkü sahabe “Bu fiil taattir” dediğinde nasıl ki

⁴¹¹ Ebû Dâvud, “Sünnet”, 6; Tirmizî, “İlim” 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6.

⁴¹² Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/64-67.

⁴¹³ Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 447.

⁴¹⁴ Lâmişî, *Kitab fi usuli’l-fikh*, 151.

⁴¹⁵ Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 447.

zikredilen fiile uyulması gerekiyorsa, sünnet lafzı da mutlak olarak kullanıldığında aynı şekildedir ve Allah resülünün sünnetine hamledilmesi gerekir. Çünkü o, mutlak olarak uyulan ve örnek alınandır. Semerkandî'ye göre Hz Peygamberin من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها الي يوم القيامة (Kim iyi bir sünnet ortaya çıkarırsa onun ve kıyamete kadar o sünnetle amel edenlerin ecri o kişiye yazılır) hadisi⁴¹⁶, sünnet lafzının başkaları için de kullanılabilceğini ifade etmekle birlikte bu ancak “Ömer'in sünneti” gibi bir kayıtla mümkündür. Sünnet lafzının mutlak olarak kullanıldığı durumlarda ise lafzın, Hz Peygamberin sünnetine hamledilmesi gerekmektedir.⁴¹⁷

4.3.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin konu hakkındaki düşüncelerine baktığımız zaman onların Irak Hanefî ekolü ile aynı görüşü paylaştıklarını görüyoruz.⁴¹⁸ Diğer taraftan Abdülaziz el-Buhârî, mütekaddim Hanefî ashabının, sahabenin “Konu hakkında sünnet budur” şeklindeki sözünün, Hz Peygamberin sünnetine hamledilmesi gerektiği yönünde bir görüş benimsediğini ifade etmiştir; ancak mütekaddim Hanefî ashabının kim olduğu hususunda bir açıklamada bulunmamıştır. Yine müteahhirûn Hanefî ashabından olan Alaaddîn es-Semerkandî'nin de bu görüşe sahip olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte el-Buhârî; Kerhî, Debûsî, Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Serahsî ve müteahhirûndan bunlara tabi olan âlimlerin, sahabenin bu şekilde sarf ettiği sözler için Hz Peygamberin sünnetine hamledilemeyeceği görüşünü benimsediklerini ifade etmiştir.⁴¹⁹ Diğer Hanefî usûlü eserlerine baktığımız zaman tespit edebildiğimiz bir istisnayı dışarıda tutmak şartıyla mezhepte bu görüşün, diğer bir ifadeyle Irak Hanefî ekolü çizgisinin hâkim olduğunu görmekteyiz.⁴²⁰

Bu istisna el-Üsmendî'dir. el-Üsmendî'ye göre sahabe “Şunu yapmamız emredildi” dediğinde, sözü nakledenin Hz Ebu Bekir olması durumunda Hz Peygamberin sözüne hamledilir. Ancak Hz Ebû Bekir dışında bir sahabe ise sözün Hz Peygambere ait olup olmaması hususunda ihtimal bulunmaktadır. Dolayısıyla ona göre Hz Ebû Bekir dışında

⁴¹⁶ Tirmizî, “İlim”, 15, İbn Mâce, “Mukaddime”, 14.

⁴¹⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 448.

⁴¹⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 78; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/380; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/448.

⁴¹⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/448.

⁴²⁰ Emir Padişah, *Teyşîru't-tahrîr*, 3/69; el-Habbâzî, *el-Muğni*, 85; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 1/455; Zeynüddîn İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr bi-şerhi'l-menâr*, (Kahire: Matbaatü Mustafâ el-bâb el-Halebî, 1936), 2/71; el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, 1/372

herhangi bir sahabenin nakletmiş olduğu bu tarz sözler, huccet değeri taşımamaktadır.⁴²¹ Görüldüğü üzere el-Üsmendî burada, Hz Ebû Bekir’i istisna ederek genel Hanefî anlayışıyla uyumlu bir tercihde bulunmuştur.

el-Üsmendî’ye göre sahabe, mutlak olarak “Sünnet bu şekildedir” dediğinde sahabenin bu sözü, Hz Peygamberin sünnetine hamledilir. “Bu fiil taattir ya da ibadettir.” denildiğinde bundan anlaşılan Allah’a veya resülüne itaat olduğuna göre, mutlak bir şekilde “Sünnet olan budur” denildiğinde de bu lafızdan, Hz Peygamberin sünneti anlaşılması gerekmektedir.⁴²² Görüldüğü üzere el-Üsmendî bu hususta, genel Hanefî anlayışından ayrılmış ve Semerkant Hanefî ekolünün görüşünü benimsemiştir.

Meseleyi furû fıkıh açısından inceleyecek olursak usûl kitaplarında bu konu anlatılırken özellikle birkaç mesele örnek olarak verilmiştir. Bu meselelerden birisi ezanın okunma şekliyle ilgilidir. el-Üsmendî ve Alaaddîn es-Semerkandî; Kerhî’nin, “Bilâl, ezanın cümlelerini çift, kametin cümlelerini tek okumakla emredildi.”⁴²³ hadisini, benimsemiş olduğu usûl kaidesi gereği kabul etmediğini söylemişlerdir.⁴²⁴ Semerkandî’nin, *Tühfetü’l-fukahâ* adlı eserine baktığımızda onun, usûl olarak Kerhî’den farklı bir görüş benimsemesine rağmen furûda, Hanefî fikhından farklı bir görüş benimsemediğini görmekteyiz. Oysa İmam Şâfiî, zikrettiğimiz hadisi, benimsemiş olduğu usûl sebebiyle kabul etmiş ve kâmetteki cümlelerin tek bir defa söylenmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir.⁴²⁵ Bu anlatılanlardan yola çıkarak her iki ekol arasındaki usûl farklılığının, bu furû meselede kendisini gösterdiğini iddia etmemiz mümkün gözükmemektedir.

Bu usûl kaidesiyle ilgili zikredilen bir diğer örnek ise kadının bir organı kesildiğinde kendisine verilecek diyet hakkındadır.⁴²⁶ İmam Şâfiî bu konuda, Râbia b. Abdurrahman ve Said b. Müseyyeb arasında geçen bir konuşmayı delil olarak almıştır. Said b. Müseyyeb’e göre kadının bir parmağı kesildiğinde on, iki parmağı kesildiğinde yirmi, üç parmağı kesildiğinde otuz deve diyet olarak verilmesi gerekir. Dört parmağı kesildiğinde ise yirmi deve diyet olarak verilmesi gerekir. Said b. Müseyyeb, diyetin bu şekilde olduğunu

⁴²¹ el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli’l-fikh*, 298.

⁴²² el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli’l-fikh*, 298, 299.

⁴²³ Buhâri, “Ezan”, 1; Müslim, “Salât”, 1; İbn Mâce, “Ezan”, 1.

⁴²⁴ el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli’l-fikh*, 298; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 447.

⁴²⁵ Semerkandî, *Tühfetü’l-fukahâ*, 1/110; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 1/148.

⁴²⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/380.

belirttikten sonra “Sünnet budur” diye ilavede bulunmuştur. İmam Şâfiî, “Sünnet lafzı mutlak olarak zikredildiğinde, Hz Peygamberin sünnetine hamledilir”, usûl kaidesini benimsemesi sebebiyle Said b. Müseyyeb’ten gelen bu rivayeti kabul etmiştir. Diğer taraftan Hanefî âlimler, buradaki sünnetten kasdın, Zeyd b. Sâbit’in sünneti olduğunu ifade ederek bu rivayeti kabul etmemişlerdir. Bunun yanı sıra mutlak olarak kullanılan sünnet kavramının, Hz Peygambere isnad edilemeyeceği gerekçesiyle de bu rivayeti reddetmişlerdir.⁴²⁷ Semerkandî’nin, *Tühfetü’l-fukahâ* adlı eserine baktığımız zaman onun da Said b. Müseyyeb’e isnad edilen bu rivayetten bahsettiğini görüyoruz; ancak Semerkandî de diğer Hanefî âlimler gibi bu rivayette sünnet lafzı ile kastedilenin Zeyd b. Sabit’in sünneti olduğunu beyan etmiş ve Said b. Müseyyeb’den gelen bu rivayeti reddetmiştir. Bazı konularda Semerkant Hanefî ekolünün görüşlerini benimseyen Kâsânî de Said b. Müseyyeb’den gelen bu rivayeti kabul etmemiş ve Hanefî mezhebince kabul edilen görüşü benimsemiştir.⁴²⁸ Dolayısıyla zikrettiğimiz iki örnek çerçevesinde bu konuda Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri arasında furû fıkhıta bir farklılaşmanın olduğunu ifade etmemiz mümkün gözükmemektedir.

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki her iki ekol arasında teorik olarak farklı usûller benimsenmesine rağmen bazı konular hariç bunun pratiğe yansıdığını iddia etmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira Semerkandî, usûlde Irak Hanefî ekolüne ihtilâf ettiği çoğu meselenin furûya yansıyan tarafında Irak Hanefî ekolü ile aynı görüşü benimsemiş ve furû meselelerde mezhebin benimsemiş olduğu görüşten ayrılmamaya çalışmıştır. Bu konu da bunun bir örneğini oluşturmaktadır.

⁴²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/79.

⁴²⁸ Semerkandî, *Tühfetü’l-fukahâ*, 3/115; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 7/322.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KIYAS VE İÇTİHAT İLE İLGİLİ MESELELERDEKİ İHTİLÂFLAR

5.1. İlletin Tanımı ve Mâhiyeti

Kıyas konusunun en önemli konularından birisi şüphesiz illettir. İlet çerçevesinde var olan ihtilâflar, kıyas ile ilgili olan diğer usûl meselelerine yansımış ve bu da furûda farklılaşmaya sebep olmuştur. Ancak illet meselesi çerçevesinde gerçekleşen ihtilâfları sadece fıkıh usûlü ile sınırlamak ve konuyu, husn-kubh ve Allah'ın fiillerinin ta'lîli konularındaki kelâmî öncülleri dikkate almadan incelemek, ihtilâflı olan meseleleri derinlemesine anlama noktasında yetersiz kalacaktır. Semerkandî'nin, eserinin başında ifade ettiği üzere fıkıh usûlü ilmi, kelam ilminin bir fer'ini oluşturmaktadır ve kelam ilminde benimsenen görüşlerin muhakkak fıkıh usûlünü de etkilemesi beklenen bir durumdur. Bu sebeple illetin tanımı çerçevesinde var olan ihtilâfların başlangıç noktasının, aslında kelâmî görüşlere dayındığını ifade etmemiz mümkündür. Buradan hareketle usûl âlimleri, kelâm ilminde benimsemiş oldukları görüşlere binaen illeti tanımlama yoluna gitmişler ve bu sebeple farklı illet tanımları benimsemişlerdir.⁴²⁹

İlletin tanımı ve mâhiyeti çerçevesinde her iki ekolün görüşlerini aktarmadan önce mezhepler nezdinde ortaya çıkan illet tasavvurlarına değinmek, konunun çerçevesini belirleme ve kelâmî etkinin sınırlarını tespit etme açısından önemlidir.

İllet hakkında yapılan tanımlardan birisi “İllet, zatı itibariyle hükmü zorunlu kılar.” şeklindedir.⁴³⁰ Tanımda zikredilen “zatı itibariyle zorunlu kılar” ifadesi şüphesiz kelâmî öncüllerden hareketle yapılan bir tanımdır. Bu görüş, Mu'tezile mezhebine dayandırılmaktadır. Zira Mu'tezile'nin husn-kubh, Allah'ın fiillerinin ta'lîli, salah-aslah meselelerindeki görüşleri de bunu gerektirmektedir. Mu'tezile'nin, aklî ve şer'î illetleri, aynı konumda gördüğüne dair ifadeleri klasik fıkıh usûlü eserlerinde okumamız da mümkündür.⁴³¹ Bunun yanı sıra Mutezilî bir âlim olan Ebû'l Hüseyin el-Basrî ve Kâdî Abdulcebbar'ın eserlerine baktığımız zaman bu âlimlerin aklî ve şer'î illeti, genel Mutezilî anlayıştan farklı olarak tanımladıklarına şahit olmaktadır. Şöyle ki Ebu'l-Hüseyin el-

⁴²⁹ İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Talil Tartışmaları (Hicrî VI-VII. Asırlar)*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 219-282; Arvas, *Hicrî VII. Asra Kadar Hanefti Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 183-205.

⁴³⁰ Bedrûddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, (b.y.: Dâru'l-kütüb, 1994), 7/144; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Talil Tartışmaları (Hicrî VI-VII. Asırlar)*, 223.

⁴³¹ Tefâtânî, *Şerhu't-telvîh*, 2/133.

Basrî'ye göre aklî illet, "Bir hal veya durumun başka bir şeyi gerektirmesi ve bu hal veya durum üzerinde kesin bir şekilde müessir olan manadır." İmin, bir âlimin, âlim olmasını gerektirmesi veya gücün güç sahibi olmayı vacip kılması, hareketin de vücûdun hareket etmesini zorunlu kılması gibi şeyler bu tanıma örnek kabilinden verilebilir. Burada zikredildiği üzere aklî illetin bulunması durumunda hükmün de bulunması zorunludur ve bu konuda illet hükümden ayrı olamaz.⁴³² el-Basrî, şer'î illeti ise "Nas ile sabit olan şer'î hükümle ilgili sıfat" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre şer'î illet, hükmü zorunlu olarak vacip kılmaz. Şer'î illetler, hükümde kesin bir şekilde müessir olmadığına göre, onların hükümdeki tesir ciheti, mükellef için bir lütuf ve tesiri, ihtiyâr ile ilgili olan başka bir fiili seçmeye sebeptir. Tercihin söz konusu olduğu yerde, hükmün farklı zamanlarda farklı olması mümkündür. Dolayısıyla şer'î illetin, hükümde bir etkisi olmaksızın mevcut olması mümkündür ve tüm zamanlar açısından kendisine tabi olarak hükmün bulunmasını gerektirmemektedir.⁴³³ el-Basrî, *el-Mutemed* adlı eserinde, şer'î illetlerin Allah ve rasülü tarafından bildirilebileceğini veya ümmetten tevatüren nakledilebileceğini ifade etmekle birlikte şer'î illetin zan ifade edebileceğini ve hatta şer'î illetlerin çoğunun zan ifade ettiğini belirtmiştir.⁴³⁴ el-Basrî'nin bu ifadeleri bize şer'î illetlerin, aklî illetler gibi olmadığını göstermektedir. Kâdî Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025) eserine baktığımız zaman o da illeti, aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırmış ve şer'î illetlerin, aklî illet gibi hükmü zorunlu olarak gerektirmediğini ifade etmiştir.⁴³⁵

Mehmet Sait Arvas, doktora tezinde konu ile ilgili şu görüşlerine yer vermektedir:

Şer'î illetlerin, aklî illetler gibi mûcip olmadıkları gerekçesiyle Bağdat Mutezilesinin, özellikle Nazzam ve tabilerinin, kıyası inkâr etmeleri Mutezilenin şer'î illetleri, aklî illet gibi hükmü mûcip kabul etmediklerine delâlet etmektedir. Buna rağmen muhalifleri tarafından Mutezilenin şer'î illetleri mûcip kıldıkları iddiaları, Mutezilenin "fiilin hasen olmasını gerektiren ve hükmün illeti kabul edilen maslahat veçhi ve dâî'nin, hükmü icap etmesi" anlayışlarıyla ilişkilendirilebilir. Mutezilenin, şer'î hükmün, fiildeki maslahat veçhine uygun olarak vazedilemesini Allah'a *aslah* prensipleri gereği zorunlu kılmaları (vücûb alellah) nedeniyle muhaliflerin,

⁴³² Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Şerhu'l-umed*, nşr. Abdülhamîd Ali, (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1410), 2/55.

⁴³³ el-Basrî, *Şerhu'l-umed*, 2/58.

⁴³⁴ el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/250.

⁴³⁵ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (b.y., y.y., ts.), 17/282, 330.

“illetin, hükmün teşriinde mûcip olduğu” görüşünü Mutezileye nispet etmiş olmaları muhtemeldir.⁴³⁶

Yukarıda Kâdî Abdulcebbar ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin zikrettiğimiz görüşleri ve Arvas'ın öne sürmüştüğü deliller sebebiyle Mutezile mezhebinin, şer'î illetlerin, aklî illetler gibi hükmü zorunlu olarak gerektirmediği yönünde bir görüşe sahip olduğunu ifade etmemiz mümkün gibi gözükmektedir. En azından böyle bir görüşü, ismi geçen Mutezilî âlimler hakkında doğrulamamız mümkündür.

İlletin tanımını yaparken kelâm kaygısını öne çıkararak mezheplerden bir diğeri Mâturîdî mezhebidir. Onlar illeti, “Zatı itibariyle değil de bilakis şârînin icabıyla hükmü mûcip kılan vasıf” olarak tanımlamışlardır. Nitekim Semerkant Hanefî ekolünün görüşünü incelerken değineceğimiz üzere illetin, zatı itibariyle hükmü gerektirmeyip Allah'ın mûcip kılması, onların kelâm anlayışları gereğidir.⁴³⁷

İlletin tanımı hakkında genel çerçeveyi belirleyebilme açısından değineceğimiz bir diğer görüş, Eşarî mezhebine aittir. Eşarî mezhebi, husn-kubh ve Allah'ın fiillerinin ta'lîli konusundaki görüşleriyle bağlantılı olarak illeti, *alâmet* ve *emare* olarak tanımlamışlardır. Eşarîler, illet için alâmet ve emare terimlerini kullanmakla birlikte hükmü gerektirme şekli açısından farklı görüşler benimsemişlerdir. Kimi âlim illetin *muarrif* olduğunu, kimisi Allah'ın illeti mûcip kılması sebebiyle illetin mûcip olduğunu, kimi âlim de illetin *bâis* olduğunu; yani kullara yönelik bir maslahat içerdiği görüşünü benimsemiştir.⁴³⁸

Yukarıda zikretmiş olduğumuz mezheplerin, illetin tanımı ve mahiyeti hakkındaki görüşlerini aktarmanın akabinde bundan sonraki bölümlerde Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin görüşleri arasındaki farkları ortaya koymaya çalışacağız ve her iki ekol arasındaki tanımlamadaki farklılıkları incelemenin akabinde mezhep içerisinde illetin tanımının hangi aşamalardan geçtiğini belirlemeye çalışacağız.

⁴³⁶ Arvas, *Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 187.

⁴³⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 580, 581; Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001) 30.

⁴³⁸ Arvas, *Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 189; Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Talil Tartışmaları (Hicrî VI-VII. Asırlar)*, 234-272.

5.1.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas, illeti, aklî ve şer‘î olmak üzere ikiye ayırmış ve aklî illeti, “Varlığı anında hükmün de var olduğu mana” şeklinde tanımlamış ve hükmün var olmasını, illetin varlığına bağlamıştır. Buna mukabil, illet bulunmadığında hükmün de bulunmayacağını ifade etmiştir. Cessas, sözlerinin devamında, kıyasın iki şekilde gerçekleşeceğini ifade etmiş ve hükmü zorunlu olarak gerektiren kıyasın, aklî illetler olarak bilinen gerçek illetler üzerine yapıldığını belirtmiştir.⁴³⁹

Cessas, şer‘î illetleri ise “Hükme delâlet eden alâmet ve emâreler” olarak tanımlamış ve aklî illetler gibi hükmü, zorunlu olarak gerektirmediklerini ifade etmiştir. Cessas’a göre şer‘î illetler, hükümleri zorunlu olarak gerektirmeksizin mevcut olabilir. Zira bu illetler, muallel olan aslın vasıflarından bir kısmıdır. Bu vasıfların ise hükmün ortaya çıkmasından önce de bulunması mümkündür. Ancak bu vasıfların bulunması, zorunlu olarak hükmün de bulunması anlamında değildir. Bu vasıflar, kendileriyle istidlâl edilen hükümlerin alâmetidir.⁴⁴⁰

Cessas’ın illeti bu şekilde kısımlara ayırması, hüsn-kubhun aklîliği konusundaki benimsemiş olduğu görüşe binâen olması muhtemeldir. Zira Cessas’ın benimsemiş olduğu görüşe göre şeriat gelmeden önce aklın, bazı fiilerin iyi veya kötü olduğuna hükmetmesi mümkündür. Zira aklın, Allah’a iman etmenin veya adaletli olmanın iyi bir fiil olduğu veya küfrün ve zulmün de kötü bir fiil olduğu hususunda bir hükme varması mümkündür.⁴⁴¹ Cessas, benimsemiş olduğu bu görüşüne binâen kelâmî anlamdaki illet ile fikhî illeti, diğer bir ifadeyle şer‘î illeti birbirinden ayırmış ve ilkinin hükmü zorunlu olarak meydana getirdiğini; ikincisinin ise hükmü zorunlu olarak meydana getirmediğini ve hükme delâlet eden bir alâmet olduğunu belirtmiştir.

Cessas’ın, yukarıda belirtmiş olduğumuz illet tasavvurundan hareketle hükmü iki kısma ayırdığını ifade etmemiz mümkündür. Birincisi, aklî hükümlerdir ki bu hükümler aklî illetler ile bilinmektedir ve daha önce ifade ettiğimiz üzere aklî illetlerin, hükümlerden bağımsız olarak bulunması söz konusu değildir. Buna mukabil, cisimdeki siyahlığın

⁴³⁹ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/199, 200.

⁴⁴⁰ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/201, 289.

⁴⁴¹ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/99, 100.

meydana gelmesi, cismin siyah vasfını kazanması için bir illettir. Yine cisimdeki hareketin meydana gelmesi, hareket etme vasfını kazanması için bir illettir.⁴⁴²

İkincisi ise şer‘î hükümlerdir. Cessas, şer‘î hükümlerin belirlenmesinde *maslahat illetleri* ve *şer‘î illetler* olmak üzere iki illet çeşidi ortaya koymuştur. *Maslahat illetleri*, kulların maslahatına yönelik olup şer‘î hükümler bu maslahatları gerçekleştirmek için gelmiştir. Bu illetler, aklî illetler de olduğu gibi hükmü zorunlu olarak gerektirmektedir ve hükümden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla maslahat illetlerinde hüsün-kubuh zâtîdir ve illet zatı itibariyle iyi ve kötü olarak nitelendirilebilir. Ancak bizim açımızdan çoğu zaman bu illetleri bilmemiz mümkün değildir. *Şer‘î illetler* ise şer‘î kıyasın kendisine dayandırıldığı ve mevcut olması sebebiyle zorunlu olarak hükmün bulunmasını gerektirmediği illetlerdir.⁴⁴³

Cessas, *kâsır illet* ile ilgili açıklama yaparken *maslahat illeti* hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur.

Şayet birisi, hakîm ve sefîh arasındaki farka işaret ederek hakîm olan kimsenin fiillerinin övülen amaçlarla ilgili olduğu ve bu sebeple Allah’ın hükümlerinin ve fiillerinin övülen amaçlara ilişkin olması gerektiğini ifade etmekle birlikte bu amaçların fer‘e sirayet etmeyen illetler olduğunu ifade ederse ona şöyle denilir: *Ahkâm illetleri* ve *maslahat illetlerini* bilmediğin ve ikisini birbirinden ayırmayıp iki illet türünü de aynı kategoride değerlendirdiğin için bu sonuca ulaşman mümkündür. Hâlbuki *maslahat illetleri*, hükümlerin kendisine kıyas edildiği illetler gibi değildir. Onların bilgisine ancak *tevkîfî* olarak ulaşılabilir. Nitekim Hz. Musa (a.s), arkadaşının zâhirini anlamadığı ve hoşuna gitmeyen fiilleri karşısında yaptığı fiillerin illetlerini nazari açıdan anlayamadı. Ancak arkadaşı, yapmış olduğu fiillerin maslahat yönünü ve illetlerini açıkladığında bu fiillerin illetini anlayabildi. Maslahatlar, Allah’ın bize teabbüdî olarak sunduğu hükümlerdir ve *maslahat illetleri* ancak teabbüdî konularda bulunabilir.⁴⁴⁴

Cessas’ın yukarıdaki açıklamalarına baktığımız zaman onun, fikhî anlamda belirlenen illetin (şer‘î illet), hükmü zorunlu olarak gerektirmediği kabülünün doğruluğunu kanıtlamak için bir illet çeşidi daha ortaya koyduğunu ve buna *maslahat illeti* ismini verdiğini görüyoruz. Cessas’ın ifade ettiği üzere *maslahat illeti*, *şer‘î illet* gibi değildir ve hükmü, Allah’ın belirlemiş olduğu maslahata binaen gerektirmektedir. Hükmün, belirlenen maslahatı içeren bu illetten ayrı olarak ortaya çıkması ise mümkün değildir.

⁴⁴² Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/199.

⁴⁴³ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/290-293.

⁴⁴⁴ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/290, 291.

Irak Hanefî ekolünün şer‘î illeti, hükmün emaresi ve alâmeti olarak görmesi illet-hüküm arasındaki ilişkide belirleyici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira ekolün, illetin tanımı hakkında benimsediği bu görüş, “hükmün nas ile mi yoksa illet ile mi sabit olduğu” meselesinde benimsediği görüş üzerinde etkili olmuştur. Bu konuda Cessas’ın ifadeleri şu şekildedir:

Kendisinden illet istinbat edilmiş olan aslın hükmü, herhangi bir mana ile ilgili olabilir. Buna mukabil fer’ın illetinin, asıldaki hükmü gerektiren mananın dışında olması da mümkündür. Bu durum şer‘î illetler açısından caizdir. Zira pirinçteki fazlalığın haram olmasının illeti buğdaya kıyasla, cins birliği ve ölçülebilir olmasıdır. Bu hüküm, aynı illetle buğdayda geçerli değildir. Çünkü buğdaydaki bu hüküm, belirlenen bu illet sebebiyle değil nas ile sabit olmuştur ve buğday hakkında nassın bulunması, hükmün icabı için herhangi bir illetlendirmeye ihtiyaç bırakmamıştır. Ancak bu illetlendirme, hakkında nas bulunmayan fer’ için gerekli görülmüştür.⁴⁴⁵

Cessas’ın yukarıdaki ifadelerine baktığımızda onun açıkça aslın hükmünün illet ile değil, nas ile sabit olduğu görüşünü benimsediğini görüyoruz. Cessas, bu görüşü benimsemesinin gerekçesini ileriki satırlarda yine kendisi açıklamaktadır. Ona göre şer‘î illetin, hükmü zorunlu olarak gerektirmeyip alâmet olarak kabul edildiği durumda böyle bir görüşe varmak mümkündür. Zira illetin, hükmü zorunlu olarak meydana getirdiği yönünde bir görüşü benimsemek asıldaki hükmün de illete bağlanmasına imkân tanımaktadır. Ancak illeti sadece bir alâmet görmek ve asıl olan nasstaki etkinliğini bu şekilde zayıflatmak, asıldaki hükmün illet ile değil, nass ile sabit olduğu görüşünü benimsemeye imkân tanımaktadır.⁴⁴⁶

5.1.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî eserinde, illetin mahiyetine dair birçok tanım zikretmektedir. Ancak bu tanımlar içerisinde o, Mâturîdî’nin tanımının sahit olduğunu, diğerlerinin ise fasit olduğunu ifade etmektedir. Semerkandî eserinde, Mâturîdî’nin illet tanımını şu şekilde vermektedir: “İllet, bulunduğu, kendisiyle birlikte hükmünde bulunmasını gerektiren (vâcip kılan) manadır.” Semerkandî, tanımdaki “kendisiyle birlikte” ifadesinin, istataatin fiil ile birlikte olması gerektiği anlayışı sebebiyle yer aldığını ifade etmektedir.⁴⁴⁷ O, sözlerinin devamında Mâturîdî’nin tanımına göre illetin, hükmü mûcip kıldığını; ancak hükmün bu icabının ve

⁴⁴⁵ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/317.

⁴⁴⁶ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/318, 319.

⁴⁴⁷ Semerkandî, *Mîzânu’l-usûl*, 580.

sübûtinun Allah'ın îcap kılması sebebiyle olduğunu ifade etmektedir. Semerkandî'ye göre, Allah'ın hükmü, bu mana veya bu mananın bir sebebiyle icâp ettirmesi mümkündür. Yine bu mananın sebebiyle hükmü mûcip kıldı, denilmesi de mümkündür. Çünkü Allah'ın herhangi bir sebebe binaen veya sebepsiz olarak bir fiil yapması mümkün olduğu gibi; herhangi bir sebeple veya sebepsiz olarak da hükmü sabit kılması mümkündür. Biz hikmet yönünü bilsek de bilmesek de Allah'ın fiili ve hükmünün, hikmet içermemesi söz konusu değildir.⁴⁴⁸

Lâmişî eserinde, illetin mahiyeti hakkında birçok tanıma yer vermekte ve en son, sahih olanın Mâturîdî'nin tanımı olduğunu ifade etmektedir. Sözlerinin devamında ise illeti, “kendisiyle birlikte hükmü zorunlu kılan şey” olarak tarif etmekle birlikte hükmün zorunlu olarak meydana gelmesinin ancak Allah'ın îcabiyla olduğu ayrıntısını bizimle paylaşmaktadır.⁴⁴⁹

Yukarıda zikrettiğimiz her iki âlimin illetin tanımı hakkındaki görüşlerine baktığımızda, yaptıkları tanımların, kelâm ilmindeki hüsün-kubhun aklîliği ve Allahın fiillerinin ta'lili konuları çerçevesinde benimsemiş oldukları görüşlere paralel olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Kelâm ilmiyle uyumlu bir fıkıh usûlü geliştirme parolası ile yola çıkan Semerkandî'nin, illetin tanımını yaparken kelâmî bir kaygı gütmesini de doğal olarak karşılamamız gerekir. Zira Semerkandî'nin benimsediği üzere illetin, “Allah'ın îcabiyla hükmü zorunlu olarak gerektirmesi”, kelâmî bakış açısının tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Semerkant Hanefî ekolünün bu bakış açısı, diğer bir ifadeyle illet ile hüküm arasında zorunlu bir ilişki kurması, doğal olarak hükmün nassa mı yoksa illete mi dayandırılması gerektiği meselesi üzerinde etkili olmuştur. Semerkandî, kıyasın sahih olmasının şartlarını sayarken nasstaki hükmün, illet kılınan vasıf ile sabit olması gerektiğini ifade etmiş ve Semerkant Hanefî ekolünün ve İmam Mâturîdî'nin bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁰

Semerkandî'ye göre asıldaki hükmün illet ile sabit olmasının delili, hükmün ancak illet ile sabit olması durumunda kıyasın mümkün ve sahih olmasıdır. Ona göre asıldaki hükmün bir benzerinin fer'de sabit olabilmesi için hükmün nass ile değil, illet ile sabit olması

⁴⁴⁸ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 581.

⁴⁴⁹ Lâmişî, *Kitab fi usuli'l-fikh*, 191.

⁴⁵⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 636.

gerekmektedir. Sadece bu durumda aradaki illet benzerliği sebebiyle hükmün hem asılda hem de fer'de sabit olabilmesi mümkündür.⁴⁵¹ Ayrıca Semerkandî'ye göre kıyas, aslın hükmünün fer'de ispat edilebilmesi için fer'in asla döndürülmesi işlemidir. Bu sebeple fer'de, aslın hükmünün nass ile ispat edilebilmesi mümkün değildir. Çünkü nass, hâstır ve fer'i kapsamaz. Buna binaen şer'î olarak, asıldaki hükmün ortaya çıkmasını gerekli kılan bir vasıf olması ve bu vasfın bir benzeriyle de fer'deki hükmün benzerinin tespitinin yapılması gerekmektedir. Bu şekilde bir yol izlenmediğinde ise fer'deki hükmün ispatı mümkün değildir.⁴⁵²

Yukarıda görüldüğü üzere Semerkant Hanefi ekolü, hüküm-illet ilişkisi çerçevesinde illete yükledikleri fonksiyon gereği, fer'deki hükmü tespit edebilmek için aslın hükmünün de illet ile sabit olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Ekolün, illetin hükmü îcap ettirmesi noktasındaki illete yükledikleri görev⁴⁵³, nass olan asıldaki hükmün de illete bağlanmasına sebep olmuştur.

5.1.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

İhtilâfın mezhep içi yansımaları bahsinde öncelikle, Cessas'tan sonra Hanefi usûl anlayışının sistematikleşmesinde büyük bir paya sahip olan Debûsî'nin görüşüne yer vereceğiz. Debûsî'ye göre illetin sözlük anlamı, “Bulunmasıyla birlikte hâlin hükmünü değiştiren şey için kullanılan isimdir.” Diğer bir ifadeyle, “Bulunduğu anda zorunlu bir durum ortaya çıkaran şey için kullanılan isimdir.” Örneğin hastalığın illet olarak isimlendirilmesi, hastanın herhangi bir tercihi olmaksızın hastalığın vücûduna girmesiyle durumunu değiştirmesi sebebiyledir. Debûsî'ye göre illetin terim anlamı ise “Şer'î olarak hükümlerle ilgili olan naslardan istinbat edilen manalardır.” Ona göre istinbat edilen bu manalar sebebiyle hüküm, fer'e geçmektedir.⁴⁵⁴ Debûsî, bu tanımlamaları yaptıktan sonra illetin hükmü konusuna geçmiş ve içtihat ile yapılan kıyas söz konusu olduğunda illetin şüphe içereceğini; ancak illetin kesin bir yol ile tespit edilmesi durumunda şüphe içermeyeceğini ifade etmiştir. Yine şer'î illetlere, furû hususunda Allah'ın bize hükmünü göstermesi sebebiyle delil de denilebileceğini ifade etmekle birlikte her delile de illet

⁴⁵¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 638, 639.

⁴⁵² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 583, 584.

⁴⁵³ Burada belirtmiş olduğumuz illetin hükmü îcap ettirmesinin illetin zâtı itibariyle değil de bizzat Allah'ın îcap ettirmesi sebebiyle olduğunu daha önce açıklamıştık.

⁴⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 14.

denilemeyeceğini beyan etmiştir. Debûsî, yapmış olduğu bu açıklamalardan sonra şer‘î illetlerin, hüküm açısından bir alâmet ve emâre olduğunu belirtmiş ve hükmü mûcip kılının (zorunlu olarak gerektiren) Allah olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁵ Debûsî’nin bu açıklamalarına baktığımızda illeti, Cessas gibi aklî ve şer‘î olarak ikiye ayırdığını ifade etmek mümkündür. Yine illeti, alâmet ve emâre olarak görmesi ve hükmü zorunlu olarak gerektirenin illetin bizzat kendisi değil de Allah olduğunu ifade etmesi özelde Cessas, genelde ise Irak Hanefî ekolü ile benzer görüşleri paylaştığına işaret etmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Cessas’a göre de illetler, bizzat Allah’ın alâmet kılması sebebiyle hükümleri îcap ettirmektedir.⁴⁵⁶

Serahsî’ye gelince o illetin sözlük anlamını, “Var olmasıyla birlikte hükmün durumunu değiştiren şey” olarak tanımlamıştır. Serahsî’ye göre şer‘î hükümlerde illet, “Nasslardaki manalar olup istinbat ile bilinen ve mahalde bulunmasıyla hükmü değiştiren şeydir.” Ancak Serahsî’nin ifade ettiği üzere şer‘î illetler, zatlari itibariyle hükmü zorunlu olarak gerektiriyor değildir. Şer‘î illetlerin hükümleri gerektirmesi Allah’ın onları mûcip kılması sebebiyledir.⁴⁵⁷ Serahsî’nin yapmış olduğu bu tanım, kelâmî görüşünü ön plana çıkaran bir tanım niteliğindedir ve Semerkant Hanefî ekolünün yapmış olduğu tanım ile benzerlik arz etmektedir. Serahsî’nin, kıyasın rûknü bahsinde yapmış olduğu tanım ise “Nassın içerdiği vasıflar arasından nass ile birlikte nesnenin (‘ayn) hükmüne alamet kılınan ve hükmün fer’de sübûtu bakımından, kendisiyle fer’in asla benzer olduğu vasıftır.” şeklindedir.⁴⁵⁸ Yine başka bir yerde Serahsî, şer‘î illetlerin, hükmün alameti olduğundan ve zatlari itibariyle hükmü gerektirmediğinden bahsetmiştir.⁴⁵⁹ Serahsî’nin yapmış olduğu bu tanımlarda hem kelâmî hem de fikhî bakış açısının temel alındığını görmekteyiz.

Pezdevî’ye baktığımız zaman onun da Serahsî ile aynı doğrultuda tanımlar yaptığını ifade edebiliriz. Zira Pezdevî illeti, “Hükmü zorunlu olarak ortaya çıkaran şey” olarak tanımlamış; ancak şer‘î illetlerin bu şekilde olmadığını ve zatlari itibariyle hükmü zorunlu olarak gerektirmediklerini ve hükmü îcap ettirenin Allah olduğunu belirterek kelâmî

⁴⁵⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 15.

⁴⁵⁶ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/358.

⁴⁵⁷ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/193, 301, 302.

⁴⁵⁸ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/174.

⁴⁵⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/331; Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 30.

anlayışın ön planda olduğu bir bakış açısı sergilemiştir.⁴⁶⁰ Pezdevî, başka bir yerde ise Serahsî'nin tanımına benzer bir tanımlamada bulunarak “İlletin, hüküm için bir alâmet” olduğunu belirtmiş ve fikhî anlayışı temel alan bir tanımlamada bulunmuştur.⁴⁶¹

İlletin tanımı ve mahiyeti hakkında yukarıda zikretmiş olduğumuz ihtilafların, illetin hüküm ile ilişkisini belirlemede etkili olduğunu ve hükmün nassa mı; yoksa illete mi dayandırılması gerektiği hususundaki görüş ayrılıklarını Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri açısından değerlendirmiştik. Burada ise bu konu çerçevesinde Hanefî mezhebinin gelişim aşamalarına değinilecek ve mezhepte hangi görüşün etkin olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Yukarıda Debûsî'nin şer'î illeti, hüküm açısından bir alâmet olarak kabul ettiğine değinmiştik. Dolayısıyla bu görüşüyle uyumlu olarak Debûsî'nin aslın hükmünü, illete değil, nassa dayandırması gerekmektedir. Nitekim o, icma ile sabit olduğu üzere, ta'lil edilmiş nassın hükmünün illetle değiştirilemeyeceğini ve hükmün bizzat nassın kendisiyle varlığını koruyacağını belirtmiş ve bu sebeple hüküm meydana getirme hususunda nassın, kuvvet bakımından illetten üstün olduğu görüşünü benimsemiştir. Ona göre nassın, hüküm meydana getirme hususunda daha kuvvetli olması hükmü illete değil, nassa izafe etmeyi gerektirmektedir.⁴⁶²

Konuya Serahsî ve Pezdevî nazarından baktığımızda onların da benzer gerekçeler ile aslın hükmünü illete değil, nassa dayandırmak gerektiği görüşünü benimsediklerini görüyoruz. Bu iki âlime göre, ta'lilden önce amelin vâcip olması nass sebebiyledir. Yine ta'lilin, aslın hükmünü değiştirecek bir şekilde gerçekleşmesinin mümkün olmaması sebebiyle aslın hükmünü iptal edecek bir şekilde gerçekleşmesi evveliyetle mümkün değildir. Bunların yanı sıra nass, amel açısından daha kuvvetlidir ve zayıf olan birşeyin, kuvvet bakımından daha üstün olan birşeyin karşısına çıkması düşünülemez. Bu sebeple hüküm, iki delilden en kuvvetli olana izafe edilir ki bu da ta'lilden önce olduğu gibi ta'lilden sonra da nasstır.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/244.

⁴⁶¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/501.

⁴⁶² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 280.

⁴⁶³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/160; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/462, 463.

İlletin tanımı ve mâhiyeti ve aslın hükmünün nassa veya illete izafe edilmesi hususunda Debûsî, Pezdevî ve Serahsî dışındaki Hanefî âlimlerin eserlerine baktığımızda her iki konuda da Hanefî usûlünün bu âlimlerin çizgisinde devam ettiğini görmekteyiz.⁴⁶⁴ Dolayısıyla bu konuda mezhep içerisinde, Irak Hanefî ekolünün benimsemiş olduğu bakış açısının etkin olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

5.2. Kâsır İlet İle Ta'lil

Bir vasfın illet olabilmesi için mezhepler çeşitli şartlar öne sürmüşlerdir. Bu şartlardan birisi de ilgili illetin kâsır olup olmamasıdır. Nassın mahallinden fer'e sirayet eden vasfa, müteaddî illet denilmektedir. Kâsır illet ise, sadece nassın kendisinde yani asılda bulunup fer'e geçmeyen illettir. Klasik literatürde kâsır illet yerine, *vâkıf illet* teriminin de kullanıldığını görmek mümkündür.⁴⁶⁵

İslâm âlimleri, müteaddî illet ile ta'lilin sıhhati hususunda ihtilâf etmemişlerdir. Zira kıyasın gerçekleşme şekli zaten bu şekildedir. Kâsır illet ile ta'lil konusunda ise iki farklı durum bulunmaktadır. İfade edildiği üzere âlimler, nass veya icma ile belirlenmiş kâsır illet ile ta'lilin sıhhati hususunda ittifak hâlindeyler. İhtilâf edilen konu ise müstanbât olan kâsır illet ile ta'lilin sıhhati hakkındadır.⁴⁶⁶

Kâsır illet ile ta'lil meselesindeki ihtilâfın en meşhûr diyebileceğimiz pratik boyutu, faizin illeti meselesindedir. Nitekim kâsır illet ile ta'lili mümkün görenlere; yani Şâfiî ve Mâlikî mezhebine göre, para olma özelliği (semeniyet) sadece altın ve gümüşe mahsus olmasına rağmen bu vasıf, faizin cereyan etmesinde illet olarak kabul edilmiştir. Ancak Hanefî mezhebi için böyle bir ta'lil mümkün değildir.⁴⁶⁷

Kâsır illet ile ta'lil meselesinin “aslın hükmünün nassa mı; yoksa illete mi dayandırılması gerektiği” meselesi ile neden-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim aslın hükmünün nassa dayandırılması gerektiğini benimseyen görüş sahipleri, böyle bir durumda

⁴⁶⁴ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, 272; el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 300, 342; en-Nesefî, *Şerhu'l-müntehab fi usûli'l-mezheb*, 722-724; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 2/248, 422, 423.

⁴⁶⁵ M. Rahmi Telkenaroğlu, *Erken Dönem Usûl-i Fıkıh Tartışmaları*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2019), 104; Abdülhakîm Abdurrahman Esad es-Suûdî, *Mebâhisü'l-ille fi'l-kıyas inde'l-usûliyyîn*, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 2000), 308-310; Halit Çalı, “Kâsır İlet İle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usûl İslam Araştırmaları* 4/4 (Aralık 2005), 74, 75.

⁴⁶⁶ Abdülhakîm Abdurrahman Esad es-Suûdî, *Mebâhisü'l-ille*, 308, 309.

⁴⁶⁷ Telkenaroğlu, *Erken Dönem Usûl-i Fıkıh Tartışmaları*, 104; Abdülhakîm Abdurrahman Esad es-Suûdî, *Mebâhisü'l-ille*, 309.

illetin bir fayda sağlamayacağını ifade ederek kâsır illetle ta'lile karşı çıkmışlardır. Aslın hükmünün illete dayandırılması gerektiğini benimseyenler ise kâsır illet ile ta'lili caiz görmüşlerdir.⁴⁶⁸

Bu başlık altında, konu ile ilgili her iki ekolün benimsediği görüşü ifade etmekle birlikte delillerini zikretmeye çalışacak ve ihtilâfin mezhep içi yansımalarının hangi yönde seyrettiğine değineceğiz. Bunların yanı sıra var olan ihtilâfin pratik anlamda furûya ne derece yansıdığını incelemeye çalışacağız.

5.2.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Yukarıda, kâsır illet ile ta'lil meselesinin, “nassta belirtilen hükmün aslının nassa mı; yoksa illete mi dayandırılması gerektiği” konusuyla yakından ilişkisi olduğuna değinmiştik. Yine daha önceki başlıkta Irak Hanefî ekolünün bu husustaki görüşünün “aslın hükmünün nass ile sabit olduğu” yönünde olduğunu belirtmiştik. Her iki konu arasındaki ilişkiye Semerkandî şu şekilde dikkat çekmektedir:

“Irak Hanefî ekolüne göre, aslın (mansus aleyh) hükmünün illet kılınan vasıf ile sabit olması kıyasın şartlarından değildir. Onlara göre nasstaki hüküm illet ile değil, bizzat nassın kendisiyle sabit olur. Fakat asıldaki vasıf, fer'deki hükme illet olmak üzere alâmet kılınmıştır. Kâsır illet ile ta'lil de bu meseleye dayanmaktadır ve Irak Hanefî ekolüne göre kâsır illet ile ta'lil caiz değildir.”⁴⁶⁹

Cessas'ın eserinde ifade ettiği üzere şer'î illetlerin bir fer'e sirayet etmeksizin sadece nass ile sınırlı kalması caiz değildir. Çünkü bu şekildeki vasıflar illet olarak isimlendirilmezler. Cessas'a göre illetler ancak hüküm tespit etmek için çıkarılırlar. Mansus aleyhin (hakkında nass bulunan) bizzat hüküm ifade etmesi sebebiyle hüküm îcap etmesi için illetin tespit edilmesine gerek yoktur ve bunun bir faydası da bulunmamaktadır. Zira asıl gibi fer için de hüküm ifade eden bir nass bulunsaydı, böyle bir durumda zaten kıyasa ve illet tespit etmeye ihtiyaç olmayacaktı. Dolayısıyla Cessas'a göre illetler sadece fer için çıkarılırlar. Buna mukabil kâsır illet ile ta'lil caiz değildir. Yine Cessas'ın ifade ettiği üzere, hükümlerin illetleri sadece mansus olan hükme kıyas için çıkarılırlar. Kendisiyle kıyasın

⁴⁶⁸ Çalış, “Kâsır İlet İle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, 89; Abdülhakim Abdurrahman Esad es-Suûdî, *Mebâhisü'l-ille*, 313.

⁴⁶⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 636.

gerçekleşmediği hiçbir illet ise gerçekte illet değildir. Bu sebeple kendisiyle kıyas yapılmayan illetin hiçbir manası yoktur.⁴⁷⁰

Yukarıda da görüldüğü üzere Cessas, kıyas işleminin sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi için illetin ta'diye etmesini kıyasın şartlarından birisi olarak görmüştür. Zira ona göre illetin belirlenme sebebi hükmün fer'e aktarılması içindir. Fer'e sirayet etmeyen illetin böyle bir fonksiyonu olmadığı için bir anlamı da bulunmamaktadır ve böyle bir vasfı illet olarak belirlemeye ihtiyaç yoktur. Zira zaten aslın hükmü, nass ile sabit olmaktadır.

Cessas'ın, kâsır illet ile ta'lili kabul etmemesindeki bir diğer neden illete dair yaptığı tanımda kendini göstermektedir. Daha öncede ifade ettiğimiz üzere Cessas'a göre illet, hükme delâlet eden alâmetlerdir. Dolayısıyla kâsır illetin herhangi bir hükme alâmet olması gibi bir durum söz konusu olmadığı için böyle bir vasfı ile illetlendirme mümkün olmamaktadır. Çünkü böyle bir ta'lilde illet, alâmet olma ve hükme delâlet edebilme vasfını korumamaktadır.⁴⁷¹

5.2.2. Semerkant Hanefi Ekolünün Görüşü

Daha önce de söylediğimiz gibi kâsır illet ile ta'lil meselesinde benimsenen görüş, aslın hükmünün nass veya illet ile sabit olma meselesinde benimsenen görüşe göre şekil almaktadır. Semerkandî'ye göre aslın hükmü, illet ile sabit olmaktadır ve nass ancak hükmün sübûtunu bildirmektedir. Bu sebeple ona göre kâsır illet ile ta'lilin caiz olması gerekmektedir. Nitekim Semerkandî eserinde, Semerkant Hanefi ekolüne göre kâsır illet ile ta'lilin caiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷²

Diğer taraftan Semerkant Hanefi ekolünün, illetin mâhiyeti hakkında yaptığı tanıma baktığımızda onların, illetin hükmü îcap ettirdiğini ancak mûcip kılanın Allah olduğu görüşünü benimsediklerini ifade etmiştik. Dolayısıyla hükmü îcap ettiren bir illet bulunmadan hükmün sâbit olması söz konusu değildir. Bu kural hem asıl olan nass için hem de fer için geçerlidir. Semerkant Hanefi ekolünün, illetin mâhiyeti hakkında yapmış olduğu bu tanım zorunlu olarak nass ile vâki olan aslın hükmünün nassın bizzat kendisiyle değil,

⁴⁷⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/290.

⁴⁷¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/319.

⁴⁷² Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 636, 649.

illet ile sabit olduğu sonucuna götürmektedir. Aslın hükmünün illet ile sabit olması ise zorunlu olarak kâsır illet ile ta'lilin caiz olduğu sonucunu meydana getirmektedir.

Ahmet Çalış, “Kâsır İlet İle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı” adlı makalesinde Alâaddin es-Semerkandî'nin, eserinin bir yerinde kâsır illet ile ta'lile cevaz verdiği diğeri bir yerinde ise kâsır illet ile ta'lili benimsemediği yönünde açıklamada bulunmuş olduğuna dair bir tespitte bulunmuştur.⁴⁷³ Ancak kanaatimizce Ahmet Çalış'ın makalesinde yapmış olduğu bu tespitin hatalı olması muhtemeldir. Çünkü ilgili yerde Semerkandî, Semerkant Hanefi ekolü açısından kâsır illet ile ta'lile dair bir paylaşımda bulunmamakta; ancak usûl iyi anlaşılmadığında hataya düşme ihtimalinden bahsetmektedir.⁴⁷⁴ Bunu da kâsır illet ile ta'lil üzerinden anlatmaktadır. Semerkandî'nin zikrettiği örnek şu şekildedir:

“Ashabımız, çabuk bozulan şeylerin çalınması sebebiyle el kesme cezasının gerekmeceği görüşüne sahiptir. Çünkü şeriat, bir mana sebebiyle nisap altındaki malların hırsızlığında el kesme cezasının gerekliliğini nefyeder. İşte bu mana çabuk bozulan mallarda da bulunmaktadır. El kesme cezası, insanların mallarını korumak için belirlenen caydırıcı bir cezadır. Bu cezaya ihtiyaç ise ancak hırsızların çokça rağbet ettiği mallar hususundadır. Az olan şeye rağbet yoktur. Bu, çabuk bozulan mallar için de geçerlidir. Nisap miktarının altındaki malların çalınması sebebiyle el kesme cezasının uygulanmamasını nass belirlemiştir. Çabuk bozulan mallar hususunda el kesme cezasının gerekmemesi ise delâletendir. Bu ince ayrıntıyı fark edemeyen kimseler kâsır illet ile ta'lile düşmektedirler.”⁴⁷⁵

Görüldüğü üzere yukarıdaki açıklamalarında Semerkandî, kâsır illet ile ta'lilin imkânına dair kabul veya ret yönünde herhangi bir açıklama yapmamış, sadece durum tespiti yaparak ince ayrıntıyı fark edemeyen kimselerin kâsır illet ile ta'lil yoluna başvurduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Semerkandî'nin, eserinin bir yerinde başka diğeri yerinde başka bir görüş ifade ettiğini iddia etmek bizim açımızdan doğru bir tespit gibi gözükmemektedir.

Semerkant Hanefî ekolünün usûlî anlamdaki bu farklılığı; diğeri ifadeyle kâsır illet ile ta'lili caiz görmeleri sadece lafzî bir farklılık gibidir. Zira Kâsır illet ile ta'lil meselesinde furûya dair en çok zikredilen örnek, altın ve gümüşteki faizin illeti hakkındadır. Buna binâen kâsır illet ile ta'lili caiz gören Şâfiî mezhebine göre altın ve gümüşte faizin illeti “sempara” olma vasfıdır. Faizin illeti hakkında Semerkandî ve Mâturîdî'nin görüşlerine

⁴⁷³ Çalış, “Kâsır İlet İle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, 77.

⁴⁷⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 654, 655.

⁴⁷⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 655.

baktığımızda onların, Hanefî mezhebinden farklı bir görüş benimsemediklerini görmekteyiz. Nitekim Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ* adlı eserinde altın ve gümüşteki faizin illetinin cins ve tartı birliği olduğunu ifade etmiştir. Yine Mâturîdî'nin tefsirinde de faizin illetinin, ölçü ve tartı birliği olduğunu görmekteyiz.⁴⁷⁶

5.2.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Ahmet Çalış'ın, makalesinde ifade ettiği üzere usûl kitaplarında genellikle sadece asl'a özgü olan illeti ifade etmek için *kâsır* ve *vâkıf* kelimeleri kullanılmıştır. Ancak ilk dönem usûl kitaplarında *kâsır illet* veya *vâkıf illet* gibi bir terime rastlamak mümkün değildir. Çalış'ın, makalesinde belirttiği üzere bu terimleri, hicrî beşinci asrın sonlarından itibaren usûl eserlerinde görmek mümkün olmaktadır. Ancak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *kâsır illet* terimini kullandığını düşündüğümüzde bu tarihi hicri beşinci yüzyılın başlarına çekebilmek mümkün gibi gözükmemektedir.⁴⁷⁷

Debûsî, kıyasın şartlarını dörde ayırmış ve bir şartı da “nass ile belirlenen şer'î hükmün, hakkında nass bulunmayan ve asla benzeyen fer'e geçmesi” olarak belirlemiştir. Debûsî, belirlemiş olduğu bu şart sebebiyle illetin kıyasa elverişli olması ve asl'ın benzeri olan fer'e sirayet etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Diğer bir ifadeyle kâsır illet ile ta'lili caiz görmemiştir. Nitekim Debûsî'ye göre asl'ın ta'lil edilmesinin sebebi, hükmün fer'e geçebilmesi içindir. Aksi bir durumda ise asl'ın ta'lil edilemesinin bir anlamı ve gereği yoktur. Zira Debûsî'ye göre asl'ın hükmü illet ile değil, nass ile sabit olmaktadır.⁴⁷⁸

Pezdevî ve Serahsî'ye baktığımız zaman onlar da Debûsî ile benzer ifadeler kullanarak hükmün ta'lil edilmesinin gerekçesini ta'diye olarak ifade etmişlerdir. Yani onlara göre de illet, bir fer'e sirayet ettiğinde anlam kazanmaktadır. Fer'e sirayet etmeyen, sadece asla mahsus olan vasfi illet olarak belirlemenin bir anlamı yoktur. Her iki âlim de bu konuda İmam Şâfiî'nin, faizin illetini “semeniyet” olarak belirlemesini eleştirerek bunun doğru olmadığını ifade etmişler ve kâsır illet ile ta'lilin caiz olmadığını belirtmişlerdir. Pezdevî ve Serahsî, İmam Şâfiî'nin görüşünün doğru olmadığına dair şu delili öne sürmüşlerdir:

⁴⁷⁶ Semerkandî, *Tühfetü'l-fukahâ*, 2/25, 26; el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 2/121.

⁴⁷⁷ Çalış, “Kâsır İlet İle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, 75; el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/261, 270, 271.

⁴⁷⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 280, 281.

Şer'î delillerin, ilmi veya ameli, zorunlu olarak îcap ettirmesi gerekmektedir. İctihat ile ta'lil ise itifakla ilim îcap ettiren bir şey olmayıp zan ifade etmektedir. İlet ile amelin gerçekleşmesi ise sadece fer'e sirayet ettiğinde huccet olarak kullanılması sebebiyledir. Dolayısıyla teaddî etmeyen, diğer bir ifadeyle fer'e geçmeyen bir vasfın illet olarak belirlenmesi herhangi bir hüküm doğurmaz ve böyle bir illet huccet olarak kabul edilemez.⁴⁷⁹

Yukarıdaki ifadelere baktığımızda her iki âlimin de bir vasfın geçerli bir illet olabilmesi için teaddî etme şartını belirlediklerini ve sadece asla mahsus olması sebebiyle teaddî etmeyen bir vasfı illet olarak belirlemenin bir faydası olmadığı görüşünü benimsediklerini anlıyoruz.

Diğer Hanefî eserlere baktığımızda tespit edebildiğimiz bir istisna hariç Hanefî âlimlerin kâsır illet ile ta'lili caiz görmediklerini ve bu konuda Irak Hanefî ekolünün görüşünün benimsendiğini görmekteyiz.⁴⁸⁰ Tespit edebildiğiniz bu istisna İbn Hümâm'dır. İbn Emir Hâc (ö. 879/1474) ve Emir Padişah (ö.987/1579), İbn Hümâm'ın fıkıh usûlü eserine yapmış oldukları şerhlerde onun, kâsır illet ile ta'lilin caiz olduğu görüşünü benimsediğini nakletmişlerdir.⁴⁸¹ Ancak diğer taraftan İbn Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* adlı eserine baktığımızda faizin illeti konusunda mezhebin benimsemiş olduğu görüşün dışına çıkmadığına şahit oluyoruz.⁴⁸² Dolayısıyla İbn Hümâm'ın kâsır illet ile ta'lili caiz görmesinin furûya dair bir etkisi olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir ve Semerkant Hanefî ekolündeki gibi İbn Hümâm'ın ihtilâfının da lafzî olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim İbn Hümâm'ın bizzat kendisi de vâki olan bu ihtilâfın lafzî olduğunu ifade etmekle birlikte insanların sebep ve illetini bildiği hükme bağlanma noktasında kalben daha mutmain olacakları sebebiyle kâsır illet ile ta'lili caiz olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁴⁸³

5.3. İletin Tahsisi

İletin tahsisi konusuna dair her iki ekolün görüşüne yer vermeden önce illetin tahsisi ile ne kastedildiğine değinmek ve illetin tahsisi ile ilgili bazı meselelere açıklık getirmek gerekmektedir. İletin tahsisi, bir engel sebebiyle illet bulunduğu halde hükmün

⁴⁷⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/159; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/462, 463.

⁴⁸⁰ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, 267; el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli'l-fikh*, 375, 376; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 2/139; Bedreddîn, *el-Aynî, el-Binâye şerhu'l-hidâye*, 11/516; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 4/5 İbn Emîri Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 3/169.

⁴⁸¹ İbn Emîri Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 3/169; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 4/5.

⁴⁸² İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 10/92.

⁴⁸³ İbn Emîri Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 3/170; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 4/6.

bulunmaması demektir.⁴⁸⁴ Âlimler arasında illetin tahsisi meselesi tartışılmış ve konu Gazâlî'nin de ifade ettiği üzere üç görüş çerçevesinde gelişmiştir. Birinci grupta, illetin tahsisini mutlak olarak reddedenler bulunmaktadır. Bu gruba göre illet müstenbat veya mansus olsun hiçbir şekilde tahsise uğraması caiz değildir. İkinci gruba göre, illet ister müstenbat ister mansus olsun tahsise uğraması mümkündür. Üçüncü gruba göre ise illetin mansus olması durumunda tahsise açık olması mümkün olmakla birlikte müstenbat olması durumunda ise tahsise imkânı bulunmamaktadır. Genel itibariyle illetin tahsisi meselesi bu mecrada cereyan etmiştir.⁴⁸⁵

Her iki ekolün konu çerçevesindeki görüşleri açıklanırken de ifade edileceği üzere iki ekolün illetin tahsisi meselesinde görüşleri, illete bakış açıları nispetinde gelişmiştir. Nitekim Irak Hanefî ekolüne göre illetin, hükme delâlet eden mana olması ve hükümden ayrı olarak bulunabilmesi bu konu ile yakından ilgilidir. Yine Semerkant Hanefî ekolünün, Allah'ın mûcip kılması sebebiyle illetin hükmü îcap ettirmesi görüşü de illetin tahsisine cevaz vermemenin ana sebeplerinden birisidir.

İlletin tahsisinin diğer bir yönü, itikâdî boyutuyla ilgilidir. Nitekim Mu'tezile'nin, illetin tahsisini kabul etmesi sebebiyle Hanefî mezhebindeki bazı âlimler bu meseleyi itikâdî açıdan değerlendirmiş ve Mu'tezile'den ayrı görünmek adına illetin tahsisini kabul etmemişlerdir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgiye ihtilâfın mezhep içi yansımaları kısmında yer verileceği için burada bu kadar bilgiyle yetinmek istiyoruz.

Genel itibariyle bu bölümde illetin tahsisinin imkânı hakkında her iki ekolün görüşlerine yer verecek olmakla birlikte her iki ekolün benimsediği görüşe istinaden delillerini zikredeceğiz. Meselenin furûya dair yansımalarının olup olmadığını inceleyecek ve usûlî ihtilafın Hanefî mezhebi üzerindeki etkisini tespit etmeye çalışacağız. Bununla birlikte ihtilâfın mezhep içi yansımalarının ne yönde seyrettiğine yer verecek ve mezhep içerisinde hangi görüşün etkin olduğunu belirlemeye çalışacağız.

⁴⁸⁴ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/344, 351; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/46; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/208.

⁴⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 332-336; Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 137; Abdülhakîm Abdurrahman Esad es-Suûdî, *Mebâhisü'l-ille*, 532; Mâzin Heniyeh, "İlletin Tahsisi", çev. Mehmet Erdem, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2005), 113, 114.

5.3.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Daha önce ifade ettiğimiz üzere âlimlerin, illetin tanımı ve mahiyeti çerçevesinde benimsemiş oldukları görüşler, illet çerçevesinde tartışılan pek çok konu üzerinde etkili olmuştur. İletin tahsisi meselesi de bu konulardan birisidir. Irak Hanefî ekolünün illetin tanımı hakkındaki görüşüne baktığımızda, illeti, hükmün alâmeti ve emaresi olan vasıf olarak görmeleri ve illetin, hükümden ayrı olarak bulunabileceğini ifade etmeleri önemlidir. Zira illeti bu şekilde tanımlamak zorunlu olarak tahsisini de caiz görmeyi gerektirmektedir.

Konuyla ilgili Cessas'ın ifadelerine baktığımızda ona göre şer'î illetlerin tahsisi caizdir. Cessas bu görüşü, sadece kendi kabûlü olarak değil bizzat mezhebin benimsediği görüş olarak da zikretmektedir.⁴⁸⁶ Konuyla ilgili Cessas'ın ifadeleri şu şekildedir:

Ashabımız ve şeyhlerimizden illetin tahsisini inkâr eden hiç kimseyi bilmiyorum. Ancak asrımızda Bağdat'ta bir kimse, mezhebimizin bu görüşü benimsediğini inkâr etmektedir. İletin tahsisini inkâr eden bu kişiye karşı ashabımızın, meselelere vermiş oldukları cevaplarda delillerimiz vardır. Örneğin, su olmadığına nebiz ile abdest almanın cevazı hususunda Ebû Hanife, suya hurma atıldığı halde tadı suya geçmekle birlikte henüz nebiz olma özelliği kazanmamış bir suyla abdest almayı caiz görmüştür. Ancak pişirilmiş ve belli bir keskinlik derecesine ulaşmış nebiz ile abdest almayı caiz görmemiştir.⁴⁸⁷

Yukarıdaki paragrafta Cessas'ın, illetin tahsisinin caiz olmasını Ebû Hanife'nin bir mesele hakkındaki vermiş olduğu fetvaya dayandırmış olması önemli bir veridir. Zira buradan hareketle Cessas'ın, illetin tahsisinin mezhep tarafından benimsediği yönündeki görüşünü, mezhep imamlarının furûya dair görüşlerinden tahrir etmiş olabileceği ihtimâli ortaya çıkmaktadır.

İletin tahsisinin mümkün olmasıyla ilgili Cessas'ın öne sürmüştüğü delillere baktığımızda öncelikle onun yapmış olduğu illet tanımından yola çıkarak bir delillendirmede bulunduğunu görüyoruz. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi ona göre şer'î illetlerde aslolan, hakikat üzere zorunlu olarak hükümleri îcap ettiren illetler olmaları değil; bu illetlerin, hadiselerin hükümlerinin ortaya çıkması için belirlenen emareler olmasıdır. Buna binaen hükümleri zorunlu olarak îcap ettiren aklî illetlere benzemeleri sebebiyle mecazen illet olarak isimlendirilmişlerdir. Şer'î illetlerin, hükümleri zorunlu olarak îcap

⁴⁸⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/356; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlû'l-ahkâm*, (b.y., Matbaatü'l-Ezher, 1947), 174, 175.

⁴⁸⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/356.

ettirmemelerinin delili, hükümlerden bağımsız olarak bulunabilmeleridir. Cessas'a göre böyle bir durumda hükme alâmet olarak tespit edilen manalar, bazı durumlarda hüküm ile birlikte bulunabilir; bazı durumlarda ise hüküm olmadığı halde illetin bulunması mümkündür. Bu durum neshin ve tebdilin caiz olduğu her yerde geçerlidir. Cessas, zikrettiği şeylerin örneğini haram kılınan meyte üzerinden örneklendirmektedir. Ona göre, meytenin haram olduğuna dair hüküm bulunmasına rağmen zarurî durumlarda mubah olması mümkündür. Çünkü haramlık hükmü, meytenin bizzat kendisine bağlı değildir. Meyte, şeriat gelmeden önce kendisi hakkında haram olduğuna dair bir hüküm bulunmaksızın yine vardı; ancak meytenin haram olması, şeriatin gelmesiyle birlikte gerçekleşti. Buradan hareketle bazı durumlarda metye üzerindeki haram olma hükmünün kaldırılması caizdir. Şer'î illetler de aynı bu şekildedir ve ikisi arasında bir fark yoktur.⁴⁸⁸ Dolayısıyla Cessas'a göre şer'î hükümlerde bir engel sebebiyle tahsis yapılabildiğine göre şer'î illetlerde de tahsis mümkündür.

Cessas'ın, illetin tahsisinin caiz olduğuna dair öne sürmüştüğü bir başka delil, illetleri isimler ile kıyaslamasıdır. Ona göre, nasıl ki şer'î illetler hükümler için bir alâmet ise isimler de ifade ettiği şeyler için bir alâmettir. Bu açıdan hükmün isme bağlanması ve ismin hükme delâlet etmesi ve hükmün alâmeti olması mümkündür. Diğer taraftan bizzat bu ismin başka bir hükme de alâmet olması mümkündür. Örneğin Allah Teâla, cumartesi günü Yahudilere çalışmayı haram kılmıştır. Dolayısıyla "cumartesi" ismi Yahudiler için haramlık ifade etmektedir. Ancak Allah Teâla bu günde bize çalışmayı mubah kılmıştır. Buna mukabil bu isim, bizim açımızdan ibâhaya delâlet etmektedir. Neshin bu gibi hükümlerde caiz olması bakımından tahsisin de caiz olması gerekmektedir. Dolayısıyla Allah Teâla'nın, illet olan vasıfları bazen ibaha bazen de haramlık için alâmet kılması mümkündür.⁴⁸⁹ Görüldüğü üzere Cessas, isim-illet karşılaştırması yapmış ve isimler açısından tahsisin mümkün olması sebebiyle şer'î illetler için de tahsisin geçerli olduğunu beyan etmiştir. Diğer bir ifadeyle âmm lafzın tahsisini, şer'î illetlerin tahsisi ile kıyaslamış ve ikisi arasında bir benzerlik bulunduğunu iddia ederek âmm lafzın tahsisinin mümkün olması durumunda şer'î illetlerin tahsisinin de mümkün olabileceğini ifade etmiştir.

Irak Hanefî ekolü âlimlerinden olan Saymerî'nin eserine baktığımız zaman onun da illetin tahsisini caiz gördüğünü ve illetin tahsisinin caiz olduğuna dair Cessas ile benzer

⁴⁸⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/356.

⁴⁸⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/359, 360.

deliller öne sürdüğünü görüyoruz. Dolayısıyla Irak Hanefî ekolünün, illetin tahsisine cevaz verdiğini söylememiz mümkündür.⁴⁹⁰

5.3.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkant Hanefî ekolünün illetin tahsisi hakkındaki görüşü, illetin tanımı ve mahiyeti hakkındaki benimsemiş olduğu görüş ile aynı doğrultuda olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim daha önce bu ekole göre illetin, “Allah tealanın îcap ettirmesi sebebiyle hükmü zorunlu olarak gerektiren şey” olarak tanımlandığını ifade etmiştik. Bu sebeple illetin bulunduğu anda hükmün bulunmaması; bir diğer ifadeyle illetin tahsise uğraması mümkün değildir.

Semerkandî'nin eserine baktığımız zaman onun, illetin tahsisini benimseyenler arasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hariç Mu'tezile mezhebi, Irak Hanefî ekolü ve Debûsî'yi saydığını görmekteyiz. Semerkandî sözlerinin devamında, Semerkant Hanefî ekolü, İmam Mâturîdî ve Buhârâ ekolünün illetin tahsisini caiz olarak görmediğini ifade etmektedir.⁴⁹¹

Semerkandî, illetin tahsisi konusundaki ihtilâfın müstenbat illet hakkında olduğunu belirtmekle birlikte illetin tahsisini benimsemeyenler arasında mansûs illet hususunda yine bir ihtilâf bulunduğunu, mansûs illetin tahsisinin bazı âlimlere göre caiz; bazı âlimlere göre ise caiz olmadığını ifade etmiştir. Ancak Semerkandî, mansus illetin tahsisinin caiz olup olmadığı hususunda Semerkant Hanefî ekolüne dair herhangi bir bilgi paylaşımında bulunmamıştır.⁴⁹²

Semerkandî'ye göre, bir kimsenin illetin tanımını te'sir, ittirad veya ihâle olarak belirlemesi durumunda ve daha sonra illet bulunduğu hüküm bulunmadığını iddia etmesi halinde; ya belirlenen vasfın, şer'î illet olduğunu kabul etmekle birlikte bir engel sebebiyle hükmün bulunmadığını; ya da bir engel sebebiyle belirlenen vasfın şer'î illet olmaktan çıktığı sonucunu kabul etmekle karşı karşıya kalacaktır. Şayet illet bulunduğu halde bir engel sebebiyle hükmün bulunmadığını iddia ederse şeriate tenakuz nispet etmiş olacaktır. Çünkü şer'î illetlerin tamamı, hükümler için bir emâre ve delâlettir. Delil ise kendisiyle medlûlünün ortaya çıktığı şeydir. Şeriat sanki bu vasfı, bulunduğu yerde hükme

⁴⁹⁰ Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâf fî usûli'l-fikh*, 283-290.

⁴⁹¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 630, 631; el-Pezdevî, *Ma'rifetü huceci's-şer'iyye*, 167.

⁴⁹² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 631; Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 30.

delâlet etmesi gereken bir vasıf olarak belirlemiştir. Dolayısıyla delilin, medlûlünü ortaya çıkarmaması düşünülemez; aksi takdirde böyle bir durum tenakuza sebep olur. Bir kimsenin, vasfın, şer'î illet olmaktan çıktığını iddia etmesi durumunda ise yine şeriate tenakuz nispet etme durumu ortaya çıkacaktır. Zira illete alâmet kılınan te'sir ve ittirâdın bulunduğu halde illetin bulunmadığını iddia etmek tenâkuzdur ve şeriate tenakuz nispet eden her görüş batıldır.⁴⁹³

Yukarıda görüldüğü üzere Semerkandî, illetin bulunduğu yerde hükmün de bulunmasını zorunlu olarak görmüştür ve illetin, hükümler için bir emâre ve alâmet olduğunu ifade etmiştir. Ancak şunu da ifade etmemiz gerekir ki Semerkandî burada, illetin hükme alâmet olmasını, Cessas'ın kullandığı anlamda kullanmadığı açıktır. Semerkandî'ye göre illet, hüküm için bir delildir ve bulunduğu yerde medlûlünün de bulunması îcap etmektedir. Yoksa illet bulunduğu halde bir engel sebebiyle hükmün bulunmadığını ifade etmek şeriate tenakuz nispet etmektir.

Semerkandî, illetin tahsisini caiz görmeyenlere göre illetin ve illetin rüknünün farklı olduğunu ifade etmektedir. İlet, ancak şartlar bulunduğu zaman illet olur. Şartların ise illetin rüknüne bir etkisi yoktur. İletin rüknü olan vasıf, hüküm olmaksızın bulunduğu durumda illet için nakzdan bahsetmek mümkün değildir. Vasıf, şartlar ile birlikte bulunduğu takdirde hüküm meydana gelmezse bu durumda nakzdan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla şartlar olmaksızın illetin rüknünün bulunmasını illet olarak tanımlayamayız. Buna binaen hüküm, illetin tahsisi veya nakz sebebiyle değil; illet olmadığı için bulunmamaktadır.⁴⁹⁴

Semerkandî'nin ortaya koyduğu diğer bir delile göre vasıf, şartlar ile birlikte hükmün sübûtunda etkin olur. Ancak vasfın, illet olabilmesi için ek şartların da bulunması mümkündür. Dolayısıyla vasfın, illet olabilmesi için tüm şartların yerine gelmesi gerekmektedir. Tüm şartların yerine gelmediği vasıf, illet değil; ancak illetin bir kısmıdır. Böyle bir durumda hükmün olmaması illetin tahsisi veya nakz sebebiyle değil; illet olmadığı içindir. Örneğin recm cezası için illet, muhsan olma şartıyla birlikte zina olarak belirlendiğinde sadece zina, recm için yeterli değildir. Çünkü recmin vücûbiyetinde muhsan olma şartı da bulunmaktadır. Dolayısıyla recmin uygulanabilmesi için zina vasfına ziyade

⁴⁹³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 632, 633.

⁴⁹⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 598.

olarak muhsan olma şartının da bulunması gerekmektedir. Aksi takdirde recmin uygulanabilmesi için illetin var olduğunu söylememiz mümkün değildir.⁴⁹⁵

Semerkandî'nin yukarıdaki açıklamalarına baktığımızda illetin rüknü olan vasfın, illet olabilmesi için tüm şartları taşıması ve engellerin bulunmaması gerektiği yönünde bir görüşe sahip olduğunu anlıyoruz. Ona göre vasfın, illet olmasını gerektirecek bir şartın bulunmaması durumunda veya başka herhangi bir engel durumunda illetin tahsisinden söz etmek yerine illetin bulunmadığını ifade etmek daha doğrudur.

Her iki ekolün görüşlerini değerlendirdiğimizde usûlî ve terimsel anlamda bir farklılık bulunsa bile pratik anlamda bir farklılığın bulunduğunu iddia etmemiz mümkün gözükmemektedir. Zira Irak Hanefî ekolü, illetin bir engel sebebiyle hüküm meydana getirmemesine illetin tahsisi demiş; Semerkant Hanefî ekolü ise var olan engel sebebiyle illetin hiç oluşmadığını iddia etmiştir. Varılan sonuç aynı olmakla birlikte izlenen yöntem farklı olduğunu söyleyebiliriz.

5.3.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

İlletin tahsisi meselesinin kıyas ve istihsan meselelerine bakan bir yüzü olmakla birlikte kelâmî alt yapısının da bulunması mezhep içerisinde hararetli tartışmalara sebep olmuştur. Kimi âlim, kelâmî boyutunu dikkate alarak mu'tezile mezhebi ile aynı potada görünmeme adına illetin tahsisini reddetmiş; kimi âlim ise kelâmî boyuta hiç değinmeden meseleyi fikhî temeller üzerine binâ etmiştir.

Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde, illetin tahsisi ile ilgili olan konuların ve illetin tahsisinin mezhepte zaman içerisinde nasıl bir yol seyrettiğinin izi sürülecek ve mezhep içerisinde hangi yönde karar kılındığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca meselenin sadece teoride mi kaldığı veya pratiğe yansıyan yönlerinin varlığı hususunda incelemelerde bulunulacaktır.

Konunun seyri açısından ilk olarak Cessas'tan sonra Hanefî usûlünün gelişmesinde büyük bir payı olan Debûsî'nin görüşlerini zikretmekle başlayacağız. Debûsî'nin, illetin tahsisi meselesine daha çok fikhî açıdan yaklaştığını ifade edebiliriz. Zira eserinde, illetin tahsisi meselesinin kelâmî boyutuna dair herhangi bir kayda rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Debûsî, illetin tahsisini kabul etmektedir ve tahsisin ya hükmün ortaya çıkmasını

⁴⁹⁵ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 598, 599.

engelleyen bir mâni sebebiyle; ya da illetin rüknü olmayan bir şeyin eksikliği sebebiyle gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Vasfin bulunmasıyla birlikte hükmün bulunmamasının, illetin fesadına delâlet etmeyeceğini ifade etmekle de illetin tahsisi ile nakz meselesini birbirinden ayırmaktadır. Debûsî, bir engel sebebiyle illetin tahsisine, satıcı için şart koşulan muhayyerlik şartını örnek göstermektedir. Nitekim bu örnekte görüleceği üzere illet; yani satım akdi bulunduğu halde bir engel sebebiyle hüküm bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle muhayyerlik şartı olması sebebiyle satılan malın mülkiyetinin müşteriye geçmemesi söz konusudur. Debûsî, illetin rüknünden olmayan şeyin eksikliği sebebiyle illetin tahsisine ise üzerinden bir yıl geçmeyen nisap miktarı malı örnek vermektedir. Nitekim ona göre, nisap miktarı malın üzerinden bir yıl geçmesi illetin rüknü olmadığı gibi illetin rüknünün oluşmasına bir engel de değildir. Fakat üzerinden bir yıl geçme şartıyla nisap, tam bir illet olur. Buna mukabil sadece illetin rüknünün bulunması; yani üzerinden bir yıl geçmeksizin sadece nasip miktarı malın bulunması sebebiyle zekâtın vâcib olduğunu iddia etmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla burada “illetin, tam bir illet olmasını engelleyen vasfin bulunması” sebebiyle hükmün bulunmadığını görmekteyiz.⁴⁹⁶

Debûsî, tard ehlinin, illetin tahsisine cevaz vermemesine ve tahsisi nakz olarak isimlendirmesine dil, şeriat, icma ve fıkıh açısından hataya düştüklerini ifade ederek cevap vermiştir. Ona göre tard ehli, dil açısından hataya düşmüştür; çünkü nakz, daha önce yapılan fiilin zıddını ifade etmektedir. Daha önce var olan şeylerin bozulması buna örnek olarak verilebilir. Tahsîs ise, bir şeyin umûma dâhil olmadığını açıklamadır. Şeriat açısından hatalı olmalarına gelince tenakuz, kitap ve diğer tüm delillerde caiz değildir. Tahsis ise, umûm nass üzerine caizdir. Tahsîs ile başlangıçtan itibaren lafızla kastedilenin umûm olmadığı ortaya çıkmış olur. Nakz ise bir şey sabit olduktan sonra gerçekleşir. İcma açısından hatalı olmalarına gelince, kıyası benimseyen kimseler, nass ile sabit olan hükümlerin kıyasın hilâfına olabileceği üzerinde icma etmişlerdir. Dolayısıyla burada nass ile kıyasın mûcebi tahsis edilmiştir. Fıkhî açıdan hatalı olmalarına gelince ise fakihler, illetin varlığına rağmen hükmün bulunmamasını bir engele mebnî olarak kabul etmişler ve bunun da illetin fesadına delâlet etmediğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla tüm bu gerekçeler sebebiyle Debûsî’ye göre illetin tahsisi caizdir.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 310, 312.

⁴⁹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 312, 313.

İlletin tahsisi hakkında Serahsî'nin düşüncesine baktığımızda onun, illetin tahsisinin caiz olmadığı yönünde bir görüş benimsediğine şahit oluyoruz. Serahsî'nin ifade ettiğine göre Hanefî ashabından bazıları illetin tahsinin caiz olduğunu, bu görüşü kabul etmenin de selefî düşüncesine muhalif olmadığını belirtmiştir. Serahsî, Hanefî ashabından bazıları derken Irak Hanefî ekolü ve Debûsî'yi kasetmiş olmalıdır. Ancak ona göre böyle bir düşünce büyük bir hatadır. Selefî düşüncesine uygun olan, şer'î illetin tahsisinin caiz olmamasıdır. Kim caiz olduğunu söylerse sefeye muhalefet etmiş ve Mu'tezileye meyletmiş olmaktadır.⁴⁹⁸

Yukarıdaki satırlarda gördüğümüz üzere Serahsî, illetin tahsisine karşı çıkmaktadır ve selefî, illetin tahsisini benimsemediğini ifade etmektedir. Ayrıca Serahsî, illetin tahsisi meselesini, Mu'tezile mezhebi ile ilişkilendirerek konuya itikâdî bir boyut kazandırmaktadır ki illetin tahsisi meselesinin itikâdî boyutuna ileride değinilecektir.

Serahsî, illetin tahsisi meselesinin caiz olmadığına dair delillerini üç başlık altında toplamıştır. Ona göre bu deliller kitap, akıl ve inkârı mümkün olmayan açıklamalardır. Kitâp ile delillendirmesine gelince Allah Tealâ Kuran'ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: “De ki: (Allah), iki erkeği mi haram kıldı yoksa iki dişiyi mi, ya da iki dişinin rahimlerinde bulunan yavruları mı? Eğer doğru iseniz bana ilimle haber verin.” (el-Enfâl 6/143). Allah Tealâ bu ayete göre, kâfirlerden haramlığını iddia ettikleri şey hususunda illeti beyân etmelerini istemektedir. Kâfirler, haramlığın bazı manalar sebebiyle olduğunu açıkladıklarında ve başka bir yerde haramlığın illeti olan vasıflar bulunmasına rağmen iddia ettikleri şeyin helâl olduğunu onayladıklarında illeti nakz etmiş olmaktadırlar. Şer'î illetlerde tahsis caiz olsaydı kendilerinden delil getirmeleri istenmezdi. Çünkü hiçbir kimse, hükmün bir yerde gerçekleşip başka bir yerde gerçekleşmemesinin, bir engel sebebiyle meydana geldiğini söylemekten aciz değildir. Serahsî'ye göre Allah Tealâ'nın “Bana ilimle haber verin” ifadesinde, şer'î illetlerin tahsisini savunmanın hiçbir bilgiye dayanmadığına dair işaret bulunmaktadır.⁴⁹⁹

Serahsî'nin akıl açısından deliline gelince ona göre şer'î illetlerin hükmü, ta'diye etmesi yani hükmün fer'e geçmesidir. Ta'diye olmaksızın illetin sahih olması ise mümkün değildir. Bir engel sebebiyle hükmün, fer'e geçmediğinin kabul edilmesi durumunda ise

⁴⁹⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/208.

⁴⁹⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/210; Ahmet Aydın, “Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ Adlı Eserinde İlletin Tahsisi”, *Mizânü'l-hak İslâmî İlimler Dergisi* 5, (2017), 48, 49.

bunun tüm yerlerde kabul edilmesi gerekir ki bu da hüküm ta'diye etmediği halde illetin sahih olmasını gerektirir. Bu ise fasit bir durumdur. Yine Serahsî'ye göre illet sebebiyle hükmün fer'e ta'diyesi, illetin sıhhatinin delili ise; hükmün, illetin bulunduğu başka bir fer'e ta'diye etmemesi, illetin fesadının delilidir.⁵⁰⁰

Serahsî, yukarıda değindiğimiz üzere öne sürmüş olduğu bu argümanların yanı sıra furû fıkıh alanındaki pek çok meseleyi de illetin tahsisinin caiz olmadığına dair delil olarak kullanmıştır. Örneğin zekâtın vücûbiyeti meselesi, öne sürmüş olduğu delillerden bir tanesidir. Nitekim şer'î olarak zekâtın vücûbiyetini gerektiren şey, nâmî olmakla birlikte nisap miktarı malın üzerinden bir yılın geçmesidir. Nitekim Hz Peygamber bir hadisinde "Üzerinden bir yıl geçmeyen malda zekât yoktur."⁵⁰¹ buyurarak bu şarta işaret etmiştir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Serahsî'ye göre, şer'î illetler zatlari gereği hükmü gerektirmemekte, bizzat Allah Tealânın onları, hükmü gerektirici vasıf belirlemesi sebebiyle hükmü gerektirmektedirler. Hükmün, illete izafe edilmesi ise meseleyi anlamada kolaylığı temin etmek içindir. Dolayısıyla şer'î olarak hüküm, illet olarak belirlenen vasfın varlığıyla ortaya çıkmaktadır. İlet olarak belirlenen vasfın bulunmaması durumunda zorunlu olarak hükmün de bulunmaması gerekmektedir.⁵⁰²

Serahsî'nin, zekât örneğinde ifade ettiği üzere nisap miktarı mal bulunmakla birlikte hükmün bulunmaması illetin tahsisi sebebiyle değil, illetin bulunmaması sebebiyledir. Ona göre illet olarak belirlenen vasıftaki eksiklik veya fazlalık sebebiyle illet değişmiştir.⁵⁰³ Buna binaen bu eksiklik veya fazlalık sebebiyle hükmün illeti olan vasıf bulunmamaktadır. Bu vasfın bulunmaması da zorunlu olarak hükmün bulunmaması sonucunu meydana getirmektedir.⁵⁰⁴

İletinin tahsisi meselesinde Pezdevî'nin görüşüne baktığımızda onun da illetin tahsisini benimsemediğini görüyoruz ve Serahsî'nin ifadelerine benzer deliller kullanarak illetin tahsisinin caiz olmadığını kanıtlamaya çalıştığına şahit oluyoruz. Ancak bununla birlikte Pezdevî, kendileri ile illetin tahsisini kabul edenler arasındaki farkın, kendilerinin

⁵⁰⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/210, 211; Aydın, "Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ Adlı Eserinde İletinin Tahsisi", 48, 49.

⁵⁰¹ İbn Mâce, "Zekât", 5.

⁵⁰² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/212.

⁵⁰³ Vasıftaki eksiklik, nisap miktarı mal bulunduğu halde üzerinden bir yıl geçmemesidir.

⁵⁰⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/212.

hükmün yokluğunu illetin yokluğuna bağladığını; illetin tahsisini kabul edenlerin ise, illetin varlığına rağmen hükmün yokluğunu bir engele bağladıklarını ifade etmektedir. Aslında Pezdevî'nin zikretmiş olduğu bu ifadelerden meselenin sadece toride kaldığını, pratiğe yansımadığını ifade etmek mümkündür. Diğer taraftan Pezdevî'nin, illetin tahsisinin itikâdî boyutu hakkındaki söylemlerine baktığımızda, teorik olarak bu konunun bu kadar uzatılma sebebini daha iyi anlamamız mümkündür.⁵⁰⁵ Pezdevî'nin ifadeleri şu şekildedir:

İlletin tahsisine cevaz verenleri ben Mu'tezile mezhebine mensup olmakla ithâm etmiyorum. Çünkü bu kimselere, bu meselenin istitaat meselesiyle ilgili olduğu gizli kalmış olabilir. Fakat diyarımızda bu görüşün Mutezile mezhebine ait olduğunun yaygınlık kazandığı ve Mu'tezile mezhebinin şiarından olduğu ortaya çıktığına göre illetin tahsisini benimsekten sakınmak gerekmektedir. Nasıl ki sağ ele yüzük takmak Rafizî'lerin şiarındandır ve sakınmak gerekir, illetin tahsisini benimsemek de aynen bu şekildedir.⁵⁰⁶

Yukarıda görüldüğü üzere Pezdevî, illetin tahsisinin kendi zamanında Mu'tezile mezhebinin şiarı haline geldiğini ve bu sebeple illetin tahsisinin caiz olduğu görüşünü benimsemekten sakınmak gerektiğini ifade etmektedir. Serahsî'nin de meseleyi itikâdî bağlamda değerlendirdiğini düşündüğümüzde mezhep içerisindeki tartışmaların uzamasının sebebini daha iyi anlamak mümkündür.

Hanefî usûlünün müteahhirûn kaynaklarına baktığımızda illetin tahsisinin mezhep tarafından benimsenmediğini, istihsân ile illetin tahsisinin farklı şeyler olarak kabul edildiğini ve bu hususta Pezdevî ve Serahsî'nin görüşünün hâkim olduğunu görüyoruz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu konunun zaman içerisinde Mu'tezile'nin ayırt edici özelliklerinden biri hâline gelmesinin mezhep içerisinde, illetin tahsisinin caiz olmadığı yönünde bir görüşün benimsenmesinde etkili olduğu söylemek mümkündür.⁵⁰⁷ Ancak burada İbn Hümâm'a ayrı bir parantez açmak gerekmektedir ki İbn Hümâm bu konuda Irak Hanefî ekolünün görüşünü benimsemiş ve illetin tahsisinin caiz olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/51-59.

⁵⁰⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/55.

⁵⁰⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/59; el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 309; İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, 289, 290; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 2/310, 311; İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr bi-şerhi'l-menâr*, 3/42; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 2/184-187; el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli'l-fikh*, 388, 389.

⁵⁰⁸ Emir Padişah, *Teyşîru't-tahrîr*, 4/15, 16.

İlletin Tahsisinin İstihsân İle İlişkisi

Bu bölümde öncelikle Irak Hanefî ekolünün görüşleri incelenecek ve illetin tahsisi ile istihsân arasında nasıl bir ilişki kurdukları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun akabinde Semerkant Hanefî ekolünün istihsân hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Her iki ekolün konuya bakış açısı ortaya koyulduktan sonra bu iki kavramın mezhep içerisinde nasıl ele alındığı aktarılacaktır.

Cessas, İstihsân teriminin iki manada kullanıldığını beyan etmiştir. Birincisi; “Miktarların tespiti hususunda âlimlerin içtihat etmesidir.” Allah Teâlâ bir ayetinde şöyle buyurmaktadır: “وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ” “Ancak onları faydalandırın (bir miktar bir şey verin). Eli geniş olan, kendi gücü nisbetinde, eli dar olan da kendi kaderince güzel bir şekilde faydalandırmalı (herkesgücü ölçüsünde bir şey vermeli)dir. Bu, iyilik edenlerin üzerine bir borçtur.” (el-Bakara 2/236). Bu ayette kadına bir hediye takdim edilmesi istenmekle birlikte hediye miktarı belirlenmemiş ve her birey kendi gücü nispetinde özgür bırakılmıştır. Dolayısıyla bu miktarın içtihat ile tespit edilmesi kaçınılmazdır.⁵⁰⁹

Cessas, yukarıdaki örneğe benzer birçok örneğin bulunduğunu ve Hanefî ashabının bu çeşit içtihadı, istihsân olarak isimlendirdiğini ifade etmiştir. Ayrıca Cessas, fakîhler arasında bu mana üzerinde bir ihtilâfın bulunmadığını ve hiç kimsenin de bu görüşün hilâfına bir şey söylemesinin mümkün olmadığını beyan etmiştir.⁵¹⁰

Cessas, istihsân teriminin ikinci anlamını, “Kıyası, kendisinden daha güçlü bir delil sebebiyle terk etmek” şeklinde açıklamıştır. O, istihsânın bu çeşidini de yine ikiye ayırmıştır.

a) İki asıl arasında benzerlik gösteren fer’in iki asıl arasında çekişmesi: Böyle bir durumda fer, her iki asla benzemekle birlikte bir delâlet sebebiyle asıllardan birisi tercih edilmektedir. Cessas’ın ifade ettiğine göre âlimlerin buna istihsân demelerinin sebebi, iki asıldan birisinin olmaması halinde fer’in bunlardan birisine ilhâk edilecek olmasıdır. Furûya ait meselelerdeki en kapalı ve anlaşılması zor istihsân türü budur.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/343.

⁵¹⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/343.

⁵¹¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/344; Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2018), 147, 148.

b) İletin varlığıyla birlikte hükmün tahsisi. Cessas'ın, istihsânın bu türü hakkındaki sözleri şu şekildedir:

Hükme alâmet olan ve illet olarak isimlendirdiğimiz bir mana sebebiyle hükmü gerekli gördüğümüzde, bu mananın bulunduğu her yerde hükmün de bulunması vâciptir. Ancak illet bulunmakla birlikte bir engel sebebiyle hükmün bulunmaması söz konusu olabilir. Âlimler, illet bulunmakla birlikte hükmün bulunmamasını istihsân olarak isimlendirmişlerdir. İletin hükmü, bazen nass ile bazen icma ile bazen de kıyas ile terk edilebilir.⁵¹²

Cessas'ın ifadesine göre, fer'in her iki asla benzemekle birlikte bir delâlet sebebiyle asıllardan birisine ilhak edilmesi ile gerçekleşen istihsân türünün, illetin tahsisi ile bir ilişkisi yoktur. Çünkü istihsânın bu türünde illetin varlığıyla birlikte hükmün tahsisi söz konusu değildir. Ancak Cessas, illetin varlığıyla birlikte hükmün bulunmaması durumunun da istihsân olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla şunu ifade edebiliriz ki Cessas, istihsânı farklı türlere ayırmış ve bir türünün de illetin tahsisi şeklinde gerçekleşen istihsân olduğunu ifade etmiştir.⁵¹³

Irak Hanefî ekolünün şeyhlerinden bir diğeri olan Kerhî'nin bu husustaki söylediklerine baktığımızda o, Hanefî ashabının istihsânı caiz kabul ettiği için illetin tahsisini de caiz gördüğünü ve illetin tahsisi ile istihsânın aynı şey olduğunu ifade etmiştir.⁵¹⁴ Cessas, hocasından aldığı bu görüşü yukarıda zikrettiğimiz üzere istihsânın farklı vecihlerine dikkat çekerek açıklamış gibi gözükmektedir. Diğer bir ifadeyle Cessas, hocasının bu görüşünü daha sistematik hale getirmiş gibidir.

Cessas'ın görüşünü açıkladıktan sonra konunun seyrini takip etme açısından Debûsî'nin görüşüne yer vermeyi önemli görüyoruz. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki Debûsî, istihsân deliline ayrı bir bölüm açmakla birlikte bu bölüm içerisinde ne illetin tahsisinden ne de istihsân ile illetin tahsisi arasında bir benzerlikten bahsetmiştir. Debûsî, istihsânı “Celî kıyasa muhâlif olan delile verilen isim” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre istihsân, kıyasa muhâliftir. Bu ismi almasının sebebi ise bir delil sebebiyle kıyası terk etmenin güzel görülmesidir. Debûsî'ye göre bu şekilde bir isimlendirmede amaç, zâhirî kıyasın delâlet etmiş olduğu aslî hüküm ile bir delil sebebiyle aslî hükümden meyledilen görüşün arasını ayırmaktır. Nitekim asıl üzere kalan, kıyas olarak; meyledilen görüş ise

⁵¹² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/344, 351.

⁵¹³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/351.

⁵¹⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/56; el-Pezdevî, *Ma'rifetü huceci's-şeriyeye*, 165.

istihsân olarak isimlendirilmiştir.⁵¹⁵ Debûsî'nin, yukarıdaki ifadelerine baktığımızda istihsânı ayrı bir delil olarak değerlendirdiğini ve istihsân delili bulunduğu kıyasın gerçekleşmeyeceğini ifade ettiğini görüyoruz. Dolayısıyla Debûsî'nin, istihsân delilinin bulunmasının akabinde kıyası terk etmesinin nedenini, kıyasa sebep olan illetin hiç oluşmadığı çıkarımına dayandığını ifade edebiliriz. Diğer bir ifadeyle Debûsî'nin, istihsân delili sebebiyle illetin oluşmadığı ve dolayısıyla kıyasa gerek kalmadığı yönünde bir görüş benimsemiş olmasının muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.

Debûsî, istihsânı; nas sebebiyle, zaruret sebebiyle, icmâ sebebiyle ve hafî kıyas sebebiyle olmak üzere dörde ayırmış ve bu dört çeşit içerisinde hiçbir şekilde illetin tahsisinden bahsetmemiştir. Diğer taraftan Cessas'ın bu husustaki görüşünü ve istihsân taksimini hatırladığımızda onun, nass sebebiyle illetin tahsisi, icmâ sebebiyle illetin tahsisi gibi ifadeler kullandığını görüyoruz.⁵¹⁶ Buna binâen Debûsî'nin, istihsân konusunda Cessas'tan farklı düşündüğünü ve Cessas'ın, illetin tahsisi olarak bahsettiği istihsân türleri hususunda Cessas ile aynı görüşü paylaşmadığını ifade etmek mümkündür.

Konuyu daha iyi anlamız için Debûsî'nin hem illetin tahsîsi hem de istihsân delilini işlerken furû fıkıh alanındaki verdiği örnekleri takip etmek önemlidir. Zira Debûsî, her iki durum için farklı örnekler zikretmektedir. Örneklerin tamamını zikredip konuyu uzatmak yerine her iki konu için de bir örnekle yetineceğiz. Zaten bu iki örnek, anlatmak istediğimizi ifade etme açısından yeterli olacaktır.

Debûsî, illetin tahsisinden bahsederken nisâp örneğini vermektedir. Nitekim Zekâtın vâcip olabilmesi için nisâp, illet konumundadır. Ancak nisâp miktarı mal üzerinden bir yıl geçmedikçe hüküm bulunmamaktadır. Yıllanma şartı, illetin rüknü olmamakla birlikte bir mâni de değildir. Ancak nisâbın, tam bir illet olabilmesi için üzerinden bir yıl geçmesi şarttır. Debûsî'nin, illetin tahsisi konusunda vermiş olduğu bu örneğe baktığımızda sorunun, yine illete bağlı olan birşeyden kaynaklandığını görüyoruz. Dolayısıyla illet tam manasıyla oluşmadığı için tahsis mümkün görülmemekte ve hüküm bulunmamaktadır.

Debûsî, nass sebebiyle istihsânı açıklarken ise oruçlu kimsenin unutarak yemek yemesini zikretmektedir. Vermiş olduğu örnekte, daha güçlü olan bir delil sebebiyle kıyasın

⁵¹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 404.

⁵¹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405, 406; Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/351-355.

terk edildiğini ifade etmektedir.⁵¹⁷ Cessas'ın, aynı örneği nass ile illetin tahsisi kısmında zikretmesine rağmen,⁵¹⁸ Debûsî'nin "Daha güçlü bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesi" şeklinde ifade kullanması manidardır. Ayrıca şunu da ifade edebiliriz ki bu meselede kıyasın terk edilmesinin sebebi illetin özünden ya da şartlarının eksikliğinden kaynaklanmamaktadır. Burada aslanan, gelen bir nass sebebiyle illetin hiç oluşmamasıdır.

İlletin tahsisi ve istihsan bağlamındaki Hanefî usûl düşüncesini bu iki âlimden okuduğumuzda görüyoruz ki Cessas ile Hanefî usulü henüz tam manasıyla sistematik hale gelmiş değildir ve kavramların birbirinin yerine kullanıldığı vâkidir. Debûsî ise Hanefî usulünün sistematikleşmesi ve gelişmesi bağlamında çok önemli bir konumdadır. Nitekim Cessas'ın göremediği ayrıntıları görmüş ve usule birçok yeni kavram kazandırmıştır.

Semerkant Hanefî ekolü açısından illetin tahsisi-istihsân ilişkisine bakacak olursak Semerkandî eserinde, illetin tahsisi ve istihsânın farklı kavramlar olmakla birlikte aynı işlevi gördüğünü iddia edenlerin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Semerkandî'nin, illetin tahsisi hakkındaki görüşlerini hatırladığımızda iki kavram arasında bir ilişki kurmamasını doğal olarak karşılamamız gerekmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Semerkandî'ye göre, bir engel sebebiyle ya da gerekli şartlar bulunmadığı için hükmün bulunmaması, illetin tahsisi sebebiyle değil illet bulunmadığı içindir. Dolayısıyla illetin bulunmaması demek, kıyasın da bulunmadığı anlamına gelmektedir. Buna binâen istihsân sebebiyle hükmün meydana gelmesi illetin tahsisi yoluyla değil yeni bir delil sebebiyledir.⁵¹⁹ Semerkandî'nin konuyla ilgili sözleri şu şekildedir:

Onların, "Kıyas ve istihsân ile hüküm verme, illetin tahsisinin türlerinden birisidir" sözü, gerçeği yansıtmamaktadır. Biz istihsanda, kıyasın manasının (kıyas işlevi) olduğunu savunmuyoruz. İddia ettiğimiz husus, hükmün sadece bu mana ile değil; aksine bu mana ile birlikte istihsân konumunda bulunan mana ile ilgili olduğudur. Dolayısıyla hükmü gerektiren mananın bulunmaması sebebiyle kıyas konumundaki hükmün de bulunmaması gerekmektedir. Buna mukabil illet bulunduğu zaman istihsân konumundaki hüküm bulunmamaktadır. Bu karşıtlık bize istihsânın, illetin tahsisi cinsinden olmadığını göstermektedir.⁵²⁰

⁵¹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 405.

⁵¹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/352.

⁵¹⁹ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 598, 635.

⁵²⁰ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 635.

İlletin tahsisi-istihsân ilişkisini, illetin tahsisini kabul etmeyen diğer Hanefî usûlcüler açısından inceleyecek olursak onlara göre de illetin tahsisi ve istihsân arasında bir ilişki söz konusu değildir. Dolayısıyla kıyas sebebiyle hükmün olmaması, illetin olmaması sebebiyledir. Çünkü istihsân delilinin gelmesi sebebiyle kıyasın geçerli olmasına sebep olan vasfın illet olma özelliği kalmamıştır. İstihsân delilinin nass olması, kıyasa itibar etmeyi ortadan kaldırmıştır. Çünkü ta'lilin sahih olma şartlarından birisi de fer' hakkında nassın bulunmamasıdır. İstihsân, icmâ sebebiyle olduğunda da durum böyledir. Çünkü icmâ da kitap ve sünnet gibi ilmi zorunlu olarak meydana getirmektedir. İstihsân delilinin zaruret olması durumunda da kıyasa itibar edilmez. Çünkü zaruretin delil olduğu, icmâ ve nass ile ortaya koyulmuştur. Dolayısıyla nassın söz konusu olduğu yerde illete itibar edilemez. Zikretmiş olduğumuz tüm bu yerlerde hükmün bulunmaması, illetin bulunmaması sebebiyledir. Dolayısıyla istihsân delili ile illetin tahsisi arasında bir ilişki söz konusu değildir.⁵²¹

Yukarıda yazdıklarımızı değerlendirdiğimizde Cessas, istihsânı farklı türlere ayırmış ve bazı istihsân türlerini, illetin tahsisi olarak isimlendirmiştir. Debûsî ise Cessas'tan farklı bir yol izlemiş ve illetin tahsisi ve istihsânın arasını ayırmış, ikisi arasında ortak bir yönden bahsetmemiştir. Semerkant Hanefî ekolü ve diğer Hanefî usûlcüler ise illetin tahsisini benimsemedikleri için iki kavram arasındaki ilişkinin hatalı olduğunu belirtmişler ve istihsân delili sebebiyle kıyasın terk edilmesini, illetin hiç oluşmamasına bağlamışlardır. Aslında meselenin özü itibariyle âlimlerin hepsi aynı şeyi ifade etmekle birlikte Debûsî ile başlayan kavram kargaşasına son verme faaliyeti, mezhep içerisinde daha sonra da etkin olmuş gibidir. Yine illetin tahsisinin, mezhep içerisinde kabul edilmemesi de istihsân ve illetin tahsisi kavramlarının farklı olması gerektiği düşüncesini ön plana çıkarmış olması muhtemeldir.

İlletin Tahsisinin İtikâdî Boyutu

Irak Hanefî ekolünün görüşünü incelediğimiz esnada Cessas'ın ya da Kerhî'nin illetin tahsisi meselesi ve kelâm arasında bir ilişki bulunduğu dair herhangi bir görüşüne ya da ifadesine rastlayamadık. Öyle görülüyor ki Cessas, illetin tahsisi meselesine sadece fikhî açıdan yaklaşmıştır. Yine Semerkant Hanefî ekolünün görüşünü incelerken Semerkandî tarafından da böyle bir ilişkiye dikkat çekildiğini görmedik. Zira Semerkandî,

⁵²¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/213; İbn Emîri Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/177; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 2/314, 315; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/11, 56.

illetin tahsisi görüşünü benimseyenler arasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hariç Mu'tezile mezhebi, Irak Hanefî ekolü ve Debûsî'yi saymasına rağmen eserinde, bu görüşü benimsemekle Mu'tezilî olmak arasında bir ilişkidenden bahsetmemiş, yine illetin tahsisi ile bazı kelâmî meseleler arasındaki bağlantıya dikkat çekmemiştir.⁵²²

Hanefî usûlünde bazı âlimler, illetin tahsisi meselesini bazı kelâmî konularla ilişkilendirmiş ve illetin tahsisi meselesinin Mu'tezile mezhebinin ayırt edici özelliklerinden birisi haline geldiğini ifade etmişlerdir. İletin tahsisini, Mu'tezile mezhebi ve dolayısıyla bazı kelâmî meselelerle ilişkilendirilmesini, tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebü'l-usr el-Pezdevî ve Serahsî ile başlayan bir süreç olarak görmek mümkündür. Nitekim Serahsî, illetin tahsisinin caiz olmadığını ve illetin tahsisini caiz olarak görenlerin ehl-i sünnete muhâlif olacağını ve Mu'tezile mezhebinin usûlüne meydeceğini ifade etmiştir.⁵²³ Serahsî, daha sonraki satırlarda bu sözlerine açıklık getirmiş ve illetin tahsisini kabul edenlerin Mu'tezilenin “Her müçtehidin musîb olması, aslah görüşü, büyük günah işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalması, el-menzile beyne'l-menziyeteyn” görüşlerini kabul etmek zorunda kalacaklarını ifade etmiştir. Ancak Serahsî, illetin tahsisi meselesiyle Mu'tezilenin benimsemiş olduğu bu meseleler arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair bir açıklamada bulunmamıştır.⁵²⁴ Pezdevî de yine illetin tahsisi ile Mu'tezile mezhebi arasındaki ilişkiye değinmiş ve kendi zamanlarında illetin tahsisinin kabul edilmesinin, Mu'tezile mezhebinin ayırt edici özelliklerinden biri haline geldiğini ifade etmiştir.⁵²⁵ Mâverünnehir bölgesindeki Mu'tezile karşıtlığını göz önünde bulundurduğumuzda Pezdevî ve Serahsî ile birlikte başlayan süreçte niçin bu görüşten sakınılması gerektiğini daha iyi anlamamız mümkün olmaktadır.⁵²⁶

Pezdevî'nin konuyla ilgili sözlerine baktığımızda onun, illetin tahsisi ile *istitaat* meselesi arasındaki bağlantıya dikkat çektiğini görmekteyiz. Bununla birlikte o, bazı kişilere bu iki mesele arasındaki bağlantı gizli kalmış olabileceğinden illetin tahsisini benimseyenlere, Mu'tezilî damgasını vurmaya kabul etmediğini belirtmiştir. Sözlerinin

⁵²² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 630, 631.

⁵²³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/208.

⁵²⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/211, 212.

⁵²⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/55.

⁵²⁶ Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverünnehir'de Ehl-i Sünnet Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, 49-85; Yılmaz, Ömer, “İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/3, (Ekim 2017), 67.

devamında ise illetin tahsisi meselesinin Mu'tezile mezhebinin şiarı haline gelmesi sebebiyle sakınılması gereken bir görüş olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁷

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin eserine baktığımızda onun da illetin tahsisi-istitaat arasındaki ilişkiden bahsettiğini görüyoruz. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ifade ettiğini üzere illetin tahsisini benimseyenler, istitaatın fiilden önce bulunabileceğini kabul etmek zorunda kalacaklardır. Aksi durumda görüşler arası tenâkuz ortaya çıkacaktır. Zira istitaat, fiilin illeti konumundadır ve illetin tahsisini benimseyenlere göre hüküm; yani fiil bulunmaksızın illetin (istitaat) bulunması mümkündür.⁵²⁸

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin eserine baktığımızda onun da illetin tahsisi meselesini kelâm ilmi ile ilişkilendirdiğini görüyoruz. Nesefî'nin ifadesine göre, illetin tahsisini benimsemek her müçtehidin, içtihadının nass gibi hata ve tenâkuzdan hâlî olmasını, buna binâen Mu'tezilenin "her müçtehit musîbtir" görüşünü benimsemeyi gerektirir. Bu görüşü benimsemek de Mu'tezilenin "aslah" görüşünü benimseyi gerektirir. Zira müçtehit hakkındaki en aslah olan şey, içtihadının her zaman doğru olmasıdır.⁵²⁹

İlletin tahsisinin, kelâm ilminin bazı meseleleriyle ilişkisini ve gerekçelerini açıklayanları tamamen haksız görmek mümkün değildir. Ancak asıl önemli olan illetin tahsisini benimseyenlerin, yukarıda zikretmiş olduğumuz meseleler hakkında ne düşündüğüdür. Fıkıh usûlü ile de ilgili olması açısından burada "Her müçtehit musîbtir" konusu çerçevesinde Cessas ve Debûsî'nin illetin tahsisi ve kelâm ilişkisi hakkında ne düşündükleri tespit etmeye çalışacağız. Buna binâen şu sorulara da cevap bulabilmemiz mümkündür: İlletin tahsisini kabul etmek Mu'tezilî olmak mıdır; ya da Mu'tezile'ye meyletmış olmak için yeterli bir sebep midir? Bir başka ifadeyle illetin tahsisi, sadece Mu'tezilî usûl anlayışı çerçevesinde mi geçerlidir?

Cevaba son soru ile başlayacak olursak illetin tahsisini caiz görenler sadece Irak Hanefî ekolü ve Mu'tezile mezhebi değildir. Abdülazîz el-Buhârî'nin ifade ettiği üzere Mâlikî ve Hanbelî mezhebi de illetin tahsisini kabul edenler arasındadır.⁵³⁰ Dolayısıyla sadece illetin tahsisi konusu baz alınarak bir âlimin Mu'tezilî olduğunu iddia etmek ve illetin

⁵²⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/55.

⁵²⁸ el-Pezdevî, *Ma'rifetü huceci's-şeriyeye*, 166.

⁵²⁹ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar...*, 2/310-314.

⁵³⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/46.

tahsisini mümkün görmeyi sadece Mu'tezilî usûle hasretmek sağlıklı bir yöntem olarak gözükmemektedir.

Diğer taraftan “Her müçtehit musîbtir” görüşü çerçevesinde konuyu ele alırsak, Cessas’ın bu konuda benimsediği görüş ihtilâflıdır. Bu konudaki tartışmayı başka bir bölüme bırakmakla birlikte şunu ifade edebiliriz ki Cessas’ın, muhattie veya musavvibeye mensup olmasıyla ilgili çağımız araştırmacılarının genel kanaati, musavvibeden olmadığı yönündedir.⁵³¹ Cessas’ın görüşü ile ilgili kanaatimizi ilgili bölüme saklamakla birlikte onun, “Her müçtehit musîbtir.” konusunu işlerken illetin tahsisinden bahsetmemesi konuyu kelâm ile ilişkilendirmediğinin delili olabilecek niteliktedir. Debûsî’nin de yine musavvibeden olmadığını söylemek mümkündür.⁵³² Buna mukabil, Debûsî’nin de illetin tahsisi konusunu, kelâmî meseleler ile bağlantı kurma esasına dayalı olarak ele almadığını ifade etmemiz mümkündür. Daha önce her iki âlimin illeti, hükmün alâmeti olarak gördüklerini ve hüküm olmaksızın illetin bulunabileceğini kabul ettiklerini ifade etmiştik. Dolayısıyla illeti, hükmün alâmeti olarak görmeleri sadece fikhî anlayışın bir tezâhürü ve meseleye kelâmî açıdan yaklaşmadıklarının delilidir. Gazzâlî, *şifâü’l-galîl* adlı eserinde, bu sözlerimizi tasdik eder nitelikte konuşmaktadır. Nitekim ifade ettiğine üzere, illetin tahsisini inkâr edenler konuyu kelâm ilmi ile birlikte ele almışlardır; illetin tahsisini kabul edenler ise sadece âdetleri dikkate almışlar ve fakîhlerin bakış açısını icrâ etmişlerdir. Bu sebeple illetin tahsisini kabul edenler sadece fakîh olarak isimlendirilmişlerdir.⁵³³

Yukarıda zikretmiş olduğumuz bilgiler ışığında diyebiliriz ki Mâveraünnehir bölgesinde illetin tahsisi meselesinin Mu'tezile ile zikredilir olması, bu görüşü kabul etmenin, kelâmî anlamda Mu'tezilî düşünceye yakın olma anlamına geldiği aşikârdır. Nitekim yukarıda Pezdevî’nin bu anlama gelen sözlerini zikretmiştik. Sonuç olarak diyebiliriz ki kelâmî tartışmaların yoğun olarak yaşandığı bir dönemde illetin tahsisi meselesinin, Mu'tezilenin benimsemiş olduğu bazı kelâmî konularla birlikte ele alınmış

⁵³¹ Arvas, *Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 221-228; Telkenaroğlu, M. Rahmi, *Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Musavvibe*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 136, 137; Esen, Bilal, *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 219-221; Çil, Mustafa, *İctihadda Hata-İsabet Tartışması (Cessas’ın el-Füsûl fi’l-usûl Adlı Eseri Ekseninde)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010) 136.

⁵³² Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 407-416; Yılmaz, “İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır, 65; Esen, *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi*, 211-219.

⁵³³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Şifâü’l-galîl fi beyâni’ş-şebeh ve’l-muhîl ve mesâliki’t-ta’lîl*, nşr. Hamed el-Kubeyşî (Bağdâd: Matbaatü’l-irşâd, 1971), 485, 486.

olması sebebiyle Hanefî âlimler tarafından bu meseleye ihtiyatla yaklaşılmış olması muhtemeldir.

5.4. Deverân Metodu

İlletî belirleme yöntemlerinden birisi olan deverân, hükmün, bir vasfın varlığıyla var olması ve yokluğuyla da yok olması demektir. Bu kavram, farklı usûlcüler tarafından farklı isimler ile anılmıştır. Örneğin Kelvezânî, selb ve vücûd terimini kullanırken; Serahsî ve Semerkandî, deverân terimini; Üsmendî, mülâzemet terimini kullanmıştır. Yine cereyân terimini kullananlar da olmuştur. Cessas ise bu terimlerden hiç birisini kullanmamakla birlikte eserinde bu yöntemin içeriğinden bahsetmiştir.⁵³⁴

Bu yöntemin, illetin sıhhatini belirleme yöntemlerinden biri olup olmadığı hususunda âlimler ihtilâf etmiş; kimi âlim bu yöntemi sahih olarak kabul ederken kimi âlim ise sahih olarak kabul etmemiştir. Bu başlık altında deverân yönteminin her iki ekol açısından nasıl değerlendirildiği incelenecek ve ihtilâfin mezhep içi yansımalarının hangi yönde seyrettiği takip edilecektir.

5.4.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

İlletî belirleme yöntemlerinden birisi olan deverân, Hanefî usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul edilmese bile Cessas tarafından kabul edilmiştir. Nitekim Cessas, deverânın, bazen illet olmayan vasıflarda bulunmasını mümkün olarak görmesine rağmen sahih bir yöntem olarak kabul etmiştir. Bazen vasfın hüküm ile birlikte bulunmamasını ise illetin tahsisinin mümkün olmasına bağlamaktadır. Cessas, sözlerinin devamında ise deverânın güçlü bir yöntem olduğu ve kıyasta bulunan her âlimin mutlaka bu yöntemi kullanmak zorunda kalacağını ifade etmiştir.⁵³⁵

Cessas, nassın delâleti ile illetin sabit olduğu birçok rivâyetin, deveran yönteminin sahihliğine delâlet ettiğini ifade etmiştir. Örneğin Peygamber efendimiz bir hadisinde, içinde fare ölmüş yağ hakkında “Yağ sıvı ise dökün. Katı ise fareyi ve etrafında bulunan yağı atın.”⁵³⁶ buyurmuştur. Bu hadis, yağın necis olmasının illetini “necasete bitişik olma” olarak belirlemiştir. Hz Peygamber, necasete bitişik olan tarafın atılmasını istemiş, necaset ortadan

⁵³⁴ Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 202; Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*, 71, 72; Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/362; Candan, Abdurrahman, *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 200, 201.

⁵³⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/303, 304.

⁵³⁶ Ebû Dâvûd, “Eti'me”, 47.

kalktığında hükmün de ortadan kalktığını ifade etmiştir. Bu da deverân yönteminin sahih olduğu anlamına gelmektedir.⁵³⁷

Cessas, illetin tahsisi ve deverân arasındaki ilişkiye de değinmiş; deverân yöntemi kabul edildiği takdirde illetin tahsisinin kabul edilemeyeceğini iddia edenlere şu şekilde cevap vermiştir.

İlletin tahsisinin mümkün olması, deverânın geçerli bir metod olmadığı anlamına gelmez. Hüküm, bir engel bulunmadığı sürece bu illete bağlanır. Bir engel bulunduğunda, illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması söz konusu olabilir. Bu durum deverânı geçersiz kılmaz. Bu sebeple biz, asıldaki illetin sahih olduğuna dair bir delâlet belirledikten sonra tahsisi caiz görüyoruz.⁵³⁸

Yukarıda da görüldüğü üzere Cessas, illetin tahsisini kabul etmeyi deverân yöntemini kabul etmenin önünde bir engel olarak görmemiştir. Zaten ona göre illetin tahsisi, illet sahih olarak belirlendikten sonra gerçekleşen bir durumdur. İleti belirlemek için ise birçok yöntem vardır. Dolayısıyla illetin tahsisinin caiz görülmesi sebebiyle deverân yöntemini geçersiz saymak, diğer yöntemleri de geçersiz sayma ihtimâlini ortaya çıkarmaktadır.

Irak Hanefî ekolü âlimlerinden bir diğeri olan Saymerî'nin, deverân yöntemi konusundaki görüşüne baktığımız zaman onun da Cessas ile aynı görüşü paylaştığını görmekteyiz.⁵³⁹ Cessas ve Saymerî'nin aynı görüşü paylaştığını ifade etmekle birlikte aynı şeyi, Cessas'ın hocası olan Kerhî için söylememiz mümkün değildir. Zira Cessas'ın eserinde ifade ettiği üzere bu konuda Kerhî, Cessas'tan farklı düşünmektedir. Saymerî de eserinde, Kerhî'nin deverân yöntemini kabul etmediğini ifade etmiştir.⁵⁴⁰

Cessas'ın ifade ettiği üzere Kerhî, deverânı, aklî illetlerde kabul etmekle birlikte şer'î illetlerde kabul etmemektedir. Bu hususta Kerhî, şöyle bir delillendirme yapmaktadır: Fazlalık faizinin illeti hususunda ihtilâf eden tüm âlimler, illetlerinin doğruluğunu deverân yöntemi ile belirlemişlerdir. Ancak bu âlimler, illetin doğruluğunu deverân yöntemi ile ispatladığı halde belirlenen illetlerden sadece birisinin doğruluğu üzerinde icma vardır. Dolayısıyla bu yöntem ile illetin sıhhatini tespit etmek sağlıklı olmamaktadır.⁵⁴¹ Kerhî,

⁵³⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/303, 304.

⁵³⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/306.

⁵³⁹ Saymerî, *Kitâbu mesâ'ili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 292.

⁵⁴⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/302; Saymerî, *Kitâbu mesâ'ili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 292.

⁵⁴¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/302.

deverânın geçerli bir yöntem olmadığını, âlimlerin fazlalık faizi hakkındaki illeti belirlemede bu yöntemi kullanıp farklı illetler belirlemelerine rağmen bu illetlerden sadece birisinin sahih kabul edilmesine bağlamıştır. Dolayısıyla sadece bir âlimin belirlemiş olduğu illet ve kullandığı yöntem sahih olduğuna göre diğerlerinin illeti ve kullandığı yöntem sahih olmayacaktır. Buna mukabil Cessas, Kerhî'nin deverân yöntemini kabul etmediği halde birçok yerde kullandığını da ifade etmiştir.⁵⁴²

Yukarıda görüldüğü üzere illeti tespit yöntemlerinden biri olan deverân hususunda Irak Hanefî ekolü arasında bir ittifaktan bahsetmek mümkün değildir.

5.4.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî, illet tespit metodlarından birisi olarak kabul edilen deverânın, akli illetleri tespit etme hususunda ittifak edilen bir metod olduğunu belirtmekle birlikte şer'î illetleri tespit etme hususunda ihtilâf edilen bir metod olduğunu ifade etmiştir. Bunun akabinde Semerkandî, deverân metodunu kabul etmediğini delilleriyle birlikte açıklamıştır.⁵⁴³

Semerkandî'ye göre, deverân metoduyla belirlenen vasfın, hükümün illeti olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Zira vasıf, şart olarak kabul edildiği zaman, şartın bulunmasıyla birlikte hükmün bulunduğu ve şartın yokluğuyla birlikte hükmün de yok olduğunu biliyoruz. Hâlbuki şartın, illet olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla deverân yöntemiyle illeti tespit etmek sağlıklı bir metod değildir. Diğer taraftan şer'î illetler; kulların maslahatına ve hükümlere dayanmaktadırlar. Zaman ve insanların durumlarının değişmesiyle birlikte değişebilirler. Ayrıca bu vasıfların, henüz hüküm ve illetler bulunmuyorken şeriat gelmeden önce de mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Buna binâen varlığıyla birlikte hükmün var olduğu, yokluğuyla birlikte de hükmün yok olduğu şeklindeki bir metodla illeti tespit etmek mümkün değildir.⁵⁴⁴

5.4.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Büyük oranda Cessas'ın usûl anlayışını takip eden Debûsî, bu konuda farklı bir görüş benimsemiş ve deverân metodunun sahih olmadığını ifade etmiştir. Çünkü hüküm, illet ile

⁵⁴² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/304.

⁵⁴³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 599-602; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, nşr. Ahmed Azve İnaye (Şam: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1999), 2/141.

⁵⁴⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 601, 602.

birlikte deverân ettiği gibi şart ile birlikte de deverân edebilir. Örneğin bir kimse kölesine, “Zeyd ile konuştuğunda hürsün” dediğinde, köle Zeyd ile konuştuğunda özgürlüğüne kavuşur. Burada “konuşma” şarttır. “Sen hürsün” ifadesi ise illettir. Hüküm her iki şey ile de deverân etmektedir. Bu sebeple şart ve illetin arasını ayıran ek bir delile ihtiyaç bulunmaktadır.⁵⁴⁵ Görüldüğü üzere Debûsî, şart ve illet karşılaştırması yaparak, her iki unsur ile de deverânın mümkün olduğunu ileri sürüp bu metodun sahih olmadığını ifade etmiştir.

Bu konuda Serahsî'nin delili de Debûsî ile benzerlik göstermektedir. İfade ettiği üzere hükmün illet ile birlikte deverân etme ihtimâli bulunduğu gibi şart ile birlikte de deverân etme ihtimâlinin bulunduğu ve her iki ihtimalin bulunması sebebiyle illetin bu metodla tespit edilemeyeceği görüşünü benimsemiştir.⁵⁴⁶ Pezdevî'nin de deverânı, illet tespit etme motodu olarak kabul etmediğini ifade etmemiz mümkündür.⁵⁴⁷

Hanefî mezhebini genel olarak değerlendirdiğimizde çoğu usûlcünün Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisinde olduğunu görüyoruz. Ancak bununla birlikte bireysel bazı çabaların, bu çizgiden ayrıldığı ve deverânı sahih bir yöntem olarak gördüğü de bir hakîkattir. Örneğin el-Üsmendî eserinde, müstenbat illeti bilmenin yolunu üçe ayırmış ve bunlardan birisinin de mülâzemet; yani deverân olduğunu ifade etmiştir. el-Üsmendî'nin büyük oranda Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den etkilendiğini düşündüğümüzde bu görüşü benimsemesini doğal karşılamamız gerekmektedir. Zira el-Basrî'nin de deverânı sahih bir metod olarak gördüğünü söylemek mümkündür.⁵⁴⁸

5.5. İstishâb

İstishâb, genel itibariyle mevcûd olan hükmün, değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça varlığını sürdürmesi olarak tanımlanmaktadır. Fıkıh usûlünün gelişimi ile birlikte farklı istishâb türleri farklı isimler ile anılsa da genellikle istishâb denilince kastedilen, bu tanımdır.⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 307, 310, 312.

⁵⁴⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/180.

⁵⁴⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/531, 532.

⁵⁴⁸ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, 276; el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli'l-fikh*, 380; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 1/57; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 2/262; Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 202-208; el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/449.

⁵⁴⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/545.

Fıkıh usûlü tarihi bağlamında konuya baktığımızda istishâb delilinin, özü itibariyle hep var olduğunu ifade etmekle birlikte⁵⁵⁰ kavramsal çerçevede daha sonraları geliştiğini söyleyebiliriz. Örneğin, Hanefî mezhebinin bize ulaşan ilk yazılı usûl eseri olma özelliğini koruyan Cessas'a baktığımızda kavramsal çerçevede bir istishâb ve türevlerini görmüyoruz; ancak bir anlamda Cessas'ın da takipçisi olan Debûsî'nin eserine baktığımızda istishâb delili ve türevlerinden daha ayrıntılı bir şekilde bahsedildiğine şahit oluyoruz.⁵⁵¹

Konuyu daha iyi anlama ve her iki ekol arasındaki ihtilâfin boyutunu gösterebilme adına burada istishâbın türlerinden bahsetmek uygun olacaktır. Klasik usûl eserlerinde zikredilen istishâb türlerine ayrıntılı olarak ihtilâfin mezhep içi yansımaları kısmında yer verileceğinden burada sadece istishâb türlerinden genel olarak bahsedilecek ve hakkında kısa bir bilgilendirme yapılacaktır. Son dönem usûl eserlerine baktığımızda istishâb türleri olarak şunlar zikredilmektedir:

a) Berâet-i Asliyye İstishâbı: Kişinin yükümlü olduğuna dair delil bulunmadığı müddetçe yükümlü olmaması anlamında bir istishâb türüdür. “Beraat-i zimmet asıldır” kaidesi bu istishâb türünü ifade etmektedir.

b) İbâha-i Asliyye İstishâbı: Aksine bir delil bulunmadıkça bir şeyden faydalanmanın veya bir davranışta bulunmanın mubah olduğu anlamına gelen bir istishâb türüdür. “Eşyada aslolan ibâhadır.” kaidesi bu istishâb türü üzerine binâ edilmiştir.

c) Şer'î Hüküm İstishâbı: Sabit olan hükmün aksini gösteren bir delil olmadıkça devam ettiğine hükmedilmesi şeklinde tanımlanan istishâb türüdür. Bu istishâb türüne *vasıf istishâbı* adı da verilmiştir. “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.” “Şek ile yakîn zail olmaz.” gibi kaideler bu istishâb türü üzerine bina edilmişlerdir.⁵⁵² Semerkandî'nin eserinde ifade ettiği üzere Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri arasındaki ihtilâfin bu istishâb türü üzerinde olduğunu ifade etmemiz mümkündür.⁵⁵³

5.5.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas'ın eserini incelediğimizde kavram olarak istishâb terimine şahit olmuyoruz; ancak istishâb delilinin özü itibariyle Cessas'da da bulunduğunu söylemek mümkündür.

⁵⁵⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/189-197.

⁵⁵¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 400, 401.

⁵⁵² Atar, *Fıkıh Usûlü*, 116, 118; Zekiyüddin Şâban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 289, 296.

⁵⁵³ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 660.

Nitekim “Şer’î bildirim gelmeden önce eşyanın mubahlığı” konusunda geçtiği üzere Cessas, eşyada aslolanın ibâha olduğunu belirtmiştir; ancak bunu istishâb delili bağlamında açıklamamıştır. Dolayısıyla Cessas’ın eserinde istishâbı, kavram olarak aramak yerine içerik olarak aramak, sonuca ulaşma bakımından daha sağlıklı bir yöntem gibi gözükmektedir.

Cessas’ın, istishâb delili hakkındaki görüşünü anlayabileceğimiz eserinde ele aldığı bir diğer konu “Bir şeyi nefyedene delil gerekir mi?” başlıklı konudur. Cessas’ın benimsemiş olduğu görüşe göre bir şeyi nefyeden veya ispat eden kimseye nefyettiği ve ispat ettiği şey için delil getirmesi gerekmektedir. İfade ettiği üzere Kerhî de bu görüşü benimsemiştir.⁵⁵⁴ Cessas, benimsemiş olduğu görüşünü delillendirme bağlamında örneklendirmeler yaparken belki de istishâb diyebileceğimiz “zâhir olan durum” hakkında da görüş beyan etmektedir. Nitekim ifade ettiği üzere bir kişi, başkasının elinde olan bir mal için mülkiyet iddia etse, bu kişinin delil beyan etmesi gerekmektedir. Mülkiyet elinde olan kimseye ise yemin yeterlidir. Çünkü zâhire göre mal, bu kişinin elindedir ve herhangi bir delil beyan etmesine gerek yoktur. Zaten zâhir durum, kendisi için bir delildir.⁵⁵⁵ Örnekte görüldüğü üzere Cessas, var olan zâhir duruma göre hüküm vermiş ve yeni bir hüküm inşa edilmesi için de bir delil bulunmasını şart koşmuştur. Cessas, diğer taraftan *Şerhu muhtasari’ t-Tahâvî* adlı eserinde mefkûd meselesini açıklarken aslolanın, kişinin hayatta olduğunun bilinmesi olduğunu ve öldüğüne dair kesin bir delil bulunmadıkça zâhire göre hüküm verileceğini ifade etmiştir.⁵⁵⁶ Şunu ifade etmeliyiz ki Cessas, meseleleri değerlendirirken istishâb kavramını kullanmamıştır; ancak zihninde bu delilin bulunduğu açıktır. Cessas’ın, zâhir durumu delil olarak kabul etmekle birlikte yeni bir hakkın ispatı için de delil bulunması gerektiğini ifade etmesi, istishâbı, sadece def’ hususunda delil olarak kabul ettiğine işaret olarak görmek mümkündür.

Cessas’ın yanı sıra konu ile ilgili Kerhî’nin düşüncesini ortaya koymak Irak Hanefî ekolünün görüşünü tespit etme bağlamında önemlidir. Kerhî, birtakım usûl kaidelerini ele aldığı risalesinde şöyle bir kaideye yer vermektedir: “Aslolan, zâhirin yeni bir hakkı def’ etmesi ve yeni bir hak kazanmayı gerektirmemesidir.” Kerhî’nin belirtmiş olduğu bu kaide, mezhebin benimsemiş olduğu istishâb delili ile aynı doğrultuda gibi gözükmektedir. Nitekim Hanefî mezhebi istishâbı; mevcut durumu koruma, yeni bir hak tayin etmeme olarak kabul

⁵⁵⁴ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/189.

⁵⁵⁵ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/192, 193.

⁵⁵⁶ Cessas, *Şerhu Muhtasari’ t-Tahâvî*, 8/427.

etmiş ve bu bağlamda hükümler çıkarmıştır. Kerhî'nin, kaideyi açıklama bağlamında verdiği örneğin, onun istishâb hakkındaki düşüncelerini ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Nitekim ifade ettiği üzere, bir kişinin elindeki evi, başka bir kimse kendisinin olduğunu iddia ederse delil olmaksızın iddia sahibinin iddiası dinlemez. Çünkü zâhir durum, delil olmaksızın iddia sahibinin yeni bir hak kazanmasına engel olmaktadır.⁵⁵⁷

Kerhî ve Cessas'ın açıklamalarını değerlendirdiğimizde, Irak Hanefî ekolüne göre istishâbın, def' hususunda huccet olarak kabul edildiği; ancak ispat hususunda huccet olarak kabul edilmediğini söyleyebiliriz.

5.5.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî, istishâbı “Değiştğine dair bir delil bulunmadıkça hükmün devam etmesi” şeklinde tanımlamıştır. Bununla birlikte istishâbın; amel etmesi vacip olan, amel etmesi caiz olan ve amel etmesi caiz olmayan olmak üzere üç türü bulunduğunu ifade etmiştir.⁵⁵⁸

Semerkandî, amel etmesi vâcip olan istishâbı *istishâb-ı hükmi'l-aklî* şeklinde isimlendirmiştir. Bu istishâb türünde bir şeyin vâcipliği, yasaklığı, hüsnü veya kubhu sadece akılla bilinebilmektedir. Ebedîlik ifade eden nass ile sabit olan veya Hz Peygamberin hayatında sabit olan ve ondan sonra da devam eden *sem'î hüküm istishâbını* da bu kapsamda değerlendirmiştir.⁵⁵⁹

Semerkandî'nin ele almış olduğu ikinci istishâb türü, amel etmesi caiz olan istishâb türüdür. Semerkandî, bu istishâb türünü, “vücûbiyeti mutlak bir delil ile sabit olan ve müctehidin gücü nispetinde araştırma yaptığı halde bir sonuca ulaşamadığı ve devam ettiğine veya etmediğine dair bir delil bulunmadığı hüküm” olarak tanımlamıştır. İfade ettiği üzere bu istishâb türüyle amel etmenin caizliği hususunda meşâyih arasında bir ittifak bulunmaktadır; ancak amel etmenin vacipliği hususunda ise ihtilâf bulunmaktadır.⁵⁶⁰ Daha önce ifade ettiğimiz üzere her iki ekol arasındaki ihtilâf, istishâbın bu türü üzerindedir.⁵⁶¹ Semerkandî, müteahir fukahanın çoğunluğuna göre istishâbın, var olan bir şeyin devam

⁵⁵⁷ Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el- Kerhî, *Risâle fi'l-usûl* (Debûsî'nin Te'sisü'n-nazar adlı eserinin içinde), (Beyrût: Dâru İbn Zeydün, ts.), 161.

⁵⁵⁸ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 656-658.

⁵⁵⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 658.

⁵⁶⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 659.

⁵⁶¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/546.

ettiği hususunda huccet olduğu, yeni bir hüküm inşa etme hususunda ise huccet olmadığını ifade etmiştir. Müteahhir fukaha, bu istishâb türüne örnek olarak mefkûdun hayatını mevzubahis etmiştir. Nitekim zâhir duruma göre mefkûd hayattadır ve malı başkalarına miras olarak intikal etmez. Ancak istishâb, yeni bir hüküm inşa etme bağlamında huccet olmadığı için mefkûdun başka bir kimseye mirasçı olması ise söz konusu değildir.⁵⁶²

Semerkandî, müteahhir fukahanın görüşünü açıkladıktan sonra “Meşâyihimize göre bu kısım, içtihat açısından huccettir. Her bir mükellefin, kitap veya sünnetten bir delil bulamadığında bu delil ile amel etmesi vaciptir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Meâhizü’ş-şerâi* adlı eserinde bu görüşü benimsediğini ifade etmiştir.” ifadeleriyle Semerkant Hanefî ekolünün istishâb delili hakkındaki görüşünü beyan etmiştir. Semerkandî’nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Semerkant Hanefî ekolü istishâbı, hem def’ hem de ispat açısından huccet olarak kabul etmektedir. Semerkandî, istishâb delilinin def’ ve ispat için huccet olarak kabul edilmesini içtihadî bir faaliyet olarak değerlendirmiş ve yapılan içtihadî faaliyet sonucunda bir hükme varılabileceğini ifade etmiştir.⁵⁶³ Lâmişî’nin eserine baktığımızda benzer açıklamaları onda da görmekteyiz.⁵⁶⁴

Semerkandî, amel etmesi caiz olmayan istishâbı ise beş ayrı kategoride incelemiştir.

a) Akla Dayanan Şer’î Hüküm İstishâbı: Bu istishâb türünü Mutezile mezhebi delil olarak kullanmıştır. Çünkü onlara göre sem’î delil gelinceye kadar akıl, bazı şeyler hakkında hüküm verebilmektedir. Semerkandî, bu delilin fasid olduğunu ve aklın, şer’î alanda hüküm veremeyeceğini ifade etmiştir.

b) Aklen Sabit Olan Hüküm İstishâbı: Bu tür istishâbı, ashab-ı hadis delil olarak kullanmaktadır. Nitekim ashab-ı hadisin ifade ettiğine göre şer’î hükümler, mükelleflere yönelik hitap ile sabit olmaktadır. Hükümün delili olan hitap olmadığında, zorunlu olarak hüküm de bulunmamaktadır. Dolayısıyla ashab-ı hadise göre akıl, hükümün yokluğuna delil olmaktadır ve istishâb, nefiy için huccet olarak kabul edilmektedir. Semerkandî, bu delili fasid olarak nitelendirmektedir. Çünkü Semerkandî’ye göre, şeriat gelmeden önce şer’î hükümün ispatı veya nefyinde aklın herhangi bir payı bulunmamaktadır. Şeriat geldikten sonra ise şer’î delilin yokluğu akıl ile bilinmemektedir. Çünkü şeriat sahibinin sözü, fiili ve

⁵⁶² Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 659-661

⁵⁶³ Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 660, 661.

⁵⁶⁴ Lâmişî, *Kitab fi usuli’l-fikh*, 188, 189.

sükûtu hükmün nefyi ve ispatı hususunda bir huccettir. Buna binaen Ramazan ayında oruç tutmak Allah'ın sözüyle farz olduğu gibi Şevval ayında orucun farz olmaması da Allah'ın sükûtuyladır. Çünkü beyana ihtiyaç halinde sükût, beyan gibidir.

c) Durumun Değişmesine Rağmen İcma İle Sabit Olan Hüküm İstishâbı: Bu istishâb türüne örnek olarak genelde namazda su görüldüğünde abdestin bozulup bozulmayacağı meselesi verilmektedir. Bazı âlimlere göre namaza teyemmümle başlamakta icma bulunduğu için namaz halinde suyu görmek teyemmümü bozmamaktadır. Bu âlimlerin dayanağı, namaz halinde su görüldüğünde teyemmüm ve namazın bozulduğuna dair bir delil bulunmadıkça önceki hükmün devam etmesidir. Semerkadî, bu tür istishâbı da fasid olarak nitelendirmektedir.

d) Sabit hüküm İstishâbı: Bu istishâb türü, değiştiğine dair herhangi bir araştırma yapmaksızın var olan hükmün devam ettiğini kabul etmektir. Semerkandî'nin ifadesine göre Debûsî, bu istishâb türünü huccet olarak kabul etmemektedir; ancak Semerkandî, "sahih olan görüş, huccet olmasıdır", şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Semerkandî'nin ifade ettiği üzere bu istishâb türünde, nassın zâhirine göre hüküm verilmektedir ve nassın hilâfına bir delilin bulunması ihtimaline binaen hükmü iptal etmek söz konusu olamaz. Bu durum âmm lafız ile amel etme meselesine benzemektedir. Zira husus delili ihtimâline binaen âmm lafız ile amel terk edilmemektedir.

e) İnkâr Edenin Şer'î Delili Bilmemesi İstishâbı: Semerkandî, bu istishâb türüne de karşı çıkmış ve bir şeyi ispat edenin de nefyedenin de delil getirmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁶⁵

5.5.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Cessas'ın eserinde, istishâb delilinin izlerine rastlasak bile sistematik bir şekilde bu delilden bahsedilmediğini ifade etmiştik. Hanefî usûlünde, istishâb delilinden ayrıntılı bir şekilde ilk olarak Debûsî'nin bahsettiğini söyleyebiliriz.⁵⁶⁶ Dolayısıyla bu başlık altında öncelikle Debûsî'nin, istishâb hakkındaki görüşlerini tedkik edeceğiz ve ardından istishâb delilinin mezhep içerisindeki gelişim aşamalarını takip etmeye çalışacağız.

⁵⁶⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 662-672.

⁵⁶⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 400, 401.

Debûsî, istishâbı delilsiz hüküm verme olarak görmektedir. Ona göre istishâb, delili bilmemektir ve bu bilgisizliğin, delâlete neden olması mümkündür. Debûsî, istishâb hakkındaki bu yorumlarının akabinde istishâbı, dört kısımda incelemiştir.

a)Hükmü Ortadan Kaldıran Delilin Bulunmaması Sebebiyle Zaruri Olarak Olduğu Gibi Kabul Etmek Üzere Yapılan İstishâb

Debûsî, bu tür istishâbın oluşabilmesi için delilin bulunmamasını iki şeye bağlamaktadır. Delilin yokluğu ya Şârî tarafından kesin bilgi ifade eden bir yol ile bildirilmesi gerekmektedir; ya da duyular ile bilinebilecek bir hüküm ise bilginin bu yol ile sabit olması gerekmektedir. Debûsî, bu istishâb türüne *قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا* (En'am 5/145) ayetini örnek olarak vermektedir. İfade ettiği üzere delil bulunmama durumu kesin olarak sabit olduğunda zarurî olarak hükmün illeti de bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu istishâb türü, bir şeyin haram veya helalliğine dair delil bulunmadıkça o şeyden faydalanmanın mubah olduğuna delâlet etmektedir. Bu istishâb türü usûlde *ibâha-i asliyye* olarak da isimlendirilmiştir.⁵⁶⁷

b) Müçtehidin Araştırması Neticesinde Delil Bulunmaması Sebebiyle Yapılan İstishâb

Bu istishâb türüne, müçtehidin, hükmün ortadan kalkıp kalkmadığına dair araştırma ve inceleme yapmasından sonra başvurulur. Nitekim müçtehit, gücü nispetinde araştırma yaptıktan sonra delil bulunmadığına kânî olursa istishâben hükmün yokluğuna karar verir. Ancak bu istishâb türü başkasına karşı delil olarak ileri sürülemez. Çünkü müçtehit, her ne kadar araştırmasında dakîk olsa bile karşı tarafın farklı bir delile ulaşmış olması mümkündür. Dolayısıyla bu istishâb türünün, sadece def' için huccet olarak kullanılması mümkündür.⁵⁶⁸

c) Herhangi Bir Araştırma Yapmaksızın Hükmün Devam Ettiği Hususunda Yapılan İstishâb

Debûsî, bu istishâb türünü delil olarak kabul etmez ve cahillik olarak tanımlar. Dolayısıyla cehalet, huccet olarak kabul edilemez. Buna göre bir zimmî, İslam yurdunda Müslüman olduğunda üzerinden zaman geçmesine rağmen vacip olan ibadetleri yapmadığında kendisine terk ettiği ibadetlerin kazası gerekmektedir. Çünkü bilme ve araştırma imkânı bulunduğu halde bunu yapmamak mazeret teşkil etmemektedir. Ancak

⁵⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 400.

⁵⁶⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 400; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/224, 225.

harbî kimse bunun hilafınadır. Çünkü o, dâru'l-harpte Müslüman olduğunda araştırma ve öğrenme imkânı bulunmamaktadır ve bu sebeple mazeretli olarak kabul edilebilir.⁵⁶⁹ Daha önceki başlıkta da ifade ettiğimiz üzere Semerkandî, istishâb delilini eserinde ele alırken istishâbın bu türüne de değinmiş ve Debûsî'ye göre sahih olmadığını; ancak kendisine göre sahih olması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁷⁰

d) Yeni Bir Hüküm İnşâ Etmek İçin Yapılan İstishâb

Debûsî, bu tür istishâbın bir dalâlet ve hata olduğunu ifade etmiştir. Çünkü istishâb, isminden de anlaşılacağı üzere sabit olan bir hükmün ortadan kalktığına dair delil bulununcaya kadar devam etmesidir. Olmayan bir şeyin devam etmesi ise mümkün değildir. Bir hükmün, öncelikli olarak ispat edilmeye ihtiyacı vardır. Delil olmaksızın ispat ise mümkün değildir. Debûsî, bu istishâb türüne mefkûdun hayatını örnek olarak vermektedir. Belirttiği üzere mefkûd hakkında aslolan, hayatta olmasıdır ve öldüğüne dair delil bulununcaya kadar bu hâl ile ihticâta bulunulur. Mefkûdun malı da aynı şekilde mülkiyetinde sabittir ve öldüğüne dair delil bulununcaya kadar mülkiyetinde kalmaktadır. Ancak mefkûdun babasının malı, mefkûdun mülkiyetinde sabit değildir ve babası öldüğünde mülkiyetine intikâl etmemektedir. Burada mevcut durum, mefkûdun babasının malının mefkûda intikâl etmemesini gerektirmekte ve delil bulununcaya kadar var olan durumun devam etmesini gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle yeni bir hüküm inşâ etme olan mirasın intikâl etmesi, mefkûdun yaşadığına dair bir delil bulunduktan sonra gerçekleşmekte; aksi durumda mefkûdun hakkının korunması için payının bekletilmesi devam etmektedir.⁵⁷¹

İstishâb delili ile ilgili Debûsî'nin yapmış olduğu bu taksim daha sonraki Hanefî âlimler üzerinde de etkili olmuş gibidir. Nitekim Serahsî'nin eserine baktığımızda aynı taksimi ve örneklendirmeleri onda da görmekteyiz.⁵⁷² Pezdevî'ye baktığımızda ise onun, istishâbı, Debûsî ve Serahsî gibi sistematik bir şekilde bölümlere ayırarak incelediğine şahit olmuyoruz; ancak genel itibarıyla Debûsî ve Serahsî'nin ele aldığı başlıklara değindiğini görüyoruz.⁵⁷³ Müteahhir dönem âlimleri arasında da Debûsî'nin sistematüğini takip edenlerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu kapsamda istishâb konusunu ele alırken Debûsî'yi

⁵⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 400, 401; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/225.

⁵⁷⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 666.

⁵⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 401; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/225.

⁵⁷² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/224-226.

⁵⁷³ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/544-553.

örnek alan bir diğer âlim olarak Habbâzî'yi (ö. 691/1292) zikredebiliriz. Nitekim o da eserinde istishâbı, Debûsî gibi dört kısma ayırarak incelemiştir.⁵⁷⁴

Yukarıda zikrettiklerimizin yanı sıra mezhep içerisindeki istishâb tartışmaları, Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin de ihtilâf noktası olan, istishâbın hem *def*' hem de *ispat* için huccet olup olmadığı çerçevesinde cereyan etmiştir. Buna binâen İstishâb delili ile ilgili mezhep içerisinde üç tür yönelimin olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Irak Hanefî ekolü, istishâb delilini sadece *def*' için huccet olarak kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle istishâbı, var olan hakkı koruma bağlamında delil olarak kullanmaktadır. Mezhebin genel görüşünün de bu olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim müteahhir ve mütekaddim dönem Hanefî usûlcülerinin eserlerine baktığımızda genel kabûlün bu yönde olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁷⁵ Hanefî mezhebi içerisinde ikinci bir yönelim olarak Semerkant Hanefî ekolünün benimsemiş olduğu görüşü ifade edebiliriz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Semerkant Hanefî ekolü, istishâb deliline daha ılımlı bir yaklaşım sergilemiş ve kitap ve sünnetten bir delilinin bulunamadığı zamanlarda istishâbın *ispat* için de kullanılabileceği görüşünü benimsemiştir.⁵⁷⁶ Hanefî mezhebi içerisindeki bir üçüncü yönelime ise Abdülazîz el-Buhârî eserinde değinmektedir. İfade ettiği üzere Hanefî ashabından birçoğu, bazı Şâfi âlimler, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve bir grup kelim âlimine göre istishâb, hem *def*' hem de *ispat* için huccet olarak kullanılamaz.⁵⁷⁷ Abdülazîz el-Buhârî, “ashabımızın birçoğu” ifadesine açıklık getirmemektedir; ancak Hanefî mezhebi içerisinde bu yönde görüş benimseyenler bulunmasına rağmen mezhepte pek etkili olmamış gibidir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz üzere mezhebin görüşünün, Irak Hanefî ekolü ve Debûsî-Pezdevî-Serahsî çizgisinde karar kıldığını söyleyememiz mümkündür.

⁵⁷⁴ el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 360, 361.

⁵⁷⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/546; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 401; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/224-226; el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 357-361; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Câmiu'l-usûl*, 2/180; Emir Padişah, *Teyşîru't-tahrîr*, 4/176, 177; İbn Emîri Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 3/290; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, 261; İbn Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, 2/612.

⁵⁷⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 660, 661; Lâmişî, *Kitab fî usuli'l-fikh*, 188, 189; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/546; Emir Padişah, *Teyşîru't-tahrîr*, 4/176, 177

⁵⁷⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/546; İbn Emîri Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, 3/290; Emir Padişah, *Teyşîru't-tahrîr*, 4/176; Bardakoğlu, Ali, “İstishâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 23/379, 380.

5.6. İctihatta Hata-İsâbet

İctihatta hata-isâbet meselesi, fıkıh usûlünde önemli tartışmalardan birisidir. Meseleyi, her iki ekol açısından değerlendirmeye başlamadan önce konu çerçevesinde ortaya atılan görüşlerden kısaca bahsetmek istiyoruz. Buna istinâden genel olarak bu tartışmanın, *muhattie* ve *musavvibe* olmak üzere iki tarafı bulunduğunu söylemek mümkündür. *Muhattie* taraftarları, Allah'ın katında muayyen tek bir doğrunun olduğunu, müçtehitlerin yapmış olduğu içtihatlardan birisinin bu doğruya isabet ettiğini kabul etmektedirler. Dolayısıyla diğer müçtehitlerin yapmış oldukları içtihatlar hatalı olmaktadır. Ancak buna rağmen müçtehitler ortaya koydukları çaba gereği mükâfata layıktırlar. *Musavvibe* taraftarları ise Allah'ın katında tek bir doğrunun varlığını kabul etmemektedirler. Onlara göre, müçtehitlerin ulaştığı sonuçların hepsi doğru ve mükâfata layıktır. Dolayısıyla müçtehitler arasında, içtihadında hatalı kimse bulunmamaktadır. *Musavvibe* içerisinde zikredilmesi gereken diğer bir görüş ise *eşbehtir*. Bu görüş sahiplerine göre, müçtehitlerin ulaştığı oldukları içtihatlardan birisi daha doğrudur. Diğer bir ifadeyle görüşlerin hepsi doğru olmakla birlikte bir tanesi diğerlerine nazaran Allah katında en doğru olandır.⁵⁷⁸

Konuya başlamadan önce şunu da söylemeliyiz ki çağdaş ilâhiyatçılar arasında genelde Irak Hanefî ekolü, özelde ise Cessas'ın hangi görüşü benimsediği hususunda bir ittifak bulunmamaktadır. Cessas'ın, mezhepte yaygın olan görüşü benimsediğini iddia edenler olduğu gibi, *eşbeh* görüşünü benimsediğini iddia edenler de bulunmaktadır. Bununla birlikte Cessas'ın musavvibeden olduğu iddia da edilmiştir.⁵⁷⁹ Bu bağlamda bu başlık altında her iki ekol arasındaki ihtilâfın boyutunu tartışmakla birlikte kendi kanaatimizce Cessas ve Irak Hanefî ekolünün hangi görüşü benimsediğini de tespit etmeye çalışacağız.

5.6.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Bir önceki başlıkta ifade ettiğimiz üzere içtihat hata-isabet tartışmasında Irak Hanefî ekolünde, ekolün görüşlerini araştıran âlimler nazarında bir ittifaktan bahsetmek zor gözükmemektedir. Zira değindiğimiz üzere Cessas'ın musavvibeden olduğunu iddia edenler bulunduğu gibi muhattieden olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Bununla birlikte

⁵⁷⁸ Esen, Bilal, "İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebû Hanife ve Hanefî Usûlcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19, (2012), 270-272.

⁵⁷⁹ Esen, "İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebû Hanife ve Hanefî Usûlcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi", 274; Telkenaroğlu, *Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Musavvibe*, 136, 137; Özen, *Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, 101, 102; Çil, *İctihatta Hata-İsabet Tartışması (Cessas'ın el-Füsûl fi'l-Usûl Eseri Ekseninde)*, 136.

Kerhî için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Müteahhir dönem usûlcüler arasında da bu ihtilâfın var olduğunu söyleyebiliriz. Gerek müteahir dönem usûlcüleri gerekse çağdaş dönem âlimleri arasında var olan bu ihtilâfın kaynağını, Kerhî ve Cessas'tan yapılan nakillerin yorumuna dayındığını ifade etmemiz mümkündür. Nitekim bu bağlamda Cessas eserinde, Hanefî ashabından konu ile ilgili anlaşılması güç lafızların nakledildiğini; ancak kendi yorumuna göre bunların anlamının tek olduğunu belirtmiştir. Cessas bu ifadesiyle, Hanefî ashabından yapılan nakillerin farklı şekillerde yorumlanmaya açık olduğunu ve muhtemel yanlış anlaşılmaların bulunabileceğini ima etmiş gibidir.⁵⁸⁰

Cessas, Kerhî'den “Ashabımızın hepsi, tüm müçtehitlerin mükellef oldukları şeye isabet ettiğini; ancak Allah katında hakkın tek olduğu görüşünü benimsemiştir.” şeklinde bir nakilde bulunmuştur. Cessas'a göre bu sözün anlamı, en eşbeh olanın tek olmasıdır ve müçtehit buna isabet etmekle mükellef değildir. Diğer taraftan İsa b. Eban'a göre, yeni çıkan bir hadise hakkında en eşbeh bir içtihat bulunmaktadır; ancak müçtehit buna isabet etmekle mükellef değildir. Müçtehit, zannı galibiyle vardığı içtihat ile hüküm vermek ve bu hükümle ibadet etmekle mükelleftir.⁵⁸¹ Irak Hanefî ekolünün şeyhlerinden olan her iki âlimin görüşünü değerlendirdiğimizde bu iki âlimin musavvibeden de muhattieden de olduğunu iddia etmemiz mümkündür. Zira hâdise hakkında en eşbeh olan görüşten ve müçtehidin bu görüşe isabet etmekle mükellef olmadığından bahsetmektedirler. Dolayısıyla en eşbeh olan görüşe isabet edenin içtihadında musîb, etmeyenin ise muhtî olması mümkündür. Yine bu iki âlimin musavvibe içerisinde *eşbeh* görüşünü benimsediğini de söylemek mümkündür. Dolayısıyla şunu ifade etmeliyiz ki İsa b. Eban ve Kerhî'nin hangi görüşü benimsediğini anlayabilmemiz için *eşbeh* kelimesiyle ne kastedildiğini tespit etmek gerekmektedir. Bununla birlikte kendilerine en yakın olan Cessas ve Saymerî'nin yorumları da bizim için yol gösterici olacaktır.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, eşbeh ile ilgili şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Müçtehitlerin hepsini musîb görenlere göre, her bir meselede var olan “Şayet Allah Teâlâ bu konu hakkında hüküm verseydi bu şekilde hüküm verirdi”, şeklinde en eşbeh görüş bulunmaktadır.” Basrî, bu tanımını açıkladıktan sonra eşbehin iki anlamda olabileceğini belirtmiştir. Buna göre eşbeh ile kastedilen “en güçlü emâre ile hüküm vermek” olabileceği gibi “Allah'ın muradına en benzer hüküm” anlamının da kastedilmesi mümkündür. Basrî,

⁵⁸⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/378.

⁵⁸¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/379.

bu ön bilgileri verdikten sonra eşbeh görüşünü yanlışlama bağlamında bir takım deliller öne sürmektedir.⁵⁸²

Cüveynî'ye baktığımız zaman eşbeh kavramıyla ilgili onun da Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye benzer açıklamalar yaptığını görmekteyiz. İfade ettiği üzere eşbeh kavramını kullanan âlimler, bu kelimeyle iki şey kasetmişlerdir. Birincisi, kıyasta illeti tespit etme yollarından birisi olan “asla en uygun, en benzer” olan anlamındadır. İkincisi ise, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de bahsetmiş olduğu “Allah'ın muradına en benzer olan hüküm” anlamındadır.⁵⁸³ Buna göre eşbeh kavramının genel olarak iki şeye delâlet ettiğini ifade edebiliriz. Eşbeh kavramı ile ifade edilen kıyastaki *şebah* olabileceği gibi musavvibe içerisindeki bir zümrenin de kasedilmesi mümkündür.

Cüveynî, eşbeh görüşünü musavvibenin savunduğunu, İsa b. Eban ve Kerhî'nin de bu görüşe meylettğini ifade etmiştir. Hatta Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁵⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît* adlı eserinde Kerhî'nin, Mutezile'nin de savunduğu eşbeh görüşünü benimsediğini ifade etmiştir.⁵⁸⁵ Yine Ebu'l-Hattâb el-Kelvazânî (ö. 510/1116) de *et-Temhîd* adlı eserinde Kerhî'nin, musavvibeden olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸⁶

Kerhî'nin musavvibeden olduğunu nakledenler olmakla birlikte benimsediği eşbeh görüşünü farklı olarak yorumlayanlar da vardır. Örneğin Şîrazî, (ö.476/1083), *Şerhu'l-lüma'* adlı eserinde şunları zikretmektedir:

Şayet siz Kerhî'nin zikrettiği eşbehi kasediyorsanız meseleyi kabul etmişsinizdir. Zira Kerhî'nin ifadesine göre Allah'ın katında talep edilen bir eşbeh vardır. Kerhî'nin ifade etmiş olduğu bu sözü, içtihatlardan birisinin hak diğerlerinin batıl olduğuna delâlet etmektedir. Şayet siz eşbeh kavramı ile Ebû Hâşim'in dediğini kasediyorsanız ona göre her içtihat doğru ve haktır. Zira ona göre eşbeh, kişinin kendi katındaki en evlâ görüş ile hüküm vermesidir. Ancak bu görüş sahih değildir.⁵⁸⁷

⁵⁸² el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/982; Telkenaroğlu, *Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Musavvibe*, 54, 55.

⁵⁸³ Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *el-İctihâd*, nşr. Abdülhamîd Ebû Zenîd (Şam: Dâru'l-kalem 1408/1988), 65, 66.

⁵⁸⁴ Cüveynî, *el-İctihâd*, 65.

⁵⁸⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 8/288.

⁵⁸⁶ Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasen el-Kelvazânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkıh*, (Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve ihyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1985), 4/314.

⁵⁸⁷ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrazî, *Şerhu'l-lüma'*, nşr. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 2/1055, 1056.

Anladığımız kadarıyla Şîrazî, Kerhî'nin “Allah'ın katında matlub olan muayyen bir hüküm vardır”, görüşüne binâen onun muhattiden olabileceği sonucuna varmıştır. Zira Şîrazî'ye göre, Allah'ın katında muayyen bir hüküm olduğu için bu hükmün dışındakilerin hatalı olacağı sonucu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak bu, Şîrazî'nin iddiası ve yorumudur. Kerhî'nin görüşünü daha iyi anlayabilmek için ise kendisine daha yakın kişilerin eserlerine başvurmak daha sağlıklı bir yol gibi gözükmektedir. Bu sebeple Irak Hanefî ekolü şeyhlerinden olan Cessas ve Saymerî'nin, Kerhî'nin görüşü hakkında ne dediği bizim için önemlidir.

Cessas, eserinde Kerhî'ye istinaden şöyle bir nakilde bulunmaktadır: “Ebü'l Hasen şöyle diyordu: Ashabımızın hepsi, müçtehitlerin tamamının mükellef oldukları şeye musîb olduklarını; ancak Allah'ın katında tek hakkın olduğu görüşünü benimsemiştir.” Cessas, Kerhî'den naklettiği bu sözün ne anlama gelebileceğini yorumlamış ve Allah'ın katında eşbeh olan malum bir hakikatin olduğunu ve müçtedin buna ulaşmakla yükümlü olmadığını, bununla birlikte müçtehidin kendi içtihadındaki en eşbeh olan görüşle amel etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Cessas, benzer açıklamaları aynı zamanda İsa b. Eban'dan da rivayet etmiştir.⁵⁸⁸ Eşbeh kavramıyla ilgili Cessas'ın açıklamalarını göz önüne aldığımızda ona göre İsa b. Ebân ve Kerhî'nin, eşbeh görüşünü benimsediği varsayımında bulunabiliriz.

Irak Hanefî ekolü şeyhlerinden bir diğeri olan ve büyük oranda Cessas'ı takip eden Saymerî, ilgili konuyu “Tüm Müçtehitlerin Mûsîb Olması Hususunda” konu başlığı altında ele almış ve konunun başında, Kerhî ve İsa b. Eban'dan yapılan nakillere değinerek bu nakillerden ne anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Saymerî'nin, Kerhî ve İsa b. Eban'dan naklettiği rivayetler hususunda Cessas'a benzer açıklamalar yapması sebebiyle burada tekrar etmeyi gerek duymuyoruz; ancak şunu zikretmek gerekir ki Saymerî, bu başlık altında farklı âlimlerin görüşlerine de değinmiş ve paragrafın sonunda “En eşbeh olanın ispatı hususunda, tüm müçtehitlerin musîb olduğunu iddia edenlerin ihtilâfının tamamı bunlardır” sözlerine yer vermiştir. Dolayısıyla Saymerî'nin bu sözüne binaen Kerhî ve İsa b. Eban'ın, eşbeh görüşüne sahip olduğunu ifade edebiliriz. Diğer taraftan Hanbelî bir âlim olan Kelvazânî, Kerhî'nin görüşünü naklettikten sonra bunun eşbeh görüş olduğunu ifade etmesi ve eşbehi

⁵⁸⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/379.

de “Allah, bu konuda bir hüküm gönderseydi bu şekilde gönderirdi” şeklinde açıklaması Cessas ve Saymerî’nin sözlerini destekler niteliktedir.⁵⁸⁹

Çağdaş yazarlardan M. Rahmi Telkenaroğlu, doktora çalışmasında Kerhî’nin, Mu’tezile’nin de savunmuş olduğu eşbeh görüşünü benimsemediğini, onun eşbeh kelimesiyle kıyastaki şebek kavramını kastedtiğini ifade etmiştir. Telkenaroğlu, Kerhî’nin muhattiden olabileceği iddialarını şu deliller ile desteklemiştir:

“*el-Udde* ve *et-Temhîd* sahipleri Kerhî’nin şu sözlerini nakletmişlerdir: Mezhebimizin bütün âlimleri, müçtehitlerin, Allah’ın mükellef kıldığı hükme isabet ettiği; fakat doğrunun Allah katında tek olduğu ve bunun da eşbeh olan hüküm olduğu kanaatindedir.”⁵⁹⁰ Telkenaroğlu, burada bahsi geçen eşbeh kelimesinin Mu’tezile’nin savunduğu eşbeh görüşünü ifade etmediğini, bahsedilen eşbeh kavli ile “en kuvvetli illet” kavramının kastedildiğini ifade etmiştir.⁵⁹¹ Ancak *el-Udde*’ye baktığımızda Kerhî’nin bu sözlerinin biraz daha ilerisinde, Mu’tezile’den bazı kimselerin bu görüşü, yani eşbeh görüşünü savunduğu ve Ebû Hanife’nin ashabının da bu görüşte olduğu belirtilmiştir. Ancak ihtilâf edilen noktanın, Allah’ın katında eşbeh olan bir görüşün var olup olmadığı hususunda olduğu ifade edilmiştir. Yine *el-Udde* sahibinin ifadesine göre Mu’tezile’den bazı kimseler, Hanefî âlimlerin de benimsediği üzere Allah’ın katında eşbeh bir görüşün varlığını kabul etmekle birlikte diğer bazıları ise kabul etmemektedirler. Ancak her iki grup arasındaki ortak nokta, tüm müçtehitlerin musîb olmasıdır.⁵⁹² *el-Udde* sahibinin yapmış olduğu bu açıklamalar bize, Kerhî’nin eşbeh kavramıyla, Mu’tezile’nin de savunmuş olduğu eşbeh görüşünü kasetmiş olabileceğini düşündürmektedir. Kerhî’nin yaşamış olduğu çevre ve Mu’tezile ile etkileşimi düşünüldüğünde eşbeh görüşünü benimsemiş olabileceği ihtimali unutulmamalıdır.

Irak Hanefî ekolünün konuya dair düşüncesini tespit edebilme adına görüşüne başvuracağımız bir diğer âlim, şüphesiz Cessas’tır. Cessas’ın görüşünü tespit etmenin, Irak Hanefî ekolünün görüşünü tespit etme bağlamında önemli bir adım olacağı kanaatini taşıyoruz.

⁵⁸⁹ Saymerî, *Kitâbu mesâili’l-hilâf fî usûli’l-fikh*, 297, 298; Kelvazânî, *et-Temhîd fî usûli’l-fikh*, 4/314.

⁵⁹⁰ Kelvazânî, *et-Temhîd fî usûli’l-fikh*, 4/314; Ebû Ya’lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli’l-fikh*, nşr. Ahmed b. Ali el-Mubârukî (Riyad: el-Memleketü’s-Suûdiyye el-Arabiyye, 1993), 5/1548, 1549.

⁵⁹¹ Telkenaroğlu, *Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Musavvibe*, 96, 97.

⁵⁹² el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli’l-fikh*, 5/1548, 1549.

Cessas eserinde, konu ile ilgili şunları ifade etmektedir:

“Bana göre ashabımızın görüşlerinden sabit olan ve onların “Her müçtehit, Allah’ın mükellef kıldığı şeye isabet etmiştir.” sözünün anlamı şudur: Hak, Allah’ın katında malum bir hakikatin olması sebebiyle ihtilâf edilen görüşlerin birindedir. Müçtehit, en eşbeh olan hakikati aramakla mükelleftir; ancak isabet etmekle mükellef değildir. Müçtehit, kendi içtihadındaki en eşbeh olan hükme isabet etmekle mükelleftir.”⁵⁹³

Cessas’ın, sadece zikrettiğimiz bu sözünü değerlendirdiğimizde iki farklı şekilde yorum yapmak mümkündür. Birincisi, Cessas’ın eşbeh görüşüne sahip olduğunu ifade edebiliriz. İkincisi ise, Cessas’ın ibtidâen musîb, intihâen muhtî görüşüne sahip olduğunu da ifade edebiliriz. Zira Allah’ın katında malum bir hakikat varsa ve müçtehitlerin görüşleri arasında hak bir tane ise diğerlerinin hükümde hata etmiş olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim Bilal Esen makalesinde, Cessas’ın bu görüşü benimsediğini ve genel Hanefî usûlünden farklı bir görüş benimsemediğini ifade etmiştir.⁵⁹⁴ Ancak Cessas’ın konu ile ilgili tüm sözlerini göz önüne aldığımızda ve konuyu işleyiş tarzını göz önünde bulundurduğumuzda bunun böyle olmadığını söylemek mümkündür.

Cessas eserinde, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî’den şöyle bir rivâyete yer vermiştir: “Müçtehit, bizzat doğruya isabet etmekle mükellef değildir. Müçtehide gerekli olan şey, Allah’ın katındaki en eşbeh ile değil zannı galibindeki en eşbeh ile hüküm vermektedir.” Cessas, İmam Muhammed’e dayandırılan “Müçtehit, doğruya isabet etmede hata edebilir” sözüyle kastedilenin “en eşbeh görüşe ulaşma noktasında muhtî olabilir” şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca Cessas’a göre böyle bir hata ne dinde ne de hükümde bir hatadır. Çünkü müçtehidin teaabüd edeceği hüküm, Allah’ın katındaki eşbeh hüküm değil zannı galibindeki eşbeh hükümdür. Dolayısıyla müçtehidin, hükümde hata ederek mükellef tutulduğu şeye isabet etmesi mümkün değildir. Zira mükellef tutulduğu şeyin Allah’ın hükmünün dışında olması caiz değildir. Cessas’ın bu sözleri “ibtidâen musîb, intihâen muhtî” görüşünü benimsemediğine delil olabilecek niteliktedir. Nitekim ifade ettiği üzere Cessas, müçtehidin hükümde hata etmekle birlikte mükellef tutulduğu şeye isabet ettiği düşüncesini kabul etmemektedir.⁵⁹⁵

⁵⁹³ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/379.

⁵⁹⁴ Esen, “İctihadda İsalet Meselesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Usûlcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi”, 274.

⁵⁹⁵ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/379, 380.

Cessas'a göre şayet Allah Teâlâ, âlimleri tek bir asıl üzere kıyas yapmakla mükellef tutsaydı ve bizzat en eşbeh olana isabet etmeyi farz kılsaydı, bu durumda sorumluluktan kurutulmuş sadece tek bir görüşte olurdu. Dolayısıyla bu görüş ile ameli terk eden hak yoldan sapmış olur ve hak yoldan sapan kişi de günahkâr olurdu. Cessas'ın bu sözleri de açıkça gösteriyor ki o, muhattiden değildir. Çünkü ifade ettiği üzere Allah Teâlâ müçtehid, bizzat kendi katındaki eşbehe ulaşmakla sorumlu tutmamış, kendi içtihadındaki eşbeh ile hüküm vermesine imkân tanımıştır.⁵⁹⁶

Cessas'ın, muhattiden olmadığı ve eşbeh görüşünü benimsediğinin bir başka delili ise benimsemiş olduğu görüşü ispat niteliğinde öne sürmüş olduğu ayet ve hadislerdir. Nitekim Cessas, delil olarak kullanmış olduğu ayet ve hadislerin, içtihat eden her müçtehidin isabet ettiğine işaret ettiğini belirtmiştir. Cessas, Kuran'dan delil olarak “Hurma ağaçlarından, herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir ve O'nun yoldan çıkanları rezil etmesi içindir.” (Haşr 59/5) ayetini zikretmiştir. Cessas'ın ifade ettiği üzere Benî nadîr gazvesinde bazı Müslümanlar, Yahudilere ait olan hurma ağaçlarının bir kısmını kesmiş bazı Müslümanlar ise hurma ağaçlarını “Allah'ın vaat ettiği ganimetler” olarak görüp kesmemişlerdir. Buna mukabil Allah Teâlâ, her iki grubun içtihadının isabetli olduğunu belirtmek için Haşr suresi 5. ayetini indirmiştir.⁵⁹⁷

Cessas'ın, tüm müçtehitlerin isabet ettiğine dair dile getirmiş olduğu bir diğer delil, Benî Kurayza gazvesine giderken ikinci namazı hususunda sahabe arasında görülen ihtilâftır. Nitekim Hz Peyamberin “Benî Kurayza'ya hızlı bir şekilde yol alma” emri sebebiyle sahabe arasında ihtilâf yaşanmış, kimi sahabe ikinci namazını Benî Kurayza yurdunda kılmış kimi sahabe ise Hz Peygamberin emrinden kasdın “acele bir şekilde Benî Kurayzaya ulaşma” olduğunu belirterek ikinci namazını yolda kılmıştır. Bu durum Hz Peygambere zikredilince ise hepsinin görüşünde isabetli olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹⁸

Cessas, ayrıca “Hak Birindedir Diyen Kimselere Sorular ve Delilleri” başlığı altında muhattienin delillerini değerlendirmiş ve yanlışlığını ispat etmeye çalışmış; buna mukabil soru cevap tarzı şeklinde kendi görüşünün doğruluğunu ispat etmek için deliller öne

⁵⁹⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/383.

⁵⁹⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/383.

⁵⁹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/384.

sürmüştür. Cessas'ın dile getireceğimiz aşağıdaki sözleri benimsediği görüşü anlama bağlamında önemlidir.

Tüm müçtehitlerin musîb olduğu hususunda size muhalefet ettiği halde içtihadın mubah olduğu hususunda görüş birliği içinde olan kimse hakkında ne dersiniz? Onun görüşünü de içtihad babından sayıp, görüşünde isabetli kabul ediyor musunuz? Şayet bu şekilde kabul ediyorsanız bu, müçtehitlerin tümünün isabetli olduğu görüşünüzün hatalı olduğunu göstermektedir. Şayet onların “hak birindedir” görüşünü kabul etmiyorsanız, içtihadı baştan itibaren nefyeden kimseleri günahkâr saydığımız gibi bu kimseleri de günahkâr saymanız gerekmektedir.⁵⁹⁹

Cessas, yöneltmiş olduğu soruya şu şekilde cevap vermiştir:

Bize göre, vasıfladığımız şekilde müçtehitlerin musîb olduğunu kabul etmeyenler ile baştan itibaren içtihadı kabul etmeyenler arasında bir fark yoktur. Kıyas ve içtihadın nefyi nasıl mümkün değilse, tüm müçtehitlerin musîb olup olmadığı hususunda da içtihad mümkün değildir ve buna gerek yoktur. Aksi halde bu görüşleri benimseyenlerin tamamının günahkâr olduğunu söylemek bize vacip olur. Çünkü Kuran ve hadis ve bunun yanı sıra sahabelerin fiilleri, kıyas ve içtihadın cevazına delâlet etmektedir. Yine bu deliller, belirttiğimiz şekilde tüm müçtehitlerin musîb olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰⁰

Yukarıda görüldüğü üzere Cessas, müçtehitlerin bir kısmına hata nispet edenlerin görüşlerini kabul etmemiş; hatta bu kimselerin benimsedikleri görüş sebebiyle günahkâr olduklarını ifade etmiştir. Buna mukabil kendi vafettiği şekilde tüm müçtehitlerin musîb olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Cessas, “vafettiğimiz şekilde tüm müçtehitler musîbtir” ifadesiyle, benimsemiş olduğu *eşbeh* görüşünü kasetmiş olmalıdır.

Irak Hanefî ekolü şeyhlerinden bir diğeri olan Saymerî, konuyu “Ashabımıza Göre Tüm Müçtehitler Musîbtir ve Hak İctihatların Birindedir” başlığı altında değerlendirmiş ve bu başlık altında şu sözleri sarfetmiştir:

Kendisiyle teabbüd olunan hüküm, mükellefin maslahatına olması sebebiyle haktır ve bunun dışındakiler mükellefin mefsedetine olması sebebiyle batıldır. Allah Teâlâ'nın, kulun maslahat ve mefsedetine olan şeyleri bildirmemesi ise caiz değildir. Şayet bu caiz olsaydı, şeriatın maslahat olan şeye delâlet etmemesi caiz olurdu ki bu ittifakla batıldır. Dolayısıyla müçtehitlerin görüşlerinin içerisinde birisi hak olmakla birlikte diğerleri batıl olsaydı, Allah'ın hakkı batıldan ayıran bir delil ile bunu bildirmesi

⁵⁹⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/425.

⁶⁰⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/425.

gerekirdi. Böyle bir durum olmadığında ise müçtehitlerin görüşlerinin hepsi doğrudur ve her müçtehit musîbtir.⁶⁰¹

Saymerî, yukarıda değindiğimiz delilin yanı sıra Hz Ömer'in "Bilmiyorum hata mı ettim; yoksa isabet mi ettim" sözüyle kendisine itiraz edenlere, Hz Ömer'in matlûb olan en eşbehe isabet etmeyi kastedtiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Cessas'ın da ifade etmiş olduğu gibi Saymerî, hatanın, en eşbehe ulaşma noktasında gerçekleşme ihtimâli olduğunu; ancak bununla birlikte Hz Ömer'in görüşünde isabetli olduğunu beyan etmiştir.⁶⁰²

Irak Hanefî ekolünün görüşünü genel olarak değerlendirdiğimizde Kerhî'nin hangi görüşü benimsediği hususunda bir ihtilâf olmakla birlikte Cessas ve Saymerî'nin, Mu'tezile mezhebindeki âlimlerin bir kısmının da savunduğu *eşbeh* görüşünü benimsediklerini söyleyebiliriz.

5.6.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

İçtihatta hata-isabet tartışmasında Semerkant Hanefî ekolü arasında bir ittifaktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Semerkandî'nin ifade ettiği üzere, Semerkant Hanefî ekolü içerisindeki bazı âlimler, hata eden müçtehidin hem ibtidâen hem de intihâen hata etmiş olduğu görüşünü benimserken; bazı âlimler ise ibtidâen musîb, intihâen muhtî görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁰³

Semerkandî'ye göre Allah'ın katında hak tektir ve müçtehit bu hakka isabet etmekle mükelleftir. Müçtehit, hakka isabet ettiğinde bunun karşılığını alacaktır; ancak hata ettiğinde, hem ibtidâen hem de intihâen hatalı konumuna düşecektir. Diğer bir ifadeyle müçtehit, içtihadında hata ettiğinde hem içtihat faaliyetinde hem de içtihadının götürmüş olduğu sonuçta hatalı konumundadır. Semerkandî'nin belirttiği üzere Mâtürîdî de bu görüşü benimsemiştir.⁶⁰⁴

Diğer taraftan Rüstüfğanî (ö.345/956) ve ona tabi olanlara göre müçtehit, içtihadında musîb olmakla birlikte içtihadın götürmüş olduğu sonuçta hata edebilir. Yani müçtehit, ibtidâen musîb olmakla birlikte intihâen muhtî olabilir. Öyle görünüyor ki Rüstüfğanî ve ona

⁶⁰¹ Saymerî, *Kitâbu mesâili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 309.

⁶⁰² Saymerî, *Kitâbu mesâili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 308, 309; Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/410.

⁶⁰³ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 753; Lâmişî, *Kitab fi usuli'l-fikh*, 201-205.

⁶⁰⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 753; Lâmişî, *Kitab fi usuli'l-fikh*, 202

tabi olan âlimler, içtihadta hata-isabet meselesinde Mâtürîdî ve Semerkandî'den farklı düşünmüşler ve Hanefî mezhebinde hâkim olan görüşü benimsemişlerdir.⁶⁰⁵

5.6.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Hanefî usûl literatüründe içtihadta hata-isabet tartışması, Ebû Hanîfe'nin görüşünü ifade ettiği düşünülen “Her müçtehit musîbtir, Allah'ın katında hak, tektir.” rivayeti çerçevesinde gelişmiştir. Bunun yanı sıra Cessas, konu ile ilgili Hanefî ashabından gelen rivayetlerin anlaşılmasının zor olduğunu ifade etmiş; ancak kendi yorumuna göre bu rivayetlerin, tek bir anlamı olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanife'ye dayandırılan “Her müçtehit musîbtir, Allah'ın katında hak, tektir.” rivayeti ile birlikte Cessas'ın bu ifadelerini göz önünde bulundurduğumuzda, Hanefî ashabı arasında ihtilâfın bulunmasını normal karşılamak gerekmektedir. Öyle ki Irak Hanefî ekolü meşâyihinden Cessas ve Saymerî, Ebû Hanife'den rivayet edilen bu nakli kendince yorumlayarak *eşbeh* görüşüne meylederken, Hanefî usûlünü daha sistematik hale getiren Debûsî, Ebû Hanife'ye dayandırılan bu rivayeti, “daha sünnî” bir formda yorumlanmaya çalışmıştır. Cessas ve Saymerî'nin, eşbeh görüşünü benimsediğini ve yine Kerhî'nin de eşbeh görüşünü benimsediğine dair rivâyetlerin bulunduğunu düşündüğümüzde “daha sünnî” tabiriyle ne kastedtiğimiz anlaşılacaktır. Zira *eşbeh* görüşünün, Mu'tezile mezhebi içerisinde bir grup tarafından da savunulduğunu ve bu görüşün Mu'tezile mezhebiyle birlikte anıldığını göz önünde bulundurduğumuzda maksadımız hâsıl olacaktır.

Bu başlık altında öncelikle görüşünü ele alacağımız Hanefî usûl âlimi Debûsî'dir. Debûsî, konu ile ilgili Hanefî ashabının görüşünü şu şekilde açıklamıştır: “Âlimlerimiz şöyle demiştir: Müçtehit Allah'ın katındaki hakka ulaşma noktasında hatalı olabilirken ameli hususunda isabetlidir. Bu sebeple Allah'ın katındaki hakka ulaşmış gibi ameli sahih olarak gerçekleşir.”⁶⁰⁶ Debûsî'nin bu ifadeleri bize Hanefî mezhebinin genel olarak benimsemiş olduğu ibtidâen musîb, intihâen muhtî görüşünü hatırlatmaktadır.

Debûsî'nin, eserinde ifade ettiği üzere Ebû Hanife'ye dayandırılan “Her müçtehit musîbtir. Hak Allah'ın katında tektir.” rivayetini bize ulaştıran Yusuf b. Halid es-Semtî'dir (ö. 189/805). es-Semtî'ye göre, Ebû Hanife'den rivayet edilen bu söz, müçtehit, Allah'ın katındaki doğruya ulaşma noktasında hatalı olsa bile, ameli hususunda isabetli olduğu

⁶⁰⁵ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 753; Lâmişî, *Kitab fî usuli'l-fikh*, 202

⁶⁰⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 407.

anlamındadır. Bir diğerk ifadeyle müçtehidin, ibtidâen musîb, intihâen muhtî olması mümkündür.⁶⁰⁷ Debûsî'nin verdiği örneklere ve konuyu işleme tarzına baktığımızda bu görüşü benimsediğini ifade etmemiz mümkündür. Nitekim Debûsî'nin ifade ettiği üzere, bir kimse kabenin yönünü tayin etme hususunda şüpheye düşerse ve kalbiyle içtihat etmekten başka herhangi bir delil bulamazsa, tayin ettiği yöne doğru namaz kılabilir. Daha sonra içtihadında hatalı olduğu ortaya çıksa bile kılmış olduğu namaz geçerlidir. Debûsî, sözlerinin sonunda bu görüşün daha doğru olduğunu ifade ederek “müçtehidin, ibtidâen musîb, intihâen muhtî olabileceği” düşüncesini benimsediğini belirtmiştir.⁶⁰⁸

Görüşüne başvuracağımız diğerk bir Hanefî usûl âlimi Serahsî'dir. Serahsî, eserinde meseleyi ayrı bir başlık altında ele almamaktadır; ancak eserinin farklı yerlerinde benimsediği görüşü ifade etmektedir. İfade ettiği üzere Mu'tezile, doğrunun teaddüdü hususunda hatalıdır. Müçtehit, hakka isabet etme hususunda isabet veya hata edebilir. Müçtehit, hata etse bile içtihat bakımından musîb olması sebebiyle amel bakımından mazur kabul edilir.⁶⁰⁹ Serahsî'nin ifadelerini değerlendirdiğimizde onun da Debûsî ile aynı görüşü benimsediğini ifade etmemiz mümkündür. Diğerk bir ifadeyle Serahsî de ibtidâen musîb, intihâen muhtî görüşünü benimsemektedir. Pezdevî'nin görüşüne baktığımızda onun da Debûsî ve Serahsî çizgisinde olduğunu görmekteyiz.⁶¹⁰

Müteahir dönem Hanefî usûlcülerin eserlerini incelediğimizde Debûsî ile birlikte şahit olduğumuz ibtidâen musîb, intihâen muhtî anlayışının Hanefî mezhebi'nde hâkim olduğunu görüyoruz.⁶¹¹ Dolayısıyla Ebû Hanife'ye dayandırılan “Her müçtehit musîbtir. Hak Allah'ın katında tektir.” sözünün anlamı Cessas ve Saymerî'ye göre, Mu'tezile içerisinde bir kısım âlimin de benimsemiş olduğu eşbeh görüşünü ifade ediyorken; Debûsî ile birlikte bu söz, tırnak içinde ifade etmek gerekirse “daha sünnî” bir formda yorumlanmaya başlanmıştır. Öyle görülüyor ki Debûsî'nin açmış olduğu bu kapı, mezhep içerisinde etkili olmuş ve mezhebin genel görüşü olarak benimsenmiştir.

⁶⁰⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 407.

⁶⁰⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 407.

⁶⁰⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/14; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/127.

⁶¹⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/25.

⁶¹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/26, 27; İbn Emîri Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/306; Emir Padişah, *Teyşîru't-tahrîr*, 4/202, 203; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, 366, 368; el-Üsmendî, *el-Mîzân fî usûli'l-fikh* 419; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 2/301.

ALTINCI BÖLÜM

HÜKÜM BAHSİ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLÂFLAR

6.1. Şeriat Gelmeden Önce Fiillerin Hükümü

“Şeriat gelmeden önce fiillerin hükümü” konusu, temelde farklı kelâmî meseleler ile ilişkili olmakla birlikte usûl âlimlerinin görüşleri daha çok hüsün-kubuh konusundaki benimsemiş oldukları görüş çerçevesinde belirginlik kazanmıştır. Nitekim fiillerin hükümünün akıl ile bilinip bilinmeyeceği ve dolayısıyla ilâhî bir bildirim olmadan fiil hakkında vâcip, haram ve mubah gibi bir hüküm verilmesi hüsün-kubuh konusuyla yakından ilgilidir. Bu sebeple konuya dair her iki ekolün görüşlerine geçmeden önce hüsün-kubuh konusu hakkında kısaca bilgi vermek ve mezheplerin görüşlerine değinmek istiyoruz.

Mu'tezile'ye Göre Hüsün-Kubuh

Hüsün-kubuh aklî midir? Fiillerin zatından mı kaynaklanmaktadır; yoksa şer'î bildirim ile mi bilinmektedir? Ya da fiildeki hüsün-kubuh fiilin bir vechi veya sıfatı sebebiyle mi bilinmektedir? Mezhepler arasında tartışılan gelen bu soruların, hüsün-kubuh konusunun çerçevesini oluşturduğunu ifade etmemiz mümkündür. Zira Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eşarî mezhebinin hüsün-kubuh anlayışı bu sorular etrafında şekillenmiştir.

Mutezile mezhebine mensup âlimler, hüsün-kubuh konusunu aklî bir mesele olarak görmüşler ve bir takım fiillerin akılla idrak edilebileceğini ifade etmişlerdir. Ancak mezhep içerisinde hüsün-kubuh fiillerin özünde olup olmadığı meselesi üzerinde bir ittifak oluşmamış ve bazı Mutezilî âlimler, hüsün-kubuh fiilin özünden kaynaklandığını kabul ederken bazı Mutezilî âlimler, fiilde bulunan bir vecih veya sıfat sebebiyle fiilin değer kazandığı görüşünü benimsemiştir. Buna göre Bağdat ekolünün bir kısmı, hüsün ve kubuh fiillerin zatlarında var olduğunu ifade ederken; bir kısmı ise fiilde bulunan bir vasıf sebebiyle fiilin değer kazandığını ifade etmiştir. Basra ekolü ise fiillerin özü veya vasıfları sebebiyle hüsün veya kubuh ifade etmediğini; ancak izafi sıfatlar ve itibari vecihler sebebiyle fiilin bir değer ifade ettiği görüşünü benimsemiştir.⁶¹²

⁶¹² Tevhit Ayengin, “Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine”, *Ekev Akademi Dergisi* 16/53, (2012), 196, 197; Ali Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, (1987), 62, 63; İbrahim Özdemir, “Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lil”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (Haziran 2019), 15-20.

Mu'tezile'ye göre aklın, hüsün ve kubhu idrak etmesi üç şekilde gerçekleşmektedir: Akıl, bazı fiillerin hüsün ve kubhunu zarûrî bir şekilde anlamaktadır. Nimete karşı şükür, adalet, haksız yere cana kıymanın kötülüğü bu gruba örnek olarak verilebilir. Akıl, bazı fiillerin hüsün ve kubhunu ise düşünerek anlayabilir. Zararlı doğrunun çirkinliği ve faydalı yalanın hüsün ifade etmesini bu gruba örnek olarak vermemiz mümkündür. Aklın, fiillerdeki hüsün ve kubhu idrak edebilmesinin bir diğer yolu ise vahiydir. Dolayısıyla bazı fiillerde vahyin bildirimini akıl için yol gösterici niteliktedir. İbâdetler ile ilgili ahkâmı da bu gruba örnek vermek mümkündür.⁶¹³

Sonuç itibariyle Mutezile mezhebine göre fiildeki hüsün-kubuh, akıl yoluyla idrak edilebilmektedir. Bunun neticesinde fiilin hükmüne dair herhangi bir şer'î bildirim gelmeden önce aklın ön gördüğü doğrultuda hüküm vermek vâcip olur ve Müslüman kimse, aklın gerektirdiği hükümden sorumludur. Buna binaen Mutezile mezhebine göre bir insanın, aklın güzel gördüğü şeyleri yerine getirmesi; kabih gördüğü şeylerden ise kaçınması gerekmektedir.⁶¹⁴

Mutezile mezhebinin akli önceleyen tarzda bir tavır takınmasının sonucu olarak İslâm âlimleri arasında tartışılmalara konu olan iki soru karşımıza çıkmaktadır. "Acaba Mutezile mezhebine göre akıl, hâkim yani hüküm koyucu mudur; yoksa var olan hüküm idrak edici ve keşfedici midir?"

Bu konuyla ilgili Abdülaziz el-Buhârî şunları söylemektedir:

Mutezile mezhebine göre akıl, şer'î illetlerin üzerinde olmak üzere güzel gördüğü şeyleri helal kılan, kötü gördüğü şeyleri de haram kılan bir illettir. Şer'î illetler, zatları itibariyle hüküm verici olmayıp, gerçekte birer emâre konumdadırlar ve bu delillerde nesh ve tebdilin cereyan etmesi mümkündür. Oysa akıl, herhangi bir tebdil söz konusu olmaksızın zata itibariyle helal ve haram kılıcıdır. Helal ve haram kılma açısından akıl, şer'î illetlerin üzerindedir. Dolayısıyla din, bir şeyin vacip veya haram olduğunu açıklamasa bile akıl, buna hükmeder. Bir şeyin vacip veya haram olması şer'î bildirimle bağlı değildir.⁶¹⁵

⁶¹³ el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/327-329; el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/343-344; Ayengin, "Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine", 197; Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", 66; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 45.

⁶¹⁴ Ayengin, "Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine", 196; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/61; el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/315-317.

⁶¹⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/324.

Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) ifadeleri ise şöyledir:

Mutezile'ye göre akıl, hüsün-kubuh konusunda Allah'a ve insanlara karşı mutlak hâkimdir. Çünkü kullar için en iyi olanı (Aslah) yaratmak Allah'a vaciptir. Bunu terk etmek Allah'a haramdır. Bir şeyin vâcip veya haram olduğuna hükmetmek ise zorunlu olarak hüsün veya kubha hükmetmektir. Kullara gelince akıl, herhangi bir şer'î bildirim olmaksızın insanların fiilleri üzerinde vacip, haram veya mubah şeklinde hüküm verebilir.⁶¹⁶

Ehl-i sünnet âlimleri arasında Mutezile'yi, Abdülaziz el-Buharî ve Sadruşşerîa'nın zikrettiği bu nispetle ananlar olmakla birlikte aksini savunanlar da bulunmaktadır. Nitekim Abdurrahman el-Bennânî (ö. 1197/1783) şunları zikretmektedir:

Allah'tan başka hâkim yani hüküm koyucu olmadığı her iki taraf arasında ittifak edilen bir konudur. Çünkü Mutezile de akılı hâkim olarak kabul etmemekte aksine Allah'ı hüküm koyucu olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla bizim ile onlar arasındaki fark aklın, şer'î bildirim olmaksızın hükmü idrak edip edemeyeceği hususundadır ki Mutezile mezhebine göre akıl, hükmü idrak edebilir.⁶¹⁷

Mutezilî bir âlim olan Ebül Hüseyin el-Basrî de aklın, fiillerde var olan hüsün ve kubhu bileceğini ve Allah'ın bunu insana bildireceğinden bahsetmekte; dolayısıyla aklın hâkim olduğuna dair bir açıklamada bulunmamaktadır.⁶¹⁸ Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbar konu ile ilgili şöyle demektedir: “Allah Teâla her akıl sahibi kişinin aklına, nefsine zarar veren şeylerden sakınmanın vücûbiyetini yerleştirmiştir.”⁶¹⁹ Kâdî'nin zikretmiş olduğu bu söz, onun hâkim olanın bizzat Allah olduğunu, aklın ise hükmü idrak edici konumda olduğu fikrini kabul ettiği izlenimini oluşturmaktadır.

Diğer taraftan günümüz araştırmalarına baktığımız zaman araştırmacıların çoğunluğunun, Mutezile mezhebinin akılı hâkim olarak kabul etmediği; akılı, hükmün ortaya çıkarılması noktasında bir araç (hükmü keşfedici) olarak kabul ettiği sonucuna ulaştıklarını görüyoruz.⁶²⁰

⁶¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu't-telvih*..., I, 356.

⁶¹⁷ Abdurrahman El-Bennânî, *Hâşiye alâ Cem'i-Cevami'*, (b.y.: Dâru'l-fikr, ts.), 1/56.

⁶¹⁸ el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 1/337.

⁶¹⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1963), 264.

⁶²⁰ Özdemir, “Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl”, 20, 21; Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, 65, 66; Talip Türcan, “Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme”, *Marife*

Mâtürîdî Mezhebine Göre Hüsün-Kubuh

Mâtürîdî mezhebine göre fiillerin büyük çoğunluğunda hüsün ve kubuh akıl ile idrak edilebilir. Bu noktada mezhep, Mu'tezile ile görüş birliğine sahiptir. Ancak Mâtürîdî'lere göre aklın, fiillerdeki hüsün ve kubhu idrak edebilmesi, vahyin zorunlu olarak bu doğrultuda geleceği anlamına gelmemektedir. Bu konuda tek yetkili şârîdir. Dolayısıyla şârî, aklın iyi olduğuna karar verdiği fiili emretme veya ona izin verme; aklın kötü olduğuna karar verdiği fiilleri ise nehyetme konusunda ihtiyâr sahibidir. Ancak şârî, kullara olan fazlı sebebiyle hikmetine binaen aklın iyi gördüğü fiileri emretmekte; kötü gördüğü fiilleri de yasaklamaktadır. Hüküm koyma noktasında tek yetkili merciin şârî olması hasebiyle aklın, bir fiilin helâllîği veya haramlığına hükmetmesi söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle, sadece aklın ulaşmış olduğu hüsün ve kubuh ile teklif olmaz ve bu fiillere dair herhangi bir sevap veya günah terettüp etmez. Oysa Mu'tezile'ye göre şârî, aklın iyi veya kötü olduğunu idrak ettiği fiilleri zorunlu olarak emretmeli veya nehyetmelidir. Bunun sonucu olarak da akıl, şer'î bildirim gelmeden önce hüküm verme noktasında vahiy gibidir.⁶²¹

Bu konudaki İmam Mâtürîdî'nin görüşleri, Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini özetler niteliktedir. Bardakoğlu'nun ifade ettiği üzere İmam Mâtürîdî'ye göre hüsün-kubuh, insan akılı ve insan tabiatı olmak üzere iki farklı noktadan kaynaklanmaktadır. Aklın, güzel ve çirkin gördüğü şeyler, durumdan duruma değişmezken; insan tabiatının güzel veya çirkin gördüğü şeyler durumdan duruma değişebilmektedir. Buna binaen Mâtürîdî hüsün-kubhu, kendiliğinden güzel ve çirkin olan ve fiilin sonuçlarına ve duruma göre güzel ya da çirkin olan şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu taksim bize Mu'tezile'nin, fiilin zatı itibarıyla hüsün-kubuh olması veya kendisinde bulunan bir sıfat veya vecih sebebiyle husun-kubuh olması taksimini hatırlatmaktadır.⁶²²

Sonuç olarak Mâtürîdî mezhebine göre akıl, fiillerdeki hüsün-kubhu idrak edebilmektedir; ancak sorumluluk için akıl tek başına yeterli değildir. Kulun, aklın idrak ettiği fiillerden sorumlu olabilmesi için şer'î bildirim olması gerekmektedir. Ancak

Dergisi 5/3, (Ocak 2005), 205-207; Yılmaz, Ayşegül, "Teşrî'den Önce Fiillerin Hükümü Meselesinin Teorik Temelleri", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5, (Haziran 2015), 203, 204; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 19/62.

⁶²¹ Ayengin, "Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine", 198; Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", 71, 72; Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 19/62; Zekiyüddin Şâban, *İslam Hukuk İminin Esasları*, 361; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/16- 17.

⁶²² Ayengin, "Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine", 198; Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", 70; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 304, 305.

mezhep, Allah'a iman meselesini bunun dışında tutmuş ve kişinin şer'î bildirim gelmese bile akıyla Allah'a iman etmekten sorumlu olduğunu belirtmiştir.⁶²³

Konuyu daha detaylı biçimde daha sonraki başlıklar altında ele alacağımız için bu başlık altında sadece mezhebin genel kabüllerine kısaca değinmekle yetiniyoruz.

Eş'arî Mezhebine Göre Hüsün-Kubuh

Eş'arî mezhebine göre, fiillerin zatında hüsün ve kubuh bulunmadığı gibi bunu gerektiren bir sıfat veya veche de sahip değildir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse fiillerde öz itibariyle güzellik ve çirkinlik bulunmamaktadır. Hüsün şarî'nin, vücûp, nedb veya ibâha şeklindeki şer'î bildirim sebebiyle; kubuh ise hurmet veya kerâhet şeklindeki bildirim sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Şer'î bildirimden önce fiillere herhangi bir hüküm izafe etmek mümkün değildir. Dolayısıyla mükelleflerin fiillerinin, hüsün veya kubuh şeklinde nitelendirilmesinin kaynağı akıl değil, dindir. Buna binaen namaz, oruç, zekât, alım-satım gibi fiiller Allah emrettiği veya izin verdiği için iyidir. Aklın bu fiillerin iyiliğini idrak etmesi hususunda hiçbir payı yoktur. Diğer taraftan içki içme, haksız yere adam öldürme, zina gibi fiillerin kötü olarak bilinmesi yine Allah'ın bu fiilleri yasaklaması sebebiyledir. Şer'î bildirim gelmeden önce akıl, bu fiillerin kubhuna dair herhangi bir hüküm verememektedir.⁶²⁴

6.1.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Şeriat gelmeden önce fiillerin hükmüne dair Irak Hanefî ekolünün görüşünü tespit anlamında ilk olarak bu ekole göre aklın, hükmü belirlemedeki rolünü incelemekle konuya başlamayı uygun görüyoruz. Bu bağlamda ekolün önde gelen temsilcilerinden olan Cessas'ın görüşü bizim için önemlidir.

Cessas'a göre akıl, görüşlerin sıhhatini ortaya çıkarmada başvurulan bir huccettir. Akıl, Allah'ın huccetlerinden birisi olmakla birlikte aklın iyi gördüğü şeyler hasen, kötü gördüğü şeyler de kabîh olarak kabul edilir. Yine vahiy de Allah'ın huccetlerinden biri olmakla birlikte iki delilin birbirine zıt bir şekilde gelmesi söz konusu değildir.⁶²⁵

⁶²³ Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", 71, 72; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 16-17, (1998-1999), 79-81.

⁶²⁴ İbn Emîri Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/89, 90; Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", 67-69; Ayengin, "Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine", 197.

⁶²⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/356; 2/177, 180.

İncelediğimiz konu çerçevesinde önemli olan meselelerden birisi de hüsün ve kubhun zâtî olup olmadığıdır. Bu konuda Irak Hanefî ekolünün, Mu'tezile ve Mâtürîdî mezhebi ile aynı görüşü paylaştığını ifade etmemiz mümkündür. Nitekim Cessas'ın ifade ettiği üzere Allah Teâlâ ancak iyi olan şeyleri emreder ve kötü olan şeyleri yasaklar. Bu sebeple şer'î bildirim, sadece fiillerin hüsün ve kubhuna dair bilgi vermekten ibarettir.⁶²⁶ Cessas, eserinin bir başka yerinde ise aklen iyi olduğu bilinen fiillerin Allah tarafından yasaklanmasının; kötü olduğu bilinen fiillerin ise Allah tarafından emredilmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir.⁶²⁷ Cessas bu ifadeleriyle Mu'tezile'nin "aslah" görüşüne yaklaşmış gibi görünse de zorunluluk ifadesini kullanmayıp "caiz değildir" diyerek, Mu'tezileden biraz daha yumuşak tavır sergilemiş gibidir.

Cessas, eserinde konuyu "Şeriat Gelmeden Önce Fiillerin Hükümü" başlığı altında ve farklı konu başlıkları altında satır aralarında incelemiş olmakla birlikte bu başlık altında, mükelleften kasden meydana gelen fiillerin hükmünü mubah, mahzur ve vacip olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Cessas'a göre mubah, yapmak sûretiyle sevabın veya terk etmek sûretiyle cezanın hak edilmediği fiildir. Vâcip, yapmak sûretiyle sevabın, terk etmek sûretiyle cezanın hak edildiği fiildir. Mahzûr ise yapmak sûretiyle cezanın, terk etmek sûretiyle sevabın hak edildiği fiildir. Cessas, eserinin farklı bir yerinde şeriat gelmeden önce akıl açısından eşyanın hükmünü yine üç şekilde taksim etmiş ve örneklendirmiştir. Buna göre vâcip, tağyîr ve tebdîl kabul etmeyen Allah'a iman, nimet verene şükretmek, adaletin gerekliliği gibi fiillerdir. Mahzûr ise li nefsihi kabîh olan ve tağyîr ve tebdîl kabul etmeyen fiillerdir. Cessas bu kısma ise küfür ve zulüm örneklerini vermiş ve bu fiillerin mükelleften mükellefe değişmeyeceğini ifade etmiştir. Cessas'a göre bir diğer hüküm çeşidi ise aklen mümkün olan fiillerdir. Allah'ın bu fiileri, kulun zarar ve yararını gözeterek yasaklaması veya emretmesi mümkündür. Cessas, hocası Kerhî'nin konu ile ilgili görüşüne değinmemiştir; ancak Kerhî'nin görüşüne Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserinden ulaşmamız mümkündür. Bu bağlamda Kerhî'nin görüşünün de Cessas ile aynı olduğunu ifade etmemiz mümkündür.⁶²⁸

Aklın, hüküm koymadaki huccetliğinin en önemli sonuçlarından biri şüphesiz, kendisine davet ulaşmayan bir kimsenin iman etme yükümlülüğüdür. Irak Hanefî ekolü, aklı

⁶²⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/374; Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/380, 381.

⁶²⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/378.

⁶²⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/99, 100; el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/315.

Allah'ın huccetlerinden birisi olarak kabul ettiği için bazı alanlarda aklın hüküm verebileceğini benimsemiştir. Nitekim yukarıda da değindiğimiz üzere Cessas, aklın bazı fiiller hususunda vâcip, bazı fiiller hususunda ise mahzûr hükmünü verebileceğini ifade etmiş ve akabinde vâcip ve mahzûr fiillerin neler olduğunu açıklamıştır. Buna göre Irak Hanefî ekolü, kendisine davet ulaşmayan bir kimsenin akıyla Allah'a iman etmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir ve akli melekeleri yerinde olan ve kendisine davet ulaşmayan bir kimseyi Allah'ın birliğine inanma hususunda sorumlu tutmuştur.⁶²⁹

Şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü konusunun ilgili olduğu bir diğer mesele “Eşyada asolan ibâhadır.” kaidesiyle ilgilidir. Nitekim değindiğimiz üzere Cessas, şer'î bildirimden önce eşyanın hükmünü aklen kat'î ve zannî olmak üzere sınıflandırmış ve aklen kat'î olduğuna hüküm verilebilen şeylerin dışındakileri câiz, bir diğer ifadeyle mubah olarak isimlendirmiştir. Cessas'a göre, zararı, faydasından daha çok olmadığı müddetçe şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü mubahtır. Bununla birlikte vahyin, eşyanın hükmünün vâcip, mubah veya mahzûr olduğuna dair bildirimde bulunması mümkündür.⁶³⁰ Cessas, eşyada asolanın mubahlık olduğuna dair hocası Kerhî'nin görüşüne değinmemektedir; ancak Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Kerhî'nin görüşünün de Cessas ile aynı doğrultuda olduğunu nakletmektedir.⁶³¹

Cessas, benimsemiş olduğu görüşün doğruluğuna dair bazı deliller öne sürmektedir. Nitekim ona göre, eşyaların yaratılması şu dört maksattan birine yönelik olmalıdır. Buna göre Allah, eşyayı hiçbir kimsenin faydalanmaması için yaratmıştır ki, bu boş bir iştir ve Allah bundan münezzehtir. Ya da Allah Teâlâ, eşyayı fayda için değil, zarar vermek için yaratmıştır ki bu daha çirkindir ve böyle bir fiili Allah'a izafe etmek caiz değildir. Ya da Allah Teâlâ, eşyayı kendisi için yaratmıştır ki bu imkânsız bir şeydir. Çünkü Allah'a bir fayda ve zararın ilişmesi söz konusu değildir. Buna göre yukarıda zikrettiğimiz şeyler göz önüne alındığında Allah'ın eşyayı, mükelleflerin faydalanması için yaratmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla zararı, faydasından daha fazla olmadığı müddetçe mükelleflerin diledikleri gibi eşyalardan faydalanması mümkündür.⁶³²

⁶²⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/100.

⁶³⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/100.

⁶³¹ el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed*, 2/315.

⁶³² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/100.

Cessas'ın, konu çerçevesinde tevakkuf anlayışını eleştirmesi bizim için önemlidir. Zira bir sonraki bölümde değineceğimiz üzere Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin farklılaşma noktalarından birisini bu nokta oluşturmaktadır. Cessas'ın ifadeleri şu şekildedir.

“Mubah veya mahzûr diyemem, çünkü eşyanın mubah olması bir mubah kılıcıyı, mahzur olması da yasaklayıcıyı gerektirir” diyen kimsenin sözüne gelince; şüphesiz bu kişi şer'î bildirimden önce eşya için ibâha ve hazr lafızlarını kullanmayı caiz görmemiştir; ancak onlar “Bu fiilleri yapan kimseye herhangi bir ceza ya da sevap yoktur” sözleriyle, mana bakımından bize uymuşlardır. Çünkü yapıldığı takdirde bir sevabın elde edilemediği fiil, mubah kapsamına girmektedir.⁶³³

Yukarıda da görüldüğü üzere Cessas, tevakkuf anlayışının sadece sözde olduğunu aslında bu anlayışı benimseyen kimselerin de sonuç itibarıyla şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü hakkında ibâha görüşünü benimsediklerini ifade etmektedir.

6.1.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî, eserinde şer'î örfe göre hüsün kavramını “Kabul edilen ve kendisinden razı olunan şey” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca hüsün kavramını üç farklı açıdan incelemiştir. İfade ettiği üzere, insanın mizacının meylettiği şeyler insanın tabiatı açısından hüsündür. Şer'î haramlara meyletmeyi buna örnek olarak vermek mümkündür. Semerkandî'nin bir diğer tanımına göre, insan tabiatının değil de akıl ve şer'in kendisine davet ettiği şeyler hüsündür. O, Allah'a iman etmeyi ve ibadetlerin aslını bu tanıma örnek olarak vermektedir. Semerkandî'nin yapmış olduğu üçüncü tanıma göre hüsün, şeriatın getirdiği ve bizi davet ettiği ve yapmaya teşvik ettiği şeylerdir. Semerkandî buna, şer'î hüsün demiştir. Bu kısma ise ibadetlerin şekilleri, miktarı ve vakitlerini örnek vermiştir. Buna göre Semerkandî, fiillerin hüsün ifade etmesini üçe ayırmış ve insan tabiatı açısından hüsün, hem aklî hem de şer'î hüsün, şer'î hüsün şeklinde isimlendirmede bulunmuştur. Semerkandî, hüsün kelimesinden bahsettiği yerde kubuh kavramına ayrıntılı olarak değinmemiş ve kubhu sadece, “hüsün vecihlerinin zıttı” olarak tanımlamıştır.⁶³⁴

Semerkandî'nin, yukarıda yapmış olduğu tanımlardan ikincisi bizim için önemlidir. Zira şeriat gelmeden önce eşyanın hükmü hususundaki Semerkant Hanefî ekolünün görüşünü belirleyebilmek için eşyadaki hüsün ve kubhun tespitinde akla ne derece önem verdiklerini tespit etmek gerekmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Semerkant

⁶³³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2/103.

⁶³⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 46.

Hanefî ekolü, bazı fiillerdeki hüsün ve kubhun zâtî olduğu hususunda Irak Hanefî ekolü ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Dolayısıyla bu fiillerdeki hüsün ve kubhun akılla bilinebileceği, aynı zamanda Semerkant Hanefî ekolünün de görüşüdür. Zira Semerkandî'ye göre akıl, vahiy gibi Allah'ın huccetlerinden birisi olmakla birlikte vahiy ile çatışması mümkün değildir. Ona göre aklın mûcip olarak isimlendirilmesi, hükümlere delil ve işaret olması bakımından mecazendir. Yoksa hükmü bizzat emreden Allah Teâlâ'dır. Fakihlerin illet için mûcip kelimesini kullanması da aynı maksadın ürünü olmakla birlikte mecâz bir kullanımdır. Zira hükmü emreden bizzat Allah olmakla birlikte illet, hükme delâlet eden bir emâredir.⁶³⁵

Diğer taraftan Semekandî, *memûrun bih'i hasen li-aynihî* ve *hasen li-gayrihî* şeklinde taksim etmiş ve yine *hasen li-aynihî*'yi de iki kısma ayırmıştır. Buna göre, *hasen li-aynihî* olan şeyin hüsnü, ya herhangi bir şer'î karineye ihtiyaç duymaksızın sadece akılla bilinebilmektedir ki Allah'a iman, ibadetlerin aslı, adalet, ihsan, nimet verene şükür etmek gibi fiiler bu kısma girmektedir. Ya da *hasen li-aynihî* olan şeyin hüsnünün bilinebilmesi için şer'î bildirim ihtiyacı duyulmaktadır. Bu fiiller, aklın herhangi bir hüküm üzere gelmesini caiz gördüğü şeylerdendir. İbadetlerin miktarı, şekilleri, şartlarını bu gruba örnek olarak vermek mümkündür. Aklın, bu grupta bildirilen şeylerin hüsün vechini anlayıp anlamaması önemli değildir. Şer', hangi hüküm üzere gelirse akıl onu kabul etmek zorundadır.⁶³⁶

Yukarıda zikri geçen ifadelerin yansımalarını iki konu çerçevesinde ele alacağız. Bunlardan birincisi, kendisine davet ulaşmayan akıl-baliğ olan kişinin iman etme zorunluluğu hususundadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu konuda Semerkant Hanefî ekolü, Irak Hanefî ekolü ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Zira Semerkandî'nin de belirttiği üzere akıl, bazı fiillerde hüsün ve kubhu kat'î olarak bilebilir. Allah'a iman da aklın kat'î olarak bilebileceği hükümler arasındadır. Yine Semerkandî'nin ifade ettiği üzere Irak ve Mâveraünnehir meşâyihinin geneli ve İmâm Mâtürîdî, fetret zamanında yaşayan veya bir dağ başında yaşamakla birlikte kendisine ilâhî davet ulaşmayan kişinin Allah'a iman etmekle yükümlü olduğu görüşünü benimsemiştir. Zikri geçen meşâyihe göre kişi, Allah'a iman

⁶³⁵ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 193, 204.

⁶³⁶ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 188, 189.

etmeden vefat ederse cehennem ehliindedir; ancak iman ederse cennet ehliindedir. Semerkandî'ye göre Ebû Hanîfe'den de rivayet edilen görüş budur.⁶³⁷

İki ekol arasında ihtilâfa konu olan asıl mesele, şer'î bildirimden önce kat'î olarak hüsün veya kubhu bilinmeyen eşyanın hükmü hakkındadır. Daha önce Cessas'ın, fiillerin hükmünü, hüsün ve kubhu kesin olarak bilinebilen ve bilinmeyenler şeklinde; diğer bir ifadeyle hüsün veya kubhu kat'î olanlar ve zannî olanlar şeklinde taksim ettiğine değinmiştik. Aynı taksimi, Semerkandî'nin de yaptığını söylemek mümkündür.⁶³⁸ Her iki ekol, hüsün-kubhu kesin olarak bilinebilen fiillerin hükmü hususunda görüş birliğine sahipken hüsün-kubhu kesin olarak bilinmeyen; diğer bir ifadeyle Cessas'ın “zû-cevâz” (mümkün) dediği alanda farklı görüş benimsemişlerdir.

Semerkandî meseleyi, “Kendisinden Faydalanılan Eşyanın Hükmü” başlığı altında incelemiş ve bu başlık altında şu ifadelere yer vermiştir:

Ashabımızın, fakih ve mütekellim hadis ashabının geneline göre, şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü bulunmamaktadır. Dolayısıyla eşya için hazr ve ibâha hükmü vermek mümkün değildir ve tevakkuf etmek gerekmektedir. Yine Kâşânî, Bişr el-Merîsî ve Dırar b. Amr gibi bir kısım Mu'tezile ashabı da bu görüşü benimsemiştir.⁶³⁹

Semerkandî'nin burada “ashabımız” tabiriyle kastedtiği Semerkant Hanefî ekolü olmalıdır. Yine hadis ashabı tabiriyle kastedtiği, Eş'arî âlimler olmalıdır.

Semerkandî, bazı Mu'tezilî âlimler ve ashab-ı hadis ile aynı görüşü benimsediklerini ifade etmekle birlikte usûlde onlardan ayrıldıklarını ve farklı bir yol izleyerek bu görüşe ulaştıklarını belirtmiştir. Semerkandî'nin, bazı Mu'tezilî âlimler ile aynı görüşü benimsemesine rağmen usûlde ayrıldığını ifade etmesi, zamanındaki Mu'tezile karşıtlığı göz önüne alındığında anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim ifade ettiği üzere, hüsün veya kubhu kesin olarak bilinmeyen fiillerin Allah'ın katında bir hükmü olması gerekir. Dolayısıyla fiilin, kendisine övülen bir sonuç bağlanması sebebiyle vâcib olması veya kötü bir sonucun bağlanması sebebiyle haram olması veya herhangi bir sonuç bağlanmaması itibariyle de mubah olması mümkündür. Akıl ile hükme vakıf olmak mümkün değildir. Bu sebeple şer'î

⁶³⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 190, 191; Lâmişî, *Kitab fi usuli'l-fikh*, 103, 104.

⁶³⁸ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 201.

⁶³⁹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 199.

bildirim gelinceye kadar fiilin hükmü hususunda tevakkuf etmek gerekmektedir.⁶⁴⁰
Semerkandî, tevakkuf görüşünü benimsemesinin nedenini ise şu şekilde açıklamaktadır:

Akıl ile mubah olduğuna hükmedilen fiili, şeriatın yasaklaması mümkündür. Yine akıl ile haram olduğuna hükmedilen fiili, şeriatın mubah kılması da mümkündür. Ancak şu var ki, sübûtu akıl ile bilinen eşyanın hükümünün hiçbir şekilde değişmeye ihtimali yoktur. Çünkü akıl, vahiy gibi Allah'ın huccetlerinden birisidir. Cehalet ve sefeh emâresi olması sebebiyle şer'î delillerin birbiriyle çatışması ise mümkün değildir. Zira Allah Teâlâ bundan münezzehtir.⁶⁴¹

Yukarıda “Eşyada aslolan ibâhadır” kaidesiyle ilgili Irak Hanefî ekolünün görüşünü açıklamıştık. Nitekim Cessas, şer'î bildirim gelinceye kadar zannî alanda bulunan eşyanın hükmünün aklen mubah olduğunu belirtmişti. Semerkandî, istishâb konusunda bu meseleye değinmiş ve akla dayanan şer'î hüküm istishabının Mu'tezile'ye ait bir görüş olduğunu belirtmişti. İfade ettiği üzere Mu'tezi'ye göre akıl, bazı şeylerde şeriat gelinceye kadar hüküm verebilir. Ancak Semerkandî, bu görüşün fasit olduğunu ifade etmiştir. Semerkandî'ye göre “Eşyada aslolan ibâhadır” kaidesi aklî delil ile değil, şer'î delil ile sabit olmaktadır. Çünkü ona göre şeriat sahibinin sözü, fiili, sükûtu, hükmün isbatı veya nefyi hususunda huccettir. Beyâna ihtiyaç halinde sükût ise beyândır. Dolayısıyla Semerkandî'nin ifade ettiği üzere şeriat geldikten sonra şeriatın hakkında herhangi bir hüküm beyan etmediği şeyler, aklî açıdan değil, şer'î açıdan mubah kısma dâhil olmaktadır.⁶⁴²

“Eşyada aslolan ibâha” konusunda her iki ekolün bakış açısının farklı olduğunu ifade etmekle birlikte sonuç itibariyle aynı hükmü verdiklerini ifade etmemiz mümkündür. Nitekim Cessas, meseleyi sadece aklın huccetliği açısından ele almış ve şer'î bildirim gelmeden önce eşyanın, zararı, faydasından daha çok olmadığı müddetçe mubah olacağını ifade etmiştir. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki Cessas'a göre bu hükmün kaynağı akıldır. Diğer taraftan Semerkandî, şer'î bildirim gelmeden önce eşyanın hükmü hususunda tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtmiştir; ancak şer'î bildirim vâki olmasından sonra hükmü bulunmayan şeyler hususunda farklı bir görüş benimsemiştir. İfade ettiği üzere, şeriat geldikten sonra hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan şeyler aklî açıdan değil, şer'an mubah kısma dâhil olmaktadır. Aslında bu ince ayrımı her iki ekolün, aklın huccetliğine bakış açısını ortaya koymaktadır. Nitekim Irak Hanefî ekolü, hakkında hüküm bulunmayan

⁶⁴⁰ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 201.

⁶⁴¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 204.

⁶⁴² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 663, 664.

ve Cessas'ın zû-cevaz dediği şeyler hususunda akli, şer'den bağımsız bir hucdet olarak değerlendirirken; Semerkant Hanefî ekolü, bu gibi meselelerde akla, şeriat ile birlikte rol vermiş ve eşyadaki mubahlığın aklen değil, şer'an olduğunu ifade etmiştir. Bunun sonucu olarak Semerkandî, aklın hükmü belirlemedeki rolünü Irak Hanefî ekolüne göre kısmen sınırlandırmış gibidir.

6.1.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Debûsî'ye göre şer'î bildirim gelmeden önce eşyanın hükmünün ne olduğu konusuna geçmeden önce ona göre hüsün-kubhun zâtî olup olmadığı meselesine değinmek istiyoruz. Debûsî'ye göre, Allah Teâlâ'nın, hikmet açısından ancak hüsün olan şeyleri emretmesi caizdir. Kabîh ise, bulunmaması gereken şeye verilen isimdir ve Allah'ın bize kabîh bir şeyi emretmesi mümkün değildir. Nitekim Allah Teâlâ, kendisinden sefih bir davranış gerçekleşmeyen hakîm bir varlıktır. Debûsî'nin *me'mûrun bih'i*, *hasen li-aynihî* ve *hasen li-gayrihî* şeklindeki taksimini de hüsün anlayışının, eşyanın zâtında bulunduğunu kabul ettiğine dair bir işaret olarak görmemiz mümkündür.⁶⁴³

Debûsî, şer'î bildirim gelmeden önce Allah'a iman meselesi konusuna “Aklın Vücûbiyetine Hükmettiği Dînî Meseleler” babında değinmiş ve meseleye yeni bir usûlî bakış açısı getirmekle birlikte bu başlık altında zikretmiş olduğu *nefsü'l vücûb* ve *vücûbü'l edâ* ifadeleriyle usûl ilmine yeni kavramlar kazandırmıştır. İfade ettiği üzere bir fiilin zimmette vacip olmasıyla edasının vacip olması farklı şeylerdir. *Nefsü'l vücûb*, yani bir şeyin zimmette vacip olması, edasının da vacip olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim ona göre, bir şeyin edası ancak şer'î bildirim ile vacip olmaktadır. Bu görüş bize, şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü hususunda Mâtürîdî mezhebinin görüşünü hatırlatmaktadır. Debûsî, bu kısma giren vacipleri dört gruba ayırmıştır. Bunlar; Kulun kendisinin kul olduğunu bilmesi, Allah'ın ulûhiyetini tanınması, kulun ölüm zamanına kadar Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmekle imtihan edileceğini bilmesi ve dünya ve içindekilerinin imtihana tabi tutulan kulların faydasına olduğunu bilmesidir.⁶⁴⁴

Debûsî'nin konuyu *Nefsü'l-vücûb ve vücûbü'l edâ* kavramları çerçevesinde ele alması ve “aklın vacip gördüğü dini hususlar” ile aklın zimmette vacip kıldığı şeyleri kastedtiğini ifade etmesi, şer'î bildirimden önce aklın, Allah'a iman etme noktasındaki

⁶⁴³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 44.

⁶⁴⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 88, 451.

sorumluluğu hususunda hangi görüşü benimsediğine dair tereddütler meydana getirmektedir. Konuyu, zikretmiş olduğu *nefsü'l-vücûb ve vücûbü'l edâ* kavramları çerçevesinde değerlendirdiğimizde onun, şer'î bildirimden önce aklın, Allah'a iman etme sorumluluğunun olmadığı görüşünü benimsediği sonucuna ulaşmamız mümkündür. Diğer taraftan Debûsî, şer'î bildirimden önce Allah'ın varlığını idrak hususunda dört ayrı görüş olduğuna değinmekle birlikte bunlardan hangisini benimsediğini açıkça ifade etmemektedir. Ancak sözlerinin devamında bize hangi görüşü benimsediği hususunda ipuçları vermektedir. Debûsî'nin konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

Âlimlerimiz çocuk hakkında şöyle demişlerdir: Aklî yeterliliği olduğunda ve Müslümanlığı kabul ettiğinde aklıyla istidlâl yapmasa bile imanı sahihtir. Kelime-i şehâdeti söylemediği takdirde onun Allah'ı inkâr ettiğine hükmetmeyiz. Durumunu vasfetmekten çekinse bile (Müslüman olup olmadığı ifade etme hususunda) buluş çağına ulaşmadıkça Müslüman hükmündedir. Ancak buluşdan sonra durumunu vasfetmekten çekinirse Allah'ı inkâr etmiş olur. Çünkü buluşdan önce şer'î hitap, edâ sebebiyle düşmüştür. Buluşdan sonra aklî yeterliliği olmakla birlikte kendisine herhangi bir kimsenin tebliği ulaşmazsa Allah'ı bilmemesi ve ayetler ile istidlâl hususundaki gafleti sebebiyle küfrüne hükmedilmez.⁶⁴⁵

Debûsî, “Âlimlerimiz” tabirini kullanmakla birlikte bu görüşü benimsediğine dair bir açıklama yapmamaktadır; ancak ifade tarzı, bu görüşü benimsediği ihtimalini güçlendirmektedir. Diğer taraftan Debûsî'nin “Aklın delâletiyle Allah'ın varlığı bilinebilir; fakat istidlâl yapmak ancak şer'î bildirim ile vacip olur diyen kimsenin sözü daha insaflıdır.”⁶⁴⁶ ifadesini göz önüne aldığımızda benimsemiş olduğu görüş tezahür etmektedir. Buna binaen Debûsî'nin, Allah'ın varlığının akılla bilinmesi hususunda Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinden farklılaştığı ve değineceğimiz üzere Buhârâ Hanefileri ile aynı görüşü paylaştığını ifade etmemiz mümkündür.

Pezdevî'ye baktığımız zaman onun, hüsün-kubuh konusunda farklı düşündüğünü görüyoruz. Ona göre hüsün-kubuh emrin mücebinden; diğer bir ifadeyle bu konuda emrin var olmasındandır. Abdülaziz el-Buhârî'nin ifade ettiğine üzere Pezdevî'ye göre, bir fiilin hüsün-kubuh şeklinde vasıflandırması akıl ile değil, emredilmiş olması sebebiyledir ve bu da Pezdevî'ye göre hüsün kubhun, emrin mücebi olduğunun delilidir.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 442, 443.

⁶⁴⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 446.

⁶⁴⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 1/270.

Pezdevî, hüsün-kubhu, emrin mûcebi olarak belirtmesine rağmen akılı tam olarak devreden çıkarmamıştır. Ona göre akıl, Mu'tezile mezhebinin belirtmiş olduğu üzere bizzat hükmü îcap ettiren illet olmamakla birlikte, Eş'arî mezhebinin ifade ettiği üzere tamamen önemsiz de değildir. Akıl, aciz olmakla birlikte bir araçtır ve fail olmaksızın aracın işlemesi mümkün değildir. Bu sebeple aklın bizzat hükmü îcap ettiren olması ve eşyadaki hüsün ve kubhun bizzat akılla idrak edilebilmesi söz konusu değildir.⁶⁴⁸

Pezdevî'nin hüsün kubhun aklılığı meselesindeki bu tavrı, şer'î bildirim gelmeden önce Allah'a iman etme sorumluluğu hususunda farklı bir görüş benimsemise sebep olmuştur. Nitekim ona göre, Allah'ın varlığı hususunda kendisine davet ulaşmayan kişi, tecrübî bilgi ve ayetleri istidlâl ile Allah'ın varlığına ulaşabilecek kadar bir müddet geçmedikçe sadece akıyla iman etme sorumluluğu bulunmamaktadır. Ancak Allah'ın varlığını istidlâl edecek ve tecrübî bilgi ile Allah'ın varlığına ulaşabilecek kadar bir zaman geçtiğinde bu kişinin akıl ile iman etme sorumluluğunun bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira böyle bir zaman geçtikten sonra hâlâ gerekli bilgiye ulaşamamak hucetleri küçük görmek anlamına gelmektedir.⁶⁴⁹

Serahsî'nin, hüsün-kubuh anlayışına baktığımız zaman onun da Irak ve Semerkant Hanefî ekolü çizgisinden farklı bir görüş benimsediğine şahit oluyoruz. Nitekim O'na göre mutlak emrin hüsün ve kubuh ifade etmesi şer'î bildirim sebebiyledir. Bu vasıf; yani eşyanın hüsün veya kubuh vasfı, bizzat kendisi itibariyle sabit değildir. Serahsî, sözlerinin devamında "Bazı meşâyihimiz gibi eşyadaki hüsün ve kubuh vasfının akıl ile sabit olduğunu söylemiyoruz, çünkü akıl bize göre mûcip değildir" diyerek Hanefî ashabından farklı bir görüş benimsediğine işaret etmektedir.⁶⁵⁰ Serahsî'nin, hüsün-kubuh konusundaki bu farklı tavrı, sadece akıl ile Allah'a iman etme sorumluluğu meselesinde farklı bir görüş benimsemesinde etkili olmuş gibidir. Nitekim Serahsî, Allah'a iman etmenin Allah'ın icap kılması sebebiyle olduğunu belirtmekte ve aklın bu hususta mûcip olmadığını ifade etmektedir. Serahsî, muradını anlatma bağlamında sözlerinin devamında şöyle bir örnek vermektedir:

Bu, bir kimsenin başka bir kimseye şu kandili al, yolunu aydınlatırsa onu takip et demesi gibidir. Burada yolu takip etmeyi zorunlu kılan şey, yolun kendisi veya kandil değil bizzat emrin kendisidir. Buna göre akıl, kandil

⁶⁴⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/328.

⁶⁴⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/330, 331.

⁶⁵⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/60.

konumunda olmakla birlikte, âlemin sonradan yaratıldığına delâlet eden ayetler de yol konumundadır. Kulun tasdiki ve ikrarı ise yolu takip etme konumundadır ki bu ise Allah'ın icap kılmasıyla vaciptir.⁶⁵¹

Serahsî'nin yukarıda vermiş olduğu örnekten anlaşıldığı üzere akıl, bilgiye ulaşmada aracı olmakla birlikte bilgiye ulaştırana ise bizzat Allah Teâlânın göndermiş olduğu şer'î bildirimdir. Bu sebeple Serahsî'ye göre herhangi bir kimsenin, şer'î bildirim gelmeden önce akıl ile Allah'ın varlığına ulaşma gibi bir sorumluluğu bulunmadığını söylememiz mümkündür. Serahsî, bu konuda Eş'arî mantığa meyletmiş gibi gözükmektedir.

Bu başlık altında inceleyeceğimiz bir diğer mesele, şer'î bildirim gelmeden önce eşyanın hükmü hususundadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere bu konuda Irak Hanefî ekolü aklî ibâha görüşünü benimserken Semerkant Hanefî ekolü tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Bu kısımda Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin görüşlerini ele almakla birlikte mezhep içi tartışmaların hangi yönde seyrettiğini tespit etmeye çalışacağız.

Debûsî konuyu “Aklın dünya için caiz kabul ettiği mubah şeyler” başlığı altında incelemiş ve “caiz” ifadesiyle kasdının, “Aklen mubah olması mümkün olan şeyler” olduğunu ifade etmiştir. Debûsî'nin kasdını bu şekilde ifade etmesi, şer'î bildirim gelmeden önce eşyanın hükmünün aklen mubah olduğunu benimsediğine işaret olarak kabul etmemiz mümkündür.⁶⁵²

Debûsî, şer'î bildirim gelmeden önce eşyanın hükmü hususunda âlimlerin dört farklı görüş benimsediğini ifade etmiştir. Bir kısım âlim, bu filler ile meşgul olmayız, zira Allah bizi aklımızla baş başa bırakmamıştır, görüşünü benimsemiştir. Bir kısım âlim ise şer'î bir delil ile mubah olduğu sabit oluncaya kadar haramlığa hükmetmiştir. Bir kısım âlim de tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Debûsî, dördüncü görüş olarak Hanefî âlimlerinin görüşünü zikretmiş ve “Âlimlerimiz, hazr delili bulununcaya kadar mubah olduğu görüşünü benimsemiştir” açıklamasında bulunmuştur.⁶⁵³ Debûsî'nin “Âlimlerimiz” tabiriyle Irak Hanefî ekolünü kasdetmiş olması muhtemeldir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Cessas, şer'î bildirim gelmeden önce eşyada aslolanın mubahlık olduğu görüşünü benimsemiş ve bu hükme aklî bir çıkarım olarak ulaşılabileceğini belirtmiştir. Hüsün-kubuh konusunda Irak

⁶⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/102.

⁶⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 458.

⁶⁵³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 458.

Hanefî ekolü ile benzer görüşü paylaşan Debûsî, bu konuda da Irak Hanefî ekolünün benimsemiş olduğu görüşe meyletmış gibidir.

Pezdevî, aslî ibahayı ayrı bir bölümde incelememiş; “Tearuz” bölümünde bir örnek çerçevesinde zikretmiş ve ibahanın, eşyanın aslından olmadığını belirtmiştir. Çünkü Pezdevî’ye göre eda ancak hitap sebebiyledir. Şer’î hitap olmaksızın kişinin herhangi bir sorumluluğu bulunmamaktadır. Bu bağlamda Pezdevî’ye göre, hakkında şer’î bildirim gelmeyen eşyanın ibâha ifade etmesi aklî değil, şer’îdir. Zira Allah Teâlâ, hiçbir zaman insanı başboş bırakmamış ve her ümmeti bir şeriat ile mükellef kılmıştır. Buna binaen şeriatimizle haram kılınıncaya kadar eşyanın hükmünün ibâha ifade etmesi önceki şeriatlara nispetlidir ve şer’îdir.⁶⁵⁴

Serahsî’nin görüşüne baktığımız zaman onun da Pezdevî’ye benzer gerekçeler öne sürerek şer’î bildirimden önce eşyanın hükmünün mubah olduğu görüşünü savunduğunu görüyoruz. Ancak hüsün-kubhun şer’î olduğunu ifade eden Serahsî’ye göre de ibaha, aklî değil şer’îdir. Serahsî’nin bu meselede Pezdevî ile aynı görüşü paylaştığını ifade etmemiz mümkündür.⁶⁵⁵

6.2. Kâfirlerin Şeriat İle Yükümlülüğü

Kâfirlerin şeriat ile yükümlülüğü meselesi, hüsün-kubuh konusuyla ilgili olduğu gibi şer’î bildirim gelmeden önce fiillerin hükmü ve *et-teklîfü mâ lâ yutâk* konularıyla da yakından ilgilidir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere eşyadaki hüsün-kubhun aklî olduğunu ve şer’î bildirim gelmeden önce eşyanın bir hükmünün bulunduğunu savunanların, kâfirlerin şeriat ile yükümlülüğünün bulunduğu görüşünü savunmaları muhtemeldir. Diğer taraftan eşyanın hükmünün ancak şer’î bildirim ile bilinebileceğini savunanların da kâfirlerin şeriat ile yükümlü olmadığı görüşünü benimsemeleri mümkündür.

Şunu ifade etmeliyiz ki Alâaddin es-Semerkindî ve Abdülaziz el-Buhârî’nin belirttiği üzere kâfirlerin şeriat ile yükümlü olup olmamasının dünyevî alana dair bir karşılığı bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle şöyle denilebilir ki kâfirlerin şeriat ile yükümlü olduğu görüşünü savunanlar, kâfirlerin ahirette ek olarak şer’î hükümlere riayet etmemeleri sebebiyle de cezaya müstehak olduklarını iddia etmişlerdir. Kâfirleri, şer’î hükümler ile

⁶⁵⁴ Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, 3/144-146.

⁶⁵⁵ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/20, 21.

sorumlu tutmayanlar ise sadece kâfir olmalarının karşılığında cezaya müstehak olduklarını belirtmişlerdir.⁶⁵⁶

6.2.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas, kâfirlerin islâm ahkâmıyla yükümlülüğü hususunda açtığı başlıkta “Kâfirler, iman etmekle yükümlü oldukları gibi İslâm şeriatı ve ahkâmıyla da yükümlüdürler. Şeyhimiz Ebü’l-Hasan el-Kerhî’nin de görüşü budur.” şeklinde Irak Hanefî ekolünün görüşünü ifade etmiştir.⁶⁵⁷

Daha önce ifade ettiğimiz üzere eşyada hüsün-kubuh vasfı özelde Cessas, genelde Irak Hanefî ekolüne göre zâtîdir. Bir diğer ifadeyle hüsün-kubuh eşyanın bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Buna mukabil olarak Cessas, eşyanın hükmünü kısımlandırırken *vacip*, *mahzur* ve *mubah* olarak üçe ayırmıştır. Buna göre eşyanın hüsün ifade ettiği kesin olarak bilinenler *vacip*; kesin olarak kubuh ifade ettiği bilinenler ise *mahzur* kategorisindedir. Şer’î bildirim, aklın kesin olarak hüküm verdiği bu iki kategorideki eşyanın hükmüne zıt gelmesi ise söz konusu değildir.⁶⁵⁸ Dolayısıyla şer’î bildirim gelmeden önce mülleflerin fiilerinin hükümleri, akıl açısından sabit olduğuna ve bu fiillerden sorumlu olduklarına göre şer’î bildirim geldikten sonra da Müslüman olsun veya olmasın mükelleflerin şeriat ile sorumlu olması gerekmektedir. Çünkü eşyanın hükmünün belirlenmesindeki illet, akıldır ve Müslüman olan olmayan herkeste bu illet bulunmaktadır.⁶⁵⁹

⁶⁵⁶ Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, 4/343; Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 195.

⁶⁵⁷ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/329.

⁶⁵⁸ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/374, 378; Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/101.

⁶⁵⁹ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 2/100, 101

Cessas, meseleyi hüsün-kubhun aklîliği ve şer'î bildirim gelmeden önce eşyanının hükmü konuları çerçevesinde değerlendirmemekle birlikte Kuran'dan bazı ayetler ile de delillendirmede bulunmuştur. Allah Teâlâ Fussilet sûresi 7. ayette şöyle buyurmaktadır: “Onlar zekâtı vermezler ve ahireti de inkâr edenlerdir.” Bu ayette kâfirlerin zekât vermemesi konu edinilmiş ve bu açıdan Cessas tarafından delil olarak kullanılmıştır. Müddessir sûresi 43-47. ayetlerde ise şöyle buyrulmaktadır: “Onlar da şöyle cevap vereceklerdir: “Biz namaz kılanlardan değildik. Yoksulları doyurmuyorduk. Bâtıla dalanlarla birlikte dalarık. Ceza gününü yalanlardık. Sonunda ölüm bize geldi çattı.” Cessas'ın ifade ettiği üzere bu ayete göre Allah Teâlâ mümin olmayanları, kâfir olmalarına ek olarak namaz kılmamaları ve yoksulu doyurmamaları sebebiyle de cezalandırıldıklarını haber vermektedir. Cessas'a göre zina ve hırsızlık haddinin zimmet ehline de vacip olması, kâfirlerin şeriat ile yükümlü olduklarını gösteren başka bir delildir.⁶⁶⁰

6.2.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

Semerkandî, eserinde konuyu şeriatın vârid olmasından önce ve sonra olmak üzere iki farklı kısımda incelemiştir. Buna göre şeriat gelmeden önce kâfirlerin; namaz, oruç, hac gibi ibadetler ile veya zina, hırsızlık gibi haramlar ile sorumlu olması söz konusu değildir. Çünkü Semerkandî'ye göre bu fiilerin bilgisine ancak şer'î bildirim ile vakıf olunabilir. Bu aynı zamanda kişinin gücünün yetmediği bir şey ile sorumlu tutulmaya benzemektedir ki şer'an mümkün değildir.⁶⁶¹

Semerkandî, şer'î bildirim gelmesinden sonra kâfirlerin yükümlülüğü ile ilgili Semerkant Hanefî ekolüne dair bir fikir birliğinden söz etmemektedir. Semerkandî'nin ifade ettiği üzere Semerkant meşâyihinin bir kısmına göre kâfirler, ne ibadetler ne de şer'î yasaklardan sorumludur. Ancak bu âlimler zimmet ehlini; kısas, had cezaları ve ribânın haram olması gibi şeylerden istisna etmişlerdir.⁶⁶²

Semerkandî, kâfirlerin sadece ibadetlerden sorumlu olmayacağı, muamelât ve haram fiillerden ise sorumlu oldukları görüşünü benimsemiştir. İfade ettiği üzere bu mesele üzerinde ihtilâf bulunması dünya açısından değil, ahiret hayatı açısından bir sonuç doğurmaktadır. Kâfirleri hiçbir şer'î bildirim ile sorumlu tutmayanlar, Allah'a

⁶⁶⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/329; Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 30-32.

⁶⁶¹ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 193.

⁶⁶² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 194.

inanmamalarına ek olarak ahirette bu fiiller sebebiyle cezalandırılmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Kâfirlerin sadece ibadetlerden sorumlu olmadığını iddia edenler ise şer'î haramları işlemeleri sebebiyle ahirette cezalandırılacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁶³

Semerkandî, meseleyi hüsün-kubhun aklîliği açısından değerlendirmemiş ve meseleye farklı bir usûl penceresinden yaklaşmıştır. Belirttiği üzere kâfir bir kimseyi ibadetlerden sorumlu tutmak, *teklîf-ü mâ lâ yutâk*'tır. Diğer bir ifadeyle, bir kimseye gücünün yetmediği bir sorumluluğu yüklemektir. Çünkü kâfir, iman şartını sağlamaması sebebiyle ibadetleri yerine getirmeye ehil değildir. Ancak muamelât ile ilgili hükümler ve haramlar bu şekilde değildir. Çünkü tahrîm hükmü, haram kılınan fiili yapmamayı ifade eder ve kâfir olmakla birlikte bu tür fiillerden sakınmak mümkündür. Bu ise *et-teklîf-ü mâ lâ yutâk* kapsamında değildir.⁶⁶⁴

Serahsî, eserinde iki görüş arasındaki farklılığın sebebine değinmektedir. İfade ettiği üzere kâfirlerin şeriat ile sorumlu olduğu görüşünü benimseyenler, iman emrinin, şer'î hükümleri de kapsadığını ifade etmişlerdir. Bu sebeple kâfirler, iman ile sorumlu tutuldukları gibi ahkâm ile de sorumlu tutulmuşlardır. Diğer taraftan Serahsî, diğer görüşün gerekçesi olarak iman emrinin, ahkâmı kapsamadığını ve bu sebeple kâfirlerin ahkâm ile sorumlu olmadıklarını ifade etmiştir. Serahsî, bu çıkarımın zayıf olduğuna da değinmekle birlikte ileride değinileceği üzere kâfirlerin sadece ibadetle mükellef olmadıklarını; ukûbât ve muamelâtta ise sorumlu olduklarını ifade etmiştir.⁶⁶⁵

6.2.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Debûsî, birçok konuda Irak Hanefî ekolü ile aynı görüşte olmasına rağmen bu konuda Semerkant Hanefî ekolünün görüşü üzere karar kılmıştır. İfade ettiği üzere kâfirler, eda etmeye ehil olmadıkları için ibadetlerden sorumlu değildirler. Çünkü ibadet, ahirette karşılığını görmek üzere sevap kazanmak amacıyla yapılmaktadır. Kâfirler ise sevap kazanmaya ehil durumda değildirler. Debûsî, muamelât ve ukubâtın ibâdetler gibi olmadığını dolayısıyla kâfirlerin bu iki alandan sorumlu olduklarını ifade etmiştir.⁶⁶⁶

⁶⁶³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 194, 195; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Câmiu'l-usûl*, 1/86; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/4; el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/436.

⁶⁶⁴ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 197; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Câmiu'l-usûl*, 1/86.

⁶⁶⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/75.

⁶⁶⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 437-439.

Debûsî, Semerkandî'nin yaptığı gibi meseleyi *et-teklîf-ü mâ lâ yutâk* ile ilişkilendirmemiş; ehliyet çerçevesinde incelemiştir. Buna göre kâfirler, vücûb ehliyetine sahip olduğu halde edâ ehliyetine sahip değillerdir. Bir başka ifadeyle hitap ile muhatap oldukları halde, hitabın sahih olarak gerçekleştiği şartın bulunmaması; yani iman etmemeleri sebebiyle ibadete ehil değillerdir. Bu sebeple de ibadetten sorumlu tutulmamışlardır.⁶⁶⁷

Pezdevî ve Serahsî'ye baktığımızda onların da Debûsî ile aynı çizgide olduğunu görüyoruz. Nitekim Pezdevî de konuyu ehliyet bahsi çerçevesinde değerlendirmiş ve kâfirlerin sevap kazanmaya ehil olmamaları sebebiyle ibadetlerden sorumlu olmadıklarını ifade etmiş; ancak muamelât ve ukûbât alanını ibadetlerden ayırmıştır.⁶⁶⁸ Diğer Hanefî usûl eserlerine baktığımızda mezhebin Debûsî-Pezdevî-Serahsî çizgisinde karar kıldığını görüyoruz.⁶⁶⁹

6.3. Fiilin Yapma İmkânı Bulunmadan Önce Neshedilmesi

Şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü konusunda Irak ve Semerkant Hanefî ekollerinin, eşyanın hükmünü kat'î ve zannî olarak ikiye ayırdığını ve aklın kat'î olarak hüküm verdiği alanda neshin mümkün olamayacağı görüşünü benimsediklerini ifade etmiştik. Yine aklın zannî olarak hüküm verdiği alanda ise kulların maslahatının değişmesi sebebiyle hükmün de değişebileceği görüşünü benimsediklerine değinmiştik.

Fiilin, yapma imkânı bulunmadan önce neshedilip edilemeyeceği meselesi neshin şartlarından birisi olmakla birlikte iki ekol arasında ihtilâf edilen konulardandır. Konunun hüsün-kubuh bağlamında kelâmî bir alt yapısı olması sebebiyle burada incelenmesi uygun görülmüştür.

Abdülazîz el-Buhârî, fiilin yapma imkânının bulunmasını “Emir, mükellefe ulaştıktan sonra emredilen fiilin yerine getirilmesi mümkün olacak kadar zamanın geçmesi”⁶⁷⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda her iki ekol arasındaki ihtilâf “fiilin yapma imkânının bulunması gerekli midir; yoksa emrin varlığına inanmak yeterli midir?” sorusu çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse Allah

⁶⁶⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 439, 440; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/343.

⁶⁶⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 4/342,343; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/73-75.

⁶⁶⁹ Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Câmiu'l-usûl*, 1/85-88; el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli'l-fikh*, 131-134; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/402-407; el-Habbâzî, *el-Muğni*, 363; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 2/596.

⁶⁷⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/253;

Teâlâ'nın “Yarın oruç tutun.” şeklindeki bir emrinin, yarının fecri olmadan önce neshedilmesi mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle nesih için “Yarın oruç tutun” emrine inanmak yeterli midir; yoksa emri yerine getirmek için imkânın olması gerekli midir? Her iki ekol, neshin var olduğunda hem fikir olmakla birlikte neshin bu şartı üzerinde ihtilâf etmişlerdir.

6.3.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas, konuyu “Vakti Gelmeden Önce Hükmün Neshi” başlığı altında değerlendirmiş ve yapma imkânı bulunmadan önce hükmün neshedilemeyeceği görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Cessas, Irak Hanefî ekolüne dair bir açıklamada bulunmazken Saymerî, Irak Hanefî ekolünün görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Yine her iki âlim, Kerhî'nin görüşüne değinmezken, İbn Emîr el-Hâc eserinde, Kerhî'nin, yapma imkânı bulunmadan önce hükmün neshedilemeyeceği görüşünü benimsediğini belirtmiştir.⁶⁷¹

Cessas, yapma imkânı bulunmadan önce hükmün neshedilemeyeceği görüşünü öncelikli olarak hüsün-kubuh anlayışı çerçevesinde açıklamaya çalışmış ve bu konu bağlamında delillendirmiştir. Cessas'ın ifade ettiği üzere Allah Teâlâ, ancak iyi olan şeyleri emreder ve kötü olan şeylerden nehyeder. Buna binaen Allah'ın emri, emrettiği fiilin hüsün olduğuna; nehyi ise yasakladığı fiilin kubuh olduğuna delâlet etmektedir. Allah'ın emri veya nehyi, bu hususta sadece haber verme konumundadır. Buna binaen aynı anda Allah'ın emrettiği bir şeyi yasaklaması veya yasakladığı bir şeyi emretmesi mümkün değildir.⁶⁷²

Cessas, bir diğer delillendirmesini emir ve nehy tanımları çerçevesinde yapmıştır. Nitekim ifade ettiği üzere, Allah emrettiği şeyi bizden irade etmiş; nehyettiği şeyi ise talep etmemiştir. Buna göre Allah'ın emretmiş olduğu şeyi irade etmemiş olması caiz olsaydı, emrettiği şeyin zıddını irade etmesi caiz olurdu. Bu durumun mümkün olduğunu varsaydığımızda ise kişi, emredilen şeyi yapmakla itaat etmiş sayılmazdı. Çünkü itaat ancak irade edilen şeyi yerine getirmekle vaki olur. Buna mukabil kişi, Allah'ın nehyettiği şeyi yapmakla da âsî konumunda olmaz. Zira emredilen şeyin zıddını talep etmenin caiz olduğunu düşündüğümüzde, nehyedilen şeyin yapılması kişiyi âsî yapmaz. Zikrettiğimiz tüm bu seçenekleri doğru telakki ettiğimizde, emir ve nehyin bir anlamı olmadığını görürüz. Bu sebeple Allah'ın emrettiği bir fiili aynı anda ve benzer açıdan nehyetmesi veya nehyettiği

⁶⁷¹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/371-373; Saymerî, *Kitâbu mesâilî'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 125; İbn Emîrî Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/49.

⁶⁷² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/374.

fiili emretmesi mümkün değildir ki bu aynı zamanda Allah açısından bir bedâdır. Bir diğer ifadeyle emrettiği anda bilmediği bir şeyi daha sonra bilmesi sebebiyle karar değiştirmesidir ki bu, Allah için söz konusu değildir.⁶⁷³ Cessas, zikretmiş olduğu bu gerekçeleri de göz önünde bulundurarak yapma imkânı bulunmadan önce hükmün neshedilemeyeceği görüşünü benimsemiştir.

6.3.2. Semerkant Hanefî Ekolünün Görüşü

“Yapma imkânı bulunmadan hükmün neshedilmesi” meselesinde Semerkant Hanefî ekolü arasında bir ittifaktan bahsetmemiz mümkün gözükmemektedir. Nitekim Semekandî eserinde, “Meşâyihimizden çoğuna göre “fiilin yapma imkânından önce, inanmaya imkân bulduktan sonra neshedilmesi caizdir”⁶⁷⁴ ifadesi ile buna işaret etmiş olmalıdır.

Semerkant Hanefî ekolünün hüsün-kubuh hakkında görüşüne göz önünde bulundurduğumuzda bu konuda Irak Hanefî ekolü ile aynı görüşü paylaşıyor olmaları da muhtemeldir. Çünkü Semerkant Hanefî ekolüne göre de hüsün-kubuh aklîdir ve Allah’ın emir ve nehiyleri, fiillerin hüsün ve kubhuna delâlet etmektedir. Bu bağlamda emredilen fiilin yapma imkânından önce nehyedilmesi hüsün ve kubhun bir arada bulunmasına sebep olacaktır ki bu Allah için bedâ anlamına gelmektedir. Semerkandî, meşâyihin çoğunluğunun görüşüne değinmekle birlikte Mâtürîdî’nin görüşüne değinmemektedir; ancak müteaahir Hanefî kaynaklarda Mâtürîdî’nin görüşünün Irak Hanefî ekolü ile aynı olduğu yönünde ifadelerle rastlamaktayız.⁶⁷⁵

Semerkandî, meseleyi, neshin şartları içerisinde ele almış ve fiilin edâsına imkân bulmanın neshin şartlarından biri olmadığını, fiile zâhirî olarak inanmanın mümkünlüğünün yeterli olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Semerkandî’ye göre, emredilen fiile inanacak kadar bir zaman geçmesinden sonra fiilin neshedilmesi mümkündür. Nitekim ifade ettiği üzere muhatap, fiilin neshedileceğini bilmediği için fiilin vücûbiyetini emrin zâhirine dayandırır ve fiile zâhiren itikat eder. Buna binaen emredilen fiili yerine getirmek üzere azimlidir ve fiili yerine getirebilmek için gerekli sebeplere tutunur. Allah Teâlâ, fiilin neshedileceğini bilse bile kulun fiili edâ etmek üzere sebeplere sarılması, onun emre itaat ettiği anlamındadır ve bu sebeple imtihan gerçekleşmiş, maksat hâsıl olmuştur. Semerkandî,

⁶⁷³ Cessas, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 1/374, 375.

⁶⁷⁴ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 166.

⁶⁷⁵ İbn Emîri Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 3/49; eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 2/57.

bu meseleye örnek olarak Hz İbrahim'in, oğlu İsmail'i boğazlamakla emrolunması örneğini vermektedir. Nitekim Hz İbrahim, verilen emri yerine getirmek üzere sebeplere sarılmış ve hükme zâhirî olarak uyduğunu göstermiştir. Bu vakitten sonra nesh, emre muhatap olan kişinin faydasına olmaktadır.⁶⁷⁶

Semerkandî, hüsün-kubuh konusunda Mâtürîdî ve Irak Hanefî ekolü ile benzer görüşlere sahip olsa da bu meselede onlardan farklı düşünmektedir. Irak Hanefî ekolünün iddia ettiği üzere, yapma imkânı bulunmadan bir fiilin neshedilmesi sebebiyle hüsün-kubuhun bir arada bulunduğunu ve Allah hakkında bedânın gerçekleştiğini iddia etmek Semerkandî'ye göre doğru değildir. Zira emredilen fiile itikat edecek kadar zamanın geçmesi maksadın hâsıl olması için yeterlidir ve nesih, takdiri olarak fiilin varlığından sonra olmuş gibidir.⁶⁷⁷

6.3.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

İhtilâfın mezhep içi yansımaları bahsinde öncelikle Debûsî'nin görüşüne değinmek istiyoruz. Debûsî'nin, hüsün-kubuh konusu hakkındaki düşüncelerini hatırladığımızda O'nun usûl açısından Irak Hanefî ekolü ile aynı görüşü paylaşması mümkündür ki eserine baktığımızda bu meselede Irak Hanefî ekolü ile aynı görüşü benimsediğine şahit oluyoruz. Debûsî, yapma imkânı bulmadan önce hükmün neshedilmesinin mümkün olmadığı hususunda Irak Hanefî ekolü ile benzer bir delillendirme yapmaktadır. Nitekim ifade ettiği üzere Allah Teâlâ, herhangi bir şarta bağlamaksızın bizden bir fiili yapmamızı istediğinde, bu fiilin gereğini yerine getirmek hüsün olur ve bizzat nass ile hüsün kılınan şeyin aynı anda kubuh olması mümkün değildir. Debûsî'nin ifadesine göre ise nesih, fiilin kubhunu ispat etme vardır. Dolayısıyla bir fiilin aynı anda hem hüsün hem de kubuh olması mümkün değildir.⁶⁷⁸

Pezdevî ve Serahsî'ye baktığımızda onların Irak Hanefî ekolü ve Debûsî'nin görüşünden farklı düşündüklerini görüyoruz. Her iki âlim de fiilin yapma imkânı bulunmasını, neshin şartlarından birisi olarak kabul etmemiş ve işin özünü neshin tanımına bağlamışlardır. Nitekim onlara göre nesih “Nassın, kalp ile amel müddetinin açıklanması” anlamındadır. Fiilin yapma imkânının bulunmasını neshin şartlarından birisi olarak kabul

⁶⁷⁶ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 713, 714.

⁶⁷⁷ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 714.

⁶⁷⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 236.

edenlere göre ise nesih “Nassın hem kalp hem de beden ile amel müddetinin açıklanması” anlamındadır. Buna binaen her iki âlim de kalbin, hükme itikadını imtihanın gerçekleşmesi için yeterli görmüş ve neshin vâki olabilmesi için hükme inanacak kadar zamanın geçmesini şart olarak belirlemişlerdir.⁶⁷⁹

Pezdevî ve Serahsî, fiilin yapma imkânından önce neshedilmesini kabul edenlerin, hüsün-kubhun aynı vakit ve aynı mahalde birleşeceği ve bedâ anlayışını kabul etmekle karşı karşıya kalacaklarını iddia edenlere, bu iddialarının geçersiz olduğunu ifade etmek için bir takım deliller öne sürmüşlerdir. Serahsî'nin ifade ettiği üzere, fiildeki hüsün ve kubhun bizzat şer'î bildirim ile vâki olduğu düşünüldüğünde, hüsün ve kubhun aynı zaman ve mahalde birleştiğini iddia etmek doğru değildir. Çünkü hüsün ve kubhu belirleme yetkisi bizzat şer'in elindedir. Dolayısıyla şer'in, emredilen fiil ile maksat hâsıl olduğunda, bir diğer ifadeyle emre itikat edildiğinde, değişen maslahat sebebiyle hâli hazırdaki nassı neshetmesi mümkündür. Bu aynı zamanda bedâ anlayışını da gerektirmemektedir. Nitekim bir kimse kölesine, kendisine itaat ettiğini göstermek maksadıyla bir emir buyursa, maksat hâsıl olduktan sonra ve köle de fiili yerine getirilmeden nehiy gerçekleşse bu durum, efendinin bedâyâ düşmüş olduğunu göstermez. Dolayısıyla kalbin, fiili yapmaya olan azminden sonra; ancak fiili yapma imkânı bulunmadan önce neshin gerçekleşmesi bedâyâ gerektirmez. Kalbin hükme itikadı, emir ile kastedilenin yerine gelmesi için yeterlidir. Nitekim kendisiyle amel mümkün olmayan mücmel lafızlarda da aynı şey söz konusudur. Lafzı açıklayan beyân gelmeden önce lafzın gereğine inanılması ve sebeplerin yerine getirilmesi imtihanın gerçekleşmesi için yeterlidir. Bu, aynı zamanda nefsi hükme alıştırmak ve psikolojik olarak hükmü yapmaya hazır hale gelmek gibi faydalar da barındırmaktadır.⁶⁸⁰

Hanefî mezhebinin diğer usûl eserlerine baktığımızda, mezhep içerisinde Pezdevî-Serahsî çizgisinin benimsendiğini görüyoruz. Diğer bir ifadeyle, Irak Hanefî ekolü-Debûsî-Mâtürîdî çizgisinin mezhepte hâkim görüş olarak kabul edilmediğine şahit oluyoruz.⁶⁸¹ Mezhep içerisinde Pezdevî-Serahsî çizgisi hâkim olmakla birlikte lokâl olarak Irak Hanefî ekolünün görüşünü benimseyen Hanefî âlimlerin olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim tespit edebildiğimiz bu âlimlerden birisi el-Üsmendî (ö. 552/1157)'dir. el-Üsmendî,

⁶⁷⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/253; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/63.

⁶⁸⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/64-65; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/253-258.

⁶⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 2/71,72; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 3/253-258; İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, 243, 244; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Câmiu'l-usûl*, 1/173, 174; el-Habbâzî, *el-Muğnî*, 253; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 2/144; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/210; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, 185.

konuyu ele alırken hangi görüşü benimsediğini açıkça ifade etmemektedir; ancak konuyu ele alış tarzı Irak Hanefî ekolü çizgisinde olduğu izlenimini vermektedir.⁶⁸²

6.4. Helallik ve Haramlığın A'ynlara (Eşyaya) İzafe Edilmesi

Kuran'da bazı ayetlerde haram ve helal lafızları a'ynlara izafe edilmiştir. Örneğin, Nisa sûresi 23. ayetinde Allah Teâlâ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (Anneleriniz size haram kılındı.) buyurmaktadır. Yine Maide sûresi 3. ayetinde حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ (Kendiliğinden ölmüş hayvan size haram kılındı.) buyurmaktadır. Zikrettiğimiz bu iki ayette Allah Teâlâ, haramlığı bizzat anne ve meyte kelimelerine izafe etmiştir.

Usûlcüler, helal ve haram lafzının a'ynlara izafe edilmesindeki maksadın a'yn üzerindeki fiil ve tasarruflarımız olduğu üzerinde ittifak etmekle birlikte haram veya helal olan fiilin belirlenmesinde bir takım usûlî ihtilaflar yaşamışlardır. Örneğin bazı âlimler, haram ve helal lafızlarının a'ynlara izafe edilmesi hususunda yapılan bu izafetin mücmel olduğu ve açıklama yapılması gerektiğini benimserken, bazı âlimler izafetin mecaz anlam içerdiğini benimsemişlerdir. Bazı âlimler ise, helal ve haram lafızlarının fiillere izafesinin mümkün olduğu gibi a'ynlara izafesinin de hakikî anlam itibarıyla mümkün olduğu görüşünü benimsemişler; ancak kastedilenin, a'ynlar üzerindeki tasarruflarımız olduğunu ifade etmişlerdir.

Meselenin kelâmî yönüne Semerkandî eserinde işaret etmektedir. İfade ettiği üzere Mu'tezile'nin, haramlığın bizzat a'ynlara izafe edilememesi görüşünü benimsemesinin nedeni "Kulların, fiillerinin yaratılması" meselesine dayanmaktadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre kul, fiilin yaratıcısıdır. Bu sebeple kulun, günah ve küfür gibi işlemiş olduğu kötü fiiller, kabîh ve hurmet olarak vasıflandırılabilir. Ancak kabîh olan bir şeyi Allah'ın yarattığını ifade etmek ise caiz değildir. Bu bakımdan a'ynlar, bizzat Allah'ın fiili olduğuna göre ve a'ynlara hurmet izafe etmek de Allah'ın fiilin kabîh olduğu anlamına gelmesi sebebiyle a'ynlara hurmet izafe etmek caiz değildir.⁶⁸³

Abdülazîz el-Buhârî eserinde Abdülkadir el-Bağdâdî'den naklen, Mu'tezile mezhebi ortaya çıkmadan önce ümmetin arasında bu konu hakkında bir ihtilâf bulunmadığını ve ümmetin zikri geçen ayetlerden ne anlaşılması gerektiği hususunda ittifak ettiğini, hatta

⁶⁸² el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli'l-fıkh*, 207-211

⁶⁸³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 253.

ayetleri te'vil etmeye çalışanları küfür ile itham ettiklerini belirtmiştir.⁶⁸⁴ Meselenin kelâmî ve fikhî boyutu birlikte düşünüldüğünde Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin haklı olduğu düşünülebilir. Zira kelâmî anlayışın da etkisiyle bu meselede farklı usûller benimsenmesine rağmen hüküm itibariyle farklı bir sonuca ulaşan ve ayetler hakkında farklı bir hüküm ortaya koyan olmamıştır.

6.4.1. Irak Hanefî Ekolünün Görüşü

Cessas, konuyu “ Haram ve Helal Lafızlarının Hakikat Açısından Kapsaması Uygun Olmayan Şeylere İzafetinin Hükümü Hususunda” başlığı altında incelemiştir. Cessas'ın ifade ettiği üzere haram ve helal lafızlarının a'ynlara izafe edilmesinden maksat, mükelleflerin fiilleridir; yoksa bizzat hükmün kendisine izafe edilen a'ynın haram ve helal olma durumu söz konusu değildir.⁶⁸⁵

Cessas, meseleyi hem fikhî hem de kelâmî açıdan tahlil etmiştir. İfade ettiği üzere haram hükmünün a'ynlara izafe edilmesi mümkün değildir. Zira a'ynlar, Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olmakla birlikte Allah'ın fiilleridir. Allah'ın, kendi fiilinden bizi yasaklaması ise mümkün değildir ve abesle iştigal cinsindedir. Bir diğer ifadeyle Allah'ın, kulunu kendi fiilinden nehyetmesi, fiilinin kabîh olduğuna delâlet etmektedir ki bu durum Allah için söz konusu değildir. Zira Cessas'a göre, Allah'ın fiillerine kubuh isnad etmek mümkün değildir.⁶⁸⁶ Zikrettiğimiz bu kelâmî öncüller sebebiyle a'ynlara tahrîm izafe etmek Cessas'a göre mümkün olmamaktadır.

Cessas'ın öne sürmüştüğü bir diğer gerekçe, a'ynların mevcut varlıklar olduğudur. Varlıklar hakkındaki emir ve nehiy ise muhaldır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın, herhangi bir varlığın bizzat kendisinden nehyetmesi mümkün değildir. Zira bu varlık, Allah'ın bizzat fiilidir. Allah'ın kendi fiilinden nehyetmesi ise mümkün değildir. Buna mukabil bu varlıklara ilişkin emir ve nehiyeler, bizim fiillerimiz ile ilgili olmalıdır. Cessas, bu gerekçesine binâen a'yanlara nispet edilen tahrîmin, fiillere yönelik olması gerektiğini ifade etmiş ve tahrîm lafzının fiil ile ilişkisini iki açıdan değerlendirmiştir. Buna göre حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ ayetinin takdiri حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ فَعَلَكُمْ فِي الْأُمَّهَاتِ şeklinde olmalıdır. Ayet, bu şekilde takdir edildiğinde anne hakkındaki fiillerin tamamı hususunda lafzın umûmuna itibar etmek mümkündür. Çünkü

⁶⁸⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/157.

⁶⁸⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/135.

⁶⁸⁶ Cessas, *Ahkâmü'l-Kuran*, 1/271; Arvas, *Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 47-49.

fiilin mutlaklığı, kapsadığı şeyleri ifade etmektedir. Ancak Cessas, hitaptan anlaşılması gerekenin, örf sebebiyle ortaya çıktığını ifade etmektedir. Nitekim ifade ettiği üzere, ayetin çıkış noktası, ayette zikri geçen kadınlarla cinsel ilişkiyi helâl sayan kâfirlerin bulunmasıdır. Bu bilindiğinde, hitap zikredildiği zaman maksadın anlaşılması için başka herhangi bir karineye ihtiyaç bulunmamaktadır.⁶⁸⁷

Cessas, yukarıda zikrettiğimiz açıklamalarına binâen, tahrîmin a'yana nispet edilmesinin mecazen olduğu iddiasında bulunanlara karşı çıkmış ve bunun gereçeği yansıtmadığını ifade etmiştir. Nitekim ifade ettiği üzere tahrîm, hakiki anlam itibariyle Allah'ın fiili olan a'yana izafe edildiğinde haram kılınması uygun olmayan şeylerle ilişkilendirilse bile bundan anlaşılması gereken şey, akla uygun gelen fiillerdir. Örneğin, dilcilerden bir kimseye “Meyte ve şarap sana haramdır.” denildiğinde, hitaptan anladığı akla uygun gelen şeylerdir. Bir diğer ifadeyle hitap zikrediği anda anlaşılan, şarap içmenin yasaklığı ve meyteden yemenin haram oluşudur. Cessas'a göre, bunun anlaşılması için herhangi bir nazar ve istidlâl gerek yoktur.⁶⁸⁸

Cessas'ın görüşünü özetlemek gerekirse tahrîmin a'yana nispet edilmesi halinde anlaşılması gereken şey, iktizaen a'yn ile ilgili olan fiillerdir. Buna mukabil örf, bu fiillerden ne kastedildiğini anlama bağlamında önemli bir karine olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cessas, düşüncelerini yukarıda değindiğimiz şekilde belirtmekle birlikte hocası Kerhî'ye dair herhangi bir paylaşımda bulunmamıştır. Bu durum ilk bakışta her iki âlim arasında görüş ayrılığının bulunmadığı şeklinde yorumlanabilir ama bunun böyle olmadığını diğer usûl eserlerinden öğrenmekteyiz. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ifade ettiği üzere Kerhî'ye göre, tahrîmin a'ynlara izafe edilmesi mücmeldir. Çünkü tahrîm, bizzat anne veya meytenin kendisiyle ilişkilendirilmiştir ki bu bizim gücümüz nispetinde bir yükümlülük değildir. Dolayısıyla kastedilen, meyte veya anne ile ilişkilendirilmesi mümkün olan bir fiil olmalıdır. Bu fiil ayette zikredilmediğine göre, herhangi bir fiili istidlâl etmek bizim açımızdan mümkün değildir. Kerhî'ye göre zikrettiğimiz ayetler, bizzat belli bir fiilin haram kılınmasını gerektirseydi, a'yanlara tahrîm izafe etmekle kastedilen bizzat bu fiil olurdu. Bu fiilin de a'ynların değişmesi sebebiyle değişmemesi gerekirdi. Ancak durum böyle değildir. Zira tahrîm, anneye nispet edildiğinde kastedilen “istimta” olmaktadır. Yine tahrîm,

⁶⁸⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/135, 136.

⁶⁸⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/136, 137.

meytete nispet edildiğinde ise kastedilen “intifâ” olmaktadır. Dolayısıyla a’ynın değişmesi sebebiyle fiil de değişmektedir. Bu sebeple tahrîmin a’ynlara nispet edilmesi, lafzı mücmel kılmaktadır.⁶⁸⁹

Son olarak şunu da ifade etmeliyiz ki bazı usûl eserinde tahrîmin a’yna izafe edilmesiyle ilgili Kerhî’ye nispet edilen görüş lafzın *mücmel* olduğu iken Abdülazîz el-Buhârî, Kerhî’ye farklı bir nispette bulunmuştur. Nitekim ifade ettiği üzere Irak Hanefî ashabının bir kısmı, Kerhî ve ona tabî olanlar, tahrîmin a’yna izafe edilmesinden maksadın fiilin haram kılınmasıdır, görüşünü benimsemişlerdir. el-Buhârî, Mu’tezile’nin de bu görüşü benimsediğini ifade etmiştir.⁶⁹⁰ el-Buhârî’nin, Kerhî’ye nispet ettiği görüşü, herhangi bir tahlile tâbî tutmadan değerlendirdiğimizde onun hatalı bir nakil yaptığını söyleyebiliriz; ancak zikredilen bu görüşün arka planını düşündüğümüzde bunun böyle olmadığını ifade etmek mümkündür. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kerhî’nin, lafzın *mücmel* olduğu görüşünü benimsemesinin nedeni, ayet ile kastedilen fiilin hangisi olduğunun bilinmemesi ve bu yönde bir delilin bulunmamasıdır. Dolayısıyla el-Buhârî’nin, Kerhî’ye nispet ettiği görüşü bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle el-Buhârî’nin, Kerhî’ye nispet ettiği görüş, Kerhî’nin aynı zamanda lafzın *mücmel* olduğu görüşünü benimsemesine engel değildir.

6.4.2. Semerkant Hanefî ekolünün Görüşü

Konunun girişinde bahsettiğimiz üzere Semerkandî eserinde, meselenin kelâmî yönüne değinmiş ve Mu’tezile’nin görüşünün kelâmî temellerini açıklamıştı. Tekrar etmek gerekirse Mu’tezile’nin, a’ynlara tahrîmin izafe edilememesi görüşünü benimsemesinin nedeni Allah’ın fiilerinin “kabîh” olarak nitelenememesidir. Diğer bir ifadeyle Allah’ın *kabîh* bir fiili yapmayacak olmasıdır. A’ynların, Allah’ın fiili olduğu düşünüldüğünde ise Mu’tezile’ye göre a’ynlara tahrîm izafe edilmesi mümkün olmamaktadır.⁶⁹¹

Semerkandî, Mu’tezile’nin görüşünü açıkladıktan sonra kendilerine göre durumun böyle olmadığını ifade etmektedir. İfade ettiği üzere a’ynların da fiiller gibi *hasen* ve *kabîh*

⁶⁸⁹ el-Basrî, *Kitâbü’l-mu’temed*, 1/307; İbn Emîri Hâc, *et-Tahrîr ve’t-tahbîr*, 1/164; Emir Padişah, *Teysîru’t-tahrîr*, 1/166.

⁶⁹⁰ Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, 2/156.

⁶⁹¹ Semerkandî, *Mizânu’l-usûl*, 253.

olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Bu sebeple a'ynlara tahrîm ve tahlîl izafe edilmesi mümkündür.⁶⁹²

Semerkandî, eserinde şöyle demektedir:

Fiillerin vasıfları olduğu gibi a'ynların da vasıfları bulunmaktadır. Mahal; şer'an, helal için mahal olmaya uygun olması sebebiyle helal olarak vasıflandırılabilir. Yine şer'an, helal için mahal olmaya elverişli olmaması sebebiyle hurmet ile vasıflandırılabilir. A'yana izafe edilen şeyin hakikatiyle amel etmek mümkün olduğunda fiil izmâr etmenin bir manası yoktur. Allah Teâlâ sanki حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ نِكَاحَ أُمَّهَاتِكُمْ veya "وطأهن و الاستمتاع بهن" demiş gibidir. İzmâra ancak lafzın zâhiriyle amel etmek mümkün olmadığında başvurulur. Çünkü hurmet, yasaklamaktan ibarettir. Fiilin hurmet ile vasıflandırılması, fiili yapmanın yasak olduğu anlamına gelmektedir. Aynı şekilde a'ynın hurmet ile vasıflanması da a'yn üzerinde tasarrufta bulunmanın yasak olduğu anlamına gelmektedir.⁶⁹³

Semerkant Hanefî ekolü âlimlerinden olan Lâmişî'nin eserine baktığımızda benzer ifadeleri onda da görmekteyiz. Mâtürîdî'nin tefsirinde de yine benzer ifadelere rastlamaktayız.⁶⁹⁴ Dolayısıyla Semerkant Hanefî ekolünün, tahrîm ve tahlîlin a'yna hakiki anlam açısından izafe edildiği görüşünü benimsediğini ifade etmemiz mümkündür.

Görüldüğü kadarıyla Semerkant Hanefî ekolü, itikatta Mu'tezile mezhebinin görüşünü benimsiyor gibi görünmemek için (Allah'ın fiillerinin kabîh olarak nitelendirilememesi-Kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olması) a'ynların da hakîkî anlam itibariyle tahrîm ve tahlîl ile nitelenebileceği görüşünü benimsemiştir.

6.4.3. İhtilâfın Mezhep İçi Yansımaları

Debûsî'nin, eserinde, tahlîl veya tahrîmin a'yna izafe edilmesi ile ilgili herhangi bir bahse rastladığımızı söylemek bizim açımızdan mümkün değildir; ancak Serahsî ve Pezdevî'ye baktığımız zaman bu iki âlimin konuya değindiklerini görüyoruz. Her iki âlim de ilgili konuyu "Kendisiyle Hakîkî Anlamın Terk Edildiği Şeyler" babında ele almaktadır.

Pezdevî ve Serahsî'nin bu konuda görüş birliği içerisinde olduklarını ifade etmek mümkündür. Zira her iki âlim de benzer ifadelerle tahrîm ve tahlîlin a'ynlara izafe edilmesini hakîkî anlam itibariyle mümkün görmekte-dirler. Pezdevî'nin sözleri şu şekildedir:

⁶⁹² Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 253.

⁶⁹³ Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 252.

⁶⁹⁴ Lâmişî, *Kitab fi usuli'l-fikh*, 114; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/629.

Bazı insanlar, şarap veya evlenilmesi yasak olan kişiler gibi a'ynlara izafe edilen tahrîmin mecaz ifade ettiğini zannetmişlerdir. Çünkü onlara göre tahrîm, fiilin sıfatlarındandır. Bu sebeple a'ynın tahrîm ile vasfedilmesi mecazendir. Ancak bu anlayış, onlar açısından büyük bir hatadır. Çünkü tahrîm, a'yna izafe edildiğinde bu, tahrîmin bağlayıcılığının ve kesinliğinin emâresidir. Buna göre tahrîmin iki türü bulunmaktadır. Birincisi, başkalarının malını yemek gibi mahallin (a'yn), fiili kabul etmesiyle birlikte fiilin kendisiyle ilgili olan tahrîmdir. İkincisi, şeriat tarafından mahalde bir fiilin gerçekleşmesinin haram kılınmasıdır. Fiilin mahallinin bulunmaması sebebiyle fiil de bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında fiil, mahalle tabi olur ve mahal fiilin yerini tutmaktadır. Buna binaen tahrîm, fiili kabul etmeye uygun olmaması sebebiyle mahalle (a'yn) izafe edilmektedir.⁶⁹⁵

Serahsî'ye baktığımız zaman onda da benzer ifadelere rastlamaktayız. Diğer bir ifadeyle Serahsî, Pezdevî ile aynı görüşü paylaşmakta ve tahlîl ve tahrîmin hakiki anlam itibariyle a'yna izafe edilebileceği görüşünü savunmaktadır.⁶⁹⁶ Ancak her iki âlim de fikhî açıdan bu görüşü savunmaları ve meseleye dil açısından delil getirmelerine rağmen Alâaddin es-Semerkandî'nin yaptığı gibi meselenin kelâmî alt yapısına değinmemişlerdir.

Müteahhirûn dönem Hanefî usûl eserlerine baktığımızda mezhep içerisinde Pezdevî ve Serahsî çizgisinin devam ettiğini ifade etmemiz mümkündür.⁶⁹⁷ Ancak buna mukabil şahsî olarak farklı görüş benimseyenler de olmuştur. Nitekim bu bağlamda el-Üsmendî'yi zikredebiliriz. Eserinde “Mücmel Olmadığı Halde Mücmel Kabul Edilenler” şeklinde bir bahis açmış ve bu bahiste ilgili konuya yer vermiştir. İfade ettiği üzere tahlîl ve tahrîmin a'yna izafe edilmesi mücmel değildir. Çünkü lafzın mücmel olabilmesi için dil veya örfte bilinmeyen bir manasının olması gerekir. Oysa a'ynların tahrîminden kastedilen, örf açısından bilinmektedir ve bununla kastedilen, a'yna özel olan fillerin haram kılınmasıdır. Bu sebeple annenin haram kılınmasından maksat, onunla “istimta”nın haram kılınmasıdır. Yine meyte ve kanın haram kılınmasından maksat, bunların yenilmesinin haram kılınmasıdır. Herhangi bir açıklamaya gerek kalmadan bunlar örfen anlaşılan şeylerdir. Gördüğümüz kadarıyla el-Üsmendî, tahrîm ve tahlîlin a'yna izafe edilmesinin mecaz anlam ifade ettiğini ve kastedilen fiilerin, örf açısından anlaşıldığını ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle meseleyi örfî hakikat bağlamında değerlendirmektedir.⁶⁹⁸ el-Üsmendî paralelinde

⁶⁹⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/156-159.

⁶⁹⁶ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/195.

⁶⁹⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/156-159; İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, 130, 131; Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, *Câmiu'l-usûl*, 1/248, 249; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, 1/276; Molla Hüsvrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, 112, 113; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/256.

⁶⁹⁸ el-Üsmendî, *el-Mizân fî usûli'l-fikh*, 185, 186.

görüş benimseyen bir diğer âlim olarak İbn Hümâm'ı zikredebiliriz. Nitekim o, tahrîmin a'yna izafe edilmesi hakkında “aklî mecaz” tabirini kullanmış ve lafızdan ne anlaşılması gerektiğinin örfî açıdan açık olduğunu belirtmiştir. Buna göre İbn Hümâm'ın, el-Üsmendî'ye benzer bir görüş benimsediğini ifade etmek mümkündür.⁶⁹⁹ Bu bağlamda zikredebileceğimiz bir diğer Hanefî âlimi, İbn Sââtî (ö. 694/1295)'dir. Nitekim o da eserinde, tahrîmin a'yna izafe edilmesinin mecaz anlam içerdiği görüşünü benimsemiştir.⁷⁰⁰

Zikrettiğimiz tüm görüşleri değerlendirdiğimizde diyebiliriz ki mezhep içerisinde, a'yna tahrîm veya tahlil izafe edilmesi hususunda farklı yönelimler olsa bile sonuç itibariyle kastedilenin, a'yna uygun olan fiiler olduğu noktasında görüş birliği vardır. Aslında Mutezile'nin, konuyu kelâm ile ve dolayısıyla Allah'ın fiilleriyle ilişkilendirmesi önemli bir dönüm noktasıdır. Zira Pezdevî ve Serahsî'nin döneminde ve yaşadığı bölgede Mutezili etkiyi düşündüğümüzde niçin mütekaddim dönemi âlimlerinden farklı bir görüş benimsediklerini daha iyi anlayabiliriz. Pezdevî ve Serahsî'nin açmış olduğu bu kapı mezhep içerisinde etkili olmuş olacak ki bazı farklı yönelimler olsa bile genel itibariyle mezhep içerisinde Pezdevî-Serahsî çizgisi takip edilmiştir.

⁶⁹⁹ İbn Emîri Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/164; Emir Padişah, *Teysîru't-tahrîr*, 1/166.

⁷⁰⁰ İbn Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, , 2/503-505.

SONUÇ

Irak Hanefî ekolü, Mu'tezile mezhebinin etkin olduğu bir zaman ve mekânda ortaya çıkıp gelişen bir ekol olması sebebiyle bazı konularda Mu'tezile mezhebi ile benzer görüşleri paylaşması mümkündür. Yine sonraki dönemlerde ekolün, Mu'tezilî düşünceye meyilli olduğu yönünde eleştirilerin yapılması ve İsa b. Eban, Ebû Saîd el-Berdaî, Muhammed b. Şucâ' es-Selcî, Kerhî, Cessas gibi ekol içerisindeki âlimlerin Mu'tezilî olduğu yönünde kanaatlerin ifade edilmesi, Mu'tezilî düşünceden etkilendiğini ortaya koyar niteliktedir. Buna mukabil kelâm usûlünde benimsenen düşüncelerin fıkıh usulüne etki ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda ve iki ilim dalının yakın ilişkisini düşündüğümüzde Irak Hanefî ekolünün bazı fıkıh usûlü meselelerinde Mu'tezile mezhebi ile benzer düşünmesini; diğer bir ifadeyle her iki ekolün ortak bir görüş benimsemesini olağan karşılamak gerekmektedir. Diğer taraftan şunu da ifade etmeliyiz ki Irak Hanefî ekolünün, kelâm ilmiyle ilgili olan tüm fıkıh usulü meselelerinde, Mu'tezilî düşüncenin etkisinde kaldığını iddia etmek de doğru bir yaklaşım tarzı değildir.

Çalışmamız içerisinde zikrettiğimiz üzere özelde Semerkandî genelde ise Semerkant Hanefî ekolü, kelâm ilmiyle uyumlu bir fıkıh usûlü anlayışı geliştirmek üzere niyetlerini beyan edip yeni bir usûl anlayışı binâ etmek istemişlerdir. Semerkant ve civarında, Mu'tezilî düşünceye karşı gelişen tepkiyi düşündüğümüzde bu ekolün yapmak istediği şeyi anlamak mümkündür. Yine bu bağlamda, Pezdevî'nin, illetin tahsisi hakkındaki "Mu'tezile mezhebinin bu görüşü benimsemesi ve bu civarda bu görüşün Mu'tezile ile anılır olması sebebiyle benimsememek gerekir." anlamındaki sözlerini hatırladığımızda Mâveraünnehir bölgesindeki Mu'tezilî düşünceye karşı tepkinin boyutlarının ne derece büyük olduğunu tahmin edebiliriz. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda Semerkant Hanefî ekolü ve Semerkandî'nin, kelâm ilmiyle uyumlu yeni bir fıkıh usulü inşasını daha iyi anlayabilir ve daha iyi anlamlandırabiliriz. Dolayısıyla Irak ve Semerkant Hanefî ekolleri arasında meydana gelen ihtilâfların bir kısmının kelâmî alt yapısının olduğunu iddia etmemizde sakınca bulunmadığını söylemek isteriz ki çalışmamız esnasında bunu da gözlemlediğimizi ifade edebiliriz.

Çalışmamızın ortaya koyduğu önemli sonuçlardan birisi, kelâm-fıkıh usulü etkileşiminin ne derece gerçekleştiği ve bunun her iki ekolün fıkıh usulü anlayışına ne derece etki ettiği'dir. Nitekim daha önce Semerkant Hanefî ekolünün, büyük günah meselesinde Mu'tezile mezhebinin düşüncesine meyletmemek için âmm lafzın delâletinin zannî olduğu

görüşünü benimsediğini; yine bu bağlamda nass ve zâhir lafızların delâletinin zannî olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmiştik. İki ilim dalının ilişkisini daha bâriz bir şekilde ortaya koyan diğer bir meselenin illet çerçevesindeki tartışmalar olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Cessas, illeti, “Hükme delâlet eden alâmet ve emareler” olarak tanımlamış ve illetin bulunmasıyla birlikte hükmün bulunmasının zorunlu olmadığını belirtmiştir. Âlimlerin genelini ifade ettiği üzere Mu'tezile mezhebine göre ise illetin bulunmasıyla birlikte hükmün de bulunması zarurîdir. Semerkat Hanefî ekolünün görüşüne baktığımızda ise onlara göre illet, “Bulduğunda, kendisiyle birlikte hükmün de bulunmasını gerektiren (vâcip kılan) mana”yı ifade etmektedir. Ancak hükmü bizzat îcap ettiren ise Allah Teâlâ'dır. Zikrettiğimiz bu üç tanımlı değerlendirdiğimizde her bir ekolün, kelâm düşüncesine binaen bir illet tanımlı ortaya koyduğunu görmekteyiz. Nitekim Irak Hanefî ekolüne göre şer'î bildirim gelmeden önce eşyanın hükmü bazı konular açısından akılla bilinmekle birlikte bazı konularda şer'î bildirim ihtiyacı duyulmakta; yani Allah'ın icabına gerek duyulmaktadır ve hüküm konusunda Allah açısından bir zorunluluk bulunmamaktadır. Diğer taraftan Mu'tezile'ye göre ise fiillerde hüsün-kubuh akılla bilinebildiği için Allah Teâlâ'nın bildirdiği hükmün akılla çelişmemesi gerekmektedir. Meseleyi Semerkant Hanefî ekolü açısından değerlendirdiğimizde ise bu ekole göre de bazı fiillerin hüsnü akılla bilinmekle birlikte diğer fiiler açısından Allah'ın icabına gerek duyulmaktadır. Dolayısıyla sorumluluk, Allah'ın kullara bildirmesi ile birlikte başlamaktadır. Tüm bu saydıklarımız bize gösteriyor ki iki ilim dalının karşılıklı etkileşimi sebebiyle kelâm ilminde benimsenen düşünceler, usule etki edebilmiştir.

Irak ve Semerkant Hanefî ekolü arasındaki en önemli ve belki de mihenk taşı diyebileceğimiz ihtilâf; Irak Hanefî ekolü, lafzın zâhirini dikkate alıp hakiki manası üzerine amel ederken; Semerkant Hanefî ekolü, lafızdaki ihtimalleri dikkate almaktadır. Bu kaide üzerine birçok usûl meselesinin inşa edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Semerkant Hanefî ekolü, nass ve zâhir lafzın delâletinin kat'î olmadığını, âmm lafzın delâletinin zannî olduğunu, emir lafzının amel açısından ihtiyaten vücûp ifade etmekle birlikte itikadî açıdan lafızdaki ihtimal sebebiyle vücûp ve nedb ifade ettiğine müphem bir şekilde inanılması gerektiğini bu kaide üzerine bina etmiştir. Diğer bir ifadeyle Semerkant Hanefî ekolü lafızdaki ihtimâl binaen bir usûl geliştirmiş ve amel açısından ihtiyaten lafızla amel etmiş; itikadî açıdan ise şa'rinin kasdına müphem bir şekilde inanmayı tercih etmiştir. Hanefî mezhebinin geneli açısından ise durum bu şekilde değildir. Zira mezhep içerisinde, lafzın zâhiri dikkate alınmış ve lafız, dil bakımından hangi manaya delâlet ediyorsa o mana ile

amel edilmesi usûl olarak kabul edilmiştir. Tabii bu durum, mezhepte Irak Hanefî ekolünün görüşlerinin daha çok ön plana çıkmasına sebep olmuştur.

Çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız hususlardan bir diğeri, meydana gelen ihtilâfların pratiğe yansımalarının ne derece gerçekleştiğidir. Bir diğeri ifadeyle teorik anlamdaki farklılaşma, kendisini pratikte de hissettirmiş midir? Buna binâen ihtilâflar sadece lafızsal mıdır; yoksa pratiğe yansıyan boyutu da var mıdır? Her iki ekol arasındaki görülen teorik ihtilâfların tam anlamıyla pratiğe yansıdığını iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Zira Semerkant Hanefî ekolü, birçok usûl meselesinde Irak Hanefî ekolünden farkı düşünmesine rağmen meselenin pratiğe yansıyan yönü olmamıştır. Örneğin, âmm lafzın delâleti bağlamında her iki ekolün görüşünü göz önünde bulundurduğumuzda, Semerkant Hanefî ekolü tarafından benimsenen usulün, pratiğe yansıyan tarafının olmasını beklemeliyiz; ancak Semerkant Hanefî ekolü, haber-i vâhiddeki ihtimalin daha fazla olduğu fikrini ortaya atarak tahsis edilmemiş âmm lafzın haber-i vahid ile tahsisine cevaz vermemiştir. Diğer taraftan nass üzerine ziyade ve bu konuyla ilgili olan mutlak lafzın mukayyede hamli meselesinde her iki ekol farklı düşünmesine rağmen yine bunun furû fıkhıya yansıdığını iddia etmemiz mümkün gözükmemektedir. Tüm bunların yanı sıra usûldeki ihtilâfların fûruya hiç yansımadağını iddia etmek de mümkün değildir. Örneğin, emrin *fevr* veya *terâhî* ifade etmesi meselesinde Irak Hanefî ekolü ve Mâtürîdî, *fevr* anlayışını benimsemesi sebebiyle furû fıkhıta, kazaya kalan Ramazan orucunun, imkân bulunan ilk vakitte tutulması anlayışını benimsemişlerdir. Diğer taraftan mezhebin geneline baktığımızda –Semerkantî’yi de bu gruba dâhil etmek mümkündür- Debûsî ile başlayan *terâhî* anlayışının etkin olduğunu ve kazaya kalan Ramazan orucu hakkında istenilen bir vakitte kaza edilebileceği yönünde bir görüş benimsendiğini görmekteyiz. Dolayısıyla teoride yaşanan farklılaşmanın pratiğe hiç yansımadağını iddia etmek mümkün olmadığı gibi teorinin, pratiğe tamamen yansıdığını da iddia etmek gibi bir çıkarımda bulunmak da bizim açımızdan mümkün değildir.

Çalışmamızın, Hanefî fıkıh usulünün gelişim süreci hakkında da bize bir fikir sunduğunu ve Hanefî usulünün gelişim aşamalarına dair bir çerçeve çizdiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda diyebiliriz ki Hanefî usulünün ortaya çıkışı ve gelişimi, Irak ve civarında başlamakla birlikte; olgunluğa ulaşıp gelişimini tamamlaması, Mâveraünnehir topraklarında gerçekleşmiştir. Bir diğeri ifadeyle Hanefî usûlü, sistematik anlamda Irak Hanefî ekolü âlimleri elinde gelişmiş; ancak Mâveraünnehir âlimleri elinde ise gelişimini

tamamlamıştır. Nitekim bu süreçte en önemli paya sahip olan âlimler şüphesiz Cessas ve onun devamında Debûsî olmalıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Cessas'ın eseri, yazılı kaynak anlamında şimdilik elimize ulaşan ilk Hanefî usûl eseri olma özelliğini muhafaza etmektedir. Bu sebeple Hanefî usûl anlayışına ulaşma bağlamında önemli bir kaynak eserdir. Eserin tamamını göz önünde bulundurduğumuzda sistematik bir şekilde usûl meselelerinin eser içerisinde bulunduğunu söyleyebiliriz; ancak Hanefî usûlünün gelişim sürecinin henüz devam ettiğini de gözlemlemek mümkündür. Nitekim bu bağlamda Cessas'tan sonra Debûsî'nin, Hanefî usulüne yeni bakış açıları kazandırdığını ve bazı konuları daha sistematik hale getirmekle birlikte bazı konularda da makas değişimine sebep olduğunu ifade etmek mümkündür. Örneğin istishâb fer'î delili, Cessas'ın eserinde sistematik bir şekilde bulunmazken Debûsî eserinde istishâbı, sistematik bir şekilde ele almış ve belirlemiş olduğu çizgi mezhepte benimsenip süregelmiştir. Yine bu bağlamda zikretmemiz gereken diğer bir mesele mutlak emir lafzının tekrara delâletidir. Debûsî, bu meselede de Cessas'tan sonra farklı bir bakış açısı ortaya koymuş ve Debûsî'nin bu görüşü mezhep içerisinde benimsenmiştir. Emrin zaman açısından delâleti meselesinde de Debûsî'nin, mezhep içerisinde önemli bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Zikrettiğimiz bu örneklerin yanı sıra usûl terimlerinin bugünkü anlamına kavuşması hususunda da Debûsî'nin önemli işler yaptığını ifade etmemiz mümkündür. Zikrettiğimiz tüm bu örnekler bağlamında diyebiliriz ki Debûsî, Hanefî usulünün gelişimi noktasında önemli bir noktada bulunmaktadır.

Sonuç olarak çalışmamızda genel itibariyle her iki ekolün ihtilâf ettiği meseleler tespit ve tahlil edilmekle birlikte kelâm-fıkıh usulü etkileşiminin fotoğrafı çekilmiş; usûlün, furûya yansımaları incelenmiş ve mezhebin usûl düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişiminin izleri takip edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın, Hanefî fıkıh usûlü tarihine de bir katkı sunduğunu ifade etmemiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman b. Nâsır b. Berrak b. İbrahim. *Şerhu'l-akîdedi't-Tahâviyye*. Riyâd: Dâru't-Tedmürî, 2008.
- Ak, Ahmet. *Maturidî Kaynaklarda Maturidî ve Maturidîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Apaydın, H. Yunus. “Kerhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/ 285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Arvas, Mehmet Sait. *Hicrî VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aslan, İbrahim. “Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”. *İslamî Araştırmalar* 27/1 (Mart 2016), 78-89.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Aydın, Ahmet. “Serahsî'nin Usûl ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ Adlı Eserinde İletin Tahsisi”. *Mîzânü'l-hak İslâmî İlimler Dergisi* 5, (Aralık 2017), 43-63.
- Aydınlı, Osman. *Semerkant Tarihi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Ayengin, Tevhit. “Hüsün-Kubuh Tartışmaları ve İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine”. *Ekev Akademi Dergisi* 53, (2012), 191-207.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Medîneti's-selâm*. nşr. Beşşar Avvad Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2001.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4, (Ocak 1987), 59-75.
- Bardakoğlu, Ali. “İstishâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet-Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.
- Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebi'nin Abbasi Bağdatı'nda Yükselişi ve Zayıflaması", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu*. 1/621-632. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2008.
- Bedreddîn, el-Aynî. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.
- Belazurî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-büldân*. nşr. Abdullah Enîs et-Tabba'-Ömer Enis et-Tabba'. Beyrut: Müessesetü'l-meârif, 1987.
- el-Bennânî, Abdurrahman. *Hâşiye alâ Cem'i-Cevami'*, b.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrar an usûli fahri'l-İslam el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.
- Candan, Abdurrahman. *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri* Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Cessas, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 2010.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Razî. *Ahkâmü'l-Kuran*. nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Razî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. nşr. Said Bekdaş vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah İbn Mesud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/114-117. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullâh. *el-İctihâd*. nşr. Abdülhamîd Ebû Zenîd. Şam: Dâru'l-kalem, 1408/1988.
- Çalış, Halit. "Kâsır İlet İle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı". *Usûl İslam Araştırmaları* 4/4 (Aralık 2005), 73-98.

- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 16-17, (1998-1999), 57-121.
- Çetintaş, Recep. “Hanefî Mezhebinde Sahâbe Kavlinin Hücet Değeri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 607-641.
- Çil, Mustafa. *İctihadda Hata-İsabet Tartışması (Cessas’ın el-Füsûl fi’l-usûl Adlı Eseri Ekseninde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Dağ, Zuhâl. “Alâuddîn Semerkandî’nin Mizânu’l-Usûlü Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4, (Ekim, 2017), 143-162.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fıkh*, nşr. Halil Meyyis. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2007.
- Dokak, Zübeyde. “Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelâmcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları”. *Cumhuriyet İlâhiyat Dergisi*, 23/1 (2019), 171-191.
- Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Beka Yayınları, 2018.
- Ebü’l-Berekât en-Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Keşfü’l-esrar a’le’l-menâr mea şerhu nûru’l-envâr*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, ts.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2013.
- Ebü Hâmid Muhammed, el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*. nşr. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1993.

- Ebû Hâmid Muhammed, el-Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*. şr. Hamed el-Kubeysî. Bağdâd: Matbaatü'l-irşâd, 1971.
- Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, nşr. Halil el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Ebû Kasım el-Belhî vd. *Fadlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuad Seyyid. Tunus: y.y., 1974.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd, *Teysîru't-tahrîr*, 4 Cilt. Mekke: Dâru'l-bâz, ts.
- Esen, Bilal. *Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Esen, Bilal, "İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebû Hanife ve Hanefî Usûlcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19, (2012), 269-298.
- Erdoğan, Mehmet. "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi: Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, ed. İbrahim Hatipoğlu. 1/317-341. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. nşr. Ahmed b. Ali el-Mubârukî. Riyad: el-Memleketü's-Suûdiyye el-Arabiyye, 1993.
- el-Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. nşr. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve ihyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1983/1403.
- el-Hayyat, Ebu'l Hüseyin. *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red 'ale İbn Ravendî*. nşr. H. Samuel Nyberg. Kahire: Mektebetü'd-dâru'l-arabiyye li'l-kitâb, 2. Basım, 1993.
- Heniyeh, Mâzin, "İlletin Tahsisi", çev. Mehmet Erdem. *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2005), 105-136.

- İbn Âbidin, Muhammed b. Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Emîri Hâc, Ebû Abdillâh. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'il-ilmîyye, 1983.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikr , ts.
- İbn Mâze, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'manî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- İbnü'l Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Tarih*. nşr. Ebü'l-fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Suzanna Difeld. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1961.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn. *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Ata'-Mustafa Abdülkâdir Ata'. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Ali Şeyrî, Beyrut: 14 Cilt. Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1988.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-mîzân*, 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1971.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*, nşr. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübra*. nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 2001.
- İbn Melek, Abdullatif. *Şerhu menâri'l-envâr fî usuli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Salim. Riyad: Câmiatü İmam Muhammed b. Suud el-İslâmî, 1986.
- İbn Yahya. *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din li Ebî Seleme es-Semerkindî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1648, 17a-169b.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, b.y., y.y., ts.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1963.
- Karadaş, Cağfer. "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâturîdîlik-Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 6/6 (Aralık, 2006), 57-100.
- Kâsânî, Alâeddin Ebî Bekr b. Mesû'd. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kavalcıoğlu, Abdullah. *Debusi'nin Takvimü'l-Edille'siyle Semerkandi'nin Mizanu'l-Usulu'nün benzerlik ve farklılıkları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kelvazânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasen. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. nşr. Müfid Muhammed Ebû Amşe-Muhammed b. Ali b. İbrahim. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve ihyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1985.
- el-Kerderî, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Harizmî el-Bezzâzî. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*. Beyrut: y.y., 1981
- Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl. *Risâle fî'l-usûl* (Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar adlı eserinin içinde). Beyrût: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Kılıçer, Muhammed Esad. "Ehl'i Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

- Kutlu, Sönmez. “Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mezhebî Arka Planı”, *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu. 129-158. Ankara: Otto yayınları, 2016
- Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd. *Kitab fî usuli'l-fikh*. nşr. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1995.
- el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy. *er-Raf' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, nşr. A. Ebû Ğudde. Kahire: Daru'l-İslam, 2000.
- Liv, Cemil. “Semerkandînin Mizânül Usul Adlı Eseri Bağlamında Semerkant ve Irak Hanefî Usul Ekollerinin Hz. Peygamberin Fiillerine Yaklaşımı”. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi*. ed. Salih Yıldız vd. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Madelung, Wilferd, “Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”. çev. Sönmez Kutlu. *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu. 89-98. Ankara: Otto yayınları, 2016.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevîlâtü ehli's-sünne*, nşr. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- el-Mekkî, Muvaffak b. ahmed, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: y.y., 1981.
- el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'l'ili'l-muhtâr*, Kâhire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ i'lmi'l-usûl*. nşr. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012.
- Muhammed Mustafa Şelebî. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. b.y.: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Ammâd Zeki el-Bârûdî. Kâhire: el-Mektebetü't-tevfîkiyye, 2010.
- el-Müzenî, Ebû İbrahim. *Muhtasari'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.

- en-Neseî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Tebsiratü'l-Edille*. nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- en-Neseî, Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-müntehab fi usûli'l-mezheb*, nşr. Salim Ögüt, b.y., y.y., ts.
- Özben Dokak, Zübeyde. "Hanefî Sünnet Anlayışında Farklı Bir Çizginin Takibi: Kelamcı Usûl Yazarlarının Farklılaşma Noktaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1, (Haziran 2019), 171-191.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (Haziran 2019), 11-31.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Talîl Tartışmaları (Hicrî VI-VII. Asırlar)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*. İstanbul: Doçentlik Tezi, 2001.
- Özen, Şükrü. "İsa b. Eban" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/480-481. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 104, 2003, 49-85.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr, *Ma'rifetü hucesi ş-şeriyye*, nşr. Abdülkadir b. Yasir n. Nâsır el-Hatîb. Beyrut: Müessesetür'risâle, 2000.
- es-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. nşr. Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî. Mekke: Ma'hedü buhûsi'l-ilmîyye ve ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1418.
- Saffet Mustafa Halilufiş. *Ebû Bekir er-Râzî Cessas ve menhecühû fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-selâm, 2008.
- Sarıtaş, Murat. *Irak Ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- es-Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Kitâbu mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fikh*. nşr. Abdelouahad Jahdani. Fransa: Doktora Tezi, 1991.
- es-Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbihî*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2. Basım, 1985.
- es-Semâ'nî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman b. Yahya vd. Haydarabad: Dâiratü'l-meâ'rifi'l-Osmâniyye, 1962.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed. *Şerhu te'vîlâti ehli's-sünne*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 176, 2a-879b.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed. *Tühfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1984.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed. *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. nşr. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: Metâbiu'd-Devhati'l-hâdise, 1984.
- Semerkandî, Ebû Muhammed Rüknuddîn Ubeydullah b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye fî usûli'l-fikh*. thk. İsmet Garibullah Şimşek. 2 Cilt. İstanbul: Diyânet Vakfı Yayınları, 2020.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*, 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- es-Suûdî, Abdülhakîm Abdurrahman Esad. *Mebâhisü'l-ille fî'l-kıyas inde'l-usûliyyîn*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 2000.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, nşr. Ahmed Azve İnaye. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-kütübi'l-arabî, 1999.
- Şimşek, Murat. "Ehl-i Rey Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanife". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19, (2012), 45-67.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13, 2009, 103-130.

- Şîrazî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *Şerhu'l-lüma'*. nşr. Abdülmecîd Türkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988.
- Taşkın, Süleyman. *Beşinci ve altıncı Yüzyıl Haneî Usulcülerıyla Karşılaştırmalı Olarak Gazzâlî'nin Delil Teorisinde Şer'u Men Kablenâ ve Sahâbî Kavli*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer Abdullah. *Şerhu't-telvîh ale'tavdîh li'metni't-tenkîh*. nşr. Zekerîyya Umeyrat. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *Erken Dönem Usûl-i Fıkıh Tartışmaları*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2019.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *Fıkıh Usûlünde Muhattie ve Musavvibe*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- et-Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkadir. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcümi'l-Haneîyye*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hılv. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-rufâî', 1989.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2011.
- Türcan, Talip. "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme". *Marife Dergisi* 5/3, (Ocak 2005), 195-212.
- el-Üsmendî, Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin. *el-Mîzân fî usûli'l-fikh*. nşr. Yahya Murad. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Yılmaz, Ayşegül. "Teşrî'den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5, (Haziran 2015), 194-218.
- Yılmaz, Ömer. "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, (Aralık 2016), 181-210.
- Yılmaz, Ömer. "İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak Mıdır?". *Diyanet İlmî Dergi* 53/3, (Ekim 2017), 53-71.

- Yücel, Fatih. “İlk Dönem Irak Hanefilerinin Zeydî Usûlüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2, (Haziran 2016), 115-146.
- Yüksek, Ali. “İslam Hukuk Tarihinde Kûfe'nin Yeri”, *Turkish Studies*. 9/5 (2014), 2165-2178.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 2006.
- Zekiyüddin Şâban. *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 30. Basım, 2018.
- Zerkeşî, Bedrûddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-kütüb, 1994.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- ez-Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik ve hâşiyetü's-Şilbî*. 6 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü'l-kübrâ el-emîrî, 1313.
- Zeynüddîn, İbn Nuceym. *Fethü'l-gaffâr bi-şerhi'l-menâr*, 4 Cilt. Kâhire: Matbaatü Mustafâ el-bâb el-Halebî, 1936.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

İsim SOYİSİM

Doğum Yeri

Doğum Tarihi

EĞİTİM DURUMU

Lisans Öğrenimi :

Yüksek Lisans :

Öğrenimi

Doktora Öğrenimi :

Bildiği Yabancı Diller :

BİLİMSEL FAALİYETLERİ

a) Yayınlar

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurumlar ve Yıl:

İLETİŞİM

E-posta

Adresi

ORCID